

Para una Socio-antropología Jurídica poscolonial: del *ethos* occidental a las narrativas de resistencia afroecuatorianas
(Toward a Post-colonial Socio-anthropology of law: from the western *ethos* to the Afro-Ecuadorian narratives of resistance)

FLÁVIA CARLET*
J. FLÁVIO FERREIRA*

Carlet, F., y Ferreira, J.F., 2018. Para una Socio-antropología Jurídica poscolonial: del *ethos* occidental a las narrativas de resistencia afroecuatorianas. *Oñati Socio-legal Series* [en línea], 8 (5), 647-676. Received: 02-08-2016; 10-05-2017. Accepted: Available from: <https://doi.org/10.35295/osls.iisl/0000-0000-0000-0965>



Resumen

Partiendo de un trabajo de campo etnográfico dedicado a la realidad de la comunidad afro-ecuatoriana La Chiquita, especialmente respecto a su lucha por el territorio ancestral a que tienen derecho, frente a la desterritorialización promovida por el avance del monocultivo de palma aceitera, nos proponemos: I) comprender la dimensión de la *colonialidad* del Estado al interior de este conflicto, incluyendo el *ethos* disciplinar e Institucional que interpreta la negritud; y II) identificar y analizar las diversas formas de resistencia de esta comunidad en respuesta a esa estructura sociopolítica vertical, incorporando al análisis las narrativas de su contexto desde una crítica centrada en la epistemología y en la socio-antropología jurídica.

Palabras clave

Afroecuatorianos; poscolonialismo; sociología jurídica; descolonialidad

Abstract

Departing from an ethnographic fieldwork dedicated to the reality of the Afro-Ecuadorian community of La Chiquita, in particular on its struggle concerning the integrity of the ancestral territory in response of a growing dispossession process orchestrated by oil palm monocultures in Ecuador, we propose: (I) an overview to comprehend the *coloniality* of the State within this conflict, including the disciplinary and Institutional *ethos* in interpreting blackness; and (II) identify and analyze the

* Abogada de formación y doctoranda en Derecho, Justicia y Ciudadanía en el Siglo XXI por el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (CES/UC). La autora se dedica al área de la sociología jurídica y desarrolla su tesis de doctorado sobre los conflictos por territorio ancestral en las comunidades negras La Chiquita (Ecuador) e Isla de la Marambaia (Brasil). Becada por el CNPq/Brasil. Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (CES/UC). Colégio de S. Jerónimo, Largo D. Dinis, apartado 3087. Coimbra, Portugal. Email: flaviacarlet27@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7308-364X>

* Antropólogo de formación y doctorando en Pos-colonialismos y Ciudadanía Global por el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (CES/UC). El autor ha trabajado en el área de los estudios afro-brasileros, discutiendo, entre otros temas, las fenomenologías de una praxis-negra en el campo religioso afro-referenciado en Brasil y en Portugal. Becado por el Capes/Brasil. Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra (CES/UC). Colégio de S. Jerónimo, Largo D. Dinis, apartado 3087. Coimbra, Portugal. Email: juca.ferrer@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2358-944X>



various forms of resistance of this community in response to such vertical sociopolitical structure, exposing their narratives in such a context from a criticism focused on epistemology and the sociology of law.

Key words

Afro-Ecuadorians; postcolonialism; sociology of law

Índice / Table of contents

1. Introducción.....	650
2. De dónde partimos.....	653
3. Del <i>ethos</i> a los hechos.....	655
4. Una dimensión de la jerarquía social en Ecuador.....	659
5. Las voces de resistencia de la comunidad negra La Chiquita.....	664
5.1. Sobre las palmicultoras.....	668
5.2. “Un elefante con una cucaracha”: prácticas de resistencia, evidencias de un campo en transformación.	669
6. (in)Conclusiones finales.....	670
Referencias.....	673

1. Introducción

Siglos de despojo colonial de riquezas, de despilfarro de las energías creativas y productivas de la población, de negación y acabamiento de sus saberes científicos y tecnológicos, terminan convirtiendo en indigentes a las poblaciones productoras de riqueza y en traspasamiento colonial al país todo. (Silvia Rivera Cusicanqui, 1984/2010, *Oprimidos pero no vencidos*, p. 29)

¿En qué lugar se encuentran los afroecuatorianos en la sociedad en general? Esta es una *pregunta simple* –¡mas no simplista!– que dirige el espíritu de este trabajo. Paradójicamente, no es fácil responder a esta *pregunta simple*. Ocurre que, hasta cierto punto, ésta resbala en la “violencia estructural”, diría Paul Farmer (2004), que afecta a las poblaciones negras y amerindias en las Américas, las cuales constituyen la base de la escala societal en términos de inserción social, representación política, estructura económica, distribución de renta, salud y capital educacional. En otras palabras: en la violencia estructural que engendra mecanismos continuos de jerarquización societal, los cuales redundan en una “economía moral de la opresión” contra estratos específicos de una sociedad (Farmer 2004, p. 307). Se trata de un *ethos* heredado por el pasado colonial y perpetrado por la “colonialidad” (Quijano 2010) del Estado-Nación y de su convivencia, en nuestros tiempos, con la incuestionable expansión del neoliberalismo en el siglo XXI.

Como afirma John Antón, aunque representen entre el 20% y 30% de la población latinoamericana, los afrodescendientes “en muchos países son tratados como minorías, aunque tal vez no lo sean, y por tanto no son tenidos en cuenta como actores sociales relevantes en las dinámicas socioeconómicas, situación que permite profundizar su condición de excluidos históricos y por tanto relegados de las políticas sociales” (Antón 2005, p. 4).¹

En el caso de Ecuador, el Sistema de Indicadores Sociales del Pueblo Afroecuatoriano de 2001 (Antón 2005) reveló datos alarmantes sobre las condiciones de vida de este grupo: el nivel de pobreza de los negros es el segundo mayor del país (por detrás de la conocida precariedad comprobada en los índices de referencia relativos a los pueblos indígenas). Los afroecuatorianos padecen los peores índices de pobreza, distribución educacional y de situación laboral que la historia de Ecuador, reflejada en tantas convergencias de sus países vecinos, consiguió producir: un proceso histórico de negación, racismo (social e Institucional) y de exclusión “incubados en la sociedad colonial esclavista y sostenidas luego en la República y vigentes aún en la sociedad moderna” (Antón 2007, p. 163).

Esta historia tiene su punto máximo en el colonialismo, con el gran flujo de poblaciones negras para el trabajo esclavo en las Américas que, aunque se haya dado de forma colosal en los Estados Unidos, Brasil y el Caribe, fue expresiva en los países andinos, como Ecuador.²

No es de extrañar que Boaventura de Sousa Santos (2010) trate lo que llamamos aquí *Sur Global* como una metáfora de sufrimiento y de explotación histórica, a la cual negros y amerindios, tal como tantas otras poblaciones de zonas excoloniales/imperiales, fueron sometidos. Una metáfora que trasciende el plano de abstracción y que se concretiza por una “fenomenología de la muerte y de la

¹ Incluso considerando que el artículo de Antón data de 2005, la subrepresentación negra en las instituciones gubernamentales latinoamericanas (en adelante, AL) es abrumadora. En estos términos se explica la gran variación de las proyecciones acerca de la población negra en AL. Solamente en Brasil, los datos más recientes apuntan a cerca de 100 millones de personas que se auto-declaran “negras” y/o “pardas”.

² El número total de humanos traficado en condición de esclavos en el Atlántico varía conforme la metodología y los archivos seleccionados por cada autor. Aun así, Brasil lidera como el mayor receptor de esclavos, seguido por Estados Unidos. Los números apuntan, según la lectura de Marc Ferro, a un total de entre 10 y 15 millones de negros deportados del continente africano para las Américas (cf. Ferro 2004, pp. 121-122). En el contexto ecuatoriano, no hay una proyección exacta. Jean-Pierre Tardieu (2006), entre otros, señala muchos datos sobre la *trata* de esclavos en Ecuador, aun cuando no se arriesgue a mencionar una cifra.

precariedad", añadiría Farmer (2004), diseñada desde la apropiación del territorio, pasando por la dominación de los pueblos negros traficados de África y amerindios, a la sombra de las economías esclavistas y, quizá lo más grave, en la consolidación de la "idea" (en el sentido saidiano de representación y de alteridad; cf. Said 1994) de que sus culturas y epistemologías no servirían a la construcción de la modernidad y de la Nación.

Muy por el contrario, las posiciones políticas de los pueblos una vez esclavizados fueron pintadas como esencialmente innecesarias, así como sus epistemologías³ serían, por lo menos, tornadas irrelevantes a la interpretación del Mundo.⁴

Maria Paula Meneses (2014) añade a la perspectiva boaventuriana sobre los efectos del colonialismo/imperialismo en el Sur Global la desconstrucción del proceso tentacular y radical de la diferenciación que la colonialidad mantiene sobre formas contemporáneas de ejercicio de poder. Boaventura de Sousa Santos (2014) refuerza la importancia de que los pueblos subalternizados puedan también "experimentar el mundo como suyo" y, luego, que gesten condiciones a contracorriente de apoderarse de él y de sus rumbos, de sentir que de él hacen "parte activa" y que no sólo ocupan un papel invisibilizado a cargo de la historicidad subalterna que les fue amalgamada frente a una Historia Universal que los excluye y periferiza.

Meneses dilucida que el conocimiento, "lejos de ser una entidad o un sistema abstracto, es una forma de estar-en-el-mundo, conectando saberes, experiencias y formas de vida" (Meneses 2014, p. 98; traducción nuestra). Reconocer que estas formas de estar y de ser son conducidas por un sistema establecido de opresión significa, pues, un posicionamiento comprometido con la "justicia cognitiva". Sin la "justicia cognitiva", no podríamos hablar de emancipación más allá de la jerarquía social y del mundo de las representaciones.

El presente trabajo emerge de la pregunta inicialmente lanzada, la cual destaca realidades concretas y sujetos/protagonistas inmersos en un contexto histórico, social y político que desde el período colonial les han obligado a ser *los últimos otros* de la Nación. Como sugiere Catherine Walsh (2012b, p. 17), es fundamental comprender cómo la jerarquía social en Ecuador "has operated and been maintained, and the ways it uses race to subordinate Blacks as the *last others* in a system that serves dominant political and economic interests".

Tal jerarquía, lejos de reflejar apenas un orden interesado de la sociedad, de la economías y los privilegios de las élites en el seno del mundo político y de la exclusividad de derechos en contraposición la objetivación de los negros y amerindios, sintetiza una clasificación no meramente racializada de la sociedad, sino fundamentalmente epistemológica: una división pretenciosamente total, donde, en tanto que las élites representan los rumbos de la Nación, la negritud así como la indigeneidad) parodiaba el arcaísmo o el estado obsoleto de la humanidad.

Fundamentado en una investigación empírica realizada a lo largo del año 2015, este trabajo se basa en un estudio de caso que envuelve la lucha de una comunidad negra del norte de Ecuador –autodenominada La Chiquita– por el derecho de permanecer en el territorio que ocupa ancestralmente.

Interésanos la pluralidad de voces de los moradores de esta comunidad, cuya historia de lucha y resistencia denuncia la condición de subalternidad en que están forzados a vivir frente a la ausencia del Estado y sus instituciones, así como los consecuentes

³ Las *mundo-visiones* que la filosofía disciplinar, centrada en los procesos históricos europeos, vendría a conceptualizar desde la lengua alemana como *Weltanschauung*.

⁴ Wallerstein subraya que este descubrimiento del *yo* europeo no se limita a su contacto con otros pueblos en la formación del *sistema-mundo*, sino fundamentalmente a las desigualdades sembradas, en el ámbito político, jurídico y económico, por la naturaleza violenta de su relación: la dominación implícita en el ejercicio de la *conquista*. El *yo* europeo es, entonces, en su origen y por definición, un *yo imperial* que vendría a diseñar la relación histórica de esta geografía y de sus gentes con el resto del mundo (Wallerstein 1996, pp. 28-29 y 20-26, en ese orden).

daños ambientales causados en su territorio por proyectos extractivistas, a saber, aquellos proyectos practicados por empresas productoras de aceite de palma. De forma más abarcadora, la bibliografía dedicada a las comunidades negras en Ecuador es, aún, incipiente. Este trabajo, entonces, marca tanto un *tanteo* del terreno cuanto un apelo a nuevas investigaciones.

A la luz de este caso, a la pregunta inicialmente formulada se suman otras interrogantes: ¿qué papel ha desempeñado el Estado ecuatoriano en relación a los afroecuatorianos o a las comunidades negras que luchan por su territorio ancestral? ¿Cómo estas comunidades han enfrentado el cuadro histórico de violencia silenciamiento y subalternización de su identidad y de sus modos de vida?

Nuestra premisa es que los afroecuatorianos ocupan un doble lugar en el tejido social de su país: por un lado, el lugar subalterno de su condición negra-colonial y de "anonimato colectivo", con "la pérdida de un perfil diferenciado" de sus identidades (cf. Cusicanqui 2010, pp. 35-36 y 42), producidos por una sociedad y por un Estado marcados por la *colonialidad*; y, por otro lado, el lugar de afirmación y resistencia a esta realidad fundado en una praxis-otra como esencia de las llamadas "luchas descoloniales" (Walsh 2012b, p. 68).

Tal premisa será desarrollada, desde el punto de vista teórico, con base en algunas proposiciones de los estudios poscoloniales y descoloniales que buscan comprender el mundo contemporáneo a partir de las relaciones desiguales entre el Norte y el Sur Globales, constituidas históricamente por el colonialismo y que perduran no sólo como una relación de ocupación territorial y política, sino también como una relación social y cognitiva.

El Estado ecuatoriano ha desempeñado un papel ambiguo de reconocer derechos colectivos territoriales a las comunidades afrodescendientes, al mismo tiempo que establece una relación de dominación economicista íntimamente ligada a la política extractivista y que da como resultado la "desterritorialización" de estos grupos (cf. García y Walsh 2010, pp. 57-59). Esta práctica estatal más afín a un proyecto desarrollista neoliberal que a los paradigmas constitucionales del Buen Vivir, Interculturalidad y Plurinacionalidad ha generado efectos de empobrecimiento de las condiciones de vida de las poblaciones locales y ha afectado drásticamente sus recursos naturales.

Las familias de La Chiquita, por su parte, han articulado "prácticas de resistencia local" (Walsh 2012b, pp. 56-59), "narrativa(s) cosmogónica(s)" y políticas (Antón 2010, p. 27) a partir de alianzas con otras comunidades en semejante situación, articuladas con abogados aliados a su causa para movilización de derechos.

En términos generales, la colonialidad trasciende aspectos lineales, ella es líquida y se incrusta en la forma de pensar; se convierte, como Cusicanqui (2010b, p. 100) lo coloca, en "colonialismo interno": una mirada sobre la vida y los entes que configuran una sociedad más allá del sistema formal de dominación económica y política. Su *interioridad* se basa en un modo de comprender nociones de desarrollo y progreso que se mezclan en acuerdo a un contexto determinado.

En el caso ecuatoriano, por un lado, entre el racismo societal e institucional y la permanencia de una apariencia del ser-irrelevante; mientras que, por otro lado, de que cualquier ligación identitaria, cosmogónica y comunitaria de autodefinición entre la colectividad y el territorio –uno de los pilares de lo que convencionalmente se llama *ancestralidad*– no representaría más que un trazo cultural en oposición a una razón moderna. O sea, la reiteración proyectada en la alteridad de un antagonismo entre lo moderno y lo arcaico: de que aquellos que luchan por sus derechos hacen parte de un pasado y de un modo de vida *anticuado*, nunca contemporáneo.

Aquí es necesario profundizar (y cuestionar) algunos de los principios hegemónicos occidentales que nos hacen confundir el accionar neoliberal en Ecuador, la *violencia estructural* dirigida a los afroecuatorianos y la explotación del territorio –éste ya no

como un elemento formado de lo *comunitario*, sino como materia inerte que debe ser administrada, transmutada y servir como fuente de lucro.

2. De dónde partimos

Este entretrejer entre *infraestructura* y *superestructura* –en contrapunto a la percepción dominante desde el marxismo– no se da necesariamente por las condiciones sociales de existencia material y por las mentalidades que, funcionando como vectores, sintetizan el padrón societal.⁵

Ante todo, el concepto de *colonialidad* nos trae la percepción de que la gestión de la jerarquía societal obedece a un orden que no sólo naturaliza la desigualdad, sino la defiende (y nos hace defenderla, tal como colocaremos a seguir) al “interiorizar” (Cusicanqui 2010) la diferencia de un modelo hegemónico civilizacional.

Frantz Fanon fue uno de los primeros pensadores en discernir que, siendo importante entender la desigualdad social según los conceptos que tornan la propia sociedad inteligible (tal como clase en la analítica marxista), es innegable que tanto la infra como la superestructura se combinan como, *lato sensu*, la desigualdad material es un reflejo de la desigualdad de los enunciados subjetivos del mundo colonial.⁶ Se trata de una asimetría entre aquellos que gobiernan y *hacen* la sociedad (i.e. *national-building*) desde un local específico de poder y de conocimiento en detrimento de la negación de la subjetividad de la humanidad de aquellos que son edificados como los Otros de una sociedad (Fanon 1952/2008, p. 84).

Esta última zona, por su parte, no solo hace referencia a la muerte anunciada de aquel Otro que deja de participar en la producción activa de la realidad según sus propios parámetros histórico-culturales (epistemológico), sino tenderá a perder su *voz activa* en producirse en cuanto sujeto y poder-ser percibido como plenamente humano. Las “máscaras blancas” sobrepuestas a la “piel negra”, para Fanon, configuran la imposición de que el negro/afrodescendiente se encuentra inserto, por la reverberación del *ethos* colonial en la sociedad, en la obligación de producirse no como una entidad autónoma dotada de subjetividad y de historicidad propias, sino imperativamente en contraposición a la sociedad *blanca* –adaptándose al local que le fuera destinado en detrimento de una coproducción de la Nación, de sus identidades.

Si el sujeto que formó la concepción moderna de Humano desde el iluminismo se fundamenta en una *praxis blanca* –anclada en la filosofía del derecho y en la idea de jurisprudencia en que Hegel y Kant surgirían como fuertes protagonistas en Occidente– la pregunta es: ¿sería posible hablar de una *praxis negra*?

Existe aquí una denuncia de que los Otros generados a lo largo del colonialismo no pueden ser plenamente comprendidos sino al desempeñar el papel que el modelo hegemónico espera en retorno: una especie de *integración excluyente* en el plano sociopolítico que anula el Otro como enunciado, o aquello que Ranahit Guha (1982/2002, pp. 20 y 30) llamó de “voces bajas”: el debilitamiento de los relatos y percepciones subalternas en el mundo que “no tiene lugar para ello”.

⁵ La *infraestructura* se refiere a la producción y mantenimiento de la vida en términos materiales, en tanto que la *superestructura*, en el marxismo, se refiere al plano de la ideología. Su relación define la tela del *materialismo histórico*. La reproducción de las condiciones (y tensiones) entre ideología y producción material representan los “medios que permiten satisfacer esas necesidades” para la reproducción de la vida (Marx y Engels 2001, p. 21).

⁶ Complementando, por lo tanto, la perspectiva marxista del “materialismo histórico”, Fanon agrega que la organización de la producción material y la ideología son indistinguibles. No serían dos partes autónomas, sino un gran bloque que es al mismo tiempo cognitivo (modela la percepción de la sociedad) y didáctico (establece los límites al mundo material, así como crea representaciones sobre aquellos que le dan cuerpo): “En las colonias la infraestructura económica es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: el individuo es rico porque es blanco, es blanco porque es rico. Y por eso los análisis marxistas deben ser siempre ligeramente distendidos cada vez que abordamos el problema colonial” (Fanon 1961/1968, p. 29).

Fanon (1952/2008, p. 136) nos habla de un “desmoronamiento del ego”, el cual se instaura como premisa de inferioridad para aquel que reproduce, voluntaria o involuntariamente, un acto racista y, de otro lado, para aquel que lo vivencia, pasando este último a gestionar su existencia como un “ente pasivo” en un mar de violencia. Es importante destacar que Fanon no niega la *resistencia negra*. El mundo, antes que nada, se basa en premisas que traspasan las dicotomías del color de la piel, se trata de un sistema de pensamiento: “Yo era odiado, detestado, despreciado, no por el vecino de enfrente o por el primo materno, sino por toda una raza” (Fanon 1952/2008, p. 110).

La *colonialidad*, tal como lo concibe Quijano (2010), es el mantenimiento de una jerarquía con deseos de continuar en su orden, el cual se apropia de mecanismos y conceptualizaciones contemporáneas que escamotean su verticalidad para regular un ser y un no-ser. La racialización a la que asistiremos, por ejemplo, en las zonas coloniales americanas en contra de la inminente caída del sistema esclavista colonial vendría a subsidiar, entre mediados del siglo XIX y todo el siglo XX, un lenguaje cientificista de racismo: un concepto biológicamente falso, pero sociológicamente fuerte (primero, con el llamado *racismo científico*; después, ya en el siglo XX, bajo un lenguaje antropológico culturalista consecuencia del evolucionismo y que continúa tratando la negritud como un problema a ser resuelto en el seno de la Nación).

Aquí uno de los brazos de la *colonialidad* y, sobre todo, la importancia de redimir una perspectiva poscolonial para mitigar los fenómenos contemporáneos de la diferencia (Meneses 2014) e, igualmente, del *ethos* ideológico que implica tanto el aspecto político de la formación de la Nación en cuanto se asienta en la epistemología selectiva que da cuerpo a una buena parte de nuestras tradiciones disciplinares.

¿Podríamos pensar la condición afroecuatoriana según estos parámetros? La complejidad de la colonialidad nos permite pensar que este no es apenas un camino importante, sino un recorrido fundamental. Sin tratar de adquirir una respuesta final, este itinerario nos hace romper con el mapa, nos hace distinguir que debido a la violencia cotidiana merece una respuesta inmediata, es fundamental intentar comprender en qué medida aquello que está establecido es consecuencia de un período histórico que no descansa en el pasado, sino que se mantiene vivo moldeándose en conjugaciones del presente.⁷

En este sentido, los conceptos de esperanza y de utopía nos dan aliento. Ernst Bloch fue, seguramente, el filósofo que mejor recorrió este itinerario. “Esperanza”, según Bloch (1938-1947/2004, p. 30), es “una intención hacia una posibilidad que todavía no ha llegado a ser”. “Utopía”, a su vez, es el movimiento, el caminar para que este “no-llegado” pueda aproximarse a la existencia al punto de ser tan concreto que ya no sea puramente utópico (un no-lugar). El primero reflexiona de forma más inmediata a las “voces bajas” (Guha 1982/2002, pp. 20 y 30) de nuestros interlocutores: un relato mediado por la lucha y por la resistencia de ver reconocidos sus derechos constitucionales; el segundo comparte intersecciones de *esperanza* blochiana, pero dice respecto a un proceso que no tiene fin, hacia la construcción de un mundo abierto al que convencionalmente se llama de posibilidades *locales*.

⁷ Mientras que Quijano (2010) habla de una “cartografía colonial”, sustentada por la progresiva conceptualización de la *raza* y del establecimiento de las relaciones de poder entre colonizadores y colonizados, Santos (2003b; 2014) subraya que la permanencia de tal cartografía debe ser constantemente cuestionada. Cuestionar la cartografía colonial requiere la formación de *itinerarios* no adherentes a los discursos tributarios de la naturalización de la cartografía colonial. Es preciso retornar a la centralidad de la *voz* de los actores sociales y cuestionar el *ethos* colonial que se infiltra en las categorías del mundo disciplinar: releer los efectos del colonialismo y de la colonialidad bajo una “hermenéutica de la sospecha” (Santos 2003, pp. 20-21): una posición de cuestionamiento de todo lo que es oficial, a las “formas de *saber* y de *poder* que están consignadas y que están, de alguna manera, consolidadas en la injusticia en que nuestra sociedad vive hoy” (*Idem*; el énfasis es nuestro).

Si la distopía significa la idea de que “la historia llegó a su fin”, de que el modelo societal final está dado, la utopía retrata un proceso pautado en el cuestionamiento radical y en el retorno de preguntas de peso que amplíen la finitud de lo establecido.

Se trata de una invitación a la profundización del debate teórico (anclado en el mundo de las prácticas, en los fenómenos sociales y en la cultura jurídica) de que si el colonialismo fuera aparentemente un ejercicio de dominación económica y geoestadística de control de las poblaciones (apuntando a una ocupación geográfica y política de territorio), no es en absoluto difícil darse cuenta de que la jerarquía social moderna paga tributos directos a la irregular distribución de la humanidad que el colonialismo fundamentó sobre dominadores y dominados.

3. Del *ethos* a los hechos

¿En qué medida nuestras referencias y conceptualizaciones en las ciencias sociales y ciencias sociales aplicadas prestan tributo a una matriz de pensamiento a la que se pretende, desde la crítica, identificar, localizar, a veces denunciar y desconstruir en busca de un pensamiento alternativo?

Escribía Hegel (1837/2005), uno de los autores que más ha contribuido a la noción de una historia lineal y universal con efectos tanto en la estructuración de las disciplinas occidentales del saber cómo en el *ethos* moderno de justicia y derecho:

[L]os americanos viven como niños, que se limitan a existir, lejos de todo lo que signifique pensamientos y fines elevados. Las debilidades del carácter americano han sido la causa de que se hayan llevado a América negros, para los trabajos rudos (...). Entre los negros es, en efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley, en la cual el hombre está en relación con su voluntad y tiene la intuición de su esencia, (Hegel 1837/2005, pp. 268-269 y 282; el énfasis es nuestro)

Sin lugar a dudas, se trata de un cuestionamiento de la Humanidad negra por un autor fundamental al *período de las luces*, de la formalización disciplinar de los saberes modernos tal como la concebimos actualmente en los departamentos universitarios, como lo afirma Castro-Gómez (2007), y que sustentará un *ethos* de funcionalidad de conocimiento y de estructuración del Estado moderno (cf. Lander 2005).

Se trata de una fuerte contribución para sembrar la retirada de las historicidades de los pueblos no-europeos. Una idea de que las poblaciones locales encontradas en choque del colonialismo o aquellas esclavizadas y llevadas bajo esta condición en las Américas no podía producir una ley, ya que son “bárbaros”; ni una “conciencia elevada”, puesto que no conocían el “verdadero Dios”; que no podrían formular algo semejante a una nación, porque todo lo que se les ocurría en el destino respetaba la siguiente formulación hegeliana: “Todo cuanto en América sucede tiene su origen en Europa” (Hegel 1837/2005, pp. 268-269).

Para Lander, la “colonialidad” no puede ser distinguida de una forma aislada de la acción-conocimiento, pero sí por una especie de epistemología imperial bajo la forma de una “colonialidad del saber”. Enunciada desde una localización temporal/histórica y de una mirada del mundo, autores como Hegel sedimentan una

construcción [que] tiene como presuposición básica el carácter universal de la experiencia europea. Las obras de Locke y de Hegel, además de extraordinariamente influyentes, son, en este sentido, paradigmáticas. Al construirse la noción de universalidad a partir de la experiencia particular (o parroquial) de la historia europea y realizar la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana desde el punto de vista de esa particularidad, se instaura una universalidad radicalmente excluyente. (Lander 2005, p. 10)

La perspectiva de Castro-Gómez nos sirve para la complementación de las ideas lanzadas por Lander o profundizar en el concepto de “la estructura triangular de la colonialidad”, una imposición gnóstica localizada (o aquello que, en la crítica

sociológica de la segunda mitad del siglo XX, vendríamos a llamar *eurocentrismo*) al plano universal: “la colonialidad del ser, la colonialidad del poder y la colonialidad del saber”. Respectivamente, la objetivización de aquellos que no protagonizaron los anunciados iluministas (imperiales) europeos, la dominación territorial y la racialización/distinción de las personas subyugadas por el colonialismo/imperialismo y, por último, la construcción disciplinar en cuanto local exclusivo de producción de conocimiento (Castro-Gómez 2007, pp. 79-80).

Como es sabido, Kant (1798/2014, p. ix) habrá tenido igualmente un papel importante en la formulación del derecho moderno. El concepto de *Aufklärung* (esclarecimiento) haría referencia, de acuerdo a Kant, a una “emancipación” moral, ética y de gestión del derecho por una especie de superioridad de la razón: “cuando el Hombre se da cuenta de su fin”. Se preguntaba Kant: “¿Qué finalidad tiene la historia humana? ¿Existe un progreso del género humano hacia lo mejor en los aspectos moral y jurídico?”.

La respuesta, para Kant, es que ¡sí!, hay tanto un progreso del género humano como su evolución define una mayor funcionalidad a la relación entre moral y jurisprudencia. Lo que se mueve en este caminar progresivo y lineal es, para Kant (1798/2014, p. 03), la “razón” que, discernida, constituye la base del “pragmatismo”. Este es el mismo Kant que, localizando el “esclarecimiento” en Europa y atribuyéndolo al europeo, tal como Hegel lo haría posteriormente, todos los no europeos en la base de la escala humana:

Los negros de África carecen por naturaleza de una sensibilidad que se eleva por encima de lo trivial. El señor Hume desafía a que alguien le presente un único caso de un negro que haya revelado talentos, y afirma que entre los cientos de millares de negros llevados para tierras extrañas, a pesar de que muchos hubieran obtenido la libertad, no se encontró uno solo que haya creado alguna cosa grande (...) mientras que es frecuente que eso suceda entre los blancos (...). Tan fundamental es la diferencia entre estas dos razas humanas, que parece ser tan grande respecto de las facultades intelectuales como respecto del color. (Kant 1763-1764/2012, pp. 85-86)

Si no existen elementos para el *esclarecimiento*, no puede haber origen, tal como afirmarían Kant, de ninguna noción de derecho u orden social, de un conocimiento que subsidie cualquier concepción de ciencia o saber científico; no existe la *honra* o los comportamientos virtuosos, no existe el arte y, como posteriormente señalaría Hegel en sus clases sobre la *idea* moderna de Historia Universal, se encuentran fuera de la Historia, en el margen de la humanidad: “entre los negros las sensaciones morales son muy débiles, o mejor dicho, no existen” (Hegel 1837/2005, p. 291).

Es necesario señalar que no se trata aquí de una crítica no preocupada con el anacronismo. Ciertamente, para el hombre quinientista del colonialismo o para los filósofos, juristas y científicos del iluminismo a comienzos del período imperial, la afirmación de que los grupos humanos serían iguales sonaría apenas como un devaneo. Lo fundamental es hacer posible la evidencia acerca del aspecto cognitivo-racializado de la diferencia/inferioridad orquestada a lo largo del colonialismo del que nos habla Fanon y de la matriz del pensamiento eurocéntrico-Imperial que regula la subjetividad contemporánea, como defiende Quijano (2010).

En términos epistemológicos, podemos trazar una zona de confluencia desde las críticas de Fanon hasta Quijano, pasando por Lander y Castro-Gómez en que la “colonialidad”, tal como se revela, en el aspecto cognitivo e institucional de lo que llamamos Occidente, se presenta como una especie de pedagogía de la violencia: la representación naturalizada de la alteridad nos guía hacia la diferencia jerarquizada, de la economía, del sentido común y, sobre todo, en la estructuración de nuestras instituciones y saberes que beben, aun cuando críticamente, de una *aparente* formulación universal de *existencia*.

Susan Buck-Morss, por ejemplo, vuelve sobre un tema central para Fanon: la “dialéctica amo-esclavo” que, para la autora, es renovada con Hegel (cf. Buck-Morss

2000, pp. 841-842); algo que permanecerá, aunque metamorfoseado por el tiempo, en el mundo de las ideas y en las instituciones fundamentales para la construcción de la Nación moderna.

Desde la "filosofía de la liberación", Enrique Dussel denunciaba la propia *crítica* delineada a imagen del cartesianismo. El enunciado cartesiano *cogito ergo sum*, un marco para el pensamiento occidental y para el *ego moderno*, no puede ser la base exclusiva de la crítica al eurocentrismo y a la interpretación del legado colonial. El *cogito*, según Dussel, es precedido por la experiencia del *ego conquiro* (Yo Conquistó), así como por sus variantes que sembrarán y rectificarán temporalmente a Europa como epítome de la Historia, como el pueblo destinado a guiar las concepciones más nobles de la política, la economía, la moral, la ética, en suma, de la idea de civilización (cf. Dussel 1977/1996, pp. 19-20).

Boaventura de Sousa Santos, a su vez, nos trae un excelente instrumento analítico para comprender mejor la distribución de derechos y las asimetrías causadas en el Sur Global por el colonialismo/imperialismo. Más que un período histórico superado por el fin de la ocupación política del territorio, la *dominación* relegó a esta zona geográfica, metaforizada, pesadas desarmonías sociales, económicas y políticas. El espíritu del colonialismo, establecido como inherente a la supremacía europea y, posteriormente, euro-americana, se sostuvo por la conceptualización intelectual y jurídica de dos dicotomías cruzadas: apropiación/violencia y regulación/emancipación. Se trató de una distinción invisible: "entre las sociedades metropolitanas y los territorios coloniales" comprendiendo, obviamente, la gestión de los territorios ocupados y de las personas que en vivían en ellos (Santos 2010a, p. 24).

Los territorios coloniales significaban tanto la *apropiación* como la *violencia* que se le imponía a la conquista; por otro lado, su gobierno redundaba en la *regulación* de la pose y las condiciones de su mantenimiento (leyes, tratados, *colonial rules*, etc.) como en la *emancipación* de aquellos que se presentaban como Señores. En el aspecto representacional, se aplica el mismo esquema a la formulación del *africano* en cuanto esclavo desprovisto de Derecho o incluso de racionalidad –volvemos, por lo tanto, a la *dialéctica amo-esclavo* o a la *inaptitud civilizatoria* del negro, como afirmaban Kant y Hegel–, una *regulación* que reflejaba la *emancipación* para la parte más elevada de la escala social (económica e intelectual), la cual consolidaba los términos de la *razón* de acuerdo con las epistemologías imperiales: para unos, las riendas de los rumbos de la Historia; para los Otros, una objetivación que los excluía de ella. Hegel, una vez más, discutía el orden de importancia de los pueblos y de las zonas geográficas para la civilización:

El *África propiamente dicha* (...). Comenzamos por la consideración de este continente porque en seguida podemos dejarlo a un lado, por decirlo así. No tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo, sin suministrar ningún ingrediente a la civilización. Por mucho que retrocedamos en la historia, hallaremos que África está siempre cerrada al contacto con el resto del mundo. (Hegel 1837/2005, p. 279)

¿Podríamos desarrollar la *colonialidad* del saber Occidental –que fácilmente se puede atribuir a las ciencias sociales, como la antropología y la sociología– para hablar de una *colonialidad del derecho*? Creemos que sí. Y esto porque *regulación* y *emancipación* son marcos de efectivización no sólo de la *geografía del conocimiento*, sino también de la actual distribución de derechos. No casualmente, Santos defenderá que "lo colonial constituye el grado cero a partir del cual serán construidas las modernas concepciones de conocimiento y derecho. Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes por lo que dicen como por lo que silencian" (Santos 2010a, p. 28).

Wendy James (1975) revisó, en un artículo bastante provocador para la disciplina antropológica, en qué medida la antropología fue, desde su inicio, una ciencia imperial. Como regla, luego del desembarco en las costas africanas (y zonas

imperiales) de las fuerzas militares y de los mediadores europeos, llegaban en orden aleatorio los administradores coloniales, los antropólogos y los misioneros (para gestionar el *nuevo* territorio, para conocer a las personas y, finalmente, para difundir la fe cristiana).

De hecho, tanto la antropología como el derecho, al estar fuertemente fundamentados en los aportes filosóficos antes referidos de Kant y Hegel, no defendieron solamente un principio racionalista y civilizador universal, sino que también contribuyeron al conocimiento humano. Luego, no hablamos de un ejercicio de negación disciplinar. Aun así, de la misma forma en que retrataban la predominancia de los procesos históricos, políticos y culturales europeos en detrimento de aquellos pueblos sometidos, debemos cuestionar las "ampliaciones de sus cánones" frente a la constatación de que "la diversidad epistemológica del mundo es mucho mayor de que el enunciado epistemológico euro-centrado del mundo" (Santos 2010a, pp. 45-46).

Es preciso, entonces, *experimentar*, distender la mirada de las disciplinas y sus conceptos para llegar a las vías alternativas, para ascender hacia nuevas formas (*antiguas*, en verdad) de conocimiento, de estar en el mundo: visitar críticamente las certezas y el pasado disciplinar para que el propio andamiaje académico participe de este proceso de expansión epistemológica de reconocimiento de los saberes-*otros* que le subyacen: aprender a ir al Sur; aprender a partir del Sur y con el Sur (Santos 1995, p. 508).

Complejizando la pregunta de "en qué lugar están los afroecuatorianos en la sociedad", podemos, en contrapartida, preguntarnos "en qué lugar estamos nosotros en la geografía del conocimiento": ¿dónde nos situamos? El saber antropológico y el saber jurídico no sólo como intermediarios del conocimiento ajeno, de la alteridad pura, sino como mediadores que perciben en el Otro en sus formas de *estar* y de *ser*, parámetros tan válidos como aquellos que dieron forma a sus *tradiciones* (o disciplinas, sociedades e instituciones) como combustible para la ampliación de sus propios discursos. La "colonialidad del derecho" es aún un tema incipiente en los estudios científicos (cf. Esmeir 2015, Meneses, en prensa 2015).

De igual modo, ¿podríamos agregar a los proyectos plurinacionales, tal como el ecuatoriano, una perspectiva radical del pluralismo jurídico? ¿Podríamos comenzar a visionar en el horizonte la incorporación de los discursos cosmogónicos de los pueblos *afro* y *amerindio* como argumentos jurídicos o, al menos, argumentos que deberían caber en la jurisprudencia para que el Estado, plurinacional, finalmente ampliase también sus referenciales epistemológicos?

Mientras la *naturaleza* sea una entidad inerte, una fuente de materias primas tal como el cartesianismo nos ayuda a fundamentar en el pensamiento occidental, ningún discurso local de que hay un espíritu en el medio natural, en el territorio o en los ríos podrá entrar en el racionalismo estatal. Mientras no interioricemos la idea de existencia de un Sur epistemológico que no es un insumo para la reflexión sobre la diversidad cultural sino que, muy por el contrario, es una vasta geografía dotada de enunciados epistemológicos propios, continuaremos *traduciendo* su alteridad en lugar de incorporarla y estirar los límites de lo que llamamos *de razón*.

El propio Hegel proponía en su odisea occidental: frente a la "negritud que no suministraba ningún significado a la civilización", el *absolute Wissen* (el Saber absoluto) empuñado por la experiencia europea se componía del "acto mismo de la totalidad": "Dios en la tierra" (cf. Dussel 1977/1996, pp. 19-20): la razón occidental como un calco de la divinidad encarnada.⁸ La filosofía hegeliana es una teodicea en

⁸ Foucault, aunque haya sub-considerado la importancia del colonialismo para la producción del poder occidental, había ya lanzado la idea de que la gestión de las sociedades y los *problemas jurídicos* se mezclan para crear *regímenes de verdad*: leyes y normativas ligadas a la estructuración del poder y al modelo capitalista de orden (Foucault 2002, p. 12). Tales leyes-normativas, códigos e interpretaciones jurídicas tendrían mucho más que ver con una particularidad epistemológica occidental que con una razón

que la razón cristiana encuentra en la experiencia europea su relación perfecta (Dussel 1977/1996, p. 113). Ella serviría para justificar el acto civilizatorio europeo, conceptualizado por la filosofía, por el derecho y por el discernimiento de que los otros pueblos encontrados en tierras alejadas eran inferiores.

Se trataba de la *obligación* de civilizar, una vez que la razón perfecta fue, para Hegel, concedida al europeo por el propio Dios cristiano. ¿Qué *hablarían*, por lo tanto, tantos otros dioses y razones de otras cosmogonías que quedaron, por lo aquí expuesto, fuera de la Historia? ¿Qué tienen que decir aquellos que ven a la Tierra como un ente vivo o que formulan en la convivencia con los ríos y en el acto de plantar los fundamentos de la identidad, las *voces de la naturaleza* y, en suma, una forma-*otra* de pensar que transborda los límites de lo que llamamos *razón*?

Es en este sentido de expansión de una epistemología local universalizada que Santos (2003b), en su artículo *Poderá o direito ser emancipatório?*, discute el papel que el Derecho ha desempeñado para fines de regulación o de emancipación social. Santos defiende que el Derecho se ha constituido, por un lado, en un instrumento hegemónico para los proyectos de globalización neoliberal y, por el otro, ha desafiado contra-hegemónicamente esta estructura al movilizar principios y prácticas político-jurídicas alternativas, denominándolo como "legalidad cosmopolita subalterna" (Santos 2003b, pp. 35-37).

De esta forma, a la luz del derecho, el paradigma de la *colonialidad* asume absoluta relevancia en cuanto articula la actual situación de dominación racial y territorial, dos cuestiones fracturantes y aun de difícil tratamiento en el contexto latinoamericano. Además, como refirió Alfonso Chagas (2012), la *colonialidad* se impone bajo la perspectiva jurídico-política de un Estado centralizador y universalizante, configurado en el Estado moderno como variante hegemónica y cultural que, bajo la retórica del derecho, mantiene "una estructura de desigualdad territorial, de miserabilidad y de un colonialismo jurídico funcional, muchas veces adoptados con fuertes connotaciones de selectividad racista y clasista" (Chagas 2012, p. 20).

El gran desafío reside, así, en el hecho de que el Estado, en su formulación occidental en el "sistema-mundo" (Wallerstein 1974) es, por definición, la síntesis burocrática y epistemológica de la experiencia colonial. O, como afirma Santos (2010a, pp. 26-31), el Estado moderno es colonial ya que sus instituciones parten de una normativa eurocéntrica que naturaliza las relaciones de dominación, oculta la diversidad, invisibiliza, inferioriza al Otro e influencia las prácticas y las mentalidades.

En otras palabras, el *status quo*, establecido por la violencia colonial, es, al mismo tiempo, violencia histórica y naturalización epistémica de la violencia cotidiana bajo la continuidad del colonialismo a la sombra del aparato estatal, tal como veremos de forma emblemática en el contexto de Ecuador, notoriamente en lo que respecta a la lucha de la comunidad negra La Chiquita.

Si el colonialismo/imperialismo dio lugar a una tecnología y una forma de razón que se convirtió "en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación interna de la sociedad" (Cusicanqui 2010b, p. 37), es también esencial que se destaque en qué medida aquellos que son hoy conocidos como subalternos sostuvieron igualmente muchos focos de resistencia. Esa resistencia se basa fundamentalmente en la memoria de un pasado de luchas ancestrales y, con efectos, en las luchas contemporáneas por el derecho a tener una voz activa en la construcción de la Nación.

4. Una dimensión de la jerarquía social en Ecuador

Datando oficialmente de 1851 –después de varios levantamientos y frentes de resistencia negra a lo largo del siglo XVIII (cf. Tardieu 2006, p. 31, Minda 2013, pp.

pura, lineal y final: una *episteme* fundamental que "atravesada y anima los otros ejercicios del poder" (Foucault 2002, p. 121).

57-61)–, es posible que la abolición de la esclavitud en Ecuador haya sido un acto oficioso, el cual encubría aún el comercio de negros-esclavos y mantenía algunas imprecisiones para la entrada *negra* en el mundo de la ciudadanía. La profunda asimetría económica presumida en la violencia esclavista, la jerarquía social ecuatoriana se asentaba en una *otredad* sin fin que permitió mantener a salvo los privilegios de las elites y la continuidad del *modus* del colonialismo a las puertas de las promesas de libertad.

En 2008, el líder del proceso Afro-América XXI,⁹ Douglas Quintero, concediendo una entrevista a Antón, resaltó el impacto de la esclavitud en lo que respecta al reconocimiento de derechos a los afroecuatorianos, destacando que por 146 años – entre 1852 y 1998 (la primera fecha marca la implementación de la Constitución de la República de Ecuador; la segunda, la *nueva* Constitución Nacional)– los negros fueron destituidos de derechos como ciudadanos (Antón 2010, p. 23).¹⁰

En efecto, en materia de derechos colectivos la Constitución de 1998 fue un marco en la lucha de los pueblos indígenas y afroecuatorianos, ocasión en que se reconoció el Estado como “pluricultural” y “multiétnico”, en detrimento de la monoculturalidad de los Estados que reflejan el modelo eurocéntrico del poder y de la gobernabilidad.

Esa legislación conformó la base de la actual Constitución, aprobada en 2008, fundada en la idea de un Estado “plurinacional” e “intercultural”, lo que representó el deseo de reconocer la diversidad étnica, lingüística, el compromiso del Estado de sustituir el “Estado uninacional” por todas las expresiones identitarias (Antón 2010), así como de garantizar los derechos fundamentales de las minorías presentes en el territorio.

Las experiencias de la Asamblea Nacional Constituyente de 1997 y 2007 fueron consideradas como una expresión del llamado *constitucionalismo transformador*: distinto al constitucionalismo moderno, resultado de la amplia movilización social con el objetivo de expandir el campo político por medio de “una institucionalidad nueva (plurinacionalidad); una territorialidad nueva (autonomías asimétricas); un régimen político nuevo (democracia intercultural); y nuevas subjetividades individuales y colectivas” (Santos 2010b, p. 72).

El espacio político (participación, concepción y presentación de propuestas) ocupado por los afroecuatorianos en el ámbito de las movilizaciones sociales de la Constituyente de 2007 ha sido, sin embargo, analizado desde diferentes perspectivas. Para Antón (2010, p. 24), fue debido a la “acción colectiva” que los afroecuatorianos obtuvieron importantes conquistas en la *nueva* Constitución, tanto en materia de derechos colectivos como en temas como el racismo, las políticas de reparaciones, acciones afirmativas y el incremento de la participación política.

Antón señala que, hasta 2010, el movimiento social afroecuatoriano aún no tenía una posición definida con relación al tema de la plurinacionalidad, aun cuando estuviera siendo pensada desde una perspectiva de “inclusión ciudadana y de democracia participativa” (Antón 2010, p. 26). Seguramente, el carácter plurinacional del Estado fue una demanda de los pueblos indígenas (una mayoría poblacional representada históricamente como minoría irrelevante por las elites mestizas), por lo que Antón subraya que hay un “lugar preciso” para el pueblo afroecuatoriano en la nueva configuración del Estado plurinacional. Esto, ya que la plurinacionalidad refiere a todos los sujetos de derechos individuales y colectivos y a la autonomía territorial de los pueblos ancestrales dentro de la institucionalidad del Estado, contraponiendo la

⁹ Se trata de una red de organizaciones afroecuatorianas localizada en la ciudad de Guayaquil.

¹⁰ Aunque Douglas Quintero haya señalado que la abolición de la esclavitud se dio en 1852, otras fuentes consideran que fue en el año 1851 –especialmente, por la expedición del Decreto de Abolición, del 25 de julio. En 1852, entre tanto, fue instalada en Guayaquil una junta Protectora de la Libertad de Esclavos. Agregamos que la Abolición fue proclamada en 1851, pero que la medida sólo fue ratificada por la Asamblea Nacional Constituyente el 18 de septiembre de 1852.

irrelevancia histórica que los afroecuatorianos cargaron tanto en el imaginario social como en la representación política.

Catherine Walsh (2012c, p. 13), a su vez, agrega que los debates dentro de la Asamblea Constituyente fueron históricos porque abrieron la posibilidad de “pensar con” (i.e. *en conjunto*) las poblaciones en cuestión en lugar de “pensar sobre” los conceptos y propuestas de “interculturalidad” y “plurinacionalidad”.

Esto significa afirmar, tal como interpretamos y defendemos, que los avances en el campo político y jurídico abren puertas para el avance de un debate que trascienda la institucionalidad y se instale en el ámbito epistemológico. En otras palabras: que el reconocimiento de la plurinacionalidad se corporeice también en la participación afroecuatoriana de (re)construcción de la Nación desde su lugar epistemológico, con el debido espacio para que sus formas de estar, de lidiar y de percibir el ambiente y de construir las relaciones sociales sean plenamente aceptadas como conocimientos válidos frente al campo social hegemónico.

Por otra parte, la crítica de Walsh se dirige al hecho de que, aun cuando la Constitución (arts. 57 e 58) establezca que los afroecuatorianos forman parte del Estado y les garantice derechos colectivos, el campo del Derecho atiende hegemónicamente a la demanda de las organizaciones indígenas, de modo que los afroecuatorianos fueron apenas *incluidos* en el rol de destinatarios (Walsh 2012b, p. 20). Este punto de vista es fundamental, especialmente por el hecho de que la “plurinacionalidad” y la “interculturalidad” representan predominantemente las reivindicaciones de los pueblos indígenas, mientras que las demandas históricas de los afroecuatorianos aún no fueron plenamente contempladas en la estructura del Estado.

Está claro que Walsh y Antón interpretan la participación de los afroecuatorianos en el proceso constituyente bajo diferentes prismas y conciben de formas distintas el nivel de absorción de las demandas de este grupo en el proyecto de sociedad. Mientras que Antón percibe avances significativos para los afroecuatorianos, Walsh encontrará una constante insuficiencia en los marcos interpretativos para que éstos no queden a la sombra de los derechos (efectivos) conquistados por los pueblos indígenas: para causas distintas, las voces, historicidades y las luchas sociales deben, igualmente, primar por la autodeterminación, y no por una secuencia de reproducciones en que *afros* e indígenas son (re)amalgamados en una alteridad subalterna.

Afroecuatorianos e indígenas comparten una Historia colonial y sufren los legados de la *colonialidad* (Quijano 2010), pero tienen historicidades y problemáticas particulares para la construcción de la ciudadanía, aun cuando la importancia de sus “voces” (Guha 1982/2002) no puede ser reprimida por una *generalización de la etnicidad* pura. Walsh y Antón convergen, entre tanto, en la lectura de que, a pesar de que los derechos constitucionalmente previstos formalicen un instrumento importante para el enfrentamiento de los cuadros de desigualdad y racismo, sus promesas no están, de hecho, concretadas.

Este contexto se complejiza en la medida en que transcurre en una realidad política orientada al progreso y el desarrollo de las izquierdas liberales en América Latina, lo que acaba produciendo fuertes ambigüedades. Por un lado, se ha intentado promover políticas de igualdad y de reparación histórica de aquellos que fueron siempre Otros en el seno de la Nación. Por otro lado, las insuficiencias en la acción gubernamental y en las garantías de derechos reflejan una especie de *multiculturalismo regulador* donde el Estado permanece, junto a sus instituciones, con el papel de escuchar, distinguir, clasificar, traducir y mediar la *diferencia*.¹¹

¹¹ Véanse las críticas de Schierup (1991, pp. 138-140) sobre el multiculturalismo y sus contradicciones. A pesar de la bandera plurinacional e intercultural ecuatoriana, se da de hecho, como lo entendemos, lugar

Aun con sus contradicciones, la defensa multiétnica, multicultural y de atención a los derechos y a la diversidad presentes en Ecuador ha conseguido tantos avances cuanto ha demostrado tener un complejo discurso multiculturalista que no permite entrever aquello a que apunta Santos (2010b) como la "refundación del Estado"; pero sí un discurso político que perpetúa la alteridad-sin-fin a que los afroecuatorianos fueron sometidos en la plurinación:

La refundación del Estado moderno capitalista colonial es un reto mucho más amplio. Sintetiza hoy las posibilidades –y también los límites– de la imaginación política del fin del capitalismo y del fin del colonialismo. El Estado moderno ha pasado por distintos órdenes constitucionales: Estado liberal, Estado social de derecho, Estado colonial (...), Estado desarrollista, Estado de Apartheid, Estado secular (...), Estado de mercado. Lo que es común a todos ellos es una concepción monolítica y centralizadora del poder del Estado (...), organización burocrática del Estado y de sus relaciones con las masas de ciudadanos. (Santos 2010b, p. 69)

Entre las motivaciones para este cuadro general, puede ser mencionado el hecho de que, aunque la Constitución de 2008 haya levantado la bandera de un Estado intercultural y plurinacional, la ordenación de la jerarquía social continúa reflejando una política tributaria de una cierta *colonialidad*.¹²

Este ethos, tan presente en el mundo de las representaciones cuanto en los brazos de la institucionalidad, puede ser verificado en las paradojas libertadoras y excluyentes que, concomitantemente, bordearon inclusive la crítica académica. Mariátegui fue uno de los responsables, por defender que la movilización indígena en el contexto peruano era, de hecho, "acción revolucionaria" en tiempos en que la *jerarquía de las razas* aún hacía que las ciencias sociales anduviesen a la sombra del evolucionismo [o sea, de la franca descalificación de los pueblos indígenas en cuanto enunciado civilizatorio]. Por un lado, Mariátegui defendía que

[e]l prejuicio de las razas ha decaído; pero la noción de las diferencias y desigualdades en la evolución de los pueblos se ha ensanchado y enriquecido, en virtud del progreso de la sociología y la historia. La inferioridad de las razas de color no es ya uno de los dogmas de que se alimenta el maltrecho orgullo blanco. (Mariátegui 1979/2007, pp. 288-289)

Teniendo en cuenta la *realidad* de las poblaciones que componían la Nación, la *raza* ya no debía ser percibida como un reflejo de la inferioridad de unos y de la superioridad (blanca) de otros. Todos tendrían, en su conjunto, el papel de sujetos: *agentes del cambio*. Por otro lado, es el mismo Mariátegui quien, con la distancia de pocas líneas en el texto, pagaba tributos a este ethos de la *inferioridad*, argumentando que la distinción vocativa entre negros e indígenas a la producción de la Nación era una traba aparentemente insuperable:

El aporte del negro, venido como esclavo, casi como mercadería, aparece más nulo y negativo aún. El negro trajo su sensualidad, su superstición, su primitivismo. No estaba en condiciones de contribuir a la creación de una cultura, sino más bien de estorbarla con el crudo y viviente influjo de su barbarie. (Mariátegui 1979/2007, p. 288)

Si la crítica tenía como orden (bien) contextualizar la diferencia, era notorio, para Mariátegui (1979/2007, pp. 288-289), que "todo el relativismo de la hora no es bastante para abolir la inferioridad de cultura". Su interpretación de la *inferioridad* recuerda las conceptualizaciones que Hegel y Kant, salvando las debidas proporciones, tenían acerca de África y del *negro*, respectivamente. Lo que Mariátegui nos permite comprender intemporalmente es la propia necesidad de que la disciplina

a un complejo multicultural que es tan jerárquico como las relaciones de poder en la estructura social vigente.

¹² La dimensión de la violencia en esa zona de no-ser semejante al modelo crítico fanoniano es mejor percibida por quien debe convivir con ella cotidianamente, por quien es víctima: el propio proceso de mantenimiento de la subalternidad (Spivak 1995).

debe ser transformada, de modo que no ampare igualmente un *multiculturalismo regulador*.

La *colonialidad* quijaniana, así como anteriormente señalaban las premisas de Castro-Gómez (2007) con la "estructura triangular del poder", nos hace, consciente o inconscientemente, pagar tributos a una cierta idea de razón, a las representaciones de los actores sociales, de cómo deben ser vistos, percibidos y limitados, de cierta forma, a un saber hegemónico exógeno a sus procesos.

Las reflexiones de Walsh (2012a) sobre las luchas (de)coloniales nos ayudan a cuestionar, muy especialmente en el contexto de los llamados *gobiernos progresistas*, el grado de efectividad de los avances jurídicos. O sea, el cuestionamiento de si los Estados están de hecho consiguiendo confrontar el legado de la colonialidad y reconocer la deuda histórica que tienen con las poblaciones afrodescendientes.

Entrevemos una tercera vía entre el pragmatismo de Antón y la crítica epistemológica de Walsh. Hay aquí dos partes que entran en conflicto y que, contextualmente, son complementarias. La primera se refiere a la posibilidad histórica, derivada de los movimientos sociales de los últimos 30 años, sobre todo, de intentar producir una sociedad-*otra* en que la jerarquía social derivada del colonialismo sea puesta en cuestión y convulsionada. La segunda, la idea de que un cambio radical no es solamente un largo proceso pedagógico de que existen formas-*otras* de organización social invisibilizadas por el colonialismo y por la *colonialidad* de los tiempos que corren.

Pero existe también el carácter de que el grado de precariedad en que viven estos *silenciados* implica una acción plural, una perspectiva de que se trata de una lucha en varios frentes: la primera, fundamentalmente epistemológica y ligada a pedagogías de la descolonialidad; la segunda, de un carácter más político e inmediato que epistemológico: que la acción de diálogo y defensa de los afroecuatorianos debe estar guiada, también, por la súbita implementación de garantía de derechos a la condición material de vida. Horizonte epistemológico y políticas ligadas a la condición material de vida dan forma, entonces, a esta tercera vía. El campo epistemológico, de larga duración, va en dirección a la idea de "utopía" (Bloch 1938-1947/2004) como algo que podrá ser establecido en un futuro (aún) impreciso y batallado, junto a un cambio paradigmático de nuestras disciplinas e instituciones. El campo material, a su vez, está ligado a la conceptualización de "esperanza", la de que la garantía inmediata de los derechos de las poblaciones afrodescendientes no sólo posibilite la continuidad de sus luchas, como la fortalezcan para la construcción de un futuro-*otro*, de una plurinación en su plenitud.

Estos cuestionamientos alcanzan a la realidad-vivida por las comunidades negras del norte de Esmeraldas, una de las regiones con mayor concentración de tierras ancestrales, espacio revelador de una dramática situación de pobreza y conflictividad social.¹³

Es en este contexto donde encuentra inmersa la lucha de la comunidad La Chiquita, cuya historia refleja en profundidad las distintas dimensiones de la colonialidad: la violencia histórico-racial contra sus habitantes; la dominación política de sus territorios y la permanente tentativa de descalificación de sus racionalidades. Las "luchas de resistencia" para contraponer este escenario, como alega Paredes (2013, p. 106), "no son puramente étnicas, como tampoco únicamente ambientalistas, son luchas por el derecho del ser".

¹³ Donde se destaca la actuación de los grupos de crimen organizado y de frentes de guerrilla de las FARC, llevando a Esmeraldas a convertirse en la segunda provincia más violenta de Ecuador (Minda 2013, p. 31).

5. Las voces de resistencia de la comunidad negra La Chiquita¹⁴

La comunidad negra La Chiquita –con aproximadamente 50 familias– se localiza en el cantón de San Lorenzo, provincia de Esmeraldas, región al norte de Ecuador conocida por la enorme biodiversidad que abriga y por la elevada concentración de comunidades negras. Las primeras familias llegaron al local donde viven hace por lo menos un siglo y, desde entonces, vienen expandiendo sus vínculos sociales, familiares y construyendo un modo de vida íntimamente ligado al uso del territorio y sus recursos naturales.¹⁵

La historia de esta comunidad está relacionada a la llegada de los negros y negras a Ecuador, con las primeras expediciones españolas al Mar del Sur, entre 1524 y 1528 (Tardieu 2006, p. 15). La fundación del Reino de Quito, en 1535, consolidó un momento histórico de desembarque de negros-esclavos traídos de África, destacándose el momento en que Porto Viejo recibiera al menos 200 africanos para el trabajo forzado (cf. Tardieu 2006, p. 15; Antón 2010, p. 34). La presencia negra en Esmeraldas data de entre los siglos XVI y XIX, relacionada a diferentes acontecimientos: en parte, (I) por esclavos que consiguieron escapar de las minas de Tumaco (Colombia) y, también, de tantos otros que sobrevivieron a los accidentes de los navíos en que eran transportados por la costa de Esmeraldas (Minda 2006, pp. 125-126) y que, una vez en libertad, se organizaron en comunidades independientes; (II) por esclavos que fueron transportados y forzados a trabajar en las minas fluviales de oro de la región; y (III) por esclavos liberados que, después de la abolición, migraron de la región serrana y de otros puntos geográficos (Minda 2013, pp. 25-26).

Cuentan los habitantes de La Chiquita que, desde el final de la década de 1990, su historia está marcada por intensos momentos de lucha y resistencia por el derecho a permanecer en el territorio ocupado por sus antepasados. Uno de estos momentos ocurrió cuando, luego de tres décadas resistiendo las innumerables presiones y tentativas de *desterritorialización*,¹⁶ las familias consiguieron, en 2006, obtener el reconocimiento Estatal de la posesión ancestral del territorio y el respectivo título colectivo de propiedad de 600 hectáreas en nombre de su entidad, la Asociación Autónoma de Trabajadores Agrícolas de La Chiquita.

Esta notable conquista, principalmente el sueño de una vida tranquila y de que las futuras generaciones continuaran viviendo en el territorio de sus ancestros, es aún incierta. Tal como otras comunidades de la región, los moradores de La Chiquita continúan viviendo en carne propia una situación de permanente amenaza de pérdida del territorio, de los recursos naturales y de su soberanía alimentaria debido a la contaminación del río que recorre el territorio (también llamado La Chiquita) por

¹⁴ Los extractos de las entrevistas citadas a continuación derivan de un grupo focal realizado en La Chiquita por la coautora de este trabajo, en 2015, como parte del trabajo de campo de su tesis de doctorado. Los nombres de los entrevistados fueron reemplazados por nombres ficticios, teniendo en cuenta la preservación de sus identidades. Esto, debido a la exacerbada disputa por el territorio, la cual incluye denuncias de amenazas físicas y psicológicas a los líderes de La Chiquita por parte de los interesados en sus tierras. Se hace importante remarcar que hay pocos trabajos dedicados al caso de La Chiquita, destacándose los de Hazlewood (2010) y de Paredes (2013).

¹⁵ Los estudios realizados por el Instituto Nacional de Desarrollo Agrario (INDA, oficio n° 01230/2006; archivos de Ecolex; Quito, Ecuador) sobre la posesión ancestral del territorio de La Chiquita llegaron a la conclusión de que la comunidad mantiene la posesión ancestral sobre el territorio desde hace por lo menos 120 años. Debemos referir que el aspecto burocrático que imprime el lenguaje formalizante del Estado es, en sí, distante, exógeno y parcial cuando tratamos de las *comunidades ancestrales*. Registros de posesión y documentaciones, en este contexto, nos dan ideas aproximativas de los fenómenos sociales, aún más teniendo en cuenta que hasta 1852 Ecuador era una economía esclavista, lo que significa que los derechos estaban reservados a los blancos y a las elites, en algunos casos, mestizas/criollas.

¹⁶ A inicios de la década de 1970, el INEFAN, órgano del Estado ecuatoriano (hoy representado por el Ministerio del Ambiente), dio inicio a las primeras tentativas de expulsión de la comunidad con el objetivo de establecer una "Estación Forestal Experimental" para investigación y estudios de especies forestales. En 2002, esta Estación fue desactivada, y el área de La Chiquita, declarada Patrimonio de Áreas Naturales del Estado.

empresas que, instaladas en el entorno de la comunidad, se dedican al monocultivo de la palma aceitera.

Desde hace más de una década, el río está contaminado por los residuos provenientes del proceso de extracción del aceite de palma, inviabilizando la tradicional actividad de pesca y el consumo de los peces y del agua y volviendo arriesgadas actividades cotidianas, como lavar ropa o bañarse.¹⁷ La subsistencia de las familias pasó a quedar a merced de lo que aún consiguen cultivar: el cacao, la banana, la caña de azúcar. En cuanto al acceso al agua –el “líquido vital”, como dicen–, restan pocas opciones: comprar botellones industrializados en la ciudad de San Lorenzo, localizada a 35 kilómetros de la comunidad; aguardar los períodos de lluvia para captar el agua en toneles de plástico; o buscar el pozo artesano más cercano y, sometidos a largas caminatas, transportar los baldes hasta las casas.

Mariana, una de las habitantes más antiguas y, seguramente, una de las voces más activas en la organización de la comunidad, nos habla de una precariedad-sin-fin. Por un lado, el carácter negro de la comunidad la aísla ante el prejuicio social y la subrepresentación en las políticas negras del Estado. Por otro lado, Mariana retrata un cierto debilitamiento de los lazos sociales de la comunidad frente a las consecuencias del extractivismo de las monocultoras de aceite de palma por el gran Capital: una compleja y dudosa connivencia del Estado a la acumulación de tierras que deberían ser consideradas como ancestrales; un debilitamiento que reverbera en la depredación del medio ambiente, ligado a la forma de estar de los habitantes de La Chiquita y, también, en la economía del grupo y en la calidad de su salud.

La propia relación entre tierra e identidad ha sido escamoteada, una vez que el deterioro del territorio y la presión económica de las palmicultoras ha impreso un cambio drástico en los lazos sociales: la necesaria salida de la comunidad hacia el trabajo en comercios en las ciudades cercanas o, en su imposibilidad, en el empobrecimiento forzado de aquellos que, no pudiendo ya pescar o cultivar sus terrenos, se ven igualmente sin recursos financieros para el consumo de bienes básicos y la asistencia de la salud.

Al ser cuestionada sobre el contexto en que vive y ve vivir a sus compañeros, Mariana nos cuenta sobre su territorio y los cambios en la vida de la comunidad después de la llegada de las empresas “palmeras” en la región:

[P]ara mí, lo más importante de aquí en esta comunidad es, como se dice, nuestra tierra, nuestro territorio y también nuestro vital que es el agua, ¿ya? Porque de antes nosotros vivíamos sin ningún problema, vivíamos libre y disponible de nuestro territorio, pero de lo cual que entraran las palmeras, todo se dañó (...). Porque de lo más que tenemos ahorita es la cuestión de la contaminación (...). Porque se vivía de la pesca, de la cacería, nosotros teníamos nuestra caña, nosotros no comprábamos... solo lo único lo que se compraba era la sal. Nosotros no andábamos comprando agua, nosotros no andábamos comprando pescado en el pueblo, nosotros no andábamos comprando carne porque lo teníamos en el campo. Pero de cuál que ingresaran las palmeras, ahora es otro cambio que hubo; ¡porque ahora no hay nada!

Agrega Mariana que la situación de contaminación del río ha agravado drásticamente la salud de los habitantes:

Entonces eso es lo que pasa ahora: los niños se enferman y la gente no iba tanto lo año al médico. ¿Quién iba al médico? ¡No iba! Y ahora cada segundo con fiebre, con gripe, con dolor de cabeza, dolor de estómago, con vómitos, porque todo viene del aire contaminado. La contaminación que forma de las palmeras. Cuando no había las

¹⁷ Los residuos del monocultivo son desde hace décadas desechados en los ríos sin el tratamiento adecuado, lo que es observado por los habitantes debido a la presencia de aceites y grasas y el progresivo agotamiento del pescado. Un estudio realizado en 2004 señaló la existencia de fuertes indicios de contaminación por el uso desregulado de pesticidas y fertilizantes, así como por los residuos de los procesos de extracción del aceite de palma por las empresas vecinas a La Chiquita (cf. Rivadeneira Arcos 2012, p. 84).

palmeras, nadie (...) esta enfermedad no había (...) no había esta destrucción que hay ahora.

Las palabras de Mariana abren la puerta a un mundo-sin-fin: el de cómo la *otredad*, suya y de sus gentes, no puede ser plenamente percibida por el mundo que los rodea y que tanto codicia su territorio, revestido de gran significado e importancia para sus moradores.

Como nos recuerda Isidro, vecino y compañero de lucha de Mariana, tal significado está en la ancestralidad del territorio, el hilo de ligación entre las generaciones pasada y presente, animado por la memoria y por el vínculo afectivo con este espacio habitado capaz de movilizar el sentimiento colectivo de cuidado y de defensa de aquello que les fue dejado "como herencia" por sus antepasados:

Entonces nosotros creamos un cuerpo por ancestrales de estas tierras aquí y nosotros los traemos por herencia, por antigüedad de los ancestros. Entonces nosotros abuelos, nosotros papás dejaron este espacio y por decir que nosotros (...) vienen otros a querer nos avasallar, no podemos dejar porque nosotros tenemos nosotros papá, nosotras mamá, como ellos están vivos aquí en corazón porque ellos nos dejaron aquí este espacio. Y a los otros dejarlos que vengan otros y se lo lleven el espacio, estamos perdiendo, como decir, a ellos.

Hay una fuerte presencia del pentecostalismo entre los habitantes de La Chiquita, donde buena parte de los interlocutores se referían al Dios cristiano en sus palabras y en la importancia de mantener el espíritu de la comunidad. Al ser preguntada sobre la lucha en el proceso del título colectivo de propiedad, Mariana nos dice: "Entonces así pasó con nosotros con la escritura. Ahora entonces somos libres, porque con el poder de lo Espíritu Santo y de nuestro Señor conseguimos nuestra escritura". Isidro coincide con esta interpretación:

[E]l territorio es la base primordial de todo ser humano que debe tener, por ejemplo, un espacio que uno pueda vivir, tener espacio para poder sobrevivir, no estar exprimido, atropellado. Entonces, eso es un territorio muy importante para el ser humano. Cuando uno tiene un territorio, un espacio para sobrevivir tranquilo donde usted puede sembrar, puede cosechar, puede comer, eso es una base de un territorio muy importante que tiene. Y agradecer más que todo a Dios.

Antón da a entender que el "viraje constitucional" de la plurinación dio lugar a una progresiva "narrativa cosmogónica" y a acciones políticas que dan aliento a los afroecuatorianos: "[L]a plurinacionalidad estaba relacionada con el carácter de derechos colectivos de los pueblos y pretendía permitir el ejercicio de la autonomía territorial dentro de la institucionalidad del Estado" (Antón 2010, p. 22). De hecho, la oficiosidad del proceso apunta hacia un horizonte de derechos y de una inserción tardía e inconclusa de estos Otros de la Nación en cuanto ciudadanos. Mariana, sin embargo, no utiliza masivamente ninguna narrativa cosmogónica en sentido estricto, pareciendo aferrarse más a una reivindicación de la *memoria* y de derechos.

El contexto de precariedad para aquellos que viven-la-experiencia de la subalternidad ya le hizo entender que ella, tal como sus compañeros, no pueden hablar de que el río está vivo (ya que les da la propia vida con el agua) o de que la tierra es su madre (puesto que les da, en el acto de cultivar, la continuidad de un mañana)... Ella sabe que ninguno de sus argumentos, vistos desde un racionalismo que comparten el Estado y el Derecho, tiene ningún valor jurídico o puede ser plenamente comprendido en una Corte o en la lucha formal por sus derechos –aunque la dimensión espiritual explique mejor la relación que su comunidad tiene con el territorio de que la simple *commodification* que el sistema económico ve allí.

Su relato se aferra a la identidad ancestral, a la injusticia y al dolor de saber que la lucha es un camino lleno de desilusiones y derrotas. La identidad amenazada, el peligro del hambre a la imagen de la pobreza y de las progresivas condiciones de absoluta precariedad y los riesgos a la salud, provocados por las palmicultoras, fundamentan el discurso de Mariana. Un lenguaje o, mejor, una *traducción* de un

mundo amplio a la burocracia y a la racionalización que el resto de la sociedad podrá entender.

Es importante referir que la interpretación aquí hecha de *cosmogónico* no está linealmente ligada a un discurso religioso específico y representacional de una religiosidad negra, sino a una narrativa íntimamente desarrollada en dos aspectos primordiales: (I) la historicidad negra y el pasado colonial ecuatoriano; y (II) la memoria común de la ocupación del territorio por las generaciones anteriores a aquella que vive actualmente en La Chiquita.

No podemos dejar de considerar, como fuera señalado con las teodiceas hegeliana y kantiana como fuertes elementos de la formación de una razón particular amalgamados a la imagen de modernidad y, posteriormente, del laicismo –que la adhesión al discurso cristiano en La Chiquita no refiere apenas a la opción colectiva de una religiosidad. Sustancialmente, este discurso también refiere que una identificación con la razón de las elites y de la aparente laicidad de los valores estructurales del Estado refleja una mayor inteligibilidad a su sufrimiento –principalmente, el ethos cristiano transfigurado en los Derechos Humanos transformados en universales y, por lo tanto, una forma de hacer justicia considerada única y sin modelos alternativos.¹⁸

Esta hipótesis emerge de las intersecciones entre la moral pentecostal y el uso recurrente de la *ancestralidad*, de una matriz mucho más próxima al campo hegemónico cristiano y, por otra vía, de un *pasado mítico* íntimamente ligado al pasado esclavista: tanto a un pasado que negaba al negro el estatuto de ciudadano (privándolo de derechos), como al recrudescimiento de todas las prácticas cosmogónicas traídas de África ante la obligatoriedad de la conversión de los esclavos al cristianismo (Tardieu 2006, pp. 64-65).

Hay entonces una narrativa cosmogónica de fondo en la concepción de la *identidad afroecuatoriana*. Si no por la linealidad de un “escenario de relación entre el hombre, la naturaleza y el mundo de los espíritus”, a imagen de una religión afro-referenciada, por una “memoria ancestral que se recrea” a partir de la temporalidad en que los antepasados chiqueños ocupan aquellas tierras: una especie de “narrativa territorial” (Antón 2010, pp. 26-27) que juega entre la aproximación de una ancestralidad mítica y una especie de contemporaneidad de la identidad afroecuatoriana. Por un lado, adhiriendo a una religión cristiana inspirada en el discurso de la ancestralidad; por otro lado, por un discurso general que resulta en una aproximación de la comunidad a la religiosidad de la sociedad *at large*.

De todas formas, hay un sentido cosmogónico donde la propia naturaleza es entendida comunalmente no sólo como un *medio* de vida, sino como un *modo* de vivir y de celebrar la comunidad. En este sentido, hay una politización de un principio cosmogónico en la lucha por el territorio ancestral, así como una racionalización en el discurso público que, esperanzada de conseguir la ayuda de abogados afines a la causa, busca hacer inteligible para el Estado una epistemología y un discurso que, en *esencia*, no constituye un argumento jurídico o que culturalmente no es compartido con las poblaciones blancas y mestizas. Se trata de medios de defensa, donde la identidad debe ser puesta en evidencia frente a la precariedad que el contexto económico neoliberal ha articulado (*la pobreza y el riesgo para la salud*), una vez que frente al peso del discurso economicista en que la naturaleza es un *bien* inerte, toda importancia no-económica de su relación con la comunidad se vuelve, para el Estado, desprovista de contenido.

¹⁸ La distribución de derechos parte fundamentalmente de una *esencia universal*, amparada en el modelo antropocéntrico que la modernidad vendría a legitimar, en la que la propia naturaleza es cristalizada como irrelevante y no merecedora de derechos, así como los Otros de ese modelo central: en la modernidad “el hombre es elevado a centro del universo, exigiéndose un correspondiente sistema jurídico en que la ley proteja los derechos individuales” (Bragato 2014, p. 208). La cristiandad parece ser, en La Chiquita, una formulación de las narrativas cosmogónicas de interacción con la naturaleza.

De hecho, Mariana, Isidro y los otros moradores se enorgullecen de la lucha colectiva que emprendieron para alcanzar el tan soñado título que legalizó su territorio, ante el reconocimiento del Estado del carácter ancestral de la comunidad. Los recuerdos de esta conquista, sin embargo, son dispuestos por Isidro de forma muy clara: "Entonces, no vale nada por ejemplo nosotros trabajar, pelear tanto por ganar un espacio, un título y ahora estamos más peor do que cuando no teníamos el título. Porque no podemos vivir tranquilos".

La preocupación de Isidro no es mera retórica. Las presiones y las amenazas externas para que *no obstruyan el territorio*, dando apertura a los proyectos económicos y a las empresas de palma aceitera, ávidas de tierras para ampliar sus negocios, están forzando a la comunidad a perder "nuestros pulmones": inviabilizando su supervivencia y quitándoles la posibilidad de existir.

5.1. Sobre las palmicultoras

A partir de los años 1990, se inició un intenso proceso de monocultivo de palma aceitera (*Elaeis guineensis*)¹⁹ en Esmeraldas, liderado por la actuación de empresas, atraídas por el suelo fértil, por las condiciones climáticas, por la oferta de mano de obra barata y, no menos importante, por la limitada presencia del Estado. Sustentado por un alto costo humano y ambiental, el modelo extractivista implantado se ha constituido en un proceso continuo y progresivo, apoyado por una lógica de acumulación del Capital (Minda 2013, p. 124), cuyas prácticas apuntan a la sistemática compra ilegal de territorios (*Idem*). Son políticas de desarrollo que han transformado el paisaje de los territorios ancestrales "en un vasto mar de plantaciones de palma" (Hazlewood 2010, p. 86).

Al empobrecimiento del suelo, derivado del monocultivo, la polución de los ríos y la inutilización de los recursos hídricos locales, se ha sumado la contaminación del aire. En los últimos cinco años, Singapur e Indonesia han registrado abruptas caídas en la calidad del aire, períodos ligados a los ciclos de quemas para la rápida preparación del suelo (*tierra arrasada*) para la plantación de palma (Público 2013).

La motivación central es la obtención de un alto margen de lucro, garantizado por la vasta y creciente utilización del aceite de palma en la industria alimentaria, para fines energéticos (biocombustibles), en la industria farmacéutica y en la cosmética. Según la WWF, Indonesia, a pesar de los datos acerca de los contaminantes descriptos, pretende elevar la producción del óleo en un 60% hasta 2020 (WWF 2013, p. 52).

En La Chiquita no es diferente.²⁰ El discurso oficial de la industria aceitera es el del necesario crecimiento de la economía nacional, un prerrequisito para la idea de progreso y, por lo tanto, de que, cuanto más rico sea un país, mayor será la distribución de la riqueza en términos nacionales y locales.

El Estado ecuatoriano, siguiendo una práctica histórico-colonial de facilitación y entrega de tierras a las elites hegemónicas (Minda 2013), ha sido cómplice de este proceso. La limitada presencia del Estado para atender a las necesidades de la población de Esmeraldas, contrasta con la eficiencia con que este mismo Estado ha facilitado las actividades de explotación y aprovechamiento de la riqueza natural y la expansión del territorio extractivista (cf. Paredes 2013).

Es paradigmática la iniciativa del expresidente de la República, Gustavo Noboa, que, por medio del Decreto Ejecutivo N° 2691, de 8 de agosto de 2002, permitió e incentivó la ampliación de la frontera agrícola en el norte de Esmeraldas en 50.000 hectáreas. El principal argumento se refería a la garantía de seguridad de las

¹⁹ La palma aceitera o *palma africana* es una especie nativa de África Occidental. Por su elevada capacidad de producción de aceite por superficie, superando entre tres y cuatro veces la capacidad productiva del óleo de soja, pasó a ser cultivada y comercializada para exportación por diversos países.

²⁰ Los efectos y consecuencias detalladas del monocultivo de la palma en la vida de las poblaciones indígenas, campesinas y afrodescendientes de Ecuador están retratados en el documental *La fiebre de la palma* (Cuisset y Neyra 2013).

fronteras y, en consecuencia, de los ciudadanos. Para el monocultivo de palma, el Estado concedió cinco mil hectáreas de patrimonio forestal; cinco mil hectáreas de tierras ancestrales pertenecientes a las comunidades afroecuatorianas y mil hectáreas pertenecientes a los pueblos indígenas Awá (cf. Paredes 2013, pp. 104-105).

5.2. *“Un elefante con una cucaracha”: prácticas de resistencia, evidencias de un campo en transformación.*

No conformes con la situación de agresión al medio ambiente y con las ausencias del Estado, La Chiquita dio inicio, en 2004, a una nueva lucha colectiva. Con el apoyo de dos organizaciones no-gubernamentales,²¹ demandó al Estado ecuatoriano y a dos empresas palmicultoras.

La primera medida fue formalizar una denuncia administrativa, denominada Denuncia Cívica, a las autoridades del Ministerio del Ambiente de San Lorenzo, exigiendo la realización de una auditoría ambiental en relación a las actividades de las empresas que estaban en torno al territorio ancestral.

La ausencia de respuestas del organismo llevó a La Chiquita, junto con los indígenas Awá Guadualito, a iniciar, en 2006, una Acción de Amparo Constitucional contra el Estado por “omisión ilegítima de autoridad pública”. La sentencia, en primera instancia, fue favorable a las comunidades. Sin embargo, el proceso fue archivado por el juez de segunda instancia por considerar que las medidas reparadoras de la omisión ya habían sido realizadas.

Frente a la decisión judicial y al agravamiento de la contaminación del río y, en consecuencia, de los efectos en sus territorios, La Chiquita y Guadualito iniciaron, en 2010, una Acción por Daños y Perjuicios contra las empresas Palmera de los Andes S.A. y Palmar de los Esteros EMA S.A. Palesema, con el objetivo de suspender los índices de envenenamiento del río y obtener una justa indemnización por los daños causados.²²

La demanda fue interpuesta tanto en nombre propio como en nombre de la Naturaleza. Ésta, “como sujeto de derechos” entendida, entonces, en el conjunto de su biodiversidad, de la ancestralidad colectiva y de los seres *míticos* que allí habitan y comparten la agencia humana –*míticos*, obviamente, desde la interpretación del racionalismo Estatal y de los marcos hegemónicos de la jurisprudencia. El conjunto de sujetos de la acción está constituido por:

(...) diversos árboles primarios y nativos; bosque húmedo y tropical; bosque de maguillo; guandales de la zona; manglares, plantas útiles y plantas alimenticias; plantas medicinales; mamíferos; peces, anfibios y reptiles; aves; seres invertebrados; componentes abióticos; procesos biológicos; la flora y fauna; las especies nutritivas (maíz, yuca, plátano, frijol, guayaba, papaya, etc.); barro y otros productos naturales (...); el agua (ríos y cascadas por su sentido sagrado y su capacidad de generar vida). (*Valencia Cuero Isaha Ezequiel v Palmeras de los Andes S.A.* 2010)

Reza, todavía, el escrito inicial:

Los afrodescendientes, que comparecemos en esta acción, como parte de un pueblo de raíces ancestrales y, desde esa lógica que a veces no es entendida desde la perspectiva occidental, nos permitimos hablar a nombre de la naturaleza, desde nuestra ‘tradición oral’ (...). Hablamos con nuestro lenguaje cósmico, el que nos ha permitido escuchar sus voces, las que oyeron nuestros antepasados, esa sabiduría ancestral nos ha permitido y nos permite (...) ‘conversar con los árboles, las flores y los ríos (...) escuchar las voces de los volcanes y los cerros, el canto del viento, la

²¹ Son las organizaciones ecuatorianas Fundación Altrópico y Corporación de Gestión y Derecho Ambiental–Ecolex.

²² Se trata de la Acción Civil por Daños y Perjuicios n° 08100-2010-0485 (en los archivos de Ecolex, Quito; ver también *Valencia Cuero Isaha Ezequiel v Palmeras de los Andes S.A.* 2010), interpuesta ante la Corte Provincial de Justicia de Esmeraldas, el 23/07/2010.

risa de las cascadas (...) allí podemos aprender de la vía del agua y las lecciones del río y de la luna, de la sabiduría (...) en esos relatos hablan las voces de los espíritus, de la Tunda y el Riviel, del Jeengume y la Wualpura'; personajes míticos que viven en la selva (...). (*Valencia Cuero Isaha Ezequiel v Palmeras de los Andes S.A.* 2010)²³

De todos modos, el hecho de que dos comunidades ancestrales de etnias distintas demandaran a empresas influyentes y con gran poder económico y político constituye, por sí solo, un hecho poco común en el campo jurídico y de las luchas sociales. La acción judicial se radicaliza en la medida en que amplifica la "voz subalterna" (Spivak 1995) de las comunidades indígena y afroecuatoriana para dar solución a sus cosmovisiones en cuanto fundamento jurídico verdadero y legítimo: un indicio de que la consideración de lenguajes-otros y de epistemologías-otras en términos judiciales es ya la descolonialidad en marcha.

Dado que estamos aún en un estado primario e incipiente de lo que denominamos aquí "descolonialidad jurídica", una acción argumentada bajo una visión del mundo exógena a la gramática del Derecho y del Estadismo, creemos que, en el horizonte, tanto la idea de la plurinación como la efectivización de la justicia puede venir a superar la *colonialidad* que divide el *saber jurídico* de lo que convencionalmente se llama *saber popular*.

Es cierto que, desde el punto de vista antropológico, la unificación de distintos discursos míticos o de diferentes epistemologías, entonces reunidas para demostrar que las comunidades afroecuatorianas e indígenas tienen con la naturaleza una relación inteligible para el ethos del Estado moderno, corre el riesgo de ser un discurso *esencialista*. Spivak, en diálogo con las ideas de Guha, señaló el riesgo de que, a través del "esencialismo", se gestione una *nueva* imagen del Otro, una distinción maniquea y tan fundamental como las desarmonías de un sistema jerárquico vigente (cf. Spivak 1995, p. 26).²⁴

Por un lado, podemos fácilmente reconocer que las comunidades aquí involucradas parten de epistemologías-otras que no son plenamente entendidas por el "racionalismo estadista", diría Guha, y por las disputas economicistas. Por otro lado, la articulación subalterna "estratégica" (Spivak 1995) participa de uno de los frentes necesarios para el cambio social. Es fundamental distinguir que, dado que ese esencialismo puede ser dudoso, evidenciar esas "voces bajas" que Guha menciona permite que el subalterno ingrese a esferas del poder que históricamente le fueron vetadas: pasando a ser un agente transformador en lugar de un ente pasivo maniobrado por las narrativas e historicidades dominantes de las elites. Al no tratarse de un punto final pautado por el resultado de acciones jurídicas, éste es el propio caminar en el sentido de "desarrollar las habilidades necesarias y, sobre todo, cultivar la disposición para oír estas voces e interactuar con ellas" (Guha 1982/2002, p. 20).

6. (in)Conclusiones finales

Las luchas descoloniales, como es el ejemplo de La Chiquita, son reveladoras, ya que evidencian las objeciones que las narrativas estadistas modernas y el campo predominante del Derecho tienen en aceptar simétricamente la *otredad*, una reluctancia en escuchar las voces-*otras*, aproximándose a aquello que Santos denominó "sociología de las ausencias": una producción activa de la inexistencia, destinada a mantener como irrelevantes todas las formas de conocimiento desconsideradas para la lectura objetiva de la realidad. La constatación de que otras realidades deben sumarse plenamente al proyecto de Nación (a título de la

²³ Las fuentes de este proceso intercalan referencias a estudios antropológicos y las narrativas de los involucrados.

²⁴ Una "representación": una *imagen* que confiere valor al todo; un reduccionismo asentado en la racialización; una simplificación de la alteridad fuertemente ligada a la interpretación imperialista del periférico (Said 1994, pp. 25, 28 y 36).

plurinacionalidad) va “juntando a lo real existente lo que de él fue sustraído por la razón” occidental (Santos 2002, p. 256).

Estas “ausencias” (en sentido boaventuriano), a su vez, requieren de una “sociología de las emergencias”: una progresiva sustitución del “vacío de futuro según el tiempo lineal por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente utópicas y realistas, que se van construyendo en el presente a través de las actividades de cuidado” (Santos 2002, p. 254). En otras palabras, el reconocimiento epistemológico de las narrativas vaciadas de sentido por una historia particular y lineal de la razón y de lo real, para condicionar la siembra de un futuro más amplio, abierto a las posibilidades que el ethos colonial impuso y que, a imagen de la colonialidad contemporánea, continúa imponiendo.

De todas formas, incluso frente a la relevancia de los aspectos que rodean el caso de La Chiquita, no es una sorpresa que su lucha, encarnada en la acción mencionada más arriba, se encuentre invisibilizada, tanto nacional como internacionalmente.

Tal *ausencia* ha venido a oscurecer el importante hecho de que la Acción por Daños y Perjuicios venga siendo considerada por algunos especialistas como la primera acción judicial de que se tiene noticia en que la Naturaleza figura como sujeto de derechos. Hasta el momento, solamente en el caso del Río Vilcabamba, ocurrido igualmente en Ecuador y judicializado por dos ambientalistas extranjeros a través de una Acción de Protección, ha recibido ese *status* y la debida repercusión internacional.

Hay aquí un principio de interseccionalidad muy importante. En cuanto afrodescendientes, los chiqueños cargan el peso del período colonial, transitando entre el prejuicio racializado de la jerarquía social y una nueva promesa liberadora en las líneas de la Constitución. En cuanto ciudadanos de la plurinación, deben lidiar con las “ausencias” a ellos adheridas por la persistencia de la *colonialidad* en las esferas estatales, en las olas economicistas y en las ambigüedades del multiculturalismo. Por ello, son doblemente cobrados: por una negación de sus historicidades en el pasado y por la tendente irrelevancia de sus narrativas en el presente. ¿Qué les reservará el futuro?

La historia de unión entre La Chiquita y Guadualito para enfrentar el problema de la contaminación es recordada por Mariana e Isidro, que refuerzan que muchas otras comunidades están siendo afectadas y que, sin embargo, solamente estos dos pueblos ancestrales aceptaron dar inicio a la batalla jurídica. Fueron estos grupos los que, a cuenta de la unión en defensa del territorio, parecen haber estrechado relaciones. Como refería Isidro sobre los Guadualito: “somos unidos” y “hermanos”. Además de la unión en la *lucha*, Isidro, orgulloso, subraya también ser esta alianza la primera en lanzarse junto al Estado contra las empresas extractivistas: “En Ecuador no hay ninguna comunidad que haya planteado un juicio a una extractora, a una palmicultora”.

Los años de experiencia de Isidro y de Mariana, sin embargo, no les permiten caer en ilusiones. Aunque unidos con los Awá Guadualito, la lucha jurídico-política instaurada se encuentra en un campo de vasta desigualdad de fuerzas: “Hay que tener mucho coraje para acusar a una empresa; estamos peleando *un elefante con una cucaracha*”.

De hecho, la iniciativa de cualquier actividad organizada por las comunidades en defensa de su territorio y de la Naturaleza contra madereras o palmicultoras de la región de San Lorenzo se ha vuelto peligrosa para los líderes (cf. Minda 2013, p. 32). No es una sorpresa que, desde que la demanda fuera interpuesta, tuvieran lugar tentativas de compra de conciencias o de amenazas físicas: “Tú sabes que una comunidad que mucho reclama, son tres metros abajo de la tierra”, son éstos algunos de los mecanismos de intimidación emprendidos contra las familias de La Chiquita para que desistan de seguir con la Acción.

La intimidación y la hostilidad soportadas por las comunidades no ocurren apenas en contextos de amenazas directas, sino a lo largo de la experiencia judicial. Durante una audiencia celebrada en agosto de 2015 entre las comunidades involucradas y las empresas palmicultoras –una tentativa de llegar a un acuerdo entre las partes–, los abogados de las empresas negaron la responsabilidad por los daños causados por la contaminación, insinuando que las comunidades estaban interesadas apenas en la indemnización. Además de eso, buscaron desmoralizar la cultura ancestral, defendiendo que los argumentos jurídicos presentados en la defensa de los espíritus que habitan la naturaleza “existen apenas en su fantasía”, no siendo otra cosa que una “estrategia para impresionar a las autoridades”.²⁵

No obstante la capacidad de resistencia de los habitantes de La Chiquita, la morosidad del proceso resulta en años de espera de una solución. Mientras el tiempo pasa, se hace evidente el agravamiento de las condiciones de vida de las familias y la presión de agentes externos sobre la comunidad, factores que han desafiado su capacidad de resistencia y el proceso organizativo comunitario, llevándola a períodos intercalados de movilización y de desmovilización.

Frente a las dificultades relatadas, ¿cómo es que La Chiquita consigue aún estar viviendo en un territorio tan codiciado? Mariana contesta a esta pregunta con una simple, pero contundente afirmación: “¡luchando, luchando, luchando!”. Una lucha que se justifica para que vuelvan a tener un territorio “sano”, para que no cedan a las presiones de terceros que buscan comprar sus tierras, para que no desistan de la acción judicial. Una lucha hecha con “rebeldía”, “resistencia”, y que sólo puede continuar siendo conducida en la medida en que “(re)nace del propio corazón de la persona”.

Al oírse las *voces bajas* de La Chiquita, para concluir, vislumbramos la violenta subalternización de su identidad e invisibilidad social, además de la profunda conexión con la historia pasada del pueblo afrodescendiente en Ecuador, país marcado, como ya referimos, por una larga experiencia colonial y por un período esclavista que perduró, oficialmente, por 300 años. Pero también vislumbramos la posibilidad de cambio, de un caminar que se va haciendo a la medida de cada nuevo paso.

Si, por un lado, las movilizaciones sociales de la última década garantizaron un avance en el campo legislativo en materia de derechos territoriales, por otro lado, las relaciones asimétricas de poder, de jerarquía social, de “violencia estructural” (Farmer 2004) y de *colonialidad epistémica* de las narrativas estatales y economicistas aún permanecen interiorizadas, como defendería Cusicanqui (1984/2010, pp. 64-65), en las relaciones sociales y en las garantías de derechos pautados en la “alteridad epistemológica” de estos Otros de la Nación.

El Estado ecuatoriano, en cuanto “centro difusor colonial”, tal como coloca Herrera Flores (2006), parece no haber conseguido romper completamente con el legado de la *colonialidad*. De modo que –particularmente en el caso de La Chiquita– el Estado sigue reproduciendo en sus instituciones, estructuras, comportamientos y connivencias con los rumbos del desarrollo la idea de que el saber, la cultura y las prácticas de comunidades ancestrales son innecesarias e irrelevantes para la (re)construcción de la *nueva* plurinación.

En cualquiera de los campos de lucha (política y/o judicial), la *desobediencia subalterna* de los chiqueños parece tener el simple y noble propósito de *ser* libres en su territorio y de *poder* transmitirlo a futuras generaciones. Seguimos con la *esperanza* blochiana que reverbera en las voces de Mariana e Isidro, a la espera de

²⁵ Este relato fue compartido por Julianne Hazlewood, geógrafa e investigadora en San Lorenzo desde 1997, habiendo acompañado a las comunidades La Chiquita y Guadualito durante la audiencia de conciliación.

que los afroecuatorianos puedan, autónomamente, inscribirse a sí mismos en la contemporaneidad de la plurinación.

Referencias

- Antón Sánchez, J., 2005. *Sistema de indicadores sociales del pueblo Afroecuatoriano/SISPAE* [en línea]. Ponencia celebrada en el Seminario Internacional Pueblos Indígenas y Afrodescendientes de América Latina y el Caribe. Santiago de Chile, 27-29 de abril. Disponible en: <http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/7/21237/JAnthon.pdf> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Antón Sánchez, J., 2007. Afroecuatorianos: Reparaciones y Acciones Afirmativas. En: C.M. Rosero-Labbé y L.C. Barcelos, eds., *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* [en línea]. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, colección CES, serie Estudios Afrocolombianos, pp. 155-182. Disponible en: <http://www.bdigital.unal.edu.co/1237/2/01PREL01.pdf> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Antón Sánchez, J., 2010. Territórios ancestrais afro-equatorianos: uma proposta para o exercício da autonomia territorial e dos direitos coletivos. *Revista da ABPN* (1), 15-52.
- Bloch, E., 2004. *El Principio Esperanza*. Vol. I. Ed.: Francisco Serra. Trad.: Felipe González Vicén. Madrid: Trotta. (Escrito originalmente entre 1938 y 1947).
- Bragato, F.F., 2014. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. *Revista Novos Estudos Jurídicos* (19) 1, 201-230.
- Buck-Morss, S., 2000. Hegel and Haiti. *Critical Inquiry* (26) 4, 821-865.
- Castro-Gómez, S., 2007. Decolonizar la Universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes. En: S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel, eds., *El Giro Decolonial. Reflexiones para una Diversidad Epistémica Más Allá del Capitalismo Global*. Bogotá: Siglo del Hombre, 79-91.
- Chagas, A.M., 2012. *A emergência dos direitos territoriais frente ao direito de propriedade fundiária: do colonialismo jurídico à pluralidade de direitos* [en línea]. Tesis de Maestría en Derecho. São Leopoldo: Unisinos. Disponible en: http://www.repositorio.jesuita.org.br/bitstream/handle/UNISINOS/3143/Afons_oChagas.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Acceso en 08 Marzo 2018].
- Constitución de Ecuador, 1998. Decreto Legislativo No. 000 RO/1 de 11 de agosto [en línea]. Quito. Disponible en: <http://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ec/ec016es.pdf> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Constitución de la República del Ecuador, 2008. Decreto Legislativo 0. Registro Oficial 449 de 20 de octubre [en línea]. Quito. Disponible en: https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Cuisset, A., y Neira, G., 2013. *La fiebre de la palma* [en línea]. Documental. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=oNeyUrcEzdQ> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Cusicanqui, S.R., 2010. *Oprimidos pero no vencidos - Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje / Piedra Rota. (Publicado originalmente en 1984).
- Cusicanqui, S.R., 2010. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje / Piedra Rota.

- Decreto Ejecutivo N° 244, de 16 de junio de 2005. Quito, Ecuador.
- Decreto Ejecutivo N° 2691, del 8 de agosto de 2002. Quito, Ecuador.
- Dussel, E., 1996. *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Nueva América. (Publicado originalmente en 1977).
- Esmeir, S., 2015. On the Coloniality of Modern Law. *Critical Analysis of Law* [en línea], 2 (1), 19-41. Disponible en: <http://cal.library.utoronto.ca/index.php/cal/article/download/22513/18310> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Fanon, F., 1968. *Os Condenados da Terra*. Trad.: José Laurênio de Melo. Río de Janeiro: Civilização Brasileira. (Publicado originalmente en 1961).
- Fanon, F., 2008. *Pele Negra Máscaras Brancas*. Trad.: Renato de Silveira. Salvador, Brasil: Eudfba. (Publicado originalmente en 1952).
- Farmer, P., 2004. An Anthropology of Structural Violence. *Current Anthropology*, 45 (3), 305-325.
- Ferro, M., 2004. Sobre o Tráfico e a Escravidão. En: M. Ferro, ed., *O livro negro do colonialismo*. Río de Janeiro: Ediouro, 118-135.
- Foucault, M., 2002. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Trad.: Eduardo Jardim, Roberto Machado. Río de Janeiro: NAU.
- García, J., y Walsh, C. 2010. Derechos, territorio ancestral y el pueblo afroesmeraldeño. *El Otro Derecho*, 41, 49-64.
- Guha, R., 2002. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Trad.: Gloria Cano. Barcelona: Crítica. (Publicado originalmente en 1982).
- Hazlewood, J.A., 2010. Más allá de la crisis económica. CO₂lonialismo y geografías de esperanza. *Íconos, revista de Ciencias Sociales* [en línea], 36, 81-95. Disponible en: <http://www.flacso.org.ec/docs/i36hazlewood.pdf> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Hegel, G.W.F., 2005. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad.: José Gaos. Madrid: Tecnos. (Publicado originalmente en 1837).
- Herrera Flores, J., 2006. Colonialismo y violencia. Bases para una reflexión pos-colonial desde los derechos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 75, 21-40.
- James, W., 1975. The Anthropologist as Reluctant Imperialist. En: T. Asad, ed., *Anthropology & the Colonial Encounter*. Reading: Ithaca Press and Humanities Press, 41-69.
- Kant, I., 1763-1764/2012. *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime (e) Ensaio sobre as doenças mentais*. Lisboa: Edições 70. (Publicado originalmente entre 1763 y 1764).
- Kant, I., 2014. *Antropología en Sentido Pragmático*. Edición bilingüe alemán-español. Trad.: D.M. Granja, G. Leyva y P. Storandt (sobre la versión al español realizada por José Gaos). Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México / Fondo de Cultura Económica. (Publicado originalmente en 1798).
- Lander, E., 2005. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. En: E. Lander, ed., *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 8-23.
- Mariátegui, J.C., 2007. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. 3ª ed. con correcciones y adiciones de nuevos textos. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho. (Publicado originalmente en 1979).

- Marx, K., y Engels, F., 2001. *A ideologia alemã*. Trad.: L.C. de Castro e Costa. São Paulo: Martins Fontes.
- Meneses, M.P., 2014. Diálogos de saberes, debates de poderes: possibilidades metodológicas para ampliar diálogos no Sul global. *Em Aberto* [en línea], 27 (91), 90-110. Disponible en: http://ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Di%20logos%20de%20saberes%20e%20debates%20de%20poderes.pdf [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Meneses, M.P., en prensa 2015. Pluralismo jurídico numa época de globalização da justiça: para uma sociologia das emergências no campo socio-jurídico. *Revista Cronos*, 16 (1).
- Minda Batallas, P.A., 2006. *La deforestación en el norte de Esmeraldas (Eloy Alfaro y San Lorenzo)*. *Proyecto de Desarrollo Rural de la Provincia de Esmeraldas* [en línea]. Disponible en: <http://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/8468/1/La%20deforestacion%20en%20el%20norte%20de%20Esmeraldas.pdf> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Minda Batallas, P.A., 2013. *La deforestación en el norte de Esmeraldas. Los actores y sus prácticas* [en línea]. Quito: Universidad Politécnica Salesiana / Abya Yala. Disponible en: <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/5597/1/La%20deforestacion%20al%20norte%20de%20Esmeraldas.pdf> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Paredes, M.M., 2013. Palma africana en el norte de Esmeraldas. Un caso de (in)justicia ambiental e insustentabilidad. *En: G.C.D. Ramos, ed., Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socioambiental*. Buenos Aires: CLACSO, 97-122.
- Público, 2013. Singapura e Indonésia culpam negócio do óleo de palma por poluição do ar. *Público* [en línea], 22 de junio. Disponible en: <http://www.publico.pt/ecosfera/noticia/singapura-e-indonesia-culpam-negocio-do-oleo-de-palma-por-poluicao-do-ar-1598088> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Quijano, A., 2010. Colonialidade do poder e classificação social. *En: B. de S. Santos y M.P. Meneses, eds., Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 73-129.
- Rivadeneira Arcos, S., 2012. *Construyendo la justicia ambiental en el Ecuador. Compilación de Resoluciones y Sentencias Constitucionales en materia ambiental de casos patrocinados por la Dra. Silvana Rivadeneira Arcos de la Corporación ECOLEX*. Quito: Corporación Ecolex.
- Said, E.W., 1994. *Culture and Imperialism*. Nueva York: Vintage Books.
- Santos, B. de S., 1995. *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. Londres: Routledge.
- Santos, B. de S., 2002. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais* [en línea], 63, 237-280. Disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Sociologia_das_ausencias_RCCS63.PDF [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Santos, B. de S., 2003. Dilemas do nosso tempo: globalização, multiculturalismo e conhecimento. Entrevista realizada por L.A. Gandin, A.M. Hyoilito. *Currículo sem Fronteiras*, 3 (2) 05-23.
- Santos, B. de S., 2003b. Poderá o direito ser emancipatório? *Revista Crítica de Ciências Sociais* [en línea], 65, 3-76. Disponible en:

- <http://journals.openedition.org/rccs/1180#text> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Santos, B. de S., 2010a. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. En: B. de Sousa Santos y M.P. Meneses, eds., *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 23-71.
- Santos, B. de S., 2010b. *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur* [en línea]. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad / Programa Democracia y Transformación Global. Disponible en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Refundacion%20del%20Estado_Lima2010.pdf [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Santos, B. de S., 2014. *Sessão inaugural do Colóquio ALICE por Boaventura de Sousa Santos* [en línea]. Ponencia inaugural del Coloquio Internacional ALICE. Universidad de Coimbra, 10-12 julio. Disponible en: www2.espm.br/sites/default/files/pagina/11_transcricao_palestra_prof_o_boaventura_0.pdf [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Schierup, C.U., 1991. The Puzzle of Trans-Ethnic Society: Culture, Agency and Social Movements under Post-Modern Conditions. En: A. Ålund y C.U. Schierup, eds., *Paradoxes of Multiculturalism. Essays on Swedish society*. Aldershot / Brookfield, VT: Avebury, 137-167.
- Spivak, G.C., 1995. Can the Subaltern Speak? En: B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin, eds., *The Post-Colonial Studies Reader* [en línea]. Londres / Nueva York: Routledge, 24-28. Disponible en: <http://www.decolonize.org/wp-content/uploads/2015/05/postcolonial-studies-reader.pdf> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].
- Tardieu, J.P., 2006. *El negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador): SS. XVI-XVIII*. Quito: Abya-Yala.
- Valencia Cuero Isaha Ezequiel v Palmeras de los Andes S.A.* 2010. N° proceso: 08100-2010-0485. Corte Provincial de Justicia de Esmeraldas, Ecuador.
- Wallerstein, I., 1974. *The Modern World System*. Nueva York: Academic Press.
- Wallerstein, I., 1996. *Open The Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Walsh, C., 2012a. Afro In/Exclusion, Resistance, and the Progressive State: (De)colonial struggles, Questions and Reflections. En: J.M. Rahie, ed., *Black Social Movements in Latin America. From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 15-34.
- Walsh, C., 2012b. *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial*. En: *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya Yala, 53-87.
- Walsh, C., 2012c. *Introducción*. En: *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayos desde Abya Yala*. Quito: Abya Yala, 11-19.
- WWF/World Wide Fund for Nature, 2013. *Palm Oil Buyers Scorecard. Measuring the Progress of Palm Oil Buyers. Sustainability, Conservation, Climate Change* [en línea]. Informe. Gland: WWF/World Wide Fund for Nature. Disponible en: <http://www.wwf.se/source.php/1544243/Palm%20Oil%20Buyers%20Scorecard%202013.pdf> [Con acceso el 2 de marzo de 2018].