

**UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ**

**Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades**

**Negritud y Afrodescendencia: construcciones identitarias de la  
diáspora africana en Ecuador**

**Alison Adriana Pabón Tadeo**

**Antropología**

Trabajo de fin de carrera presentado como requisito  
para la obtención del título de  
Licenciada en Antropología

Quito, 16 de mayo de 2022

**UNIVERSIDAD SAN FRANCISCO DE QUITO USFQ**

**Colegio de Ciencias Sociales y Humanidades**

**HOJA DE CALIFICACIÓN  
DE TRABAJO DE FIN DE CARRERA**

**Negritud y Afrodescendencia: construcciones identitarias de la  
diáspora africana en Ecuador**

**Alison Adriana Pabón Tadeo**

**Nombre del profesor, Título académico**

**Consuelo Fernández-Salvador, PhD**

Quito, 16 de mayo de 2022

## © DERECHOS DE AUTOR

Por medio del presente documento certifico que he leído todas las Políticas y Manuales de la Universidad San Francisco de Quito USFQ, incluyendo la Política de Propiedad Intelectual USFQ, y estoy de acuerdo con su contenido, por lo que los derechos de propiedad intelectual del presente trabajo quedan sujetos a lo dispuesto en esas Políticas.

Asimismo, autorizo a la USFQ para que realice la digitalización y publicación de este trabajo en el repositorio virtual, de conformidad a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Educación Superior del Ecuador.

Nombres y apellidos: Alison Adriana Pabón Tadeo

Código: 00206922

Cédula de identidad: 1725488272

Lugar y fecha: Quito, 16 de mayo de 2022

## **ACLARACIÓN PARA PUBLICACIÓN**

**Nota:** El presente trabajo, en su totalidad o cualquiera de sus partes, no debe ser considerado como una publicación, incluso a pesar de estar disponible sin restricciones a través de un repositorio institucional. Esta declaración se alinea con las prácticas y recomendaciones presentadas por el Committee on Publication Ethics COPE descritas por Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing, disponible en <http://bit.ly/COPETHeses>.

## **UNPUBLISHED DOCUMENT**

**Note:** The following capstone project is available through Universidad San Francisco de Quito USFQ institutional repository. Nonetheless, this project – in whole or in part – should not be considered a publication. This statement follows the recommendations presented by the Committee on Publication Ethics COPE described by Barbour et al. (2017) Discussion document on best practice for issues around theses publishing available on <http://bit.ly/COPETHeses>.

## RESUMEN

El presente trabajo analiza las construcciones identitarias de la diáspora africana en Ecuador, asentada en territorios urbanos y rurales. El argumento principal es que tanto la “negritud” y la “afrodescendencia” se han constituido como herramientas de empoderamiento, creadas y usadas para combatir al sistema colonial de racialización de los cuerpos que sigue teniendo vigencia en la sociedad moderna. Así, se explora la inscripción de marcadores identitarios dentro del territorio, y cómo las personas navegan las fronteras étnicas propias de los espacios en los que habitan. Haciendo una revisión sobre las formas en la que los/as hijos/as de la diáspora ejercen su poder, se presenta a la interrupción de discursos identitarios no representativos, como forma de empoderamiento. De este modo, se entiende cómo las personas negras/afroecuatorianas dan sentido a su identidad mediante la resignificación de conceptos opresivos. Reconociendo mi posicionalidad en este trabajo de investigación etnográfico, finalizo examinando algunos quiebres que suceden en el proceso de construcción identitaria, con la intención de traer luz a otras voces y perspectivas.

**Palabras clave:** autoidentificación, afroecuatorianos, negritud, empoderamiento, identidad, territorio

## ABSTRACT

This paper analyzes identity constructions of the African diaspora in Ecuador, settled in urban and rural territories. It argues that both “negritud” and “afrodescendencia” have been constituted as tools of empowerment, created and used as a counter to the colonial system of the racialization of bodies, which is still valid in modern society. Exploring the inscription of identity markers within the territory, highlights how people navigate the ethnic borders of the spaces they inhabit. While reviewing how the diaspora exercises their power, the ethnographic data shows how the interruption of non-representative identity discourses is indeed a form of empowerment. Thus, it is understood how black/Afro-Ecuadorian people assign sense to their identity through the resignification of oppressive concepts. Acknowledging my positionality in this ethnographic research work, I conclude by discussing some gaps that occur in the process of identity construction, intending to shed light on other voices and perspectives.

**Key words:** self-representation, Afro Ecuadorians, blackness, empowerment, identity, territory

## Tabla De Contenido

Introducción .....	8
Metodología .....	11
Posicionalidad .....	16
Marco Conceptual .....	17
Análisis de la identidad mediante la representación y la interseccionalidad .....	17
Autodeterminación: entre la negritud y la afrodescendencia .....	21
Una revisión teórica del empoderamiento .....	26
Análisis y Discusión .....	28
Identidad, territorio y nociones de lo “público” y “privado” .....	28
Hay que hacerse respetar .....	34
Territorios de liberación .....	38
“Morenita linda”: percepciones de (sub)estima e interrupción de discursos .....	43
Negritud y afrodescendencia desde las voces de la diáspora .....	53
Conclusiones: Rupturas discursivas y cuestiones éticas .....	64
Referencias Bibliográficas .....	74

## INTRODUCCIÓN

En un contexto social marcado por relaciones de poder y privilegios basados en las identidades étnico-raciales de las personas, la autodeterminación se vuelve un arma importante para hacer frente a las cargas históricas con las que se asocia conceptos como “negro/a” y “afrodescendiente/ afroecuatoriano/a”. La academia se ha encargado de direccionar los debates en cuanto a la construcción identitaria, tratando de crear una identidad colectiva, hasta cierto punto homogenizante en base a la afrodescendencia. Este término, ya se venía manejando desde el siglo XX; sin embargo, fue acuñado formalmente en la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, llevada a cabo en Durban en 2001. El término afrodescendiente surge ante la necesidad de autodeterminación identitaria que nazca desde la diáspora africana. De otro lado, “negro/a” ha sido un término creado desde la colonia para deshumanizar a las personas secuestradas de África y traídas al continente en condición de esclavizados. Sin embargo, dio origen a los primeros movimientos sociales antirracistas en el país, utilizando de esta forma el lenguaje como herramienta de reivindicación.

La constitución del Ecuador en su Artículo 21, reconoce el derecho individual de las personas para identificarse según su autoconcepto (Constitución de la República del Ecuador, 2008). El Censo del 2010 abrió las puertas para posicionar nuevas formas de autoidentificación que se venían proponiendo desde principios del siglo XXI. Producto de esto, surgió una campaña de autoidentificación a nivel nacional denominada “Familia Identificate, Orgullosamente Afroecuatoriano”, por la en ese entonces Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano CODAE. El objetivo principal de la misma era incentivar a las personas a identificarse en torno a su identidad étnica (afrodescendiente) dado que “negro/a” se asocia con una serie de connotaciones negativas producto de la idea de “raza”. Si bien el Censo del 2010 arrojó datos cuantitativos, indicando que el 7,2% de la población en el país se

autoidentifica como “afroecuatoriana”; desglosando este porcentaje se puede observar que solamente el 59% del total se identifica con este término, el resto se identifica como “negro/a” (14%) o “mulato” (27%). (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 2011).

Estos datos dan cuenta de la heterogeneidad de la diáspora africana en el país en cuanto a la construcción de sus identidades. Hall (2010) indica que las identidades son una producción que nunca está completa, sino que sufre constantes procesos de transformación. A su vez, estos cambios ocurren a la par con las transformaciones sociales, por lo cual no se puede considerar a las identidades como nociones suspendidas en un pasado. Por lo tanto, las construcciones identitarias se plantean desde la auto representación, propuesta desde la experiencia de vida individual y que puede ser traducida a nivel colectivo.

Por esto, los discursos identitarios de la diáspora africana en contextos urbanos, como la ciudad de Ibarra en la provincia de Imbabura, se diferencian de aquellos que pronuncian las personas que se asientan en el Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas, en las provincias de Imbabura y Carchi. Los procesos históricos que ha marcado la presencia de las personas en estas ubicaciones, si bien comparten un mismo origen: el tráfico de personas africanas en condición de esclavizados; sus experiencias de vida están sumamente influenciadas por su ubicación geográfica y procesos migratorios. Stutzman, tan temprano como en 1979, anotaba las experiencias de discriminación dirigidas hacia las personas negras que habitaban en Ibarra. Su estudio resaltó los paternalismos existentes entre empleadores y empleados/as, como consecuencia de los estereotipos raciales que han marcado el cuerpo de las personas negras. Estas relaciones paternalistas, a su vez eran producto de lo que ocurría en las zonas rurales, con el sistema de hacienda y las relaciones verticales entre amos y trabajadores. Sin embargo, se comenzaba a establecer una clase media negra en Ibarra, que, como estrategia de supervivencia, negaba su identidad étnica-racial mediante procesos de blanqueamiento. En oposición, en la zona rural se estaban formando las primeras

organizaciones civiles de personas negras, con el fin de reclamar la Reforma Agraria, y así tener control sobre sus terrenos, al igual que sobre sus cuerpos e identidad (Antón Sánchez, 2011).

Así, la identidad comienza a distinguirse por la dualidad entre lo urbano y lo rural. A esto se le sobrepone la clase social, género, nivel de educación, y recientemente, la edad.

Con estos antecedentes en mente, la pregunta que guiará este estudio es ¿Cómo la diáspora africana en Ecuador - en contextos urbanos y rurales - construye su identidad en base a los conceptos de “negritud” y “afrodescendencia”, y los usa como herramientas de empoderamiento? El objetivo de este estudio etnográfico no es dictaminar aquellos conceptos que son “correctos” o “incorrectos” para hablar de la diáspora africana en el país, sino más bien centrar y volver los debates a las construcciones identitarias casa adentro, otorgando la palestra a los actores centrales de estos debates: la población afroecuatoriana/negra en general. Más aún, este texto es un espacio dialógico entre la academia, el movimiento social afroecuatoriano y las voces de la diáspora africana. Con esto, por un lado, cuestiono las nociones identitarias creadas desde la academia, convertidas en lo políticamente correcto, y cómo las mismas se aplican o no al diario vivir de las personas. También, se enlazan los diferentes momentos del movimiento social afroecuatoriano y su influencia en la construcción identitaria. Al hacer una revisión histórica de los términos “negro/a” y “afrodescendiente / afroecuatoriano/a”, intento vislumbrar como ambos conceptos, con orígenes e intenciones distintos, son usados por las personas como forma de resistencia y re-existencia, haciendo frente a una sociedad racista, clasista y patriarcal que se aferra en opacar, invisibilizar e ignorar estas poblaciones.

Esta investigación inicia detallando la metodología usada para la obtención de información, justificando a su vez cómo los elementos etnográficos usados, al igual que los espacios investigados, responden a la multiplicidad de la diáspora africana. A su vez, también

desarrollo en torno a mi posición como una mujer joven afroecuatoriana de la zona urbana, en constatación con el Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas; y cómo estas identidades influyen y enriquecen esta investigación. A continuación, comienzo el marco teórico discutiendo la relevancia de las identidades dentro del marco de la representación expresada en la interseccionalidad. Continúo ahondando en los conceptos de negritud y afrodescendencia, contextualizados dentro del movimiento social afroecuatoriano y sus demandas al estado-nación. Para finalizar el marco teórico, menciono al empoderamiento como eje de esta investigación.

La discusión ha sido dividida en 3 secciones. La sección primera, aborda a los marcadores identitarios inscritos en el territorio, y las negociaciones identitarias propias entre la ciudad, las comunidades rurales y palenques urbanos, entendidos bajo la lógica de fronteras étnicas. La sección segunda, profundiza en una de las formas de agencia, que ejercen las personas cuando se enfrentan a situaciones discriminatorias: la interrupción de discursos racistas. La sección tercera, corresponde a la resignificación de conceptos, analizada principalmente desde la visión de los jóvenes.

## **METODOLOGÍA**

Este trabajo es el producto de dos fases de investigación. La primera, realizada entre enero y mayo de 2021, me enfoqué principalmente en la población rural afrodescendiente del Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas. El contacto inicial con las personas que fueron parte de este estudio, se hizo posible gracias a que yo soy una mujer afroecuatoriana que, a pesar de haber nacido en Ibarra, he estado en contacto con las personas del Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas toda mi vida. Esta cercanía con mi contexto de investigación me permitió tener una idea general sobre el fenómeno social que estoy

abordando. A la vez, significó un salto importante a la hora de establecer relaciones de confianza con las personas, fundamental en temas como el propuesto.

Por esta razón, mi principal método de investigación fue la realización de entrevistas semiestructuradas, para poder percibir lo que dicen las personas que son; es decir como desde su contexto social específico, construyen su identidad étnico-racial. Igualmente, esto dio luz sobre cómo se usan narrativas autoidentitarias, desde las experiencias de quienes viven en la ruralidad. He aquí la importancia del contexto geográfico escogido, para comprender cómo desde la cotidianidad, se da sentido a la propia existencia.

Las entrevistas se realizaron en comunidades con población mayoritariamente afroecuatoriana. Si bien, el Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas está compuesto por 38 comunidades, esta investigación se centró en La Concepción, La Victoria, Mascarilla y El Juncal.

En la segunda etapa de este estudio etnográfico, se trató en lo posible de emular las condiciones en las que se obtuvo la información anterior. Por lo cual mi método de investigación fueron entrevistas a profundidad; sin embargo, en esta nueva etapa, las mismas estuvieron dirigidas hacia la diáspora africana que se asienta en un contexto urbano, en la ciudad de Ibarra, provincia de Imbabura. Como lo indican Campbell y Lassiter (2014), la etnografía se trata sobre “observar, reconocer, buscar y documentar diversos canales de investigación” (pág. 86). Dado que el objetivo de este estudio es centrar los debates autoidentitarios de la diáspora africana en el país, es fundamental contar con la participación desde su propia voz.

Por un lado, las entrevistas fueron realizadas a personas que habitan en barrios que han estado tradicionalmente ocupados por población afroecuatoriana, como Azaya y Alpachaca, que se podrían considerar como palenques urbanos. Palomino (2018), haciendo

referencia a los palenques urbanos en Colombia, los define como, “la diáspora que se concentra en un barrio de las ciudades y lo convierten en su fortín social y cultural, logrando la transmisión de las manifestaciones culturales por medio de las pedagogías propias, que portan los mayores” (párr. 3). La parroquia urbana Alpachaca, albergó a la diáspora de las comunidades rurales, cuando comenzó su migración a la ciudad. Aquí habitan las primeras generaciones producto de la migración económica, a la vez que nuevas generaciones resisten y redefinen estos territorios.

De igual forma, las entrevistas incluyen a personas de otras zonas y barrios de la ciudad, como las parroquias de San Antonio, El Sagrario y San Francisco. Esto es así, con el objetivo de diversificar las fuentes de información, y por lo tanto las experiencias de vida.

La necesidad de ampliar el estudio y trasladarlo hacia la zona urbana, surge primero del reconocimiento de que la formación de identidades de la diáspora africana no es uniforme u homogéneo, sino que responde justamente al contexto en el que cada persona se desenvuelve. De igual forma, en la primera etapa de este estudio, así como en conversaciones informales con líderes y líderes del movimiento social afroecuatoriano, salieron a profundidad temáticas relacionadas con la inscripción de identidades en el territorio. La presencia de personas afroecuatorianas en la ciudad y sus experiencias con discriminación y racismo, se contraponen significativamente con la situación en las zonas rurales. Por esto, es relevante acoger sus perspectivas. Más aún, con esto intento exponer la diversidad de la diáspora africana en el país, y las estrategias que ha utilizado para hacer frente a su contexto.

Los temas y conceptos aquí abordados son parte de un contexto histórico más amplio, que se viene promoviendo desde generaciones predecesoras. En consecuencia, las personas también deben reflejar estas transformaciones; por lo cual, las entrevistas tienen un enfoque generacional. El contacto previo con las comunidades rurales afroecuatorianas, al igual que con la ciudad de Ibarra, y mi propia experiencia como una mujer afroecuatoriana joven, me

ha permitido identificar que existen diferencias significativas en torno a la autodeterminación identitaria a nivel generacional. Esto se traduce en tres grupos etarios, que han estado expuestos al movimiento social afroecuatoriano en las distintas etapas del mismo.

La generación más joven, personas de 18 a 30 años, se ha encontrado con el campo abierto para navegar las implicaciones de la identificación con los conceptos de negritud y afrodescendencia. La segunda generación, es aquella conformada por las personas entre 30 a 60 años, quienes estuvieron presentes e impulsaron la transición de “negro/a” a “afroecuatoriano/a”. Personajes importantes afroecuatorianos/as de esta generación, asistieron a la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, llevada a cabo en Durban, Sudáfrica 2001. Esto trajo consigo un cambio generacional de ideales, que los llevó a cuestionarse el concepto de “negro/a”, y proponer acciones para desvincular las cargas negativas con las que se asociaba al mismo (Antón Sánchez, 2011). Finalmente, el último colectivo de personas es aquella representada por la tercera edad, en este caso, personas mayores de 60 años. Los adultos mayores estuvieron en cercanía con el sistema de haciendas y huasipungos, sea por experiencia propia o por relatos de sus padres y/o abuelos. En su mayoría, estuvieron expuestos al concepto de “negro/a” de forma peyorativa, acuñado desde los patrones (dueños) blanco-mestizos de la hacienda.

Como nota importante, al realizar las entrevistas en el contexto urbano, por el proceso migratorio y los patrones de asentamiento generacional, se pudo evidenciar que no existe una gran población de personas adultas mayores afroecuatorianas en la ciudad. Para facilidad de identificar a las personas a entrevistar, se redujo el rango de edad propuesto, que en un principio eran mayores de 65 años. Recientemente se está estableciendo una brecha de personas de la tercera edad en contextos urbanos. La mayoría de los adultos mayores, prefieren volver a las comunidades afroecuatorianas cuando llegan a su jubilación; y las

personas adultas mayores en las comunidades rurales afroecuatorianas se niegan a dejar sus hogares.

En relación con la parte metodológica del diálogo directo con las personas, también lo conforman algunas conversaciones informales que pude mantener con líderes del movimiento social afroecuatoriano. Por el mismo hecho de que estos dirigentes no eran mi grupo objetivo, traté en lo posible de minimizar su influencia. Sin embargo, su conocimiento fue de mucha relevancia para reconocer las diferencias identitarias a nivel generacional. Asimismo, me compartieron información producto de su activismo político, así como su experiencia al ser miembros de las comunidades y/o habitantes de la ciudad. Su perspectiva es útil para articular el conocimiento que se pronuncia desde el accionar político, hacia la cotidianidad de las personas.

De otro lado, también recurrí a la observación participante, con la intención de ver como se conjugan los discursos dentro de la práctica cotidiana. Como Campbell y Lassiter (2014) expresan, “direct participation and genuine engagement in the day-to-day lives of others can provide unique insight into how various and diverse ideas and activities generate meaning” (pág. 56). En efecto, estos escenarios fueron importantes para prestar atención a las personas en sus vidas diarias, y entender cómo encajan negociaciones identitarias en el día a día.

Se escogió varios lugares para realizar este ejercicio, debido a que las personas habitan y se desenvuelven en múltiples espacios urbanos y rurales. Dentro de las comunidades rurales afroecuatorianas, opté por conversaciones informales que ocurren en los encuentros diarios personales, y en espacios de ocio, como el parque de la comunidad. En la ciudad de Ibarra, visité espacios como el mercado de la ciudad, que cuenta con un alto porcentaje de personas negras, especialmente mujeres comerciantes. También acudí al

Terminal Terrestre, que es un espacio intermedio de llegada y salida de personas, desde y hacia las comunidades rurales afroecuatorianas.

De otro lado, se utilizó también los espacios virtuales, como las redes sociales, para indagar las interacciones mediáticas discursivas. Aquí se observó el contenido que se comparte, así como intercambios entre personas afroecuatorianas, así como de otras identidades étnicas. También, revisé el contenido de las organizaciones civiles afroecuatorianas del Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas; especialmente pronunciamientos de sus autoridades o personas similares, en distintos programas culturales. Finalmente, en redes sociales como Tik Tok, se atendió el tipo de contenido que se producía por personas de la diáspora o relacionado con la misma, así como las reacciones de las personas.

### **Posicionalidad**

El tema de este trabajo surgió como parte de mis propias experiencias, al ser una mujer afroecuatoriana de la zona urbana, con fuertes lazos con las comunidades afroecuatorianas de la zona rural del norte del país. Mis identidades personales, no pueden ser separadas de mi identidad como antropóloga. En buena parte, aquellas perspectivas teóricas antropológicas que siento que me representan, y las integro en mi trabajo investigativo, responden también a mis intereses de estudio. Ser una mujer afroecuatoriana me inclina a hablar e investigar sobre temas de raza y etnicidad, y en específico, al pueblo afrodescendiente/afroecuatoriano.

Como Schaper Hughes (1995) expone, “witnessing, the anthropologist as *companheira*, is in the active voice, and it positions the anthropologist inside human events as a responsive, reflexive, and morally committed being, one who will “take sides” and make judgments” (pág.419). En este caso, no solo seré quién esté presenciando los

acontecimientos, en muchas de las narrativas y discursos, también me encontré reflejada. Por eso, más que nunca me comprometo a mantener una posición crítica y “tomar bandos” como indica Schaper-Hughes (2014). He aquí la importancia de no solo posicionarme dentro de este texto, pero también en las interacciones y espacios que son parte de este trabajo.

La antropología clásica se ha caracterizado por la abstracción entre “yo” y los “otros”. Estos “otros”, en su mayoría eran personas racializadas. A su vez, hablar sobre una misma dentro de un texto sobre los “otros”, se consideraba tabú, puesto que supondría una renuncia a la objetividad (Rosaldo, 1998). Este trabajo etnográfico no se trata sobre mí, pero me involucra a mí. No soy el “Yo” del “Otro”, más bien parte de los Otros, o todos/as somos el “Yo” que enuncia. Más allá de ser el interlocutor entre la academia y las comunidades, soy parte ambiguamente de ambas, que me pone en una posición privilegiada, pero a la vez cargada de responsabilidad. Desde aquí es posible escribir contra la cultura, es decir, desde una posición en la que no hay otredades, ni supremacías, sino relaciones horizontales (Abu-Lughod, 2012). Con esto tampoco pretendo desconocer mi posición privilegiada, sino más bien, cuestionar las formas tradicionales de producir conocimiento desde la academia, en especial los “desde quien” y “para quien”.

De esta forma, se estructura un espacio de escritura antropológica, que representa las diversas realidades humanas, tomando en cuenta el contexto en el que se ubican. A su vez, se constituye como un lugar de re-existencia propia y para quienes se describen en él, con la intención de amplificar las voces que trasgreden el orden social.

## **MARCO CONCEPTUAL**

### **Análisis de la identidad mediante la representación y la interseccionalidad**

Muteba Rahier (2003) expresa que las identidades son “múltiples, multifacéticas y no esenciales; son imaginadas y re-imaginadas, interpretadas y reinterpretadas dentro de

situaciones socioeconómicas y políticas en evolución, siguiendo decisiones personales o individuales" (pág. 296). Por esto, se entiende a las identidades como producto de un contexto social específico, que más allá de ser impuestas, son percibidas y construidas de diversas formas por cada individuo, y por lo tanto ejercen su agencia al elegir la forma en la que quieren ser representados a los ojos de la sociedad civil.

Sin embargo, es importante notar que la identidad no es únicamente una construcción social, puesto que esto sería reducir el verdadero impacto de las mismas. "Identity is not just socially constructed but has real epistemic and political consequences for how people experience the world" (Kemper, Tashakkori, & Ochoa, 1999, pág. 354). Si bien podemos teorizar y conceptualizar a las identidades, es necesario recordar que no pueden dibujar el panorama completo sobre la forma en la que las personas experimentan sus vidas (Gomez-Temesio, 2018). Una forma más práctica para hablar de las identidades y la construcción de las mismas es desde la representación.

Estudiar a las identidades desde la representación y el lenguaje, expande el valor nominal de los conceptos, para traducir el universo interno de cada persona. Whorf y Sapir (2012) incluso llegaron a argumentar que el lenguaje condiciona nuestra forma de percibir y entender el mundo. Como Hall (2010) formula, la relación que existe entre el signo, el concepto y el objeto, es arbitraria. Cualquier combinación de letras puede representar un objeto. Sin embargo, son los seres humanos quienes otorgan sentido a las palabras. "Somos nosotros quienes fijamos el sentido de manera tan firme que, después de cierto tiempo, parece ser una cosa natural e inevitable. El sentido es construido por el sistema de representación" (Hall, 2010, pág. 451). El "nosotros" es una voz que incorpora a la individualidad de las personas y su percepción del mundo, así como los acuerdos sociales y culturales que llegan a determinar el significado "correcto" de las palabras, o al menos qué es lo que representan.

Así, el lenguaje sirve como herramienta de representación, mediante la cual se expresan sentidos compartidos a nivel social. Esto se traduce en el poder que ejerce la sociedad para determinar el significado de las palabras, y, cómo se hablará más adelante, este poder lo ha tenido la mayoría social, manifestado por las personas blanco-mestizas. Más aún, da cuenta de cómo las identidades no pueden ser disociadas de su contexto, puesto que, es este mismo contexto el que les da significancia y poder. Por eso, “las prácticas de representación siempre implican posiciones desde las cuales hablamos o escribimos: son posiciones de enunciación” (Hall, 2010, pág. 349).

Los discursos que cada persona formula están posicionados desde otras varias identidades constitutivas, como resultado de las vivencias propias. Siguiendo lo propuesto por Hall (2010) en torno a las identidades en la modernidad, la traslocación o descentralización de las mismas; ha afianzado aún más la necesidad de reconocer la heterogeneidad de comunidades, que tradicionalmente se han pensado como estables. Como lo indica “la fragmentación implica lo local y global al mismo tiempo, mientras que las grandes identidades estables en el centro no parecen sostenerse” (Hall, 2010, pág. 343). Bajo estos planteamientos, se puede pensar en una primera fragmentación, derivada de la doble conciencia referida por W.E.B DuBois (1996) en torno a la negritud y la ciudadanía en Estados Unidos. Desde esta perspectiva, existe una disonancia entre pensarse como afrodescendiente, pero también ecuatoriano. En especial cuando la nación estado ha negado, opacado y oprimido a la población afrodiaspórica. Esto ha llevado a primar la negritud/afrodescendencia sobre otras identidades. A su vez, de esta identidad global, como tentáculos, se han ramificado identidades locales, reconociendo el peso de las mismas a nivel personal.

El mismo Muteba Rahier (2003), en su estudio sobre la identidad sexual de las mujeres negras quiteñas, proponía cómo los discursos de sus interlocutoras estaban

atravesados por, además del género, la clase social, nivel de educación, ocupación e incluso el barrio en el que habitaban. Con esto, la etnicidad se establece como parte de las múltiples y complejas identidades que caracterizan a las personas. Más aún, no solo se debe pensar en los binarios de raza y género, como identidades que se manifiestan por separado, sino que, en sí, y junto con otras situaciones, forman una identidad particular para cada persona (Nash, 2008).

La interseccionalidad responde a este objetivo. Cuando Creenshw (2018), académica afroamericana, propone el término de interseccionalidad, lo enmarca desde el ámbito jurídico, para describir cómo la superposición de identidades crea una experiencia única de discriminación. Sin embargo, este no es un concepto nuevo, desde la teoría feminista, el black feminism fue una corriente importante, creada desde las mujeres afrodescendientes, para debatir su experiencia con la interseccionalidad de raza, clase y género, dentro de las premisas del feminismo. Esta forma de análisis visibilizó que “el sujeto del feminismo debía ser heterogéneo, dar cuenta de sus pertenencias cruzadas y ubicar el proyecto feminista en el marco de un proyecto de descolonización del pensamiento y de las relaciones sociales (Viveros, 2016, pág. 14).

Bien es cierto que el enfoque de este estudio no es únicamente el género como categoría aislada, o solo la situación de las mujeres afroecuatorianas en contextos urbanos y rurales; la interseccionalidad sigue siendo útil como herramienta para entender las formaciones discursivas individuales y cómo las mismas son parte de la compleja red que se ha creado para limitar la vida de estas personas. Siguiendo a Nash (2008), quien expresa su crítica sobre cómo las mujeres afrodescendientes han sido utilizadas como los sujetos de estudio para la interseccionalidad por excelencia, es importante anotar que el género o la raza no son las únicas cuestiones que generan vulnerabilidad. Como se hablará más adelante, existen más ejes que tienen fuertes implicaciones en las experiencias vitales. Conscientes de

estas realidades, las personas han dado prioridad a aquellas identidades que sienten que les representan de mejor manera, pero que, a su vez, generan vulnerabilidad.

La interseccionalidad no solo resalta formas de opresión, también distingue las complejidades de las identidades y representación de las mismas. Incluye conflictos e incompatibilidades, a nivel personal y colectivo. Vera (2016), en su estudio sobre la agencia de las mujeres quiteñas, ejemplificaba como el contexto daba paso a una jerarquización de identidades, que se constituía como dispositivo por el cual se ejerce agencia política. De tal modo que, “identities may overlap, but they carry different opportunities” (Picq, 2010, pág. 31). Por lo cual, las identidades no solo conforman un espacio de representación, pero también de negociación.

Dado el tema de este trabajo, no basta con reconocer la diferencia, puesto que esto supone menoscabar el impacto que tiene las desigualdades de poder. Como Baurman (2003) lo expresa “all too often, within current policy or practice contexts, talk of difference or diversity codes for power inequalities, but precisely through this euphemistic coding it loses its critical analytical edge” (pág. 295). Esto recalca la necesidad de tener una visión interseccional que trascienda la diferencia, puesto que están en juego jerarquías de poder que no pueden dejarse de lado. Incluso el hablar de diferencias únicamente, proviene desde un espacio de poder para determinar qué o quién es diferente, y el valor social que tienen estas diferencias.

### **Autodeterminación: entre la negritud y la afrodescendencia**

No se puede hablar de negritud y afrodescendencia en Ecuador, si no se aborda la raza. Este constructo social, que vive en el imaginario nacional, tiene sus raíces desde la colonia y sigue ejerciendo su influencia en la discriminación estructural y sistemática de la diáspora africana en el país. Aun cuando nunca se pudo determinar la fundamentación

biológica que avalaría la verdadera existencia de razas, la misma se usó como justificación del secuestro de africanos y su comercialización en condición de esclavizados (Wade, 2000).

Parte de la población afrodescendiente que hoy se asienta en la Sierra ecuatoriana, llegó a este territorio a consecuencia de uno de los sistemas económicos más importantes durante el siglo XVII y XVIII. El “Comercio Transatlántico de Esclavos” (Coronel, 2015). Los africanos esclavizados trabajaban en el sistema de haciendas del norte del país, a manos de las órdenes religiosas Sagrado Corazón de Jesús y Obra de la Merced (Coronel, 2015). Como parte de este complejo sistema económico, era necesario crear estructuras que permitieran el comercio de seres humanos en condición de esclavos. El concepto de raza, en un principio, usado para designar el linaje y una estirpe de descendientes que se vinculaban mediante un ancestro común (Wade, 2000); fue usado para argumentar la inferioridad de las poblaciones africanas, y que por lo tanto aprobaba su esclavización. La raza a su vez pasó a ser un sistema que usó la violencia en sus distintas expresiones, para penetrar en las estructuras sociales, creando sujetos racializados.

Esta deshumanización se ve reflejada en los discursos y construcciones lingüísticas en la creación del “negro”, así lo expresa Chalá Cruz (2013),

El “negro” es un invento de la sociedad y para “matar” a esa “negra” y a ese “negro” imaginado por Europa, construido como el último “otro” al que le deshumanizaron comparándolo con los animales, fue cosificado y lo llamaron pieza de indias, objeto de compraventa y lo apodaron como “negro” para decir que quedaba fuera de la “civilización-europea” como ardid para su esclavización y alivio de “irracional” conciencia. (pág. 68)

Entonces, el concepto de “negro” acuñado por Chala Cruz, es una construcción discursiva para amparar un sistema de dominación y opresión capitalista. Al respecto, Mbembe (2016) expresa que el “el negro es un excedente, un resto constituyente de lo moderno, a la vez que, atado ineludiblemente a la problemática del trabajo, es también el

generador del excedente material que va a fundar el capitalismo moderno” (pág. 9). Martínez y De Salvador (2015) afirman que “el ‘otro’ es definido por el sujeto que nombra al mundo, mediante una heterodesignación” (pág. 209). El sujeto que define el mundo ha estado presentado mediante la figura del hombre blanco, heterosexual, anglosajón y protestante (W.A.S.P en sus siglas inglés). Al nombrar al mundo en oposición a su figura, se encargan de darle significado al mismo, asociando la otredad como inminentemente negativa. Es decir, todo aquel que no es hombre, blanco, anglosajón y protestante forma parte de otra esfera, la esfera de la otredad.

Es así como la utilización del término negro es una forma de expresar la clasificación racial amparada en el sistema colonial, que a su vez permite monopolizar y nombrar los cuerpos de la diáspora africana como aquel desecho, aquel reprimido, aquel problema que debe ser resuelto. Lo negro se convierte en lo que la sociedad idealmente quisiera eliminar de su estructura, pero que no puede, porque necesita al negro para hacer sentido al sistema capitalista y la división racial del trabajo. Bajo el pensamiento de Simone de Beauvoir (1981), el negro está en oposición del blanco y el blanco necesita del negro para existir y mantener su poder y privilegios. Una mano de obra barata, que permita la deposición de los cuerpos cuando ya no se necesitan, eso es lo que el negro representa en el imaginario blanco-mestizo capitalista.

Sin embargo, cuando el “negro” es abrazado por la diáspora africana, se torna en un dispositivo de empoderamiento, que revierte la jerarquía racializada, expropiando el poder de la sociedad blanco-mestiza. El acto de autoidentificación con el “negro”, no es sinónimo de internalización de las categorías negativas que la sociedad blanco-mestiza le ha atribuido al concepto; es arma de resistencia y re-existencia. Las personas negras toman en sus manos su derecho de construir narrativas que les identifiquen desde su propia existencia, dentro de la nación estado.

A finales de 1960, las primeras formas de organización surgen en el Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas, establecidas principalmente en torno a la defensa de la tierra destinada a la agricultura (Antón Sánchez, 2011). Este sería uno de los motores para que, años más tarde, se creen las primeras organizaciones sociales movilizadas en torno a la negritud y el reconocimiento de sus derechos por parte del Estado ecuatoriano. Así mismo, la migración de la población negra a las grandes ciudades permitió el intercambio de ideas y la creación formal de organizaciones centradas en la defensa de los derechos de la población negra (Antón Sánchez, 2011). La influencia de importantes figuras políticas como Marcus Harvey en Estados Unidos que, con su idea del panafricanismo, llamaba a la unidad de la diáspora africana y su oportuno retorno a la “madre patria” África. Frantz Fanon (1952) desde Francia, con su reconocido texto “Piel Negra, Máscaras Blancas”, revolucionó las ideas políticas de la época y cuestionaba las formas de blanqueamiento de las personas negras de las Antillas que llegaban a Francia. Así, y entre otros reconocidos personajes del pensamiento político afrodescendiente, hicieron posible lo que Fanon (2009) describe como “toma de conciencia abrupta” de las realidades sociales, económicas y políticas que mantienen al “negro” como un subalterno. En respuesta a esto, la diáspora africana acoge el ser negro/a en sus propios términos, y frases como “black is beautiful” sirvieron como instrumentos de empoderamiento para hacer frente a una sociedad racista que, entre sus varios mecanismos, usa el lenguaje como forma de exclusión.

De otro lado, si bien el término afrodescendiente adquirió un carácter de uso masivo con la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia de Durban en 2001, este es un término que ya había estado resonando a lo largo de la región desde el siglo XX. La significancia del mismo radica en su deslinde de las cargas raciales con las que se asocia al negro, desde el imaginario blanco mestizo. Como Antón Sánchez lo expresa

El carácter de doble conciencia del afrodescendiente le exige romper con la dominación colonial, pero sin olvidar el oprobio del pasado. De allí que recordar la esclavitud, más que la catarsis de un hecho traumático, para los afrodescendientes tiene un significado político (2011, pág. 61)

Esto implica que, si bien la afrodescendencia propone un nuevo escenario para hacer frente a la heterodesignación, no ignora la esclavización dentro de sus aristas, sino que reconstruye la historia contada por las naciones europeas. Por lo tanto, la esclavización es sinónimo de lucha y cimarronaje, autonomía y libertad. Enfatiza en aquella historia no contada: la construcción de quilombos y palenques como formas de liberación. Visibiliza a los cimarrones como Alonso de Illescas y Francisco de Arobe, quienes construyeron sus reinos libres muy temprano en la colonia, en el siglo XVI. Reconoce las guerras de liberación en Haití, la primera colonia en América que adquirió su libertad y se convirtió en una república libre. La afrodescendencia amplifica la historia que ha sido relegada, porque no habla del blanco esclavizando al negro.

Pertenecer al grupo heterodesignado implica estar relegados al espacio privado. Los sujetos minorizados, situados en el polo connotado con las características de la irracionalidad, la corporalidad, la naturalidad o la tradición, entre otros, incorporan de este modo los prejuicios, materializados en roles y estereotipos, en normas de comportamiento que define el propio espacio heterodesignado. (Martínez, De Salvador, 2015, pág. 209-210)

Por esto, la autodesignación/autodeterminación es independencia, que permite posicionarse dentro del espacio público como actores fundamentales en la construcción del estado moderno. La autonomía también significa la “(...) posesión de un espacio crítico-reflexivo” (Martínez, De Salvador, 2015: 210) que permite la existencia de uno mismo alejada de la heteronormatividad y blanqueamiento. Se constituye un verdadero espacio de

libertad en el que, reconociendo a los ancestros, cimarronas y lideresas se legitima desde el discurso, la propia existencia.

### **Una revisión teórica del empoderamiento**

Cuando se ha infundido el miedo hacia una persona o grupo social específico, la autoridad obtiene su poder al seguir reforzando mecanismos de opresión que permitan evidenciar un “otro” a quien gobernar. Por lo que, para que este tipo de poder siga vigente, no siempre se necesita que la autoridad ejerza fuerza o coerción, pero que el sujeto internalice su posición de inferior y tenga miedo de la/s persona/s al mando (Martínez, De Salvador, 2015). El sistema de esclavitud necesitaba la desposesión total del ser, que se traduce en un sujeto alienado. Sin embargo, cuando las personas que han estado subordinadas dejan de responder a los mecanismos de temor y dominación, el gobernante empieza a perder su dominio y hará lo posible para mantenerlo, llegando incluso a la violencia (Fanon, 2009). Esto sucede debido a que esta autoridad entiende que una vez que la persona deje de ser el “otro” y abandone su servilismo, el mando de este desvanecerá, puesto que necesita del otro para definirse a sí mismo. Así, si no existe el negro oprimido esclavo, tampoco existe el blanco patrón.

El “negro” en ese sentido es un recuerdo de la esclavización, de la infundada subordinación y del despotismo. Esta narrativa es la que se piensa cuando se nombra a este sujeto desde la sociedad blanco-mestiza, y por lo cual es tan potente y a la vez problemático. Whitten y Torres (1998) explican que, desde la sociedad blanco-mestiza

clasifican a un individuo, grupo o conglomerado como negro o negreado, implicando la falta de civilización y argumentando que son gente a los que le falta la consciencia y que por lo tanto no tiene capacidades reflexivas y son estúpidos (pág. 13, citado por De la Torre).

Como se ha establecido, está directamente relacionado con la construcción de razas durante la colonia y la clasificación de la diáspora africana como ciudadanos de segunda

clase. Por esto, conscientemente la población blanco-mestiza denomina a los hijos de la diáspora africana como negros, para reafirmar su poder de dictaminar cómo se deben tratar a las personas según su etnicidad. Mas aún, es el reflejo del uso de las palabras para ordenar el mundo social y los espacios a los que distintos cuerpos tienen acceso.

Sin embargo, el poder no solo lo puede ejercer aquel que ha definido al mundo (hombre blanco, heterosexual, anglosajón y protestante), sino también quien usa los conceptos que han sido utilizados para la sumisión y revierte su significado. En esta instancia, aquellas personas que han sido sistemáticamente discriminadas usan el poder que tradicionalmente ha tenido la autoridad, para así nombrar y otorgar el significado a su existencia. Al apropiarse de estos términos, se crean connotaciones y narrativas propias que los identifiquen. Es esto principalmente lo que se conoce como empoderamiento. “El empoderamiento se relaciona, primero y, antes que nada, con el poder, cambiando las relaciones de poder en favor de aquellos que con anterioridad tenían escasa autoridad sobre sus propias vidas” (Sen, 1998, pág. 1). El empoderamiento está necesariamente relacionado con aquellos individuos que han estado al margen de la sociedad, puesto que es justamente desde esta posición en la que se es posible revertir las estructuras de poder.

El concepto de empoderamiento no es nuevo para los hijos de la diáspora africana. En 1976, Barbara Solomon y su trabajo en las comunidades afrodescendientes en Estados Unidos, dio a luz al concepto de empoderamiento tal como lo conocemos hoy. La autora, partiendo del trabajo social, define al empoderamiento como “reduction of an overriding sense of powerlessness to direct one’s own life” (Solomon, 1976, pág. 80). Solomon escribe sobre un sentimiento de impotencia; sin embargo, la opresión, no es un sentimiento, es una realidad que afecta a las personas negras, y que se manifiesta de diversas formas, siendo una de ellas la representación. Siguiendo a Harretche (2011), no se puede minimizar los efectos de la distribución inequitativa del poder, y los procesos mediante los cuales se legitima. Es

por eso, que la toma de poder, o el empoderamiento, esencialmente involucra la pérdida de poder de un segmento de la población.

De otro lado,

el empoderamiento no es algo que puede ser hecho a alguien por otra persona. Los cambios en la conciencia y en la autopercepción son propios, y cuando ellos ocurren, se pueden convertir en las transformaciones más explosivamente creativas y más liberadoras de energía, de las cuales a menudo no se vuelve atrás. (Sen, 1998:2)

Esto se traduce en cómo la diáspora africana ha abrazado a la negritud y ha definido y representado al concepto bajo sus términos. La afrodescendencia es también una forma directa de empoderamiento. Los cambios de conciencia de los que habla Sen (1998) ocurrieron a la vez que se cuestionaba la necesidad de crear conceptos propios.

## **ANÁLISIS Y DISCUSIÓN**

### **Identidad, territorio y nociones de lo “público” y “privado”**

“Yo supe que era negro cuando vine a vivir en Ibarra”, me dijo Hanzel, un joven de San Lorenzo que llegó a Ibarra cuando tenía 16 años. Como la gran mayoría de la población negra en Ibarra, y de mis interlocutores que habitan en la ciudad, su motivación principal era acceder a la educación. Hanzel continúa su relato diciendo

es una expresión fuerte, porque en un principio en San Lorenzo todos somos negros [...] Por qué en principio tú asumes que el ser negro no importa, que solo somos personas, no existe esa clasificación social no dicha, por decirlo así. Se asume que todos somos iguales, y ya. Pero el ser negro lo noté, que era diferente, que era algo como en escala social inferior, por decirlo así, cuando vine a la Sierra (Hanzel, comunicación personal, 15 de marzo de 2022)

La experiencia migratoria de Hanzel no es la única en su tipo, un alto porcentaje de población negra en Ibarra proviene de un proceso migratorio desde el cantón San Lorenzo, provincia de Esmeraldas, así como de las comunidades del Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas. Aun cuando cambie la comunidad afroecuatoriana desde la cual se provenga, los choques migratorios parecen ser los mismos. Hanzel convivió toda su vida en espacios en donde las demás personas comparten el mismo tono de piel, al igual que sus costumbres y tradiciones. Al mudarse a la “Ciudad Blanca”, fue éste el mayor impacto que experimentó. Ocupar este espacio, en el que los cuerpos han sido racializados, también exige de las personas cambiar su forma de ser y actuar, si quieren pertenecer a la ciudad. Más aún, a esta interseccionalidad marcada por la condición de movilidad, hay que añadirle las cargas sociales que vienen por ser una persona de la Costa, en el caso de Hanzel. Esto se debe a que lamentablemente las personas negras no son vistas como personas, solo como negras. Y ser negro parece inevitablemente venir atado con la discriminación por ideas caducas de “raza”.

Experiencias como la de Hanzel, son una puerta para entender las connotaciones lingüísticas que tiene para los hijos de la diáspora habitar ciertos espacios. Mediante el análisis y la representación de los discursos identitarios de las personas en contextos urbanos como la ciudad de Ibarra, así como en las comunidades rurales afroecuatorianas, argumento que estos espacios están impregnados por el juego de poder racial vigente en la sociedad ecuatoriana. Tal marco de referencia a su vez permite resaltar las formas en las que las personas ejercen agencia para navegar los espacios en los que se encuentran, resistiendo a las formas de discriminación y simplificación de su vida.

Retomando al caso de Hanzel, en retrospectiva, él reflexiona sobre la importancia que tuvo conocer con antelación lo que ocurre en los espacios habitados por una mayoría de población blanco-mestiza

Yo empecé la formación en la Pastoral Afro. Básicamente es el grupo religioso de negros dentro de la Iglesia Católica, o la Conferencia Episcopal. Empecé cuando tenía 13 años más o menos. ¿Ahí que era lo que veíamos? Veíamos expresiones de religiosidad, pero también expresiones del día a día. Y contaban sus experiencias fuera de San Lorenzo. Decían que afuera había mucho racismo. Yo no lo entendía, pero decían que afuera había mucho racismo, que hay que estar preparados. “Si algún día van a salir de San Lorenzo recuerden que son muy valiosos”, e íbamos rompiendo ciertos mitos, ciertas expresiones que nos hacen de menos a nosotros mismos. [...] Entonces ya asumí mi identidad, de reconocermelo como negro, como afroecuatoriano, y pues estar preparado para lo que venga. (Hanzel, comunicación personal, 15 de marzo de 2022)

“Estar preparado”, como lo pone Hanzel no significa que las expresiones de discriminación estructural no tengan efecto. En mayor, o menor grado, supone que las personas saben que su presencia en un espacio racializado conlleva aguantar, sobrellevar y navegar el peso de la “raza”. De otro lado, no todos tienen el privilegio de “estar preparados”, o haber recibido formación identitaria para desafiar los prejuicios raciales.

Johana, una joven afroecuatoriana, así como Hanzel se dio cuenta de que era afroecuatoriana cuando llegó al centro de la ciudad.

No se siente cuando una está en la parroquia (Alpachaca), porque todos somos pobres. Está el tema de la lucha, de que los padres deben salir para cuidar del hogar, estamos todos en iguales condiciones; entonces no se siente mucho. El racismo, la discriminación, el machismo se siente cuando se sale al centro de la ciudad. Aquí es donde uno se entera “¡ah!, he sido una mujer”, “¡ah!, he sido negra”. (Johana, comunicación personal, 19 de marzo de 2022)

Johana, a diferencia de Hanzel, nació en Ibarra, y ha vivido en la ciudad toda su vida, específicamente en la parroquia de Alpachaca. Johana no tuvo a alguien que le dijera lo que sucedería una vez que saliera de Alpachaca, lo descubrió por sí misma, e inició un proceso de

construcción identitaria de forma independiente, especialmente una vez que accedió a la universidad. A pesar de estas diferencias, es relevante pensar en estos “privilegios” a los que generacionalmente tenemos los jóvenes, como la universidad o la Pastoral Afro, para pensar críticamente sobre la autodeterminación identitaria. Este tema será abordado más a profundidad en las secciones siguientes.

A simple vista, el relato de Johana es similar, sino idéntico al de Hanzel; sin embargo, no quiero centrarme únicamente en el contenido de su discurso, sino en el contexto desde el cual provienen estas palabras. La experiencia de Johana tiene mucha relevancia, puesto que demuestra la influencia identitaria que tienen los espacios en lo que se habitan.

Se podría considerar a la parroquia urbana Alpachaca como el palenque urbano por excelencia de Ibarra. Como Johana me comentó, aquí fue donde la población afroecuatoriana que migró de las comunidades rurales fue obligada a asentarse. Especial énfasis en obligada, puesto que no es coincidencia que las personas afroecuatorianas se hayan asentado al margen de la ciudad. A mediados del siglo XIX, Alpachaca era un sitio habitado por una alta cantidad de población afroecuatoriana pobre que tenía empleos como estibadores y empeladas domésticas. En la actualidad, la población afroecuatoriana de Ibarra se ha distribuido en diversas zonas del cantón, producto de la movilidad social adquirida; aun así, las personas de la parroquia Alpachaca siguen organizándose, principalmente para demandar acciones políticas relacionadas con la desatención estatal.

Las personas sienten que la pobreza forzada a la que han sido sometidas es una urgencia que debía ser solventada. Sin embargo, no se puede eludir la pobreza estructural del racismo. Dado que son personas afroecuatorianas las que habitaban estas zonas, se ejerce una jerarquización social por parte de los/as ibarreños y las autoridades. Si las personas afroecuatorianas son ciudadanos de segunda clase, sus necesidades también lo son, y por lo tanto pueden ser postergadas. De esta forma, los cuerpos de las personas afrodescendientes se

han constituido como aquellos que se pueden dejar morir (Mbembe, 2016). Esta muerte implica que hay fuerzas que conspiran para que las personas no puedan alcanzar sus derechos básicos (Farmer 2005). Así, Alpachaca se convirtió en un espacio análogo a las comunidades rurales. Por un lado, las personas se reconocían entre sí por factores más relevantes que el color de su piel, por lo cual las dinámicas sociales, como la familiaridad y reciprocidad estaban presentes. Y, de otro lado, a pesar de ser un sector marginalizado y desatendido, la mancomunidad es necesaria para asegurar la subsistencia de todos los miembros.

Tanto el relato de Hanzel, como de Johana, comparten algo en común: la ciudad como un espacio en el que la discriminación está latente, y hace que las personas negras-afroecuatorianas se encuentren cara a cara con la posición social que se le ha dado a la etnicidad. Sin embargo, el problema no es la ciudad per se, sino las personas que habitan en la misma. Hay una clara diferencia entre lo que se percibe como el espacio público y el espacio privado, y las connotaciones de los mismos. Estos términos no deben ser entendidos en su sentido literal, sino en lo que representan para los hijos de la diáspora. El espacio público o la ciudad, es la sociedad blanco-mestiza, que crea nociones negativas sobre la diáspora africana. En estos lugares de interacción, es casi inevitable verse a uno mismo bajo la visión del resto de la sociedad, que en su mayoría es negativa, y se expresa en formas de discriminación como la denominación de “negro/a”.

Las negociaciones identitarias, o la necesidad de poner en marcha procesos de empoderamiento, surgen, entre otras situaciones, a causa de las experiencias de discriminación que se experimenta una vez que se sale de los territorios, sean estos urbanos o rurales. A su vez, confirma cómo en efecto no solo las identidades se marcan en el territorio, pero también el poder. El poder para definir a las personas y la forma en la que pueden y deben vivir su vida. Se podría entonces pensar a la ciudad, en este caso Ibarra, como una frontera étnica. Como lo expresa Guerrero (1998) en su estudio sobre los dirigentes indígenas

y las movilizaciones sociales en Ecuador, una frontera étnica “sería una suerte de artilugio simbólico de dominación que, en las relaciones de poder cotidianas, produce y reproduce a la vez al indio [negro en este caso] y al blanco-mestizo” (pág. 114). Así se crea un binario entre las personas blanco-mestizas, y los otros (entiéndase los “otros negros”).

Estas fronteras étnicas, dan como resultado lo que Du Bois (1996) denomina como “doble consciencia”, término ya introducido con anterioridad. Las personas que han sido parte del proceso de colonización y, por consiguiente, vejadas bajo el sistema de raza, llevan consigo una “doble consciencia” que les obliga a verse bajo los ojos de la mayoría y juzgarse en torno a estas percepciones

Uno por sobrevivir se olvida de lo que tenemos detrás, de la riqueza... hay que aprender a sobrevivir en los dos (la ciudad y la comunidad), porque en la ciudad es una cosa, llegar a la ciudad es ser uno más. Regresar a la comunidad es como estar en la realidad, se siente la necesidad de saber más, se siente comprometida con la comunidad. Regresar a la ciudad es ser criticada, ser discriminada, como que no se sabe nada, como que no se es nadie. En todo caso tendríamos dos identidades para poder sobrevivir en la comunidad y en la ciudad... Al salir de la comunidad usted tiene que refinarse, que hacerse elegante, que aprender a hablar bien, que tiene que vestirse de forma adecuada, le enseñan hasta a caminar. (Olga, comunicación personal, 17 de abril de 2022)

Este es un extracto de mi conversación con Olga, una docente oriunda de La Concepción, quien se autoidentifica como afroecuatoriana. Sus palabras dan cuenta de los procesos que las personas del Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas deben llevar a cabo para acceder al espacio urbano. Así, se hace necesario construir una identidad para enfrentar a la mayoría blanco-mestiza, y otra con la que vivir dentro de las comunidades, puesto que no se puede ser un ciudadano afroecuatoriano, como entidad unificada. Esta doble identidad expresa la “doble consciencia” de la que habla Du Bois (1996). Incluso que es parte

de la toma de consciencia abrupta de la que explica Fanon (2009), en la que las personas sienten de forma tangible las formas en la que se ejerce discriminación, y como decía Hanzel, se ven a sí mismas como “de escala social inferior”. Esto no significa que las personas se piensen a sí mismas como inferiores, pero el resto de la sociedad sí lo hace. En este sentido, las personas buscan formas de afrontar esta visión externa.

Por un lado, se dan fuertes negociaciones identitarias en donde es obligatorio adaptarse a las normas sociales, en tanto que a la vez se resiste a ser simplificado como negro/a en los términos excluyentes, como lo evidenció Olguita en su relato. Por esto, para muchos profesionales, es fundamental identificarse como afroecuatorianos, y de esta forma revertir el poder que se ejerce sobre ellas. Para ellos es importante representarse como sujetos que están alejados de los estereotipos raciales del “negro”, que incluyen la pereza, el ruido exagerado y en general, incompetencia. Pedro, un profesional afroecuatoriano que se mueve entre la zona urbana y rural, me comentaba que, al desempeñar su profesión, siempre debía trabajar el doble que las demás personas. De esta forma, se negocian su espacio negando los estereotipos y concepciones que la sociedad blanco-mestiza tiene sobre las personas negras. Y más que nada, crean un espacio de igualdad.

***Hay que hacerse respetar.***

La creación de una identidad alterna a la negritud busca que las personas puedan “igualarse”. El surgimiento del “negro” fue para marcar separación entre el colonizado y el colonizador, expresando la inferioridad de este último frente al “blanco”. Así, quienes se autoidentifican como afroecuatorianos pueden expresar de forma tangible que, a pesar de las diferencias culturales, siguen siendo personas.

Así como la autoidentificación se ve atravesada por la edad, las formas de igualarse también reflejan estas intersecciones, producto del contexto social en el que las personas crecieron.

Cuando éramos de unos 8, 9 años, nos llevaban a El Ángel. Nos llevaban descalzos, porque la pobreza era bien fuerte. Y esos pastusos-carchenses nos decían negro gusgus. Nos comparaban con el gallinazo, y nuestra reacción era puñetes ... nos dejaban diciendo y cómo sabían que era puñetes salían corriendo. Pero el reto más grande era al identificarme como negro, y al tratarme como negro, me sentía discriminado... como inferior, no lo interiorizaba, pero me sentí como inferior [...] Era difícil, pero nos pensábamos igualar, aunque sea a las trompadas. (Salomón, comunicación personal, 10 de abril de 2021)

Don Salomón, autor de estas palabras, es una persona de la tercera edad, que se autoidentifica como afroecuatoriano y que nació en Mascarilla. Esta es una de las comunidades del Territorio Ancestral en donde se daba la zafra. Este modo de producción se basaba en el cultivo masivo de caña de azúcar, bajo el mando de un patrón dueño de la producción. Como se podrá notar en su relato, las condiciones de vida no eran óptimas, y la pobreza era el rostro de las comunidades. Aun así, don Salomón estudió la primaria con uno de los primeros maestros del Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas, Salomón Chalá.

En este fragmento de nuestra conversación, expresa parte de los conflictos con los que las personas, hoy de la tercera edad, debían lidiar al entrar en contextos urbanos. Se puede evidenciar cómo los espacios que están fuera de la comunidad se convierten en escenarios impositivos, en una atmósfera de discriminación con el que se asocia a la palabra negro. Frente a esto, se hace clara la necesidad de ser considerado como igual por el “otro”. Debido a la impotencia que generaban estas situaciones, la única opción eran “los golpes”. Las mujeres adultas tenían experiencias similares en su trayectoria migratoria y “te tocaba andar

peleando cuando te estaban negreando ahí”, me contaba Chermanica (2022), una de mis interlocutoras.

Wade (2008) expresa las dicotomías que aparecen en la búsqueda de igualdad, o más que nada, equidad:

en cierto sentido la negritud (o los movimientos de reivindicación de la identidad negra) busca derechos de ciudadanía, de ser tratados como iguales. Pero a la vez, para lograr esto tiene que hacer énfasis en su diferencia (que es la base de su discriminación), y en cierto sentido busca ser tratado como diferente a largo plazo (como un grupo o una cultura que tiene algo distinto, valioso). (pág. 122)

Las luchas individuales, como la de don Salomón, han sido amplificadas por el movimiento social afroecuatoriano para demostrar la desigualdad social producto del racismo estructural. Así, la igualdad apela a los derechos y garantías que le pertenecen al pueblo afroecuatoriano, a la vez que se demanda que, en realidad, se vea a la diáspora africana como personas, y por lo tanto iguales. Hoy en día, la Constitución del Ecuador, en sus artículos 56 y 58, el Decreto 60, el Plan Plurinacional para Eliminar la Discriminación Racial y la Exclusión Étnica y Cultural, así como otras herramientas, han sentado una base legal para garantizar la igualdad del pueblo afroecuatoriano. Sin embargo, en el contexto cuando don Salomón era niño, no existían estos dispositivos, y procesos de reivindicación identitaria, como aquel experimentado por Hanzel. Por esto, se buscaba “igualarse” de una forma u otra.

Otros mecanismos de “igualarse” lo expresa uno de mis interlocutores. Sixto inició su jornada migratoria cuando recién terminaba la primaria. Sixto, enfrentando la oposición de su padre, llegó a Ibarra con la intención de continuar su educación secundaria, como le había recomendado su maestro. En las comunidades rurales no existían colegios, o instituciones donde se pueda continuar la educación básica, por lo cualquier persona negra que buscara

continuar con su educación, estaba obligada a venir a la ciudad. Esta es una de las varias formas en las que se marginalizó a la población afroecuatoriana.

Volviendo a Sixto, se incorporó al “San Diego” (hoy Unidad Educativa Militar San Diego), convirtiéndose en la única persona negra en la institución. En sus palabras, solo las “familias icónicas negras” tenían a sus hijos estudiando en el colegio. Y no habían más de 20 estudiantes en toda la ciudad de Ibarra. Esto causaba que, al menos, en su colegio, fuera discriminado por ser una persona negra. De hecho, los estudiantes organizaban escenarios para que se peleara, aduciendo a los estereotipos de las personas negras como violentas y “buenas para los golpes”. Cómo él lo menciona “muchas veces terminábamos peleando por nada”.

Sin embargo, al final del año, fue uno de los mejores estudiantes de la institución, ganándose así el respeto de los demás alumnos. El destacar académica o profesionalmente es sumamente importante para la diáspora africana, puesto que las personas ya resaltan por su color piel. En muchos casos, y como Sixto lo expresa, el ser la única persona negra hace que todos estén conscientes de tu presencia, y según el contexto, esto supone que automáticamente se atribuyen estereotipos a las personas negras solo por existir. Por lo cual, destacar académicamente no solo es producto de la gran inteligencia de la diáspora africana que desde la colonia se ha querido negar, pero también es una forma de demostrar a la sociedad blanco-mestiza la equivocación de sus estereotipos. Así, las personas negras, tienen más oportunidades de ser respetadas y por lo tanto igualarse, cuando destacan por situaciones que están bajo su control, como su rendimiento académico.

Sixto se autoidentifica como negro. Por esto, la búsqueda de igualdad y la negación de los estereotipos no solo se la hace por medio de los discursos asociados con la afrodescendencia, pero también por las acciones expresadas por las personas. El obtener buenas calificaciones fue una constante en la vida de Sixto. No solo era el reflejo de su

potencial académico, pero le sirvió como herramienta para afrontar a la discriminación.

Cuando la gente comenzó a reconocerle por su nivel académico, parece que olvidaron que era el “negro gus gus”, o el “negrito”, y lo veían como Sixto.

Las construcciones identitarias no solo responden a un deseo interno de autoidentificación, pero también del reconocimiento de la sociedad de esta identidad. Retomando a Du Bois (1996), se entiende la doble consciencia traducida en las construcciones identitarias. Las mismas sirven para satisfacer la mirada de uno mismo, y también de la sociedad, que proviene del auto juzgamiento desde esta perspectiva. La doble consciencia es irrenunciable, esto quiere decir que permea en la vida diaria de las personas racializadas, especialmente en aquellos espacios en los que las estructuras de poder son más visibles.

### ***Territorios de liberación.***

Las comunidades rurales afroecuatorianas y los palenques urbanos como la parroquia Alpachaca, se distinguen entre la ciudad, o el “espacio público”, ya que las personas, por ser parte de la misma comunidad imaginada, y en el sentido literal, parte de la misma comunidad rural, nos vemos como iguales. Así, se entiende a estos lugares, las comunidades rurales afroecuatorianas y los palenques urbanos, como el espacio privado. Con privado, me refiero a que al ser espacios que escapan del control de la población blanco-mestiza, no existen relaciones de poder racializadas, y por lo tanto, las personas negras/afroecuatorianas implantan en el territorio sus propios valores.

Retomando el concepto de empoderamiento, este se define mediante dos ejes principales. Uno de ellos habla sobre la posesión de los recursos “(físicos, humanos, intelectuales, financieros, y el de su propio ser)” y segundo, “el control sobre la ideología (creencias, valores y actitudes)” (Batliwala 1993, como se citó en Sen, 1998, pág. 1).

Traduciendo estos elementos dentro de este caso de estudio, se entiende que el control sobre el propio ser es el punto de partida para repensarse a uno mismo en contraposición con las normativas sociales. Aunque parece simple, el control sobre la propia existencia vino en las comunidades rurales cuando se dio la Reforma Agraria en 1973. Esto permitió que las personas no solo fueran dueños de los terrenos que toda su vida habían estado cultivando para provechos de otros. Pero también obtuvieron control sobre sí mismos, dado que este sistema se había caracterizado por el trabajo forzoso de esta población. Esta libertad dio a las personas la autonomía para existir y construir su propia realidad, apartados de la figura del amo a quien obedecer.

De otro lado, aquellas personas que tenían mayor acceso a recursos en la zona rural o fueron beneficiadas de programas de becas, comenzaron a migrar hacia las grandes ciudades, en especial Ibarra y Quito. Con esto adquirieron el poder del conocimiento formal que sistemáticamente se les habían negado a los ancestros y matriarcas. A su vez, también ganaron la libertad para redefinir su existencia en un nuevo espacio geográfico. Fue justamente desde los contextos urbanos en los que nacieron distintas formas de organizarse, en la que surgían nuevos líderes y lideresas, enfrentándose a los problemas particulares que le afectaban por su raza/etnicidad, clase social y su asentamiento en los márgenes de la ciudad.

En mi diálogo con Génesis, una joven negra-afroecuatoriana que vive en La Concepción me dijo “si una persona blanca viene al territorio sabe a qué viene, y no va a tratar a las personas insultándoles”. De esta forma, se puede ver el juego del poder que se asienta en el territorio marcado por las personas que lo habitan. Las repercusiones de llamar a una persona “negra” de manera despectiva en la ciudad que, en el Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas, son muy diferentes. En las comunidades urbanas y rurales afroecuatorianas, las personas negras tienen el poder porque son la mayoría, y por lo tanto son quienes determinan las reglas, y lo que es aceptado.

Como dice Génesis “a donde fueses, haz lo que vieses”. Esto también trae luz a lo que mencionaba Olguita en su relato sobre la doble identidad del campo y la ciudad. De hecho “si usted regresa, en la comunidad también es criticada porque tiene que dejar de ser refinada, le dicen ha venido blanqueada, la forma de vestirse, la alimentación. Ahí se ve como la diferencia” (Olga, comunicación personal, 17 de abril de 2021). Así se puede ver como las reglas sociales y lo que es aceptado en un lugar no se traduce en el otro. Se espera que, en los espacios más íntimos como en las comunidades rurales afroecuatorianas y los palenques urbanos, las personas se muestren como son, que no tengan miedo a expresar su “negritud”, puesto que aquí no consiste en una forma de discriminación, sino de similitud. Lo cual a su vez puede causar conflictos, que profundizaré en la conclusión.

En el Territorio Ancestral, así como en los palenques urbanos, existen muchas más libertades, por la consciencia de que es un espacio en donde las personas negras tienen el poder de definir lo que está bien, y las formas en las que se denominan unos a otros. Por eso no sorprende que, por ejemplo, las personas adquieran una consciencia de “ser negro” al salir de las comunidades como me decía Hanzel, o simplemente las personas se tratan por su nombre o parentesco. Porque su característica más importante no es ser negro, sino la persona que es, o las relaciones sociales o sanguíneas que nos unen.

Estos espacios son sinónimos de comodidad, confianza y familiaridad. Por eso, como me decía Johana “yo sí me puedo decir negra, pero no los demás”. Las personas están trasladando el territorio en sus cuerpos, y por lo tanto el cuerpo es un territorio de resistencia. Esto quiere decir que se impregnan en los cuerpos de las personas valores de confianza y seguridad, que permiten reconocer quien “puede” nombrarme como negra/o y quien no. Entonces no se restringe a un lugar en donde las personas se sientan cómodas identificándose de tal manera, pero también desde que voz provenga. En consecuencia, se crean y reafirman

espacios de resistencia y re-existencia dentro de uno mismo, así como en ubicaciones específicas.

Esto explica palabras como las de Marilyn “[...]y yo también no tengo problema en que me llamen negra siempre que lo hagan con respeto”. Marilyn, es una joven que se autoidentifica como afroecuatoriana, y que ha vivido en la parroquia La Concepción. Sin embargo, en busca de una mejor educación, estudió en un colegio en Mira. Esta ciudad, a 40 minutos de La Concepción, está habitada en su mayoría por personas blanco-mestizas, lo cual también se traducía colegial. Sus compañeros/as y amigos/as, en algunas ocasiones se dirigían a Marilyn como “negra”, y como ella lo expresa, siempre y cuando no tenga una intención racista, no le resultaba ofensivo. Al igual que otros interlocutores, la noción del “negro con cariño” o “negro con respeto” responde a una búsqueda de igualdad y reconocimiento de la sociedad. Así se puede otorgar los valores de confianza y familiaridad que se implantan en el territorio, a las personas.

Como Hanzel reflexionaba

entre nosotros nos podemos hacer chistes racistas, pero entre nosotros no son racistas. Eso no sé por qué. Es una forma de burlarnos a nosotros mismos, pero no se siente mal. Hay un montón de chistes que si los estamos contando nosotros es una cosa, pero si alguien diferente al grupo étnico, lo cuenta o se ríe, ahí hay un problema. Entonces no sé es una doble moral o algo que culturalmente ha sido aceptado. (Comunicación personal, 15 de marzo de 2022)

A esta acertada observación, puedo agregar que no es una doble moral, pero que otra vez, responde a los juegos de poder que a su vez se traducen en la igualdad de los hijos de la diáspora. Lo expresado por Marilyn, así como Hanzel, ejemplifica cómo los espacios privados, permeados por relaciones de parentesco construidas desde la familia ampliada, se constituyen como una zona en el que se encuentran presentes valores como el cariño y

respeto entre los miembros. Desde aquí, las personas pueden verse a sí mismo como sujetos individuales, que no pertenecen a una “raza”, sino que son agentes libres que producen cambios significativos en sus vidas y las de su entorno. De esta forma se reconocen, por un lado, los espacios racializados, como la ciudad, y aquellos lugares de libertad y de re-existencia. Por eso, se entiende al Territorio ancestral y los palenques urbanos, áreas en el que no únicamente se puede vivir, en el sentido literal, pero se puede ser.

Existen algunas semejanzas con la distribución espacial colonial, específicamente con los asentamientos libres formados por cimarrones. Es importante señalar que algunas comunidades afroecuatorianas del norte del país se organizaban en torno al sistema de haciendas, pero muchas otras sirvieron de refugio para los cimarrones. Estos sitios principalmente venían acompañados con una conciencia de liberación que más tarde se inscribe en el “territorio libre [para su] reproducción existencial, el mismo que debe estar bajo control absoluto para garantizar la extensión de la vida” (León, 2015, pág. 47). En las zonas que están dominadas por población afroecuatoriana, se encuentra implantada una semilla de liberación, que permite a las personas re-existir dentro del mismo. El ser negro, y el orgullo que proviene de la autodeterminación, es producto de la identificación con el resto de la comunidad; de reconocer los procesos históricos que han marcado su presencia, a la vez que se afirman costumbres, tradiciones, y luchas en común. “Ser negro es ser parte del Territorio Ancestral, en donde voy construyendo estas igualdades y estas similitudes con la relación que se va haciendo con uno, con otro” (Pedro, comunicación personal, 17 de abril de 2021).

Siguiendo los relatos de mis interlocutores, la siguiente sección aborda conceptos que se utilizan, especialmente desde la sociedad blanco-mestiza, para referirse a los hijos de la diáspora africana. Partiendo desde la época colonial, con el término “moreno”, hasta el diminutivo en “negrito/a”, analizo lo que estos conceptos esconden en torno a la relación

entre las personas negras/afroecuatorianas y la sociedad blanco-mestiza. Así, argumento que la interrupción de estos discursos constituye una forma de ejercer poder sobre la propia existencia, y la representación que se le da a la misma desde la voz de los “otros”.

### **“Morenita linda”: percepciones de (sub)estima e interrupción de discursos**

Don Luis, también conocido como “El Chavo” por los pobladores de La Concepción, es un hombre de más de 70 años que ha vivido toda su vida en esta parroquia rural del cantón Mira. Hoy cultiva sus terrenos como forma de subsistencia; sin embargo, las cosas no siempre fueron así. Mientras me comparte su conocimiento sobre la cosmovisión afroecuatoriana, las festividades de La Concepción, y su rol dentro de las celebraciones anuales de Semana Santa, también recuerda el período de su vida cuando trabajaba en la hacienda.

Era bien jodido el tiempo de antes vea. [...] Oiga, ahora vivimos en el cielo. Ahora vueste trabaja por cuenta suya. Ele vea ahorita, descansando estoy en mi casa. En cambio, trabajando para otro, ¡qué va! Domingo mismo ya iba los sirvientes (capataces) a decilo “te toca la cuadrilla”. Madrugaban. (Luis, comunicación personal, 18 de abril de 2021)

Aunque las personas recibían un pago mínimo “cada cuanto querían (los patrones), cada tres meses, así nos pagaban” (Luis, comunicación personal, 18 de abril de 2021), las condiciones de trabajo no eran las adecuadas. Si bien la esclavitud se abolió en 1851, el sistema de opresión y explotación siguió vigente hasta la Reforma Agraria, en 1963. Como lo expresa don Salomón, introducido en el apartado anterior

Negro, pobre hei nacido y pobre hei morir. No pensábamos que algún momento iba a llegar una ley para nosotros. Pensábamos que toda la vida íbamos a estar sometidos a estos amos, a estos patrones... Nunca soñamos llegar a esta era, y es por eso que era venerado el señor dueño (Salomón, comunicación personal, 10 de abril de 2021)

Para reafirmar su poder, el patrón, por un lado, tenía capataces, o sirvientes como les llama don Luis, que eran personas negras de la comunidad que, en la jerarquía social de la época, eran superiores que los peones y tenían ciertos privilegios. Reconocerse como sirvientes, hacían que estos hombres olvidaran cualquier tipo de cercanía que podía existir con los peones (por ser personas negras y sirvientes) y utilizaban técnicas de castigo sumamente violentas. Don Luis dice que

Yo mimo le pegue una pedrada al finado Manuel María [capataz], solo por una caña que el finado Segundo Delgado me hizo sacar. Viene de buenamente y me da con un acial, cosa de reventarme [la piel por la agresividad de los golpes]. ¡Hoy Dios mío, calle! Si no le veía a taita Dios. Cogí esa piedra y en la mima pierna que él me dio, ahí cosa de yo también reventalo la pierna. (Luis, comunicación personal, 18 de abril de 2021)

Los patrones delegaban estas tareas a los capataces, para que la culpa recayera en estos mismos. Como se puede evidenciar en la anécdota de don Luis, él no dirigió su vindicta hacia el patrón, ni siquiera reconoció el poder que tenía este para ordenar o detener los castigos. Las repercusiones recayeron sobre el capataz, otra persona negra y en condiciones de vida similares. Por consiguiente, se refuerza el juego de poder, a la vez que se crean escenarios en los que las personas no se ven a sí mismos como iguales, sino como antagonistas, impidiendo de esta forma, cualquier reclamo y levantamiento contra el amo.

Además de la violencia física, los patrones también usaban el lenguaje para ejercer su poder, y apartarse de las personas negras. Les denominaban como “morenos” en lugar de “negros” cuando estos querían expresar cariño como una forma de manipulación. Ahondando en esta terminología y con base a los relatos de mis interlocutores, “moreno” se les decían a los bueyes, por lo cual también se les atribuía estas características a las personas cuando se las denominaba así

[Los patrones] nos decían negros [...] claro, en ese tiempo era para insultarle, pero a mí que me vengan a decirme moreno... ah pucas. Una vez casi le pego en Ibarra a uno que me vino a decir que: “moreno”. Moreno el buey.

Que traten toditos de negro yo estoy de acuerdo, pero que me venga a decir moreno, ahí no, ahí sí se me hincha el corazón. Así uno se siente animal  
(Luis, comunicación personal, 18 de abril de 2021)

Fue don Luis “Chavo” junto con don Salomón, ambos que habían servido en distintas haciendas, que hicieron hincapié en el uso del término moreno por parte de los patrones para violentarles. Don Salomón a esto agrega

Cuando nos querían tratar bonito, para que los intereses de ellos los cubramos, nos decían morenitos, o nos decían zambitos... para nosotros eso era un orgullo, porque ya no soy negro, ya me dicen moreno o morenito [...] moreno ha sido apellido, y decía “no, yo soy negro”, orgullosamente decíamos. (Comunicación personal, 10 de abril de 2021)

Por un lado, está presente la asociación del moreno con el buey. “Moreno” se les decían a los bueyes me reafirma don Luis “Chavo”. Es así, que esta denominación demarcaba que la única utilidad de las personas estaba en el trabajo agrícola que podían desempeñar. Por esto se le “hincha el corazón”, porque esa era la intención detrás de estas palabras, que las personas poco a poco se vieran a sí mismas alienadas, de la misma forma en la que los patrones lo hacían. Si podían llegar a creer que eran animales y no debían aspirar a nada más, no había forma en la que pudiesen exigir mejores condiciones de vida al patrón. Desde el sistema colonial, para la producción de un sujeto desechable, fue necesario la desposesión del sistema cultural de la diáspora africana, con el propósito de crear objetos dóciles que no cuestionen su posición social (Quijano, 2014). Así, comparar a las personas negras con los animales, como el buey, en el caso de “moreno”, y con el gallinazo en el caso de “negro gus gus”, operaba deshumanizando completamente a las personas. Quijano (2000) añade que

La colonia se convirtió en la estructura en la que, se reprimieron tanto como pudieron, es decir en varias medidas según los casos, las formas de producción de conocimiento de los colonizados, sus patrones de producción de sentidos, su universo simbólico, sus patrones de expresión y de objetivación de la subjetividad (pág. 201, citado por Ayala).

La represión sistemática a su vez tuvo lugar en la negación de potestad de las personas para identificarse, expropiándoles de toda posibilidad de representarse mediante el lenguaje. Esto es a lo que Fanon (1961) se refería cuando hablaba de la violencia epistémica que funciona no solo desde afuera (los patrones) pero que también se inserta en la psique de las personas bajo el mando de esta autoridad. El moreno se inventó con la intención de diferenciar al colonizador del colonizado, y al patrón y al peón durante la hacienda.

El otro sentido de “moreno”, es su uso como apellido. Las personas africanas secuestradas e introducidas en condición de esclavizados, en muchas ocasiones, eran llamadas con los nombres o apellidos de su amo, para que así se supiera a quién pertenecían. De modo que, reforzaba la premisa de que las personas ya no eran dueñas de sí mismas. Ni siquiera eran consideradas como personas. El portar el nombre o apellido del patrón era como la yerra, marcando que aquel animal tenía dueño. Así lo resume Cuba Manrique (2002), en su estudio sobre los antropónimos de las personas esclavizadas en Perú,

Los españoles, amos o dueños de esclavos, colocaban el nombre de pila y opcionalmente un apellido a sus esclavos, casi como un pálido remedo de su propio sistema. No obstante, como su interés estaba puesto en identificar a su esclavo, añadiría a este sistema básico otros elementos denominativos equivalentes a la casta, la condición social y la pertenencia del amo. (pág. 123)

Como se discute en el marco teórico, las palabras no son un conjunto de letras formadas al azar, sino que tienen significados profundos que parten desde la representación (Hall, 2010). De esta forma, la representación se define como “usar el lenguaje para decir

algo con sentido sobre el mundo, o para representarlo de manera significativa a otras personas” (Hall, 2010, pág. 447). Por este motivo, la terminología con la que se denomina a la diáspora africana tiene gran relevancia. Exhibe el complejo sistema de creencias equivocadas y mentiras infundadas que se ha inventado sobre la diáspora africana. El lenguaje no solo tiene el poder de nombrar, sino incluso, como evidencia el uso del término “moreno”, de dirigir la vida de una persona. Zavala (1992) expresa que “el código heurístico del nombrar es una forma de cartografiar político que fija la imagen cultural y la subordinación de sus diferencias que sufren una destrucción radical de su identidad” (como se cita en Muyolema 2001, pág. 8)

Tanto don Luis “Chavo” como don Salomón, desde sus propias comunidades, experiencias y conocimientos, encontraron formas de representarse con conceptos que les enorgullecen. Don Luis se autoidentifica como negro, orgullosamente “negro, negro africano, negro. Moreno es el buey. Negro es el mejor trato”. Y don Salomón, ha encontrado en la afrodescendencia una estrategia para reclamar el poder sobre su propia existencia, “¿Moreno?... pero si yo soy Salomón Acosta, yo soy negro. Como ahora en vez de negro, digo soy afroecuatoriano”.

Estas narraciones asientan la base para entender la carga histórica de términos que aparentemente se usan para expresar “cariño” hacia las personas afrodescendientes. Hasta la actualidad, el término “moreno” es usado como eufemismo para referirse a las personas afroecuatorianas. Incluso, la idea de este trabajo inició justamente al escuchar cómo la población blanco-mestiza había normalizado el uso del “moreno” como término aceptado para denominar a la diáspora africana.

Esta es una forma de *whitesplaining*, que se refiere a situaciones en las que una persona blanco-mestiza explica de forma condescendiente y despectiva, temas, especialmente relacionados con raza, que creen que las personas por ser negras no comprenden (The

University of Sydney, 2015). Si bien, estas situaciones son “the unconscious, unearned and largely un-examined benefits of prejudice” (Elder, 2015, párr. 22), siguen siendo una expresión de poder que tiene gran influencia en cómo la sociedad ve a las personas negras. Esto es así ya que las personas blanco-mestizas no tienen contacto con los “otros”, o no están dispuestos a tener conversaciones incómodas, necesarias para entender la cosmovisión de los hijos de la diáspora. Como resultado, se crean situaciones que por asumir cuál es la forma “correcta” y evitar ser racista, se cae aún más en situaciones racistas. Es por esto que, para las personas afroecuatorianas, es una fuente de empoderamiento interrumpir estos discursos y estipular su autoidentificación.

Franklin, a quien presenté brevemente en el apartado anterior, es un docente afroecuatoriano que llegó a vivir a Ibarra hace 45 años. Nacido en La Estación Carchi, Parroquia La Concepción, salió de esta comunidad para poder acceder a la educación superior. Llegó al colegio “17 de julio”, un establecimiento, en ese entonces con 700 personas, de las cuales Franklin estima que había solo 20 personas negras, y dos en su paralelo.

En su trayecto profesional, se convirtió en educador, y hasta en los últimos años enseña a niños/as y jóvenes en la Unidad Educativa Yahuarcocha, ubicada en la Parroquia Alpachaca. Según las estimaciones de Franklin, más de la mitad de los estudiantes de la institución son personas afroecuatorianas. En una clase de ciudadanía que dictaba, una de sus estudiantes, mientras realizaba una presentación sobre las formas de vida de las personas del Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas, se expresó diciendo “[...] los negritos del Valle del Chota”. En ese instante, Franklin interrumpió la presentación y le preguntó a su alumna porque se había referido de esa forma, haciendo especial énfasis en el diminutivo “negritos”. La estudiante respondió que no se sentía bien diciendo solo “negros”.

La respuesta de Franklin fue decirle a la estudiante que el uso del diminutivo denotaba compasión, y que las personas afroecuatorianas no necesitamos de su compasión, sino del reconocimiento de las luchas y procesos históricos de los cuáles el pueblo afroecuatoriano ha sido parte. Voy a dejar que Johana traiga más luz sobre este aspecto. Según ella, y concuerdo con su análisis, el uso del diminutivo se puede explicar por dos factores. Por un lado, hablaba del tema del cariño. Donde las personas blancas mestizas hacen énfasis en usar este término para que se entienda la intención de sus palabras, obviamente siendo conscientes del poder y las cargas históricas negativas que tiene la negritud. Con este argumento es importante preguntarse porqué la etnicidad o autoidentificación debe ser utilizada como forma de cariño. Las personas blanco-mestizas no se refieren entre sí como: “ve blanquito” o “ve mestizo”, me decía Johana. ¿Acaso las personas no tienen nombre?

[...] cuando lo suelen enmarcar “te lo digo por cariño” yo digo “no, dime por mi nombre, yo me llamo Chermanica”. O en el trabajo, que me dicen de cariño, me dicen Chermi, pero nada de “negrita”, “morenita”, ni seque, no. Yo no lo permito (Chermanica, comunicación personal, 19 de marzo de 2022)

El reclamo de la diáspora por ser reconocidos por su nombre es una demanda válida. Como Hanzel decía, “no puede ser posible que mi característica más relevante sea ser negro”. Estas demandas no provienen de una negación de la negritud; es una forma de reclamar el respeto de la sociedad, y que se nos vea a las personas negras, como personas, y no solo como negros.

De otro lado, el uso del diminutivo puede responder al deseo de las personas de marcar su posición de superioridad. El diminutivo viene de un sentido de hacer menor algo o a alguien, por cualquiera que sea el motivo, en este caso, la raza. Fanon (2009), en *Piel Negra, Máscaras Blancas*, habla exactamente de este fenómeno, de la infantilización de las personas negras, especialmente de aquellas de Las Antillas, que migraban a París. A las

personas les hablaban como si fueran niños, usando terminología básica y diminutivos, el petit-négre como define el autor:

Hablar en petit- négre a un negro es ofenderlo, porque se le convierte en «el que habla petit-négre». Sin embargo, se nos dirá, no hay intención, no hay voluntad de ofender. Lo aceptamos, pero es justamente esa ausencia de voluntad, esa desenvoltura, esa alegría, esa facilidad con la que se le fija, con la que se le encarcela, se le primitiviza, se le anticiviliza, eso es lo ofensivo. (Fanon, 2009, pág. 58)

Franklin, desde su experiencia como educador afroecuatoriano, también cree que esto ocurre por el desconocimiento de las personas. Por eso, él hizo gran énfasis en la etnoeducación, como aquella herramienta para que “la gente entienda” los procesos históricos que ha emprendido la diáspora africana. Me contaba cómo en otra clase, mientras explicaba la esclavización, una de sus alumnas le decía que los únicos que han sido esclavos, han sido las personas afroecuatorianas. Ahí, usando un ejemplo práctico, le preguntó si había visto la película “Espartaco”, en la cual se ve como el imperio romano tenía personas esclavizadas, y el personaje principal era uno de ellos. Aún más, le motivó para que indague sobre Alonso de Illescas que fue declarado héroe nacional, y conozca cómo la esclavitud no es la única historia del pueblo afroecuatoriano.

Ante estas experiencias de desconocimiento, o discriminación, se ve en el relato de Franklin la importancia de interrumpir estas expresiones. Un elemento del empoderamiento lo compone el control sobre la ideología, que se traslada en el significado que se les dan a conceptos como “negro/a” (Batiwla, 1993, como se cita en Sen, 1998, pág. 1). Desde la diáspora africana se piensa al negro, como una persona importante - haciendo énfasis en su humanidad- dentro de la construcción del estado-nación, que, desde su cosmovisión, costumbres y tradiciones específicas, ha construido una verdadera nación pluricultural. Si el poder se expresa mediante el control, la diáspora africana tiene gran dominio sobre su

posición en la sociedad, a través de la representación. Y desde aquí, usando esta potestad, pueden reconstruir su propia identidad.

Igualmente ocurre con el término afroecuatoriano/a. Ya que las personas han plasmado en la afrodescendencia una nueva historia de resistencia y liberación, al igual que de luchas sociales, se da un giro totalmente distinto a la noción de que solo los negros han sido esclavos. A esto es lo que Jesús “Chucho” García (2010) se refiere como afroepistemología: “la ruptura epistemológica sobre el conocimiento muerto que los ‘otros’ han producido sobre nosotros y la necesidad de producir nuevos conocimientos partiendo de nuestras subjetividades” (Citado en Chalá Cruz, pág. 37)

La interrupción de discursos no es el único dispositivo usado. Cuando personas negras que desconocen el término afroecuatoriano, o su origen, y difunden información equivocada, las personas afroecuatorianas están presentes no solo para interrumpir estos discursos, pero también “corregirlos”. Chermanica me comentaba que, en una plática con otra persona afroecuatoriana, esta le había respondido que no se identifica como “afro” porque eso es un peinado. En ese sentido, quiso explicarle la relevancia política y personal de la afrodescendencia. Es decir, de cómo las personas fueron traídas de África en condición de esclavizados y de forma forzosa al país, y a partir de ahí fueron arraigando sus raíces. Por qué ser afroecuatoriana “te da un lugar de pertenencia”, y a pesar de que en Esmeraldas “no hay un tema arraigado en torno a la hacienda, esto me permite defender con más garra la afrodescendencia” (Chermanica, comunicación personal, 19 de marzo de 2022)

[...] diciéndoles que somos afroecuatorianos, porqué somos afroecuatorianos, como llegamos aquí, porque nos consideramos de la diáspora, de dónde venimos. Entonces todavía nos hace falta dentro de nosotros mismos tener claro los conceptos, y también nos hace falta que las otras personas, los blancos mestizos, los pueblos y nacionalidades, y las otras etnias difundir, que ellos sepan quienes somos. Seguir estos procesos

con ellos para que entre todos nos reconozcamos, y empezar a hablar. Por ejemplo, yo no permito que nadie me diga ni “negra”, ni “negrita”, ni “flaquita” ni nada de esas cosas, sino que me llamen por mi nombre. (Chermanica, comunicación personal, 19 de marzo de 2022)

Una de las preguntas que hacía a mis interlocutores era si conocían el origen de término negro/a y afroecuatoriana/o. Como se puede ver, existen personas que desde la diáspora no conocen esta realidad. Si bien durante todo este texto he sido clara en mi intención de no dictaminar aquellos conceptos “correctos”, o de negar expresiones auto identitarias, es importante también analizar esta experiencia como parte de aquellos quiebres que ocurren, y que a su vez son parte de estos procesos identitarios. Tampoco quisiera justificar el desconocimiento de este comentario porque es una persona negra. Sin embargo, es importante entender desde donde se enuncia. Chalá Cruz (2013) expresa por qué el término “afro”, es problemático:

Otra vez la sociedad ecuatoriana blanco-mestiza, desde la academia y los púlpitos de las iglesias, desde las tribunas de los políticos, por desconocimiento, o no, pretenden racializar y desvalorizar, vaciar de sentido, el concepto de afrodescendiente, afroecuatoriano, afroesmeraldeño, afrochoteño, afroguayaquileño, etc., construido desde nuestros significados, significantes culturales, simbólicos, identitarios e históricos al ser otra vez llamados “afros” por las personas blanco-mestizas (pág. 54)

Aunque el mismo Chalá Cruz (2013) reconoce que hay personas que se refieren a sí mismos de esta forma, ha sido desde la sociedad blanco-mestiza que surge esta terminología. A veces por “acortar”, o por desconocimiento, pero toman otra vez el poder para denominar a las personas.

Con esto quiero traer a colación cómo los hijos de la diáspora africana están cuestionando las construcciones identitarias, y a la vez se están nutriendo de la experiencias y conocimiento de otras personas. El proceso identitario no es lineal, ni perfecto. Aunque

abordaré algunos de estos quiebres, es importante mostrar varias formas en las que las personas se empoderan de los conceptos y por lo tanto de sí mismos. A pesar de esto, no quiero eclipsar las herramientas de re-existencia, como la interrupción de discursos. Con esto vemos cómo las personas afroecuatorianas confrontan a la sociedad blanco-mestiza, y a sí mismos. En el proceso de construcción identitaria contamos los unos con los otros, para representarnos y empoderarnos. No con apatía, sino con la calidez y verdadero cariño que cobija a los hijos de la diáspora africana.

### **Negritud y afrodescendencia desde las voces de la diáspora**

Una de las ventajas que vienen con ser parte de mi contexto de investigación, es saber de antemano algunas de situaciones que mis interlocutores me narraban, y a la vez empatizar con las mismas. No era sorpresa para mí ni para mis interlocutores, que los adultos mayores alinearan su autoidentificación identitaria con la negritud. Fue este conocimiento previo lo que motivó a realizar este estudio con una perspectiva generacional, además de las varias intersecciones que ya en la metodología fueron mencionadas. Sin embargo, fue relevante ver cómo este mismo fenómeno estaba ocurriendo con la juventud afroecuatoriana. Ambas generaciones separadas por su edad y el contexto sociopolítico en el que crecieron trazaban su discurso identitario contrario a lo políticamente correcto.

Recapitular brevemente los diversos contextos generacionales, trae más luz a este aspecto. Tres momentos históricos resumen al movimiento social afroecuatoriana y a su vez la autoidentificación: hacienda, migración y redes sociales. La hacienda hace referencia a las personas de la tercera edad que vivieron bajo este sistema y reclamaban la Reforma Agraria. Migración, son las personas adultas que al llegar a la ciudad se expusieron a nuevas ideas y sentaron las bases para el movimiento social afroecuatoriano. En torno al término redes

sociales, describe a breves rasgos la juventud afroecuatoriana y su involucramiento en el movimiento social afroecuatoriano.

En mi diálogo con Marilyn, a quien mencioné en el apartado anterior, al preguntarle por qué se identifica como afroecuatoriana, me respondió: “este término yo lo comencé a escuchar cuando era niña, salía en las noticias, en la televisión... y para entender más este término fue gracias a mí misma que me entré a las redes sociales, aprendí y pude identificarme” (Comunicación personal, 16 de abril de 2022)

Será evidente ahora por qué las redes sociales definen a la generación más joven; sin embargo, considero que esto es más complejo que el intercambio de ideas mediante las redes sociales. Las redes sociales de por sí podrían llegar a definir el período de tiempo en el que como humanidad nos encontramos. Estos medios de comunicación representan el conocimiento libre disponible para las personas, y la posibilidad accederlo desde cualquier lugar del mundo mientras se tenga acceso a internet. Como lo expresan Rodríguez y Hung (2010)

El desarrollo de nuevas herramientas de comunicación, a partir de la plataforma tecnológica ofrecida por la Internet, ha permitido desarrollar redes sociales virtuales, en las cuales los conceptos de identidad y subjetividad adquieren nuevos matices y manifestaciones. Los espacios virtuales de socialización ofrecen nuevas instancias de comunicación, generación de nuevos códigos comunicativos y sistemas de significación (pág. 195)

Así, las redes sociales constituyen un espacio autónomo para que las personas escojan aquellos elementos de información que más se adapten a su realidad. Y eso justamente es lo que ha pasado con la juventud afroecuatoriana. No solo estamos enfrentados a una nueva realidad social, con reglas y dinámicas distintas a las que nuestros padres y abuelos vivieron; pero también somos el producto de las luchas por la igualdad de estas generaciones. Si bien,

con muchas cosas que todavía hacen falta cambiar, nuestros conflictos no se asemejan a lo que ellos tuvieron que vivir. Como jóvenes, no estamos expuestos a los mismos sistemas o formas de discriminación que nuestros padres y abuelos. Esto puede explicar por qué en los jóvenes, la negritud no este duramente asociado con algo negativo, y sea en muchos casos la forma predilecta para identificarse.

Mientras conversaba con líderes y lideresas del movimiento social afroecuatoriano sobre mis hallazgos en este aspecto, me preguntaban si no es que los jóvenes estamos repitiendo el mismo proceso que los adultos en su juventud estaban emprendiendo. Es decir, en los años 70's y 80's, los jóvenes de ese tiempo, hoy adultos, estaban revalorizando el ser negro, producto de la llegada de información sobre el movimiento de negritud alrededor del mundo, y sus varios pensadores. Pero como ellos mencionan, la visión externa sobre la negritud era demasiado problemática y conflictiva, que el identificarse como negro/a era insostenible. A esto, les respondía que, como generación, hay muchas más garantías y espacios abiertos para poder pensar críticamente sobre varios asuntos, o tomar una posición política desde la juventud, incluso niñez, como en el caso de Marilyn. Este no necesariamente fue el caso de los adultos, mucho menos de los adultos mayores.

Como Hanzel me comentaba, ahora la discriminación es menos evidente y se esconde en eufemismos

Y ojo, que, con la parte legal de inclusión, de valorar los grupos minoritarios, todo mundo se quiere hacer esta idea, pero internamente no pasa eso; se da muy disimuladamente. Ya no es como antes, ya no es “ese negro”, “esa negra”. Ahora lo hacen muy disimuladamente. (Comunicación personal, 18 de marzo de 2022)

Esto no quiere decir que Hanzel, cualquiera de mis interlocutores jóvenes, o incluso yo misma, no hayamos tenido experiencias de discriminación y racismo. Tampoco se debe

interpretar como que haya un trauma o algo similar en la generación adulta; sino que las heridas parecen ser más profundas, porque las experiencias de discriminación, y lucha lo fueron. Sin embargo, el tener un marco legal, y al movimiento social afroecuatoriano ha creado un espacio de garantías, en donde no solo es posible, pero se incentiva a pensar y deconstruir en torno a la propia identidad. Johana me describe esto a la perfección

Siempre he dicho yo, que la persona que es racista, la persona que es machista, la persona que es etnocentrista, el problema es de ellos, no mío. Si usted no puede aguantar estar conmigo por mi condición de negra, es problema suyo, usted tiene que manejarlo. Hay una constitución que me ampara, hay leyes, hay derechos y simplemente lo tiene que manejar usted, no yo, yo no me hago problema. Porque todos tenemos problemas, y me voy a hacer más problemas por lo que piensa de mí, por sus conflictos, quiere que yo luche con sus conflictos e inseguridades. (Comunicación personal, 18 de marzo de 2022)

Por eso, y como lo anticipaba Blanca Tadeo, activista del movimiento social afroecuatoriano, en una de nuestras conversaciones informales, la juventud negra afroecuatoriana no solo se está identificando como negros, pero le está dando un nuevo sentido a este concepto.

En estos últimos años he estado debatiendo como nosotros las personas afro debemos autoidentificarnos, como “afroecuatorianos” o como “negros”. Yo la verdad puertas adentro, casa adentro soy negra. Pero entiendo que el término afroecuatoriano sirve para que creen políticas para nosotros, para beneficiarnos. Para que hagan procesos en beneficio de nosotros. Eso he aprendido recientemente.

Yo soy negra, y yo me identifico como negra. Pero no en el mal sentido de que “todo lo negro es malo”, “todo lo que viene del negro debe ser obscuro”. Yo me identifico como negra para hacerles ver a las personas todo lo contrario. Lo bueno que es lo negro, que los negros no somos nada malo, que somos personas como cualquier otra persona. Y como te decía,

afroecuatoriana, yo soy para eso, para beneficiarme de eso, para que se creen cosas buenas a partir de eso. Eso es un término como quien dice político.

Y este es uno de los procesos que ha marcado mi rebeldía, “oye yo soy negra y está bien serlo” porque soy inteligente, tengo todo lo que una persona diferente a mi color de piel puede tener. (Génesis, comunicación personal, 15 de marzo de 2022)

Ya había introducido a Génesis, autora de estas palabras, brevemente en secciones anteriores. Génesis, es una mujer joven de La Concepción. Culminó sus estudios en la Unidad Educativa 19 de noviembre, una de las instituciones del Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas. Durante su vida se ha involucrado en distintos procesos de formación en su institución educativa, ONG’s y otros colectivos, que, como ella indica, le han llevado a pensar críticamente sobre la negritud, afrodescendencia y su autoidentificación.

Este trasfondo es importante, puesto que demuestra que quienes se autoidentifican como “negros/as” conocen la relevancia política-teórica de la afrodescendencia. Esto supone que la autoidentificación con la negritud no proviene desde un espacio de desconocimiento o ignorancia de los conceptos políticamente correctos. Con esto quiero abrir el espacio para cuestionar nuestras propias creencias de las personas de contextos urbanos y rurales, y demostrar que la autoidentificación identitaria es una decisión consciente, que ha sido pensada, y analizada; y que es producto de las experiencias de vida, pero también del diverso conocimiento que las personas han adquirido.

La afirmación de la negritud es un verdadero acto político de transgresión de las normas producto del empoderamiento individual y colectivo. Carlos de la Torre expresa que se puede entender a la “[...] negritud como una ideología que protesta en contra del orden colonial y sus legados poscoloniales, lucha por la emancipación de los pueblos negros oprimidos y busca “el desafío cultural del mundo negro” (2002, pág. 128). Aún en el 2002, en

pleno proceso de transición a la afrodescendencia, se puede ver las connotaciones que tenía la negritud, y que hoy se está renovando en la juventud.

Desde el ámbito personal, la autoestima juega un papel importante para que las personas se afirmen como negras, y esto ha sido lo que comparten tanto las personas jóvenes, así como los adultos mayores. Por esto, a pesar de las diferencias generacionales, se ve la importancia de la negritud para estos dos grupos etarios.

María Elena, una mujer de más de 60 años, que orgullosamente se autoidentifica como negra, es un claro ejemplo. La Srta.<sup>1</sup> María Elena ha sido catequista por más de 25 años y participa activamente de las actividades religiosas de la Parroquia La Concepción. Desde pequeña, su padre Agustín quién era capataz de la hacienda, les levantaba muy temprano los domingos a todos los hijos e hijas para que fueran a la misa. Igualmente, su madre, una mujer devota les ensañaba a rezar. En nuestro diálogo, se reafirmaba como negra

[...]somos negros, antes con tantas luchas con tantas reuniones que hemos tenido nos han hecho descubrir que no nos tenemos que decir negros, sino afroecuatorianos. Pero antes nos identificamos como negros, pero ahora como ya nos han hecho reconocer que somos afroecuatorianos decimos somos afroecuatorianos, pero yo siempre me identifico como negra

[...]Yo siempre me he cultivado y me he definido como mujer negra, entonces yo no me siento de otra cultura. Por ejemplo, mire, yo soy como soy, yo tengo mi pelo, no me pongo el pelo sintético. Yo me defino negra natural, yo no me estoy cambiando mi forma de ser, yo soy negra. Yo me siento bonita como soy y soy bonita como soy, a pesar de mis años (María Helena, comunicación personal, 18 de abril de 2021)

Hice énfasis en su involucramiento religioso, puesto que esto le supuso estar cerca de la Pastoral Afro. De las varias actividades que esta entidad lleva a cabo, el fortalecimiento

---

<sup>1</sup> Según la Real Academia de la Lengua (2022), señorita describe a las mujeres solteras como sinónimo de cortesía, y no por la edad, contrario a lo que se podría pensar.

identitario ha sido uno de ellos. Desde los padres combonianos en 1965, la Pastoral Afro ha sido parte de las demandas políticas del pueblo afroecuatoriano (Antón Sánchez, 2011). A esto se refiere la Srta. María Elena cuando habla de las múltiples reuniones que ha participado. Como ella, muchos otros interlocutores relacionan la negritud con la autopercepción positiva de sí mismo que a su vez se expresa en el orgullo, manifestado por todos/as quienes se autoidentifican como negros/as. A su vez, esto se traslada al ámbito colectivo cuando se observan reafirmaciones identitarias que provienen de los valores culturales.

Las personas que se identifican como negras hacen alusión a las costumbres y tradiciones del pueblo negro, “el espíritu negro” me decían. Como si “lo negro se lleva en la sangre, no literalmente, pero no puedo explicarlo de otra forma” manifestaba Génesis. Está en el gozo y jocosidad de la población; en las pulseras, anillos y collares que adornan los cuerpos de las mujeres negras, o las faldas plisadas que se mueven al son de la bomba. Se encuentra presente en el conocimiento ancestral sobre las plantas, que una y otra vez, y de forma infalible me ha curado el “espanto”, o en contextos recientes, el COVID-19 a quienes se han contagiado. La negritud siempre “tira” hacia lo ancestral, la cultura popular negra, en palabras de Hall (2010). Estas manifestaciones culturales hacen alusión a un pasado ancestral que todavía se mantiene en las personas adulto-mayores, y que se reivindica y revitaliza en las generaciones siguientes. Así, la negritud en ninguna de sus aristas se piensa como algo negativo o denigrante, sino como algo valioso.

Esto es lo que Quijano (2014) describiría como una verdadera expresión de la descolonización del pensamiento. Manifestaciones emancipadoras que se piensan desde una posición apartada de la mirada del colonizador, que conscientes o no, son igual de poderosas. Como bien afirma Pedro:

Lo que te dicen para tratar de desmejorar el término negro, es que el negro fue utilizado por los otros, por los colonizadores para decir que es menos que el otro [...] Más interesante es decir que algo negro no es malo, algo negro es lo mismo que otro color, algo negro es ser parte de lo otro, porque si no existe lo otro no existe lo negro, y si no existe lo negro no existe lo otro también. Esa dualidad siempre va a existir. (Comunicación personal, 17 de abril de 2021)

Esto supone el acto consciente de pensarse a uno mismo como parte fundamental del estado-nación. Esta aseveración surge desde un espacio en el que se comprende que sin el negro no existe lo demás; y este aspecto es una fuente de poder, en este caso individual, pero que igualmente puede ser colectivo. Y es que no hay nada más poderoso que cuando una persona se identifica como negro/a, puesto que más que un acto de represión o interiorización de la inferioridad es un acto de rebeldía.

Martínez y De Salvador (2015) expresan que una característica del sujeto heterodesignado es la interiorización de la inferioridad; por lo cual cuando se hace un cuestionamiento de estas nociones de superioridad, es posible entender que sin el “otro” o el “negro” no hay autoridad. Desde esta perspectiva, también se puede pensar a los elementos lingüísticos como una herramienta de empoderamiento. Si bien, como se ha expresado en secciones anteriores, el “negro” no ha salido del discurso de la diáspora africana, la muerte figurativa del mismo de la que habla Chalá (2013), toma sentido cuando se entiende que tras la muerte del sujeto inferiorizado también se da la muerte de la autoridad. Esta muerte, a su vez viene acompañada de un nacimiento, el del “afrodescendiente”, el cual permite a los sujetos crear narrativas propias de las cuales son los dueños. Además, el surgimiento desde la misma diáspora tiene aún más autoridad, puesto que significa que el poder tradicional que se la ha otorgado al hombre blanco, heterosexual, de nombrar y designar a aquellos alternos, lo toman en sus manos los “oprimidos”.

El uso del término afrodescendiente tiene su apogeo justamente con los movimientos sociales afroecuatorianos, y sería esta su bandera de lucha. Estos movimientos nacieron desde la generación intermedia, aquellas personas entre 30 y 60 años; por consiguiente, no es coincidencia que sean quienes en su totalidad se hayan identificado como afroecuatorianos. Bajo esta consigna se proclama al sujeto afrodescendiente como un hijo de la diáspora africana, que ha sobrevivido procesos de esclavización, que son seres humanos con su propia cosmovisión amparada en sus costumbres y tradiciones.

A su vez también es un actor político que exige al estado ecuatoriano el reconocimiento de sus derechos como pueblo afroecuatoriano, ya que también ha dado a luz a este país. El reconocimiento viene desde una posición en la que, si no se ve y nombra la realidad, se la ignora.

Cuando pregunté a todos/as mis interlocutores que se autoidentificaban como afroecuatorianos, qué elementos forman parte de su identidad, todos/as nombraron su relación con “la madre patria África”. La afrodescendencia se construye como un deslinde de la historia contada sobre la esclavitud y se abre puertas afirmando los procesos de cimarronaje y resistencia, de luchas y liberación. Chalá Cruz (2013) al respecto afirma

La categoría afrodescendiente, hace relación a los procesos históricos, culturales e identitarios de los hijos e hijas de la diáspora africana en el continente americano. Nuestro cordón umbilical se conecta directamente con el África, la casa grande de donde fueron secuestrados nuestros ancestros (pág. 33)

Igualmente, la relación con África no solo se queda en los elementos discursivos, también se traslada a prácticas que se piensan, fueron traídas desde este continente. Estas incluyen el uso de turbantes en el cabello que es de uso más cotidiano. Pero también vestimenta “africana” en celebraciones formales o fiestas civiles; estas prendas se

caracterizan por tener colores vibrantes, realizadas de telas similares o incluso traídas desde países africanos. Igualmente, rituales de ancestralidad, como la “cochita amorosa” en las que se repiten palabras en idiomas africanos como “axe” (ashé) o se nombra a dioses yorubas. Incluso hay quienes reconocen en sus apellidos una descendencia africana. Es decir, que han identificado sus apellidos provenientes de África, producto de la socialización de investigaciones de este tipo, que les permite reforzar sus lazos con sus ancestros/as africanos/as.

La afrodescendencia habla de las luchas del pueblo afroecuatoriano, no solo cuando

Hace ya 24 años , Oscar Salomón Chalá Cruz, en su calidad de Diputado del Congreso Nacional, conjuntamente con hombres y mujeres miembros del Centro Cultural Afroecuatoriano, luchadores por la dignidad, el reconocimiento y reivindicación del pueblo Afroecuatoriano en el hacer y quehacer del país, entre otros Renán Tadeo Delgado, Catherine Chalá Angulo, María Ocles, Juan Carlos Ocles Omowale, Feliciano Caicedo, Salomón Acosta, el sacerdote de la Misión Comboniana Rafael Savoia, La Pastoral Afroecuatoriana en un acto de rebeldía y de justicia lograron arrancarle al Congreso Nacional la Ley Especial de Institucionalización del día Nacional del “Negro ” el 02 de octubre de 1997. Y ese negro entre comillas (Tadeo, Discurso Inaugural de “Octubre Mes de la Afroecuatorianidad”, 30 de septiembre de 2022)

Pero también habla de

[...] una de las historias más notables del continente americano, una historia de búsqueda de la libertad. Lo que en él subyace son las andanzas de uno de los esclavizados africanos, Alonso de Illescas, juntamente con dieciséis (16) hombres y seis (6) mujeres que, a mediados del siglo XVI, con las condiciones favorables sometieron a los españoles y se internaron en la selva, pasado el Cabo de San Francisco, a la altura de la ensenada de Portete, en la provincia de Esmeraldas, en la costa del Ecuador, en aquellos tiempos una región rebelde y selvática. [...] Es por tanto una historia de

supervivencia y superación. Evidencia el reconocimiento de los descendientes de esclavizados. (Tadeo, Discurso Inaugural de “Octubre Mes de la Afroecuatorianidad,” 30 de septiembre de 2022)

Esto no significa que ambos discursos y perspectivas sobre la identidad de la diáspora africana no puedan estar juntas, como el sentido literal cuando Hanzel me decía que a veces mezcla los trajes africanos llamados Tishki (afrodescendencia) con el sombrero para bailar marimba (negritud). Sin embargo, sí dan cuenta de la clara importancia que tienen estos conceptos, y cómo las personas han creado distintas narrativas que justifique su adhesión con tal o cual concepto. Esta también es una forma de empoderarse, porque, como se ha de advertir, ninguno de estos términos tiene connotaciones negativas, y si las hay (como la esclavitud) siempre vienen acompañados de reconocimientos que surgieron de ese proceso.

Si bien se puede hablar de empoderarse de los conceptos, otorgándoles el sentido que permita la representación, las personas se han ido empoderando de la negritud/afrodescendencia, es decir, de la etnicidad en su conjunto. Cuando Franklin me relataba su experiencia de migración, que ya se habló anteriormente, me decía que, para sobrevivir en estos ambientes hostiles, se unían con otras personas negras que habían nacido en Ibarra, y que, por lo tanto, no tenían el mismo dialecto que aquellos que provenían de las comunidades. Así, fueron adaptando los modismos de la ciudad. Esto, si bien se puede considerar como un proceso de blanqueamiento que permite movilidad social, también denota, y cómo varias personas han mencionado, el hecho de que lo “negro siempre era feo, soez”. Hoy, desde el Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas, nacen propuestas desde la juventud como “Ovo Pepino Ovo”<sup>2</sup>, que usa sketches de comedia para empoderarse

---

<sup>2</sup> Formado por un grupo de jóvenes del Valle del Chota que realizan videos cortos de comedia, en el que utilizan el dialecto propio de las personas del Territorio Ancestral. Su página en Facebook tiene 53 mil seguidores, y su contenido es difundido en Youtube y Tik Tok.

del dialecto afroecuatoriano y mostrar la belleza del mismo; situación que contrasta significativamente con la experiencia de Franklin.

Finalmente, el término “afrodescendiente” es una reconstrucción identitaria colectiva en pos de un cambio a nivel social sobre cómo la diáspora es percibida por sus miembros y por la sociedad blanco-mestiza. A su vez, desde la academia se han producido estos discursos, implantándose en la psique de la población urbana y rural afroecuatoriana del norte del país. Sin embargo, las personas no se conforman con repetir estos discursos, sino que a su vez se apropian verdaderamente de los mismos y desde su individualidad construyen sus propias narrativas que vayan de la mano con el conocimiento producido desde la academia. Las personas tienen el conocimiento para autoidentificarse como afroecuatorianos y sentir orgullo al hacerlo sabiendo que se posicionan como agentes dueños de su propia realidad. Doña María lo afirma: “para mí sí cuando hablaron de la palabra afrodescendiente o afroecuatorianos, o como yo soy de La Victoria, afrovictoriense, me llena de orgullo identificarme de esa manera. Aunque ha sido una lucha de los otros, aunque también hemos estado desde nuestras comunidades luchando para que igual nos vean”. (Comunicación personal, 17 de abril de 2021)

### **CONCLUSIONES: RUPTURAS DISCURSIVAS Y CUESTIONES ÉTICAS**

A: negro que se respeta ha ido a bailar al “Chocolate”

B: bueno, pero yo no soy negra, por eso no conozco

Estas declaraciones fueron hechas en medio de una conversación informal que ocurría en un contexto urbano en el que yo estaba presente. Este espacio no necesariamente estaba contemplado como parte del contexto de mi investigación, sino es una de las interacciones cotidianas que ocurren entre las personas con las que me relaciono. Ambas personas parte de este diálogo se identifican como afroecuatorianos/as. A simple vista, estas declaraciones

parecen no tener importancia alguna, incluso se podrían considerar como parte de los mecanismos que utilizan las personas para interrumpir discursos y nombrar su autoidentificación. Sin embargo, este diálogo da pistas de algunos de los quiebres o conflictos que ocurren dentro de las construcciones identitarias en el pueblo afroecuatoriano, al menos de aquellas personas que se ubican en un contexto urbano.

Al reflexionar sobre esta conversación, me preguntaba ¿qué es “lo negro”? o ¿qué características exhiben las personas que se caracterizan como negros o a las personas a las que llamamos “negros”? Durante todo este texto he tratado de dar respuesta a esta interrogante, declarando las narrativas identitarias de mis interlocutores, así como las mías. Sin embargo, con este comentario de hijos/as de la diáspora es difícil no preguntarse ¿qué más es ser negro? Aparte de las reivindicaciones culturales y resignificaciones conceptuales, la negritud parece tener un significado implícito para las personas afroecuatorianas-negras. Un significado que no parecen captar sus discursos.

Hablando desde mi posición privilegiada como una mujer afroecuatoriana que ha vivido en la zona urbana y que en su mayoría ha tenido acceso a discursos académicos en torno a la identidad, creo que puedo descifrar o entender más a fondo lo que este pequeño diálogo lleva consigo. En muchas ocasiones he escuchado cómo desde la población afroecuatoriana urbana se piensa a los “negros”. Este “negros” se entiende especialmente a las personas que viven en el Valle del Chota, o quienes personifican los estereotipos negativos con los que se la ha catalogado a la población que proviene de estos territorios.

Estos discursos han tenido su auge, desde la sociedad blanco-mestiza, en situaciones puntuales que han ocurrido en el cantón de Ibarra, y que han estado protagonizadas por personas de comunidades del Valle del Chota. En el año 2018, en uno de los parques principales de la ciudad, una persona afroecuatoriana manejando un camión cruzó este parque con transeúntes en el mismo. Estas acciones fueron impulsadas por el conductor y sus dos

acompañantes, quienes al ver que un agente de tránsito examinaba su camión que obstaculizaba la vía, agredieron a este y buscaban huir de las consecuencias de sus acciones. Las noticias declaraban el conductor junto con las dos mujeres que lo acompañaban, se habían “escondido” en Mascarilla, y entorpecieron el trabajo de captura (El Universo, 2018).

De este acontecimiento, las redes sociales se llenaron de opiniones racistas hacia la persona que conducía, aduciendo que este era un comportamiento propio de los “negros”. En algunas instancias, las personas afroecuatorianas también rechazaron estos acontecimientos con comentarios haciendo alusión a la procedencia de la persona, “es del Valle”. El uso de estas referencias territoriales o incluso conceptuales, por parte de las personas negras/afroecuatorianas, responden a su deseo de marcar distancia de los comportamientos que esas personas exhiben. Bajo esta visión, se puede entender cómo el diálogo al inicio de este apartado refuerza discursos dominantes en torno a “los negros”, a la vez que logra una ruptura de lo posibilidad de ser pensado como “ese negro”.

Se puede entrever cómo la población afroecuatoriana que ha ganado cierta movilidad social busca separarse de estos estereotipos, y por lo tanto del Valle del Chota, con la intención de demarcar su nueva posición social y lo que la misma representa. Incluso se podría argumentar que la elección de denominarse afroecuatoriano, entre los varios procesos políticos y de re-existencia ya mencionados en este texto, a veces también responde a estos intentos de diferenciación. Esto es así, dado que “afroecuatoriano” es un término que ha venido desde la academia y usarlo o conocer sus orígenes más teóricos-académicos, supone estar en una posición social más alta, tener acceso a educación superior, u otros privilegios que hacen que la diáspora africana desee divorciarse de estos discursos.

Igualmente, cómo señalaba, personas que se autoidentifican como “negros/as” utilizan la referencia territorial del Valle del Chota, para denotar que no son como esos negros. Con esto vale preguntarse ¿son todos los negros igual de negros? Touré (2012), en su ensayo

Who's afraid of post-blackness, exponía cómo la negritud ha sido catalogada como la experiencia que más se acerca a los estereotipos raciales que se han construido desde la sociedad blanca americana. Esto quiere decir que ser negro significaba tener cierta proximidad con la experiencia de vivir en el gueto, haber ido a la cárcel o el contacto con drogas y alcohol. Incluso, en las comunidades de personas negras, cuando se alcanza movilidad social, ya no se les considera "tan negros". Así, la negritud requiere que estemos pobres para sobrevivir, porque al parecer la negritud y una posición social elevada no pueden convivir entre sí. Esto explica las tensiones que ocurren entre los términos, especialmente dentro de la ciudad y cómo se ha creado una jerarquía de autenticidad para denominar a la negritud, pero que a su vez recurre a la opresión y discriminación. Al parecer se necesita ser lo suficientemente negro como para ir a bailar a la discoteca El Chocolate.

En su investigación sobre los afroquiteños, De la Torre (2002) advertía:

En la ausencia de una clase media o clase alta negra, que decida valorar su negritud, es muy difícil para los pocos negros que acceden a la educación universitaria y a los trabajos de cuello blanco y profesionales no blanquearse. (pág. 129)

Es interesante pensar en estos planteamientos a la mira de que los profesionales afroecuatorianos valoran la afrodescendencia, y este a su vez se ha convertido en un marcador de clase social. El blanqueamiento es "ver el mundo desde ojos eurocéntricos que sobrevaloran la blancura considerando que los blancos son más inteligentes, trabajadores y que aún tienen una moralidad superior que los no blancos" (De la Torre, sobre Hooks, pág. 128). Esto también supone la valoración de aquellos privilegios que las personas blancas tienen mayor oportunidad de acceso: educación superior, recursos económicos, salud de calidad, entre otros. A la vez que las personas se están empoderando de su etnicidad y reclamando igualdad, también se alejan de la negritud y las personas que exhiben

comportamientos “muy negros”. El “blanqueamiento” convive con la afirmación y valorización identitaria.

Estas disonancias pueden ser explicados por la vigilancia, o “vigilant coping style”, un concepto introducido por Lee y Takako Hicken (2016) en su estudio sobre el comportamiento de las personas afroamericanas en Chicago. Al respecto indican que la vigilancia supone “behaviors that may reflect attempts to avoid individual prejudice or discrimination and navigate social spaces on a daily basis—a by-product of living in a structurally and culturally racist society” (Lee & Takako, 2016, pág. 422). Esto trae como producto que especialmente las personas del Valle del Chota sean catalogadas como los nuevos “otros”.

Al plantear esta discusión, como investigadora afroecuatoriana me veía confrontada con la realidad de que desde la diáspora africana en Ecuador no se habla sobre los quiebres o choques que pueden ocurrir dentro de la población afroecuatoriana. Sopesando el diálogo que inició este apartado, así como el peso que tendría profundizar en el mismo dentro de un texto que habla de empoderamiento y resistencia, cuestionaba si en realidad debiera siquiera incluirlo. A pesar de ya haber repasado asuntos sobre mi posicionalidad dentro de este texto, así como en el contexto de investigación, me gustaría revisar de nuevo estos planteamientos luego de haber concluido, o al menos momentáneamente, el proceso de investigación para este trabajo.

Abu-Lughod (2012), en su famoso texto “Escribir contra la cultura”, aclamaba a las antropólogas feministas y los “halfies”, porque son ejemplos de investigadores que dentro del trabajo etnográfico, antropológico e investigativo han podido eliminar, o borrar significativamente los límites entre el “yo” y los “otros”, un problema de la antropología clásica. La posición de las antropólogas feministas y los “halfies” como parte de los grupos de los cuales hablaban en sus textos, hacía que “cuando presentan al Otro se presentan a sí

mismos y hablan con una conciencia compleja del Otro, y se aseguran de que así se entienda” (Abu-Lughod, 2012, pág. 136). Así, ser parte del Otro era un privilegio. Hoy en día, argumentaría que no solo las antropólogas feministas y los halfies tienen este privilegio. Desde la descolonización del pensamiento y la academia, hoy, más “Otros” tienen acceso a la escritura académica, para describir sus experiencias. Sin embargo, detrás de estos beneficios, también viene consigo cuestiones éticas que se inmiscuyen, cuando se es parte de los Otros y se escribe sobre estos Otros. ¿Qué ocurre cuando los escritores académicos afroecuatorianos y activistas, nos encontramos con quiebres dentro de nuestro contexto de investigación, quiebres de los que probablemente ya éramos conscientes que existían antes de iniciar el trabajo investigativo? Revisando los textos hasta ahora escritos por personas afroecuatorianas, no he encontrado una respuesta. De hecho, creo que forma parte de estos quiebres.

Esto viene como parte de los legados históricos del movimiento afroecuatoriano y del movimiento antirracista internacional. En Estados Unidos, el movimiento por los derechos civiles es un ejemplo, y Bayard Rustin puede explicar el origen de estos vacíos literarios. Rustin fue un hombre negro estadounidense, que introdujo a Martin Luther King jr. a los métodos pacíficos de protesta que empleaba Gandhi en la India. A su vez, Rustin había sido parte de The March on Washington Movement, un movimiento que tenía como objetivo realizar una marcha pacífica hacia Washington para reclamar los derechos de los trabajadores negros (Smith. 2022). Esto, casi 20 años antes de la marcha en Washington para exigir los derechos civiles, encabezada por Martin Luther King jr., en donde este pronunció su famoso discurso “I have a dream”. Sin embargo, el nombre de Rustin nunca tuvo el mismo reconocimiento que el de MLK. ¿por qué? porque Rustin era un hombre gay.

Desde la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), dada la importancia que tendría la marcha en Washington para el futuro del movimiento por

los derechos civiles y las personas negras estadounidenses, querían que el líder del movimiento fuera una persona que se adaptara dentro de las normas sociales de la época, que exhibir la “mejor cara” de la población negra (Smith, 2022). Esto, con el objetivo de crear empatía con el resto de la sociedad, mostrando que los negros son personas de bien, que tienen similares aspiraciones que las demás personas, al igual que sus “valores morales”. A esto se le conoce como “respectability politics”. Este término “involve the regulation of individual behavior to public presentation based on the strong desire to refute negative racial stereotypes and presenting oneself as a citizen worthy of respect as defined by the dominant cultural norms and standards” (Lee & Takako, 2016, pág. 422). Así como sucede en la historia afroamericana en Estados Unidos, se ha creado la noción de las personas deben ganarse el respeto de la sociedad, y esto es posible mediante la representación de los valores que la sociedad aprecia.

Esto también supone que habría un sesgo incluso en quienes tienen voz dentro del movimiento social no solo afroecuatoriano, pero a nivel internacional. Demuestra el esfuerzo para pintar a la población afroecuatoriana siempre con sus “mejores galas”. Es decir, solo es visible fuera los logros, luchas y el camino recorrido, mientras que los dilemas, choques, e incompatibilidades se quedan casa adentro. Y esto se puede ver en el en los usos que se le da al negro desde la población afroecuatoriana, mediante la negociación en los espacios urbanos. Porque ciertamente ninguna persona afroecuatoriana o negra se referiría a otros como “negros” en términos insultantes dentro del espacio público. Igual que a mí me ocurría, no es posible que las personas negras se discriminen entre sí, puesto que sería darle aún más armas a la sociedad blanco-mestiza para justificar la opresión hacia el pueblo afroecuatoriano.

El movimiento social afroecuatoriano es relativamente reciente. La Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi FECONIC, una de las primeras

organizaciones a nivel rural, tiene apenas 25 años de vida. Y aún más reciente es la incorporación de investigadores afroecuatorianos al espacio de escritura académica. Por esto, se reconoce el privilegio que supone habitar estos espacios, y la responsabilidad de los mismos. Puesto que es parte de las luchas que por años ancestros y matriarcas han encabezado. Con esta consciencia, para los/as escritores/as afroecuatorianos/as nos es de vital importancia primero hablar sobre la diáspora desde su propia voz. Por tanto, conocimiento que se ha producido sobre el pueblo afroecuatoriano, muchas veces estereotipado, la academia conforma un espacio de re-existencia, en donde las/es investigadoras/es somos capaces de tomar el poder y representar el amplio conocimiento y formas de vida de las personas. Se puede entender entonces, por qué no se hablan de estos conflictos. No solo evitamos representar de forma negativa a las personas, pero es necesario hablar sobre los aportes del pueblo afroecuatoriano la construcción del estado-nación moderno.

Como la gran familia ampliada que es el pueblo afroecuatoriano, cuando se habla sobre estos quiebres es como revelar un secreto familiar que no se supone que los demás deban saber. Esto no quiere decir que las personas vivan de apariencias, pero que las urgencias del pueblo afroecuatoriano, así como su reciente organización política formal, hace que mostrar alguna debilidad afecte de manera significativa todos los procesos que ya se han venido gestando.

Con esta discusión mi objetivo no ha sido el de “exhibir” al movimiento social afroecuatoriano y al pueblo afroecuatoriano en su conjunto, sino más bien traer luz a este asunto del que poco se habla, pero que está presente. Más aún, espero que esto sirva como entrada para ahondar aún más en las características especiales de las personas afroecuatorianas, y sus perspectivas sociopolíticas atravesadas por el territorio. Si bien este texto ya inicia rompiendo la idea de una comunidad homogénea en torno a la afrodescendencia, es necesario seguir cavando estas peculiaridades. No con la intención de

confrontarnos entre nosotros, pero sí debatir las características especiales y cómo desde el movimiento social afroecuatoriano tiene voz aquellos “disidentes”.

Las personas usan las construcciones identitarias como herramientas que les permiten representarse y situarse dentro de la sociedad, que se traduce a su vez en formas de re-existencia. Incluyendo aspectos como un pasado colectivo que se comparte entre los miembros, las identidades también responden a un deseo individual de autoconstrucción que a su vez viene amparado desde la legislación estatal ecuatoriana en forma de la Constitución. Detrás de las etiquetas de “negro/a” o “afrodescendiente” se evidencia un ejercicio consciente de caracterizarse como agentes autónomos, con la potestad para definir sus propios discursos auto identitarios que no necesariamente provienen desde el conocimiento académico, pero si desde la realidad de vivir como sujetos parte de un pueblo con características particulares al interior del estado nación.

El conocimiento formal ha definido a las identidades como constructos sociales, sin embargo, es importante también pensarlas como actos políticos en los que las personas se resisten a estar dominados bajo normas de opresión e invisibilización. Así, el autoidentificarse con el pueblo afroecuatoriano no es inherentemente dado por cuestiones biológicas que responde a las clasificaciones de raza, pero es un acto disruptivo en el que las personas se adueñan del poder de la mayoría social, y se definen y posicionan como agentes constituyentes dentro del estado-nación. La autodeterminación hace frente a valores de mestizaje y blanqueamiento que se empeñan en negar e invisibilizar a la diáspora africana en el país. Así, se redistribuyen espacios y privilegios a los que se tiene acceso.

Audre Lorde decía: “no desmontaremos la casa del amo con las herramientas del amo”, por lo que la autodeterminación identitaria ha sido parte de los múltiples procesos que la diáspora africana ha encabezado para hacer frente a la discriminación. De esta forma, el poder que las personas utilizan para caracterizarse no viene dado por el uso de la coerción o

violencia, pero de la toma abrupta de conciencia, en la que se reconoce el sistema social al que están sujetos y el funcionamiento del mismo. Bajo sus luchas, procesos y su propia existencia, la diáspora africana en Ecuador poco a poco ha adquirido pleno poder sobre su existencia y por lo tanto la autonomía para revertir discursos colonizadores y pensarse como sujetos en condición de igualdad con la sociedad blanco-mestiza a la vez que reconocen sus diferencias culturales.

El propósito de esta investigación ha sido evidenciar mediante los discursos identitarios de la población afroecuatoriana del Territorio Ancestral Chota, La Concepción y Salinas, así como la ciudad Ibarra, los procesos de empoderamiento que se traducen en las herramientas lingüísticas de autodeterminación. Desde un enfoque generacional se ha podido observar cómo desde la individualidad las personas construyen narrativas que reafirman sus experiencias de vida dentro de una sociedad blanco-mestiza y también dentro de las comunidades rurales afroecuatorianas.

Finalmente, la contribución de este estudio no solo ha sido a nivel académico, al abrir los debates sobre autodeterminación en la diáspora africana que se construyen desde la cotidianidad; también ha tenido un gran impacto individual. Al ser una persona que me reconozco como mujer negra y también como afroecuatoriana, que se ha movido dentro de espacios urbanos, escuchar los discursos identitarios de mis interlocutores ha tenido relevancia en mi propia autodeterminación. Escuchar la convicción y fortaleza con la que las personas se autoidentifican a la vez que me relatan los retos y desafíos que han vivido, ha sido una experiencia verdaderamente empoderadora y que me ha permitido estrechar mis lazos con las personas y comunidades donde realicé mi trabajo, al igual que renuevo mi compromiso con el pueblo afroecuatoriano. Ubuntu. Yo soy porque nosotros somos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abu-Lughod, L. (2012). Escribir contra la cultura. *Andamios*, 9(19), 129-157.
- Antón Sánchez, J. (2011). *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Arias, J., & Restrepo, E. (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y emancipación*, 45-64
- Batliwala, S. (1998). Empowerment of Women in South Asia: Concepts and Practices. En G. Sen, *El empoderamiento como un enfoque a la pobreza* (págs. 1-16). Género y pobreza: nuevas dimensiones.
- Burman, E. (2003) From difference to intersectionality: challenges and resources, *European Journal of Psychotherapy & Counselling*, 6:4, 293-308, DOI: 10.1080/3642530410001665904
- Campbell, E., & Lassiter, L. (2014). *Doing Ethnography Today: Theories, Methods, Exercises*. John Wiley & Sons.
- Chalá Cruz, J. (2013). *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano*. Quito: ABYA-YALA.
- Crenshaw, K. (2018). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação. En CEPAL, *Mujeres afrodescendientes en América Latina y el Caribe. Deudas de igualdad* (págs. 16-18). Santiago: Naciones Unidas.
- Coronel, R. (2009). El valle sangriento de los Indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1586-1700. En K. M. Hernández Basante, *Entre discursos y metáforas: representaciones sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas* (págs. 35-36). Quito: Tesis de Maestría: Flacso Sede Ecuador.
- De Beauvoir, S. (1981). *El segundo sexo* (1949). Buenos Aires: Siglo XX.
- De la Torre, C. (2002). *Afroquiteños: Ciudadanía y Racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Du Bois, W. (1996). *The souls of black folk*. eBook: Project Gutenberg. Obtenido de <https://www.gutenberg.org/files/408/408-h/408-h.htm>
- El Universo. (2018, octubre 22). *Conductor invadió parque de Ibarra para evitar a los agentes de tránsito*. Eluniverso.com; El Universo. <https://www.eluniverso.com/noticias/2018/10/22/nota/7013003/conductor-invadio-interior-parque-ibarra/>
- Elder, C. (2015, October). “Whitesplaining”: what it is and how it works. *The Conversation*. <https://theconversation.com/whitesplaining-what-it-is-and-how-it-works-48175>
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Paris: Groove Press.

- (2009). *Piel Negra, Máscaras Blanca*. Madrid: Akal.
- Farmer, Paul. (2005) *Pathologies of Power: Health, Human Rights, and the New War on the Poor*. Berkeley: University of California Press.
- García, J. (2010). Afroepistemología y afroepistemológica. (S. Walker, Ed.) *Conocimiento desde adentro. Los afrosudamericanos hablan de sus pueblos y sus historias*, 69-88
- Gomez-Temesio, Veronica (2018). Outliving Death: Ebola, Zombies, and the Politics of Saving Lives, *American Anthropologist* 120(4): 738-751.
- Guerrero, A. (1998). Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, (4), 112-122.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Quito: Corporación Editora Nacional, CEN; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; Pontificia Universidad Javeriana. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Instituto de Estudios Peruanos, IEP.
- Harrette, M. V. B. (2011). Empoderamiento: ¿ una alternativa emancipatoria. Reflexiones para una aproximación crítica a la noción de empoderamiento, *margen*, (61).
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. (2011). *Resultados del censo 2010*. Obtenido de Instituto Nacional de Estadísticas y Censos: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/>
- Kemper, E. A., Tashakkori, A., & Ochoa, S. H. (Eds.). (1999). *Education of Hispanics in the United States: Politics, policies, and outcomes* (Vol. 16). Ams PressInc.
- Lee, H., & Hicken, M. T. (2016). Death by a thousand cuts: The health implications of black respectability politics. *Souls*, 18(2-4), 421-445.
- León, E. (2015). *Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales, y la filosofía de la existencia*. Quito: PhD diss., Universidad Andina Simón Bolívar.
- Manrique, M. D. C. C. (2002). Antroponimia e identidad de los negros esclavos en el Perú. *Escritura y pensamiento*, 5(10), 123-134.
- Martínez, Y., & De Salvador, S. (2015). Reclamos de autodesignación identitaria a través del espejo mediático. *Estudios sobre feminismo y género*, 203-211.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones
- McGee, R. Jon y Richard Warms, eds. (2012). *Anthropological Theory: An Introductory History*. New York: McGraw-Hill Higher Education.
- Muteba Rahier, J. (2003). Racist stereotypes and the embodiment of blackness: some narratives of female sexuality in Quito. *Milennial Ecuador: Critical Essays on cultural transformations and social dynamics*, 296-324.
- Nash, J. C. (2008). Re-thinking intersectionality. *Feminist review*, 89(1), 1-15.

- Okello, W. K. (2021). Organized anxiety: respectability politics, John Henryism, and the paradox of Black achievement. *Race Ethnicity and Education*, 24(4), 523-541.
- Palomino, P. (2018, agosto 8). Palenque urbano un espacio de resistencia. El Orejiverde. <http://www.elorejiverde.com/buen-vivir/4413-palenque-urbano-un-espacio-de-resistencia>
- Picq, M. (2010). Trapped between gender and ethnicity. *Identity politics in Ecuador*. Ed. Lynne Reinner.
- Quijano, A. (2014). *La Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. CLACSO
- Ramírez, E. (2020, July 29). *Mansplaining y Whitesplaining: Formas de eliminar a las mujeres afro de los escenarios intelectuales*. Afrofeminas. <https://afrofeminas.com/2020/07/29/mansplaining-y-whitesplaining-formas-de-eliminar-a-las-mujeres-afro-de-los-escenarios-intelectuales/>
- Rodríguez, D. E. A., & Hung, E. S. (2010). Identidad y subjetividad en las redes sociales virtuales: caso de Facebook. *Zona próxima*, (12), 190-207.
- Rosaldo, R. (1989) *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Ed. Grijalbo, México. Introducción, pp. 15-31.
- Scheper-Hughes, N. (1995). The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology. *Current anthropology*, 36(3), 409-440.
- Sen, G. (1998). El empoderamiento como un enfoque a la pobreza. *Género y pobreza: nuevas dimensiones*, 1-16.
- Smith, C. [Crash Course] (28 de enero de 2022). *Randolph, Rustin, and the Origins of the March on Washington: Crash Course Black American History 32* [Video]. Youtube: <https://www.youtube.com/watch?v=vDNkw13NAA0&list=PL8dPuuaLjXtNYJO8JWpXO2JP0ezgxrJJ&index=33>
- Solomon, B.(1987). *Empowerment: Social work in oppressed communities*. *Journal of Social Work Practice*, 2(4), 79–91. doi:10.1080/02650538708414984
- Tadeo, B. (30 de septiembre de 2021). *Discurso Inagural de “Octubre, Mes de la Afroecuatorianidad”*
- Touré. Who’s Afraid of Post-Blackness? *African American Literature Compendium*. Ed. Scott Gibson. Quito: Universidad San Francisco de Quito, 2019: 167-168.
- Vera, R. (2016). Mujeres afroecuatorianas en Quito: identidades, resistencia y acción política. (Espinosa B, A. Roth, & W. Waters, Edits.) *Mundos plurales: Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública*(3), 33-54.
- Viveros, M. (19 de octubre de 2016). *La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación*. Obtenido de Debate feminista: [vhttp://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/12/articulos/052\\_completo.pdf](vhttp://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wp-content/uploads/2016/12/articulos/052_completo.pdf)

Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: ABYA-AYALA.

——— (2008). Población negra y la cuestión identitaria en América Latina. *Universitas humanística*(65), 117-137.

Whitten, N., & Torres, A. (2002). General Introduction. To Forge the Future in The Fires of the past. An Interpretative Essay on Racism, Domination, Resistance, and Liberation. En C. De la Torre, *Afroquiteños: Ciudadanía y Racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.

Zavala, I. (1992) Citado en Muyolema, A. (2001). De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz (o) aje. In *Convergencia de tiempos* (pp. 327-363). Brill.