

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA Y ARQUEOLOGÍA

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE
LICENCIADA EN ANTROPOLOGÍA CON MENCIÓN EN
ANTROPOLOGÍA SOCIOCULTURAL**

**Entre el Juncal y la ciudad: La identidad de los afrochoteños en un contexto
de desigualdad, migración y racismo**

MARÍA VERÓNICA GAVILANES RUALES

DIRECTORA: MARÍA PIEDAD VERA TOSCANO

QUITO, OCTUBRE DE 2019

Tabla de contenido

Agradecimientos	3
Resumen.....	4
Introducción	5
Antecedentes	6
Objetivos de la investigación	16
Diseño metodológico.....	17
Marco Teórico.....	25
Raza/etnia	25
Identidad y representaciones	29
Relaciones interétnico/raciales, racismo y migración	33
Transformaciones identitarias en los migrantes afrodescendientes.....	39
Capítulo 1: Sobre regímenes de desigualdad y racismo en el Ecuador	41
1.1. Construcción de la desigualdad.....	42
1.1.1. Régimen esclavista.....	43
1.1.2. Régimen racista nacionalista.....	47
1.1.3. Régimen del mestizaje nacionalista	52
1.1.4. Régimen compensatorio.....	56
1.2. Desigualdad y racismo estructural contemporáneo.....	60
1.2.1. Pobreza, empleo, subempleo e ingresos	61
1.2.2. Salud, mortalidad infantil y desnutrición.....	63
1.2.3. Analfabetismo, educación y escolaridad.....	66
1.2.4. Racismo, discriminación y exclusión	69
1.2.5. Visibilización y desafíos de igualdad	73
Capítulo 2: Entre el Juncal y la ciudad	78
2.1. Modelos migratorios	79
2.1.1. Migración permanente.....	79
2.1.2. Migración temporal	83
2.1.3. Movilidad pendular.....	86
2.1.4. La complejidad de la migración	88
2.2. Construcción de la identidad colectiva: una etnografía sobre El Juncal	91

2.3. Enfrentarse a otras dinámicas de poder	104
2.3.1. El espacio público: Descubrir la propia negritud desde la interpelación	104
2.3.2. La búsqueda de trabajo: un encuentro con el peso de las representaciones	112
2.3.3. El cuidado de los niños: limitaciones en la reproducción de las prácticas de solidaridad	118
2.3.4. La identidad colectiva y la migración.....	123
Capítulo 3: Migración y negociación de la identidad	129
3.1. Formación de la identidad individual.....	129
3.1.1. Migración y prestigio.....	129
3.1.2. Diferenciación e independencia.....	135
3.1.3. La identidad individual.....	139
3.2. Tácticas y reacciones ante el racismo	142
3.2.1. Negación y pasar por alto	143
3.2.2. Violencia.....	147
3.2.3. Interiorización y liberalismo.....	150
3.2.4. Probar que están equivocados.....	154
3.2.5. La naciente vía legal y el activismo político	159
3.2.6. Resistencia y agencia social	162
Conclusiones.....	164
Lista de informantes.....	170
Bibliografía	173
Otras referencias	192

Agradecimientos

Esta investigación no habría sido posible sin Olga, que fue quien me dio acceso a la comunidad, fue mi informante clave, me presentó al resto de personas que tejieron esto conmigo, me ofrecía siempre una interpretación interesante sobre los textos que yo leía y me explicaba detalles de la información que recopilaba. Así, por este trabajo de campo que se construyó como uno de los períodos más felices para mí, tengo que agradecer a Olga y a toda su familia porque me abrieron las puertas de su casa y me acogieron con cariño, paciencia y la comida más rica del mundo, convirtiéndose en mi familia.

También tengo que agradecer a mi papá por ser mi auspiciante y haber apostado cada semestre a mi entusiasmo por esta carrera tan rebuscada, y a mi mamá por ser la mejor asistente de campo que alguien podría pedir (gracias por leer todos mis textos, por las transcripciones, por los snacks de las 3:00 am en las noches de estudio y por el apoyo incondicional).

Y a la Pía, que en cada tutoría me desenredaba la cabeza y que acompañó cada etapa de este trabajo con sugerencias, correcciones, ideas y ánimos. ¡Lo logramos!

Resumen

La migración de la población afrodescendiente tradicionalmente rural hacia las zonas urbanas ha sido constante a lo largo de la historia del territorio que actualmente es Ecuador. Sin embargo, aún hoy este desplazamiento interno ha implicado que la mayoría blanco-mestiza los considere como Otros, incluso como invasores del espacio urbano, de forma que el proceso migratorio de los afroecuatorianos se ve limitado por la dificultad para conseguir un trabajo, vivienda y un trato justo e igualitario. Dado que esta relación de desigual está basada en las ideas que la sociedad tiene sobre la raza/etnia y las implicaciones de ser afrodescendiente – lo que genera que estos sujetos deban enfrentarse de manera cotidiana a agresiones, exclusión y discriminación – es importante comprender cómo estas dinámicas influyen en la identidad de los afros.

De ahí que este trabajo de titulación plantea un estudio sobre el racismo hacia los afroecuatorianos en un contexto de migración desde sus experiencias cotidianas y la relevancia identitaria de esta situación a partir del caso particular de los pobladores de la comunidad del Juncal, en la provincia de Imbabura. Tomando en cuenta que el enfoque central en la problemática propuesta debe ser la interpelación directa a los afrochoteños por las prácticas y discursos racistas, se utilizó el método cualitativo, la etnografía y el trabajo de campo intensivo, ya que se intenta comprender la problemática desde las visiones, percepciones y significados del actor. Así, de agosto de 2017 a marzo de 2018 viví con una familia de la comunidad del Juncal, y recopilé información mediante la observación participante, conversaciones informales y 27 entrevistas semi-estructuradas.

De este modo, esta investigación explica de qué maneras las relaciones interétnico/raciales racistas experimentadas por los afrochoteños de la comunidad del Juncal, en sus procesos migratorios a las ciudades de Quito e Ibarra, transforman su identidad. Por tanto, los resultados aportan en el debate actual sobre la interculturalidad y el valor de la diferencia desde una perspectiva crítica con la construcción de las desigualdades sociales, desde un enfoque étnico/racial. Asimismo, este estudio visibiliza una problemática que ha sido normalizada en la sociedad ecuatoriana y aborda de manera profunda la postura que los afrochoteños toman ante el racismo y la discriminación, lo que implica reconocer el potencial político de las tácticas identitarias de los afrodescendientes.

Introducción

“Hasta que salí a la ciudad yo no me había dado cuenta de que soy negra” (Olga Palacios, comunicación personal, agosto de 2016).

La población afrodescendiente del Ecuador tradicionalmente ha estado asentada en las zonas de Esmeraldas y el Valle del Chota-Mira, pero los miembros de estas comunidades han migrado a ciudades como Guayaquil, Quito, Ibarra, entre otras, para buscar nuevas fuentes de trabajo y mayores oportunidades. Sin embargo, a pesar de que este proceso migratorio se ha producido de manera acelerada desde la década de los sesenta (Naranjo, 2013), los habitantes blanco-mestizos de la ciudad continúan viendo a los afroecuatorianos como Otros, extraños y lejanos, e incluso como invasores del espacio urbano, que no forman parte del imaginario de estas ciudades.

Asimismo, la migración interna de los afroecuatorianos implica que deben enfrentarse a agresiones cotidianas y exclusión debido a su raza/etnia y a cómo ésta es percibida por los blanco-mestizos de la ciudad, lo cual dificulta que consigan vivienda, buenas condiciones laborales y un trato justo (Bello & Rangel, 2002; Caro Contreras, 2010; Andrés, 2012; Mendoza Bennett, 2015; Vera Santos, 2015c). Dado que estas prácticas discriminatorias responden a un discurso e imaginario racistas, y que la raza/etnia es uno de los elementos fundamentales en torno a los cuales se construye la identidad individual y colectiva, esta investigación indaga el impacto que las relaciones interétnico/raciales tienen en la identidad de los afroecuatorianos. Este estudio analiza así las consecuencias que las relaciones interétnico/raciales caracterizadas por la asimetría entre blanco-mestizos y afroecuatorianos han tenido en las condiciones de vida de estos últimos, lo que se ha configurado a lo largo de la historia como un problema de carácter estructural. Así, esta investigación no se centra en el racismo solamente, sino que los resultados de este análisis llevaron a este estudio a resaltar la otra cara de la desigualdad: las posibilidades de resistencia desde una negociación identitaria y el potencial político de lo cotidiano.

Este estudio se ha organizado de la siguiente manera, en primer lugar resulta pertinente presentar de qué maneras se ha establecido la relación entre el Estado y los grupos de poder con los afrodescendientes desde su llegada al territorio de lo que actualmente es el Ecuador. A partir de esta aproximación a la construcción de la desigualdad, se comprende que las estadísticas contemporáneas dan muestra del racismo estructural que establece una serie de dificultades para los afroecuatorianos, especialmente en comunidades rurales como el Juncal.

Después, se analizan brevemente las dinámicas migratorias de este pueblo, ya que es justamente en un contexto de migración donde se observan las interacciones interétnico/raciales que interpelan a los afrochoteños desde una lógica racista. La constatación de que el proceso de migración no implica una ruptura con su comunidad de origen, permite reconocer la importancia de las dinámicas comunitarias en la vida de los pobladores del Juncal, pues éstas se constituyen como elementos claves para la formación de una fuerte identidad colectiva. Igualmente, durante su proceso de adaptación a la ciudad, los migrantes afrochoteños deben elaborar nuevos elementos identitarios que vigoricen su identidad individual, pues ya no cuentan con los mecanismos de socialización y subsistencia que utilizaban en su lugar de origen.

De este modo, las experiencias de racismo no muestran solamente una problemática de desigualdad étnico/racial, sino que revelan los recursos identitarios con los que cuentan los afrochoteños del Juncal para responder a esta problemática. Así, se observa que la identidad de estos migrantes utiliza elementos que su vida comunitaria les ha ofrecido, así como también otros que les son propios de acuerdo con su experiencia personal. De ahí que el análisis de las tácticas que estos sujetos emplean ante los discursos y prácticas racistas que enfrentan, evidencia la importancia de la resistencia cotidiana por parte de los migrantes afrochoteños. Dicho de otro modo, un estudio sobre las implicaciones del racismo en la identidad no puede limitarse a constatar que éste interpela a los afrodescendientes desde el plano material y subjetivo, sino que es imperativo que reconozca las maneras particulares en la que los sujetos toman una postura al respecto.

Antecedentes

Para comprender el aporte de este trabajo, es necesario revisar de manera general la literatura referente a los estudios que se han realizado sobre racismo y sobre los pueblos afrodescendientes en el Ecuador, sin descuidar alguna literatura relevante en la región. En primer lugar, se debe reconocer que, como señala París Pombo (2002), desde el nacimiento mismo del Estado, el racismo latinoamericano se caracteriza por ser neocolonial y responder a una misión civilizatoria, a la vez que se constituye en un pilar ideológico de la dominación y se expresa en prácticas discriminatorias que permean todas las instituciones sociales. A pesar de que estos antecedentes permiten afirmar que las categorías raciales están siempre presentes en la cotidianidad de América Latina, el racismo

es más difuso que en Estados Unidos y Europa, de manera que, siguiendo a Pombo, se puede hablar de que tradicionalmente ha habido una invisibilización del racismo por parte de la academia latinoamericana.

De este modo, en los años 20 la antropología y la etnohistoria comenzaron a enfocarse en la problemática africana en torno a aspectos lingüísticos, religiosos, sociológicos, étnicos y musicales. No obstante, el énfasis de estos estudios era puramente descriptivo y buscaba relatar la diversidad cultural de los pueblos afrodescendientes, de modo que no trataba la problemática del racismo ni cuestionaban la desigualdad a la que se enfrentaban (Lechini, 2008).

Es recién a partir de 1985 que se produce un auge de los estudios sobre racismo en algunos países como Brasil, Perú, Ecuador y República Dominicana. Esto puede ser explicado por el contexto de grave crisis económica como resultado del neoliberalismo en Latinoamérica, lo que a su vez implicó un apogeo de movimientos sociales de resistencia, algunos de los cuales eran de corte étnico, como el movimiento indígena ecuatoriano. Así, la creciente presencia social y política de estos colectivos llamó la atención de las ciencias sociales sobre una serie de problemáticas como las relaciones entre raza y clase (Hasenbalg, 1994), los mensajes racistas en los medios de comunicación (Rahier, 1998b; Rahier, 2008) y en la educación (Podestá, 1991), la invisibilización en la academia (Rahier, 1998a), el análisis de la memoria histórica colonial (Todorov, 1987), los prejuicios y estereotipos que racializan a los indígenas (Castellanos, 1994), la violencia y desigualdad en las relaciones interétnicas (Villavicencio, 1973; De la Fuente, 1985; Burgos, 1997¹), la discriminación como una manifestación de la ideología racista que genera desigualdad social en los espacios cotidianos (Carrillo y Salgado, 2002), el racismo contenido en el discurso político (Zambrano, 2003), entre otros (París Pombo, 2002). Estas temáticas, si bien han abierto camino para el discurso del pluralismo cultural y la reivindicación de los actores no-mestizos, se han enfocado principalmente en los pueblos indígenas, sobre todo en México y los Andes, de manera que en la mayoría de casos se ha dejado en segundo plano a los pueblos afros.

No es sino hasta los años noventa que los estudios afroamericanos dejan de verse eclipsados en la academia latinoamericana por el indigenismo. Esta necesaria independencia teórica sucede como respuesta a la militancia afro, el surgimiento de las políticas de identidad, las reformas

¹ Si bien la edición con la que se trabajó es de 1997, la primera edición del libro de Burgos fue en 1970.

constitucionales con narrativas multiculturalistas y la fuerza de la temática afro en Estados Unidos, con lo que se abordan nuevas líneas de investigación interdisciplinarias que van más allá de los esencialismos culturalistas (Lechini, 2008). A partir de este contexto se cuestionan categorías, conceptos y teorías, y se profundiza en una gran variedad de temáticas relacionadas con el racismo, como se presentará a continuación, observando de manera central el caso ecuatoriano.

Lechini muestra para los casos de Perú y Colombia que la negación de lo afro en las investigaciones se debe a un rezago de las categorías pre-republicanas “en las cuales la población negra no era considerada como parte de la ciudadanía” (Lechini, 2008, pág. 24), lo que podría extenderse para hablar del Ecuador. Así, al contrario de los indígenas, los afrodescendientes no han sido vistos históricamente como sujetos de reflexión intelectual e institucional, y no es sino hasta finales del siglo XX que se da un cambio paradigmático en países como Ecuador y Colombia a partir del reconocimiento constitucional de los pueblos afro en 1998 y 1991, respectivamente, con lo que se termina su invisibilización jurídica (Hurtado-Saa, 2008) como parte de la construcción de un Estado latinoamericano que sea pluriétnico y plurinacional (París Pombo, 2002).

Walsh (2005) señala que la academia ecuatoriana ha realizado una serie de investigaciones en torno al pueblo afrodescendiente desde distintas temáticas, las cuales necesariamente tratan, directa o indirectamente, el tema del racismo y la discriminación que debe enfrentar esta población. Entonces, siguiendo la afirmación de Walsh, un estudio sobre los pueblos afrodescendientes necesariamente debe abordar las problemáticas que plantea la desigualdad racializada. Sin embargo, resulta importante que los estudios afro relacionen estas temáticas explícitamente y de manera directa, de ahí que este estudio tome esta postura.

De forma más específica, se debe señalar que en las últimas décadas se han desarrollado extensamente los estudios que pertenecen a la corriente que enfatiza que los Estados-nación latinoamericanos se han erigido sobre un proyecto de identidad nacional única que homogeniza la diversidad en pro del deber ser blanco-mestizo (Ribadeneira, 2001; París Pombo, 2002; Wade, 2008). A partir de este proyecto, que responde a la complejidad de los procesos identitarios de los pueblos latinoamericanos, se reproduce la idea de que aquellos que se alejan de este modelo son inferiores, de manera que se intenta asimilarlos al ideal, como se refleja en las políticas de integración del indigenismo. París Pombo (2002) y Wade (2008) se centran en Colombia, pero un

ejemplo de esta corriente en el Ecuador es el estudio de Ribadeneira (2001), que ve al racismo contemporáneo como una consecuencia de proyectos nacionales eurocentristas y mitos unificadores que han desembocado en un discurso etnicista, lo que genera un modelo de poder que se opone al discurso del movimiento indígena y su discurso de indianidad.

Siguiendo el auge de esta problemática, a finales de los años ochenta en el Ecuador los estudios sobre racismo se enfocan en cómo éste es una construcción histórica reproducida y legitimada por las instituciones oficiales del Estado, la cual se centra en una lógica de exclusión (Cabrera Toledo, 1986; Almeida, 1996a; Almeida, 1996b; De la Torre, 1996; Cervone y Rivera, 1999; Quiroga, 1999; Rivera, 2001; García Campo, 2012). Un ejemplo de este tipo de investigaciones es el trabajo presentado por José Almeida (1996b), en el cual el autor explica cómo el racismo surgió de un discurso científicista biológico de los grupos dominantes, cómo interviene en el proceso de reafirmación de la identidad social, y hace un recuento histórico de las ideas racistas coloniales en el Ecuador desde el Estado. Estos estudios se complementan con las investigaciones en torno al tema de la ciudadanía de los grupos minoritarios y de cómo ésta es reconocida o no, en la vida cotidiana (Carrillo y Salgado, 2002; De la Torre, 2002). Mi investigación parte de estas consideraciones, pero toma en cuenta también la nueva relación de los afroecuatorianos con el Estado que se ha configurado desde la Constitución de 2008 y las respuestas de estos sujetos ante estas lógicas de exclusión.

Como parte de los procesos identitarios de los grupos afroecuatorianos, un tema que actualmente es objeto de estudio de una serie de investigaciones es la representación de los afrodescendientes, debido a que ésta reproduce una ideología, la cual puede ser de subordinación o de emancipación. Esta línea se divide en varias temáticas: la representación del cuerpo (Santillán, 2006; Chalá Cruz, 2012), la representación en la educación formal (Andrés, 2008; Viveros, 2008), en los medios de comunicación (Handelsman, 1997; Rahier, 1998b; León, 2005; Madany De Saá, 2000; Rahier, 2008; Cerón, 2015), en la literatura (Handelsman, 2001; Miranda, 2005), y en el fútbol (Muñoz, 2009; Ramírez Romero, 2011; Ortiz, 2011; Morales, 2014; Calderón Velarde, 2015; Ayala, 2018).

Sobre la primera, por ejemplo, Alfredo Santillán (2006) explora cómo la racialización y la exclusión social determinan el contexto material y simbólico que influye en la performatividad corporal de los jóvenes afrodescendientes. La investigación propuesta, si bien también trata la representación de los afroecuatorianos, no se enfoca en ámbitos tan específicos, sino que se centra

en sus consecuencias generales en el proceso de migración y en la manera en la que los afrochoteños responden a estas representaciones racializadas a través de una negociación identitaria cotidiana. Es decir, se busca ir más allá de la constatación de estas representaciones racializadas para analizar las tácticas identitarias al respecto, lo que complementa el estudio de estas perspectivas. Asimismo, se observa que, de manera general, las investigaciones en torno a las representaciones se limitan a mostrar cómo estos sujetos son representados por la sociedad mayoritaria blanco-mestiza, pero no profundizan en las consecuencias materiales de esta racialización ni las posturas propias de estos sujetos, aspectos que este análisis investiga.

Otra rama de estos estudios, complementaria a la antes descrita, evalúa de manera macro las repercusiones del racismo y la discriminación en los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Si bien esta línea mantiene el enfoque temático de que el Estado reproduce las estructuras coloniales de dominación a través de un paradigma homogeneizante, complementa esta postura teórica con un análisis de las normativas, acuerdos y constituciones latinoamericanas que promueven la igualdad y la integración, a la vez que critica sus limitados alcances en la práctica. Asimismo, estos estudios dan más importancia a la información cuantitativa, pues los indicadores de pobreza, educación, salud, etc. son fundamentales para sostener su análisis. Estos trabajos muestran la importancia de tomar en cuenta el aspecto cuantitativo de esta problemática, de modo que en esta investigación se ha incorporado la presentación de cifras que dan muestra de la desigualdad social que afecta a los afroecuatorianos, pero sin dejar de lado el nivel micro que es fundamental para el método etnográfico.

Un ejemplo de esta línea puede verse en el estudio de Peter Wade en Colombia (2006), pues explica que las reformas legales a favor del multiculturalismo que se pusieron en marcha en la región desde 1990 no surgen desde un afán de igualdad, sino para alinear a los Estados latinoamericanos con aquellas ideas propuestas por grandes organismos transnacionales que financian y dirigen los proyectos estatales, como el Banco Interamericano de Desarrollo o el Fondo Monetario Internacional, por ejemplo. A partir de este análisis, el autor concluye que a pesar de ciertos avances, en la práctica las reformas han resultado deficientes. Asimismo, Álvaro Bello y Marta Rangel (2002) analizan desde un enfoque regional la situación de los pueblos indígenas y afrodescendientes en torno a la población, pobreza, migración, empleo, educación, salud, participación y representación política, y medioambiente y territorio, con lo que concluyen que

existe una profunda desigualdad de carácter estructural, lo que se combina con procesos de resistencia. Los resultados de ambas investigaciones pueden ser utilizados para aproximarse a la situación de los afroecuatorianos en el país y ofrecen elementos para comprender la desigualdad.

Esta línea ha sido menos desarrollada en el Ecuador y surge desde los 2000. Se basa en el proceso sociopolítico contemporáneo y toma en cuenta la lógica de inclusión de las políticas multiculturales que funcionan como dinámicas de discriminación, pues se crean espacios de participación que no rompen con las relaciones de poder existentes. Estas políticas, entonces, generan cambios superficiales en las condiciones de vida y participación política de los pueblos indígenas y afroecuatorianos, lo que debe ser visibilizado. Este enfoque se puede observar en el estudio de Patric Hollenstein (2006), en el que el autor analiza la lógica de inclusión del multiculturalismo liberal a través de una etnografía que explora cómo la dominación racial es experimentada por tres generaciones de mujeres indígenas migrantes en la ciudad de Quito. De ahí que la presente investigación tome la perspectiva histórica de los estudios sobre las lógicas de exclusión y la crítica a las lógicas de inclusión de esta línea, pues el racismo contemporáneo en el Ecuador debe entenderse desde ambos puntos de vista.

Otra corriente de importancia en torno a los estudios latinoamericanos sobre racismo es el análisis de los movimientos sociales indígenas y afros, y cómo su proceso de resistencia ha incidido en la emergencia de cambios sociales y políticos. Esta línea está estrechamente relacionada con el racismo, ya que la generación de espacios de participación política es un mecanismo clave para luchar contra las prácticas de discriminación y la desigualdad estructural. Un ejemplo de estos estudios es el trabajo de Carlos Agudelo (2010) en el que resume el proceso de participación política de los pueblos afrodescendientes en América Latina y concluye que la lucha de los movimientos afros por una ciudadanía plena aún tiene muchos obstáculos que superar.

En la academia ecuatoriana también es relevante el tema de la movilización política, las organizaciones y los colectivos afroecuatorianos, dentro de los cuales se ha dado importancia al sexo/género y a la edad. Estos grupos han pasado por un largo proceso de lucha por el reconocimiento legal de sus derechos ciudadanos y como colectivos, y el cumplimiento efectivo de los derechos ganados (Martínez, 1997; Gómez Cotta, 2006; Larrera, 2006; De la Torre, 2009; Delgado, 2012; Ricaurte, 2014). Dentro de esta temática, María Delgado (2012) intenta explicar el proceso organizativo de los afroecuatorianos en Quito y concluye que, a pesar de que los

afrodescendientes consiguen mejorar hasta cierto punto sus niveles de participación política, no logran mejorar sus condiciones de vida; lo que lleva a la autora a preguntarse por la trascendencia de esta participación política en el plano concreto y la eficacia de las políticas públicas municipales creadas a partir de ésta. Si bien estos estudios entienden a la resistencia como un proceso organizado con grandes manifestaciones visibles, ya sea en el plano cultural o político, mi investigación resalta la importancia de reconocer los procesos de resistencia cotidiana (también llamada “pasiva”), los cuales se desarrollan a partir de negociaciones identitarias que suelen ser invisibilizadas en los análisis sobre respuestas contestatarias.

Asimismo, una línea de estudios de gran trascendencia actualmente es la formación de la identidad afro (Carrasco y García, 1987; Pabón, 2006; Chalá Cruz, 2006; Chalá Cruz, 2007; Cortez, 2007; Rosado, 2009), la autoidentificación (Sánchez, 2008) y la memoria (Patiño Sánchez, 2002; León Castro, 2003; Antón Sánchez, 2007; Walsh y García Salazar, 2015), debido al potencial político que encierra la identidad y los distintos aspectos de ésta. Así, Catherine Walsh y Juan García Salazar (2015) exploran el uso de la filosofía de los afroecuatorianos de la tercera edad como práctica decolonial que cuestiona el orden actual impuesto desde el Estado y revaloriza la memoria. Iván Pabón (2006), por su parte, analiza los procesos de construcción identitaria de los afrochoteños en tres generaciones: abuelos, adultos mayores y jóvenes, con el fin de comprender cómo su identidad se ha visto modificada por la Ley de Reforma Agraria, la construcción de la vía Panamericana, la llegada de la energía eléctrica y el establecimiento de centros educativos; ante lo cual propone la etnoeducación como instrumento clave para fortalecer la identidad de esta comunidad frente a las prácticas discriminatorias y racistas. Mi estudio, por su parte, prioriza la importancia de los elementos comunitarios y personales al momento de construir la identidad de los afrochoteños, lo cual es relevante en su respuesta ante el racismo y la desigualdad, es decir, tiene un importante aspecto político.

Otra línea de investigaciones que cada vez adquiere más importancia en la academia nacional, y que se superpone con todas las temáticas mencionadas hasta ahora, es la articulación sexo/género-raza/etnia en los estudios sobre mujeres afrodescendientes (León, 1995; Hernández, 2006; Maldonado, 2015; Puyol 2009; García Corredor, 2012; Vera Santos, 2016). En su investigación, Laura García Corredor (2012) busca identificar cuáles son los análisis y tácticas que desarrollan las mujeres afroecuatorianas frente a los estereotipos raciales y sociales construidos por los

discursos de representación, para lo cual toma una perspectiva que cuestiona la construcción de las categorías mujer y sexo/género, y la influencia de éstas en la construcción de las perspectivas de las mujeres afrolatinoamericanas. Las cuestiones de sexo/género sobrepasan el alcance de mi análisis, pero se reconoce la importancia de la interseccionalidad para comprender la desigualdad social.

En cuanto a los estudios de migración de población afrodescendiente, José Caicedo Ortiz (2006, pág. 6) afirma que “la literatura sobre esta problemática es casi nula”, pues las investigaciones sobre la migración interna de afrochoteños y afroesmeraldeños hasta inicios de la década del 2000 había sido poco desarrollada por la academia, a excepción de los estudios realizados por instituciones y organizaciones transnacionales, como el BID y la CEPAL (Caicedo Ortiz, 2006). Este desinterés en la migración interna podría deberse al auge migratorio de ecuatorianos a España, Italia y Estados Unidos desde finales de los años noventa hasta la década del 2000, de manera que la migración externa fue prioritaria en la academia nacional.

Sin embargo, la afirmación de Caicedo ya no es válida en el contexto contemporáneo, pues esta línea de estudios se ha desarrollado considerablemente desde la época en la que este autor realizó su investigación. Así, la mayoría de investigaciones sobre migración interna de la población afroecuatoriana parten del orden racial/espacial y se enfocan en los procesos de territorialización que reconfiguran las representaciones sobre estas poblaciones y el espacio urbano que ocupan (Caicedo Ortiz, 2006; Caro Contreras, 2010; Artieda Herrera, 2012; Vera Santos, 2015; Serrano Birhuett, 2016). Un ejemplo de este enfoque es Rocío Vera Santos (2015), cuyo trabajo busca comprender cómo el proceso de territorialización y multiterritorialidad permite la resignificación de la identidad étnica a través de la articulación de identidades que se manifiesta en las prácticas de las organizaciones de la sociedad civil local. Estos trabajos muestran la relación entre los grupos afroecuatorianos asentados en las ciudades y las maneras en las que transforman los espacios, a la vez que éstos influyen también en sus identidades individuales y colectivas.

Igualmente, una rama de este enfoque busca explicar las prácticas de segregación y discriminación que deben enfrentar los migrantes afroecuatorianos (Hernández, 2006; Andrés, 2012; Mendoza Bennett, 2015). En torno a esta problemática, Lydia Andrés (2012) analiza la discriminación laboral étnica, la cual responde a la ideología racista que sitúa a los afrodescendientes en una situación de subalternización que, en un plano concreto, representa una desventaja al momento de

conseguir trabajo. De esta manera, la discriminación laboral étnica limita el acceso al empleo para los afroecuatorianos, determina ciertas ramas ocupacionales en las que estos sujetos se ven encasillados, impide las oportunidades de ascenso y establece un sistema deficiente de remuneraciones y salarios.

También se ha estudiado, aunque en menor medida, las implicaciones de la migración interna para aquellos que se quedan en la comunidad de origen. Un ejemplo es la investigación de Émilie Laurin-Dansereau (2007), quien se enfoca en comprender cómo los habitantes de La Concepción, en la provincia del Carchi, comprenden las consecuencias que tienen las migraciones internas sobre su comunidad, así como el impacto que esta situación tiene en su identidad y en su relación con el territorio. Mi trabajo, en cambio, no se centra en quienes han permanecido en la comunidad, sino en las personas que han migrado a la ciudad –ya sea que se hayan asentado allá definitivamente o hayan regresado a su pueblo de origen–. Así, en este estudio resulta fundamental la manera en la que cada informante interpreta las interpelaciones racistas a las que se enfrenta en la ciudad, antes que su relación con un espacio cambiante.

A partir de las temáticas presentadas, es posible concluir que, habitualmente, la academia se ha aproximado hacia los afrodescendientes desde una perspectiva marcadamente folclorizante, lo que los esencializa de una manera culturalista. Actualmente, los estudios en torno a este grupo étnico/racial se enfocan en las representaciones y la identidad ligadas a la memoria y a la historia oral, el potencial político de la identidad en los movimientos sociales, y la articulación entre el sexo/género y la raza/etnia. Las investigaciones sobre migración interna, en cambio, hablan de procesos de territorialización o analizan las causas económicas de estos desplazamientos. Asimismo, si bien la línea que estudia la migración interna de población afroecuatoriana ha producido una significativa cantidad de publicaciones en los últimos años, se ha relegado el estudio de la migración circular, temporal y pendular. Así, se deja de lado las implicaciones identitarias de estas dinámicas migratorias, pues representan situaciones en las que los afrochoteños deben jugar con la tensión constante entre el estilo de vida de la comunidad y de la ciudad.

Por su parte, los estudios sobre racismo en el país son reducidos y se han centrado principalmente en los pueblos indígenas, y de forma general se ha tomado una perspectiva más global y estructural. De esta manera, no ha sido suficientemente estudiada la incidencia que las prácticas racistas y discriminatorias tienen en el proceso identitario de estos pueblos. A partir de estas consideraciones,

es claro que hacen falta estudios sobre la manera en la que el racismo interpela directamente a los afrodescendientes e interviene en la construcción de su identidad. Entonces, la bibliografía existente, especialmente la que refiere a los estudios sobre identidad y migración en el Ecuador, deja sin resolver ciertas preguntas sobre la problemática en torno a la relación entre migración interna, raza/etnia, relaciones interétnico/raciales, representaciones, racismo, e identidad.

De ahí que mi trabajo de titulación ha tomado elementos de las temáticas presentadas para proponer un estudio sobre el racismo hacia los afroecuatorianos en un contexto de migración desde sus experiencias cotidianas y la relevancia identitaria de esta situación a partir del caso particular de los pobladores de la comunidad del Juncal, en la provincia de Imbabura. Desde esta perspectiva, resulta pertinente plantear una investigación que explique de qué maneras las relaciones interétnico/raciales racistas experimentadas por los afrochoteños de la comunidad del Juncal, en sus procesos migratorios a las ciudades de Quito e Ibarra, influyen en la construcción de su identidad. Así, esta investigación se ha realizado en torno a ciertas cuestiones: ¿cómo las dinámicas históricas de desigualdad en el Ecuador se sedimentan en prácticas racistas con consecuencias materiales para los afroecuatorianos contemporáneos? ¿De qué formas se construye la identidad colectiva de los afrochoteños del Juncal y cómo se modifica en un contexto de migración? ¿Cuál es el impacto del proceso de adaptación a la ciudad en el modo de vida y subjetividad de estos migrantes? ¿Cuál es la postura que los afrochoteños toman ante la interpelación racista directa que enfrentan en las relaciones interétnico/raciales de su experiencia migratoria?

A partir de estas preguntas que han guiado la investigación, se han realizado hallazgos importantes, pues el estudio permite afirmar que el racismo, al ser tanto cotidiano como estructural, tiene profundas implicaciones en la identidad de los migrantes afrochoteños, ya que deben responder de manera constante a una interpelación que los lleva a una continua revisión de su yo individual y colectivo. Cabe notar, entonces, que el efecto de las prácticas y los discursos racistas y discriminatorios no se manifiesta de manera clara en el yo de estos sujetos hasta que son interpelados de manera directa en el proceso de migración. No obstante, esta interpelación implica también una respuesta por parte de los afrochoteños, quienes toman una postura frente al racismo desde los elementos identitarios colectivos (que se forman a partir de las dinámicas comunitarias) e individuales (que se fortalecen durante la migración). Esta investigación, entonces, lleva a comprender las aristas de esta negociación identitaria en la que los afrochoteños del Juncal toman

distintas tácticas para lidiar con las relaciones interétnico/raciales racistas con los blanco-mestizos de la ciudades cercanas, las cuales muestran el potencial político de la identidad y la trascendencia de la resistencia cotidiana ante problemáticas históricamente construidas como el racismo y la desigualdad.

Por tanto, mediante este estudio se pretende contribuir al conocimiento antropológico sobre las relaciones interétnico/raciales racistas y sus dinámicas, así como sus repercusiones en torno a las representaciones que los afrodescendientes construyen de sí mismos. Igualmente, los resultados de esta investigación aportan en el debate actual sobre la interculturalidad y el valor de la diferencia desde una perspectiva crítica con la construcción de las desigualdades sociales, desde un enfoque étnico/racial. Sin embargo, la principal contribución de esta investigación dentro de esta problemática sobre la identidad en un contexto de migración es que se centra en grupos afrodescendientes. De esta manera, dado que los estudios sobre afroecuatorianos son escasos, en comparación a la gran cantidad de aportes en torno a los grupos indígenas, esta propuesta es relevante porque permite una mejor comprensión de una problemática que afecta a un grupo que, generalmente, ha sido poco representado por los estudios antropológicos en el país. Así, la importancia de este trabajo radica en que se visibiliza una problemática que ha sido normalizada en la sociedad ecuatoriana y se aborda de manera profunda la postura que los afrochoteños toman como sujetos activos con potencial político.

Objetivos de la investigación

Objetivo general: Comprender de qué maneras las relaciones interétnico/raciales experimentadas por los afrochoteños de la comunidad del Juncal, en sus procesos migratorios a la ciudad, influyen en la construcción de su identidad.

Objetivos Específicos:

- Entender cómo las dinámicas históricas en el Ecuador que han formado regímenes de desigualdad y relaciones interétnico/raciales asimétricas se sedimentan en prácticas racistas en la actualidad e intervienen en la calidad de vida de los afroecuatorianos.

- Comprender los elementos identitarios que crean los migrantes del Juncal a partir de las dinámicas comunitarias de su lugar de origen y cómo algunos aspectos de su identidad colectiva se modifican para enfrentarse a nuevas dinámicas de poder.
- Explicar cómo los cambios implícitos en la migración interna hacia la ciudad y el proceso individual de adaptación a la vida urbana impactan en el modo de vida y en la subjetividad de los afrochoteños.
- Analizar las maneras en las que los migrantes afrochoteños responden ante la interpelación racista presente en las relaciones interétnico/raciales entre los blanco-mestizos y los afrochoteños.

Diseño metodológico

Tomando en cuenta que el enfoque central en la problemática propuesta debe ser la interpelación directa a los afrochoteños por las prácticas y discursos racistas, era fundamental tener un acercamiento profundo, cercano y cotidiano con estos sujetos. De ahí que se haya utilizado el método cualitativo, la etnografía y el trabajo de campo intensivo, ya que se intenta comprender la problemática desde las visiones, percepciones y significados del actor. En la presente investigación se ha trabajado con migrantes afrochoteños de la comunidad del Juncal, que es parte del Valle del Chota y se encuentra en la provincia de Imbabura, está conformada casi en su totalidad por población afrodescendiente debido a que durante la Colonia la zona fue ocupada por grandes haciendas esclavistas azucareras pertenecientes a los jesuitas que empleaban mano de obra africana. Debido a las dificultades históricas en torno a la posesión de la tierra y el acceso al agua de riego en esta área tradicionalmente agrícola, los pobladores han migrado de manera continua hacia zonas urbanas desde los años sesenta (Naranjo, 2013). Sin embargo, la bibliografía referente al tema indica que, a pesar de la constante movilización de los afrochoteños a ciudades como Quito e Ibarra, o bien han sido invisibilizados en el imaginario social de estas ciudades, o su representación ha sido generalmente negativa y estereotipada (Caicedo Ortiz, 2006).

Así, para comprender el proceso identitario de los pobladores de esta zona, la manera en la que responden a las nuevas representaciones que los interpelan, y observar el papel que juegan los elementos identitarios colectivos respecto a los individuales, se pretendió realizar estudios de casos-tipo a afrochoteños que: 1) vivan en el Juncal y hayan tenido experiencias de migración a

Quito o Ibarra²; 2) vivan en Ibarra y retornen constantemente al Juncal; 3) vivan en Quito y vuelvan frecuentemente al Juncal; y 4) no hayan migrado, pero planeen migrar en algún momento. Estos casos fueron elegidos debido a que, de manera general, representan la diversidad de perspectivas y situaciones existentes en torno a la misma problemática, de modo que se pensó que permiten esbozar la complejidad de ésta.

Sin embargo, se debe tener en cuenta que estas categorías corresponden únicamente a abstracciones que facilitan el estudio, pero la realidad de la situación migratoria de los pobladores del Juncal es marcadamente más flexible y variada que lo que permiten mostrar estas categorías. De hecho, si bien estos fueron los criterios para seleccionar a los informantes, el trabajo de campo reveló que estas categorías resultaban demasiado limitadas al momento de realizar el análisis, pues no lograban abarcar la diversidad de situaciones presentes en el Juncal, agrupaban experiencias diferentes de manera simplista y dejaban de lado algunas circunstancias intermedias o mixtas. De esta manera, no se las utilizó en la sistematización de la información ni en la presentación de los resultados.

De este modo, resulta evidente la flexibilidad necesaria para llevar a cabo una investigación antropológica de tipo cualitativo, pues no se pretende forzar la información para que ésta corresponda con los esquemas previamente establecidos, sino que se han adaptado las herramientas metodológicas a las particularidades observadas en el campo de estudio. Esta capacidad de adaptación constituye una fortaleza, pues permite tener información de primera mano sobre las actividades de la población de estudio y una aproximación a lo que éstas significan, es decir, comprender la problemática desde las visiones, percepciones y significados del actor (Guber, 2004; Barragán y Salman, 2008).

Desde esta perspectiva, se eligieron como principales técnicas de recolección de datos la etnografía, tanto con observación participante como con entrevistas etnográficas y entrevistas semi-estructuradas. Estas técnicas, al enfocarse en los procesos antes que en los resultados, al

² Se analizan los procesos migratorios a ambas ciudades indistintamente –sin realizar análisis específicos para cada una– debido a que un enfoque de este tipo implicaría una complejidad que supera las limitaciones de tiempo de esta investigación. Sin embargo, es pertinente mencionar algunas particularidades. Los informantes señalaron, de manera general, que Quito puede presentar ventajas en el proceso de adaptación debido a que es una ciudad donde existe mayor diversidad, por lo que la gente tiende a ser más abierta que en ciudades más pequeñas, y hay mayores oportunidades de trabajo. Ibarra, si bien es caracterizada como una ciudad más racista que Quito, permite una movilidad más flexible, al estar más cerca a su comunidad de origen, y también resulta menos exigente económicamente que la capital.

adaptarse a la investigación conforme avanza, y al ser herramientas para “acceder al universo de significación de los actores” (Guber, 2004, pág. 132), fueron seleccionadas porque responden a las necesidades metodológicas de la problemática propuesta, y en efecto facilitaron la aproximación al punto de vista de los sujetos. Se debe puntualizar también que se reclutó a los informantes a través de la técnica de muestreo de bola de nieve, que consiste en “conocer a algunos informantes y lograr que ellos nos presenten a otros” (Taylor & Bogdan, 1987, p. 109).

De esta manera, para llevar a cabo estas técnicas con los grupos 1 y 4 resultó pertinente vivir con una familia afrochoteña del Juncal durante constantes visitas de aproximadamente una semana de duración. De esta forma se comprendieron las dinámicas propias de la comunidad, se descubrió la situación de los pobladores, cómo juzgan las oportunidades que les ofrece su lugar de origen, cuáles son sus expectativas de la migración, cuáles son los desafíos al volver, y cómo se construye la identidad afro y las representaciones de su propio grupo. Asimismo, al habitar en la comunidad fue posible conocer a aquellos afrochoteños que han migrado, pero que retornan constantemente al Juncal, es decir, personas que corresponden a los grupos 2 y 3.

Entonces, a partir de la observación en la comunidad se buscó entender cómo operan las dinámicas comunitarias, cómo se diferencian las relaciones interétnico/raciales en ambos espacios, cuáles son las causas por las que funciona o falla el proceso migratorio, las dificultades que se presentan en la comunidad, las expectativas ligadas a la migración, entre otros. Mediante las entrevistas, en cambio, se intentó comprender la situación de los migrantes, las dinámicas que han establecido con los pobladores urbanos, cómo la realidad ha respondido a sus expectativas previas, las dificultades a las que deben enfrentarse, su manera de resolverlas, y cómo se han modificado las representaciones sobre su grupo étnico/racial a partir de su experiencia en la ciudad. De esta forma, se procuró contrastar los imaginarios de quienes aún no han migrado con los de aquellos que ya han pasado por este proceso, y los de quienes han vuelto a su comunidad con las personas que han decidido quedarse en la ciudad.

A lo largo de la investigación se llevó un diario de campo donde se registró toda la información observada que era relevante para este estudio. Las entrevistas fueron grabadas, siempre que el informante estuvo de acuerdo, y simultáneamente se tomaron notas al respecto. En algunos casos, conforme las relaciones que se establecieron con los informantes eran de mayor confianza y naturalidad, las conversaciones informales dieron paso a entrevistas de mayor profundidad, lo que

permitió que los informantes desarrollen de manera más detallada aspectos en torno a la identidad étnico/racial y sus transformaciones. En otros casos, la entrevista constituyó la única interacción con algunos informantes³, especialmente con aquellos que viven en Ibarra y Quito y solo visitan su comunidad de origen durante las fiestas, pero la cercanía con sus familiares permitía mayor *rapport*. Es así que, a partir de la complementariedad de estas técnicas, se obtuvo una serie de descripciones y relatos de las experiencias de los actores en torno a la problemática propuesta.

Si bien se podría pensar que la narrativa de las experiencias vividas por los afrochoteños en sus lugares de destino implica una fuerte carga emocional en torno a los eventos de racismo, este no es el caso. El trabajo de campo mostró que las experiencias de racismo y discriminación son percibidas por los informantes como una realidad molesta y persistente, pero que se da por sentada al punto de perder impacto emocional. Aun así, la normalización de estas prácticas presenta interpretaciones interesantes que permiten también comprender las redes de sentido y tener una aproximación similar a aquella propuesta por Jimeno (2004) como herramienta para aproximarse a situaciones marcadas por su carga emotiva. Desde este punto de vista,

Todas ellas [las narrativas presentadas] pueden considerarse como versiones sociales que permiten vislumbrar lo que es característico del repertorio cognitivo y emocional que hace parte de la textualización de la experiencia. Aunque este repertorio se encuentra atravesado por idiosincrasias personales, el énfasis no está puesto en la psicología o en la conciencia de los individuos pese a que son ellas las que nos dan acceso a los acontecimientos. El acento está en la forma en que los agentes sociales ponen en marcha un juego de acciones y representaciones sociales con variedades individuales. (Jimeno, 2004, pág. 42)

De este modo, el enfoque del trabajo de campo fue comprender las dinámicas particulares de la comunidad, las cuales configuran el contexto en el que se desarrolla la identidad colectiva de este grupo y sus marcos de referencia e interpretación de la problemática propuesta. A partir de estas consideraciones, se estudiaron mediante entrevistas las experiencias de racismo y discriminación que evidencian las relaciones asimétricas de poder entre afroecuatorianos y blanco-mestizos. Por tanto, la falta de trabajo de campo y observación participante sobre las prácticas racistas en la ciudad por sí mismas no solo se debe a la dificultad para tener acceso a este tipo de experiencias,

³ Se tomó en cuenta que las condiciones de los migrantes afrochoteños en la ciudad dificultaban que se lleve a cabo el tipo de etnografía de inmersión en el que el investigador vive con los participantes. De este modo, los horarios fijos de trabajo, el tiempo necesario para desplazarse dentro de la ciudad y el ritmo de vida urbano son factores que dificultan la disponibilidad de los informantes para ser parte de una investigación que implique trabajo de campo. Además, ampliar el estudio para realizar un trabajo etnográfico en las ciudades de Quito e Ibarra habría requerido de más recursos y tiempo del que era posible para esta investigación.

sino también a que la percepción, interpretación y respuesta de quienes sufren estas situaciones de racismo es más relevante para el análisis, al ser esta una investigación en torno a la identidad. Así, los relatos de racismo y discriminación en las experiencias de migración resultaron claves en la realización de este estudio.

Siguiendo a Muratorio (2005), para interpretar estos relatos es relevante preguntarse ¿qué significan sobre la persona que los narra?, ¿qué dicen sobre su cultura?, ¿por qué los elige para construirse a sí mismo/a en su narrativa?, ¿qué imagen quiere dar? Así, se debe notar que estas narrativas no deben corresponder con una muestra representativa de un grupo o un caso-tipo que resulte generalizable, sino que el enfoque está en la diversidad, ya que dan una muestra de la amplia gama de posibilidades para vivir y enfrentar un contexto determinado, lo cual es un aporte relevante para la antropología y justifica la pertinencia de esta técnica. De esta manera, se realizaron 27 entrevistas a hombres y mujeres afrochoteños del Juncal entre los 16 y 61 años, con diferentes niveles de estudios, situaciones laborales y experiencias en la ciudad⁴.

La variedad de informantes permite observar que el tipo de migración, las expectativas del proceso, la facilidad de adaptación y los recursos a los que pueden acceder para lidiar con la migración y el racismo están estrechamente relacionadas con el tipo de actor social. Es decir, factores como el sexo/género, la edad, el nivel de educación, las aspiraciones profesionales y eventos significativos en su historia personal juegan un papel de gran importancia en las negociaciones identitarias de los sujetos y en las decisiones concretas que toman sobre su proceso de movilidad, de manera que no se puede perder de vista quién es cada informante. De este modo, las narrativas de los sujetos muestran su posicionalidad y su apego a la comunidad y a determinados elementos de su identidad colectiva, lo que cambia especialmente con la edad (factor que está ligado estrechamente con el nivel de educación y el acceso a oportunidades).

La recolección de datos se realizó en la comunidad del Juncal durante el período de agosto de 2017 a marzo de 2018. A partir del establecimiento de relaciones cercanas con los informantes y la complementariedad de estas técnicas, se logró comprender las particularidades de las dinámicas comunitarias y su identidad colectiva, el proceso de migración y adaptación, cómo los afrochoteños del Juncal interpretan las dinámicas que determinan las relaciones

⁴ Revisar la lista de informantes.

interétnico/raciales con los blanco-mestizos de Quito e Ibarra, sus memorias de prácticas racistas y los procesos cotidianos de resistencia ante éstas.

Por otro lado, no es posible comprender la metodología de esta investigación sin tomar en cuenta la posicionalidad de la persona que lleva a cabo este estudio, es decir, la noción de quién soy y qué lugar ocupo, pues todo conocimiento está situado y no puede desligarse del contexto y la subjetividad del investigador ni de la manera en la que los informantes interpretan las categorías sociales a las que éste pertenece. Este reconocimiento es importante porque permite entender que ningún estudio presenta la realidad de manera neutral, sino que está atravesado por las posturas y experiencias de quienes intervienen en este proceso (Cruz, Reyes y Cornejo, 2012). Este conocimiento situado, además, procura entender la perspectiva de los sujetos con quienes se ha trabajado, pero no se apropia ni romantiza este punto de vista, pues deben ser tratados también desde una postura crítica (Haraway, 1991). Desde esta perspectiva, cabe notar que esta investigación fue realizada por una mujer, estudiante universitaria, blanco-mestiza, de clase media que siempre ha vivido en la ciudad.

Asimismo, es posible reflexionar sobre las implicaciones de que un estudio sobre racismo e identidad de afroecuatorianos de la zona rural sea realizado por una persona que no solamente es ajena al grupo, sino que pertenece a la mayoría blanco-mestiza urbana. Algunos autores, como Rosaldo (2000), señalan que no es posible comprender una problemática de manera profunda si no se cuenta con experiencias personales similares que permitan concebir la fuerza emocional de pasar por situaciones determinadas como, en este caso, el ser objeto de racismo estructural y cotidiano. De igual manera, De la Torre (1996) afirma que en sociedades caracterizadas por la opresión racial y de clase, los sectores dominados no se sienten cómodos al expresar sus percepciones y opiniones ante los sectores dominantes debido a las relaciones asimétricas de poder que se han mantenido históricamente, de modo que contó con la colaboración de entrevistadores indígenas para realizar su investigación sobre personas de este grupo étnico/racial.

Sin embargo, el objetivo de realizar un trabajo de campo intensivo es justamente crear relaciones de confianza y naturalidad entre el investigador y los informantes, lo que implica una negociación de la posición social en la que las categorías étnico/raciales sitúan a ambas partes. Así, aunque al inicio de la investigación las personas hacían referencia a las representaciones y estereotipos que los blanco-mestizos tienen respecto a los afrodescendientes al decirme que no me preocupe porque

la comunidad no es peligrosa, o que me voy a dar cuenta de que los afros no son como dicen, mi tiempo en la comunidad me permitió establecer relaciones cercanas marcadas por el reconocimiento de que mi postura política en cuanto al racismo se alejaba de esta estereotipación. Así, el cuestionamiento de las ventajas sociales a las que tengo acceso por mi raza/etnia y el interés constante sobre sus dinámicas propias, sus opiniones y su vida personal, permitió la construcción de una relación de amistad y cariño con algunos miembros de la comunidad, especialmente con la familia que me acogió, lo que no borra las diferencias entre nosotros, sino que facilitó el trabajo de abordarlas durante las entrevistas y conversaciones informales. De este modo, como señala Moreno (2014), dado que algunos aspectos de la identidad, como la raza/etnia, clase y nivel educativo conectan al antropólogo con el privilegio durante el trabajo de campo, las relaciones con los informantes deben tomar en cuenta las diferencias, y no idealizar a este *rapport* como un espacio en el que se eliminan momentáneamente las desigualdades históricas.

También resulta pertinente explicar que esta investigación privilegia una postura de denuncia de la desigualdad que pesa sobre los afroecuatorianos, por encima de la objetividad científica que es defendida por algunos autores como D'Andrade (1995). Como afirman Martínez y Suárez (2009), si el investigador forma parte de la misma sociedad que sus informantes, tomar partido en una situación de conflicto es su obligación como ciudadano. De igual manera, Jimeno argumenta que “existe una estrecha relación entre la producción teórica del antropólogo y el compromiso con las sociedades estudiadas” (2005, pág. 45), pues el investigador coexiste con el Otro, de manera que no puede tomar la postura de un observador externo y objetivo. Así, dado que debe enfrentarse con un conflicto de su propia sociedad, no puede evitarse la politización de la investigación. Además, la cercanía de las relaciones que se formaron durante el trabajo de campo permitió un mayor acercamiento emocional con las experiencias de racismo presentes en las narrativas de los informantes, lo que hace inevitable tomar una postura de rechazo al respecto.

Las consideraciones hasta ahora expuestas muestran la importancia de la relación personal e intelectual entre interlocutores para desarrollar una investigación de este tipo, ya que el trabajo del antropólogo está en constante negociación con las teorías e interpretaciones de los actores sobre su realidad. No obstante, “la autorreflexión no es muy interesante a menos que nos lleve a nosotros y a los lectores a una reflexión más general sobre nuestra capacidad de traducir al Otro como sujeto

y sobre las limitaciones, parcialidades y posibles cegueras de nuestro trabajo etnográfico” (Muratorio, 2005, pág. 133).

También, se debe notar que esta investigación ha sido escrita desde una “conexión parcial” con la opresión y desigualdad descrita por los informantes a partir de mis propias vivencias de exclusión (como mujer, por ejemplo), pues “no hay manera de ‘estar’ simultáneamente en todas, o totalmente en algunas de las posiciones privilegiadas (subyugadas) estructuradas por el género, la raza, la nación y la clase” (Haraway, 1991, pág. 332). De este modo, al momento de reconocer que como investigador se está en un sitio particular, es que se encuentra una visión más amplia. Así, si bien es imposible para mí vivir en carne propia la problemática propuesta desde el punto de vista de los afrochoteños que lo han experimentado, la revisión bibliográfica, el trabajo de campo, las entrevistas y la familiaridad formada a partir de la convivencia prolongada permiten que se construya un análisis válido y profundo, desde una posicionalidad específica que implica sesgos y limitaciones políticas y académicas que también deben ser reconocidos e interpretados porque igualmente constituyen elementos de esta investigación.

Adicionalmente, es necesario tomar en cuenta que la perspectiva propuesta no busca comprender específicamente los factores económicos ligados al proceso de migración ni estudiar la inserción laboral de los afrochoteños en la zona urbana. Por esta misma razón, no se profundizó en la variable de la clase social por sí misma, sino desde la relación de esta categoría con la raza/etnia. Aunque una de las categorías fundamentales de este estudio sean las relaciones interétnico/raciales, éste se limita a las relaciones entre blanco-mestizos y afrochoteños, pues incluir las relaciones de estos últimos con grupos indígenas supera el alcance de esta investigación. Por otro lado, las relaciones en que se enfoca este estudio están mediadas por el racismo, al que se ha dado énfasis, de ahí que las interacciones positivas entre estos grupos blanco-mestizos y afrochoteños no se hayan profundizado.

Igualmente, esta perspectiva no se centra en organizaciones o movimientos de los grupos afrodescendientes, ni en sus mecanismos organizados de resistencia a la discriminación, aunque sí toma en cuenta las formas de resistencia cotidianas. También se debe aclarar que esta investigación, aunque habla de identidad colectiva, no se refiere a las manifestaciones culturales ni a la religiosidad popular de los afrochoteños, al ser temas ampliamente estudiados en otros espacios. Asimismo, si bien es posible que el tiempo empleado en el trabajo de campo pueda

parecer insuficiente para abordar una situación que se desarrolla en tres locaciones –El Juncal, Ibarra y Quito–, se debe tomar en cuenta que es un tema complejo, de manera que esta investigación no busca encontrar todas las respuestas sobre la problemática. Así, una vez cumplidos los objetivos trazados, se espera dejar planteadas nuevas preguntas para futuras investigaciones. Finalmente, es importante añadir que esta investigación no hace uso de la información recolectada de manera que pueda resultar perjudicial para la comunidad del Juncal o para los informantes, pues da cuenta –desde una postura de denuncia– de una situación de agravios y desigualdad que ya existe y que debería ser erradicada.

Marco Teórico

Esta investigación parte de la teoría crítica de la raza (CRT), que surgió a mediados de los años setenta en Estados Unidos para combatir el racismo que limitaba en la práctica las conquistas logradas por el Movimiento de los Derechos Civiles en la década de los sesenta. Esta corriente se construye a partir de dos movimientos previos: los estudios legales críticos y el feminismo radical. Asimismo, parte de las ideas de Antonio Gramsci y Jacques Derrida, además de teóricos estadounidenses como W. E. B. DuBois y Martin Luther King Jr., así como de los movimientos Chicano y Black Power. De esta forma, la CRT estudia las dinámicas de poder, la construcción de roles sociales, la dominación, la racialización diferencial y sus consecuencias, la interseccionalidad y el anti-esencialismo, y muestra gran interés en las relaciones entre opresión económica y racismo (Delgado & Stefancic, 2001).

De forma más específica, para comprender de qué maneras la identidad de los afrodescendientes oriundos de comunidades afros rurales se ve influida y transformada por las relaciones interétnico/raciales que este grupo enfrenta cuando migra a la ciudad, se trabajará con los conceptos de “raza/etnia”, identidad y representaciones, relaciones interétnico/raciales, racismo y migración. A continuación, se explicarán estos conceptos con mayor profundidad, así como la manera en la que se relacionan entre sí, de manera que se ilumine el análisis propuesto.

Raza/etnia

Como afirma Wade (2015), la “raza” es una categoría compleja porque ha sido usada de maneras diferentes en épocas distintas y por diversos grupos, de manera que resulta ser un término muy

ambiguo. Así, para comprender la idea actual de “raza”, se debe tomar en cuenta que ésta ha pasado por modificaciones relevantes en tres períodos: 1) desde el siglo XIV al XVIII, cuando emerge este concepto para referirse a un linaje, es decir, un pueblo; 2) de 1800 a 1940 la “raza” se vuelve un pilar fundamental de la cultura occidental y surge el racismo científico, es decir, las “razas” estaban clasificadas de manera jerárquica, con los blancos como superiores, lo cual estaba legitimado por la biología; y 3) desde los años veinte el racismo científico comienza a ser desacreditado, de manera que los científicos sociales concluyeron que la “raza” es una construcción social. El término “raza” comenzó a perder vigencia, además, porque se lo relaciona con acontecimientos como el movimiento Nazi, el apartheid, el colonialismo europeo, entre otros. Es pertinente mencionar que en estos tres períodos resulta claro que el concepto de “raza” fue creado para racionalizar y justificar el orden mundial establecido por Occidente, el cual está basado en una jerarquización de los grupos humanos para naturalizar la dominación (Góngora-Mera, 2012).

Resulta necesario profundizar esta última etapa debido a que en el siglo XX sucedieron grandes cambios sociales que hicieron que el concepto de “raza” variara significativamente. Sobre la lógica de la superioridad racial, en distintos países surgieron las prácticas eugenésicas, que conjugaban la ciencia con las políticas sociales para limitar la reproducción de los individuos “poco aptos”. En este período también se dismanteló el racismo científico gracias a la influencia de teorías como la de Boas, Darwin y Mendel, que demuestran que no se puede hablar de tipos raciales permanentes. Además, factores políticos como el repudio internacional al régimen Nazi y la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos influyeron en el rechazo al término “raza”. A partir de estos hechos, la UNESCO declaró que todos los seres humanos son iguales y que las diferencias físicas no indican divergencias esenciales.

En algunos lugares esta palabra incluso se volvió tabú, de forma que fue reemplazada por el término “etnia”, para referirse únicamente a las diferencias culturales. Sin embargo, ambas nociones suelen ser confundidas, pues si bien los tipos raciales generalmente se enfocan en diferencias “biológicas”, “físicas” y “fenotípicas”, especialmente en el color de piel, el cuerpo y la sangre, estos aspectos suelen relacionarse con la cultura y el comportamiento. La ambigüedad de la separación de ambos términos también se debe a que se ha producido un alejamiento del carácter biológico en la construcción del concepto de “raza” porque hay diferencias culturales que

son naturalizadas como si fueran parte de la “esencia” de un grupo, como por ejemplo la aptitud de los afrodescendientes para el baile y el deporte. De este modo, tanto la “raza” como la “etnia” son categorías que funcionan mediante la asignación de un deber ser, es decir, que imponen lo que cada persona significa y la manera en la que tiene que conducirse, más allá de su identidad individual (Bourdieu, 2001).

El término “etnia”, entonces, comenzó a ser usado para referirse a grupos que aún eran vistos como agrupaciones relacionadas con un origen biológico común, pero ya no “razas biológicas”. Dicho de otro modo, debido a que la palabra “raza” está asociada con el racismo y está manchada por su historia, se usa el término “etnia” como su eufemismo menos biologizado (Arias y Restrepo, 2010). Entonces, como afirma Wade (2010), la “etnicidad” es comprendida como una construcción social que marca la diferencia y la pertenencia de acuerdo a rasgos culturales y a un lugar de origen, es decir, es una manera de categorizar las complejas diferencias de carácter cultural y de definir la identidad de individuos y grupos.

Asimismo, ambas categorías se han visto transformadas por la perspectiva anti-esencialista de la identidad que señala que ni los individuos ni los grupos tienen un núcleo esencial que los defina, de manera que todo grupo es heterogéneo y fragmentado. Para esta perspectiva, entonces, “raza” y “etnia” se yuxtaponen, pues la “raza” se basa en el cuerpo, que también está socialmente construido, además de que ambas son categorías parciales que deben articularse con otros aspectos de la identidad, como la clase y el sexo/género. Ante esta postura, Wade (2010) afirma que la “raza” tiene implicaciones históricas y políticas que no pueden ser ignoradas, de manera que argumenta a favor de una separación entre estos conceptos. Sin embargo, el autor asimismo reconoce que ambos se superponen tanto en la práctica como en los análisis teóricos, pues suelen estar relacionados estrechamente, ya que los dos conceptos hacen referencia a un origen común y maneras de ser que suelen ser naturalizados y esencializados.

Así, se debe entender a los términos “raza” y “etnicidad” como construcciones históricas dentro de un contexto específico, como parte del conocimiento institucionalizado de Occidente, y como una serie de prácticas. Entonces, estos conceptos no son neutrales ni se refieren a características objetivas que diferencian sustancialmente a los seres humanos por razones biológicas, sino que forman parte de ciertos discursos. Sin embargo, las “razas” deben ser reconocidas también como una realidad social importante porque las personas actúan como si fueran categorías objetivas –y,

por lo tanto, incuestionables– de manera que construyen sus prácticas en torno a ellas, lo que implica que tienen un impacto concreto (Wade, 2010). De esta forma, la importancia de comprender los conceptos de “raza” y “etnia” radica en que estos habrían sido creados y mantenidos para reproducir o cambiar las relaciones entre grupos, es decir, existen relaciones políticas, económicas y sociales detrás de las dinámicas de inclusión y exclusión implícitas en las categorías raciales (Balanzátegui, 2013).

Hollenstein (2008), por su parte, propone eliminar la “raza” como categoría analítica, de manera que no se presuponga su existencia, pero a su vez la reconoce como una categoría práctica que estructura la dominación en la invención de los grupos raciales, lo que tiene consecuencias en cuestiones políticas y en la calidad de vida de las personas que forman parte de los distintos grupos. Dicho de otro modo, es necesario advertir cómo la ficción de la “raza” tiene efectos reales (Góngora-Mera, 2012). Así, para evitar esencialismos, el autor propone utilizar comillas en los términos de “etnia” y “raza”, y también reconocer que “etnicidad” es una categoría equivalente a “raza”, pues desempeña un rol similar en el proceso social. Esta última idea es compartida por Góngora-Mera, quien afirma que ambos términos convergen en la discriminación, lo que es también reconocido por los estándares de las Naciones Unidas.

Entonces, al igual que sostiene la CRT, la naturalidad y la pretendida verdad biológica de la noción de “raza” debe ser cuestionada porque ésta es una construcción social, es decir, una categoría que la sociedad manipula, impone o retira según su conveniencia (Delgado & Stefancic, 2001), lo que puede ser extendido al concepto de “etnia”. Así, en la presente investigación se habla de “raza/etnia”⁵ porque ambas categorías corresponden a una manera de clasificar a la gente que implica relaciones de poder, dominación y subordinación que determinan el acceso a recursos, libertades y oportunidades, de modo que se superponen (Arias y Restrepo, 2012; Bourdieu, 2001; Wade, 2015). Asimismo, la bibliografía muestra que la “raza” tiende a ser relacionada con el

⁵ Resulta evidente que entre “raza/etnia” y sexo/género existe un paralelismo interesante, pues el término sexo ha sido entendido como un destino anatómico invariable determinado por el cuerpo –lo que da lugar a una serie de esencialismos–, mientras que el género es comprendido como el significado cultural de este cuerpo, es decir, un aspecto de la identidad que se adquiere gradualmente (Butler, 1986). Del mismo modo, en la “raza/etnia” se superponen aspectos presuntamente naturales con elementos cultural y socialmente adquiridos sobre el mismo cuerpo, lo que tiene consecuencias en las expectativas sociales y las representaciones de estos sujetos. De ahí que se pueda afirmar que las nociones de “raza” y sexo, a pesar de que suelen ser interpretadas como hechos biológicos, no pueden separarse de sus contrapartes de corte culturalista, pues las categorías de biológico o fenotípico también son conceptos construidos, al igual que la biología y la ciencia son “artefactos culturales” creados para entender la realidad (Arias y Restrepo, 2010; Wade, 2002). De esta forma, el aspecto “natural” de todas estas categorías debe ser cuestionado.

racismo, mientras que la “etnia” se ve ligada con las relaciones interétnicas, de forma que, al hablar de “raza/etnia” y de relaciones étnico/raciales, se toman en cuenta ambos enfoques, lo que permite realizar un análisis más completo de la complejidad de la problemática propuesta.

Identidad y representaciones

Dado que la “raza/etnia” es una dimensión de la identidad, resulta necesario definir a qué se refiere esta última categoría. La identidad podría ser entendida como la representación que un individuo o grupo construye sobre sí mismo según los elementos que asume como suyos. Sin embargo, esta categoría está en constante transformación, a la vez que es un producto histórico (Laurin-Dansereau, 2007) y una negociación entre las representaciones que la sociedad impone a los distintos grupos –especialmente a los subalternos– y lo que ellos elaboran sobre sí mismos y reconocen como propio. De esta manera, el concepto de identidad, de acuerdo a Hall (1996), no es el núcleo estable de un yo individual o colectivo, ni una esencia verdadera que se oculta debajo de “yos” más superficiales⁶. Así:

el concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas, nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en constante proceso de cambio y transformación (pág. 18).

De esta forma, la identidad está definida tanto por la interacción con el “otro”, como por la comparación con éste (Romer, 2006). Asimismo, Cardoso de Oliveira (2007) sostiene que las relaciones interétnico/raciales llevan a la noción de identidad contrastante, que es la esencia de la identidad étnica, ya que ésta surge por oposición, y que no se puede afirmar en aislamiento. Entonces, “las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella” (Hall, 1996, pág. 18), pues se erigen en base a la relación con el “otro”, es decir, con lo que uno no es, lo que permite crear una falsa sensación de homogeneidad interna con la que es posible identificarse, como indica Hall.

⁶ Estos “yos” superficiales se refieren a aquellas características individuales que el sujeto posee, pero que no lo conectan con las experiencias históricas y culturales que tiene en común con el resto del grupo con el que se identifica como miembro. Estos “yos” serían, entonces, parte de la identidad del individuo, pero no a un nivel tan profundo y determinante como las categorías de la “raza/etnia”, el sexo/género, la clase social, etc. Desde esta perspectiva que es criticada por el autor, la identidad laboral, los gustos en la comida, o los pasatiempos, por ejemplo, serían diferencias triviales que se encuentran “adornando” la supuesta única y verdadera esencia de lo que significa ser afrodescendiente (Hall, 1994).

Entonces, la identidad no es solo “quiénes somos”, sino “en quién podemos convertirnos”, lo que incluye cómo nos han representado y cómo podríamos representarnos, así que este concepto implica siempre transformaciones identitarias. La identidad, además, está formada por dos dimensiones interconectadas: la individual y la colectiva, la cual incluye a la identidad étnica (Cardoso de Oliveira, 2007). La identidad colectiva o social puede ser explicada como la apropiación e interiorización (en diferentes niveles) por parte del individuo de un complejo simbólico cultural que se constituye como emblema de una colectividad, lo que implica un sentimiento de lealtad y pertenencia, y también que se asume algún rol dentro de este grupo (Giménez, 1997). La identidad personal, en cambio, se refiere a los atributos específicos de un individuo, como sus características físicas y psíquicas, sus habilidades, preferencias y su biografía única; lo que le otorga un sentimiento de coherencia y continuidad de la propia persona. Se debe notar, además, que “la identidad colectiva es la condición de emergencia de las identidades individuales, en la medida en que éstas son el resultado de las interrelaciones de un grupo o colectivo social” (Romer, 2006, pág. 129). Ambos tipos de identidad están, asimismo, ligadas con el contexto social y se constituyen al mismo tiempo como un producto y como un proyecto.

La identidad étnica, por su parte, tradicionalmente ha sido definida como una comunidad imaginada que implica un sentimiento de pertenencia, está ligada a un grupo étnico y a un territorio (que también puede ser imaginado), está relacionada con la autoperpetuación biológica, y tiene una historia, tradiciones, modos propios de expresión, prácticas y representaciones⁷ (Gómez Suárez, 2005). Estos elementos constituyen rasgos característicos del grupo, así que los diferencian de otras colectividades. Al llevar este concepto un poco más allá de una perspectiva puramente culturalista, el identificarse con una identidad étnica específica implica tomar posiciones en el sistema de relaciones interétnico/raciales. Así, la identidad étnica no se limita a la continuidad de prácticas culturales, sino que ésta se manifiesta en situaciones sociales, económicas y políticas que producen procesos colectivos en los que esta categoría se vuelve relevante, según Gómez Suárez.

Es fundamental mencionar también la identidad racial, que se diferencia de la identidad étnica en que ésta reconoce que los grupos raciales se han visto marcados por procesos de opresión-sumisión

⁷ Esta definición presenta algunos problemas debido a que, a pesar de que intenta no ser esencialista, el concepto de identidad étnica se relaciona con una noción de cultura que puede caer la tendencia de congelar y fijar las diferencias. De este modo, se clasifica de manera tan rígida –incluso estereotípica– a los grupos humanos que la diversidad se muestra como innata (Abu-Lughod, 1991).

y desigualdad de oportunidades, lo cual influye en la construcción de la identidad. De este modo, la identidad racial no solo se refiere a un sentimiento de pertenencia, sino que surge de la toma de consciencia de la desigualdad social, lo que quiere decir que tiene un fuerte componente político porque apela a la consciencia social de quienes pertenecen a un grupo étnico/racial configurado como subordinado (Pina, 2000).

Entonces, para facilitar el análisis de la problemática, en la presente investigación se utilizará el término de identidad étnico/racial para abarcar tanto la pertenencia a un grupo étnico y sus elementos culturales, como también las relaciones de dominación y el potencial político que el reconocimiento de éstas implica. Sin embargo, se debe aclarar que, si bien no se afirma que en todos los casos la identificación con una identidad étnica implique asumir una identidad racial, determinar si los afroecuatorianos o los afrochoteños del Juncal toman esta potencialidad política en la construcción de su identidad y cuándo lo hacen supera los alcances de esta investigación, que no busca hacer un análisis valorativo.

Asimismo, se debe tomar en cuenta que, debido a las nociones esencialistas que suelen ser asociadas a la identidad, Hall (1996) rechaza este concepto, pero la falta de uno más adecuado que pueda reemplazarlo hace que sea necesario utilizarlo, pues esta noción es central para la agencia y la política de los sujetos. De este modo, a pesar de las limitaciones que presenta la identidad como categoría analítica, su uso se vuelve imperativo porque hace referencia a la identificación, de manera que articula al sujeto con las prácticas discursivas que lo interpelan, con los recursos materiales y simbólicos que se relacionan con las políticas de exclusión, y también con la contingencia y con el espacio para la diferencia y para la agencia del sujeto.

Siguiendo a Hall (en Vásquez, 2014), esta forma de entender la identidad permite, a su vez, comprender lo traumático de la colonialidad, pues a través de los regímenes dominantes de representación, el pueblo negro se ve a sí mismo como “otro”, y se le expropia internamente de su identidad. Entonces, la categoría de “raza/etnia” no debe ser utilizada como una herramienta para recuperar una esencia, sino que debe servir para la constante construcción de la identidad, lo cual constituye un acto político. De esta manera, la identidad es una construcción que siempre está en proceso, y que forma la representación que un grupo étnico/racial tiene sobre sí mismo y lo diferencia de los otros grupos, de modo que constituye una realidad diversa y compleja. Entonces,

la identidad étnico/racial debe ser definida en relación con un sistema de múltiples identidades étnico/raciales en un contexto determinado (Cardoso de Oliveira, 2007).

Por otro lado, para comprender las transformaciones de la identidad se debe tomar en cuenta que las prácticas identitarias se construyen dentro de las representaciones, las cuales se enmarcan en los discursos que se producen en ámbitos históricos e institucionales (Hall, 1996). De este modo, como explica Villarroel (2007), el concepto de representaciones sociales se refiere a la actividad mental que permite posicionarse en relación con el entorno, sus actores y situaciones, lo cual implica un proceso tanto individual como social/cultural, al ser relacional. Así, este concepto no se refiere a un solo fenómeno, sino a una multiplicidad de manifestaciones empíricas que están ligadas a un conocimiento específico (el contenido de la representación) y al proceso de la reconstrucción mental que modifica y recrea la realidad. Entonces, antes que un reflejo, las representaciones suponen una consciencia activa y reflexiva del sujeto (dimensión individual y psicológica) a partir de las interacciones (dimensión social). Así, Caicedo señala que las representaciones:

se centran en los procesos mediante los cuales los sujetos producen significados sobre sus prácticas, usando el lenguaje, los signos, los discursos, y las imágenes como medios para expresar conceptos socialmente aceptados, inscritos –en la mayoría de casos– en relaciones sociales jerarquizadas que estructuran relaciones de poder (Caicedo, 2006, pág. 15)

Para entender el poder de las representaciones, es necesario comprender que éstas son complejas porque están relacionadas con emociones y sentimientos que logran despertar miedos y ansiedades en el público a niveles profundos (Hall, 2003). Así, éstas no deben ser lógicas y racionales para mantenerse en el imaginario de las personas, sino que se anclan en lo subjetivo y se mezclan con sus opiniones y percepciones. De este modo, si bien los significados de las imágenes son dinámicos y no pueden ser fijados, el trabajo de las representaciones es justamente privilegiar uno de los potenciales significados y fijarlos como si fueran una verdad objetiva y absoluta. De ahí que las explicaciones científicas que, tras la Segunda Guerra Mundial, desmintieron las creencias del racismo doctrinario del siglo XIX no hayan sido asimiladas por la sociedad en general, y se mantengan las ideas esencialistas en torno a la raza que están estrechamente vinculadas con prejuicios y miedo a la diferencia.

Al tener en claro la categoría de representaciones y cómo estas se producen, es posible relacionarlas con los conceptos antes presentados y hablar de representaciones racializadas, las

cuales están atravesadas por nociones estereotipadas que parten de imágenes precedentes y son naturalizantes, reduccionistas y esencialistas. Así, “podemos describir el repertorio total de imágenes y efectos visuales a través de los cuales la ‘diferencia’ es representada en un momento histórico determinado como un régimen de representación” (Hall, 2003, pág. 232).

Las representaciones, además, forman estereotipos que dividen lo “normal” de lo “anormal” y excluyen todo aquello que es diferente, pues están ligados con las desigualdades de poder. Se debe entender, entonces, que el poder no es solo una cuestión económica o de coerción física, sino que también tiene un aspecto simbólico. Dicho de otro modo, el poder de un régimen de representación para construir al Otro desde la perspectiva del grupo dominante es sumamente relevante, pues “la estereotipación es un elemento clave en este ejercicio de violencia simbólica” (Hall, 2003, pág. 259). Así, los regímenes de representación reproducen una ideología, la cual precede al individuo y da forma a las condiciones sociales en las que éste se desenvuelve, enmarca su percepción de la realidad y le da sentido, determina las relaciones sociales y su rol en éstas (Hall, 2000).

De este modo, las identidades se construyen dentro de la representación, el discurso y las relaciones de poder, al punto que están más ligadas con la diferencia y la exclusión que con unidades idénticas que responden a una esencia natural correspondiente con un grupo considerado como propio (Hall, 1996). Así, la identidad implica siempre transformaciones identitarias, pues es una construcción inacabada que incluye conflictos y tensiones. Desde esta perspectiva, cuando en esta investigación de habla de identidad, no se refiere a un núcleo fijo y auténtico que cae en el esencialismo, sino a un proceso estratégico y posicional que se construye desde múltiples discursos y prácticas que interpelan al sujeto, lo que a su vez implica reconocer su capacidad de agencia y de respuesta.

Relaciones interétnico/raciales, racismo y migración

Los conceptos antes explicados están marcados por las relaciones interétnico/raciales, las cuales se construyen dentro de un sistema de fricción interétnica, de manera que se establecen relaciones de dominación y sujeción. Estas relaciones de colonialismo interno se manifiestan y reproducen en ciertas dinámicas, como la dominación racial, por ejemplo. Así, estos planteamientos de Roberto Cardoso de Oliveira (2007) reafirman que no es posible construir unidades étnicas reales, sino categorías que codifican una trama de relaciones, es decir, que no existen las “razas/etnias” por sí mismas, sino que son categorías que se construyen de acuerdo a la formación de grupos con características determinadas y de las relaciones entre los mismos. Lo mismo señala Barth (1976)

al afirmar que los grupos étnico/raciales no existen previamente, sino que es en la interacción con el Otro que surgen. De este modo, ante la diferencia, los sujetos se autoadscriben a un colectivo, y es entonces que se generan los límites entre los grupos. De ahí que esta frontera varíe de acuerdo con el contexto, lo que se manifiesta en representaciones, discursos y prácticas, y eso claramente tiene consecuencias identitarias.

Bonfil Batalla (1988) profundiza la explicación de este tipo de relación de dominación colonial y señala que en estas dinámicas el grupo étnico pierde ámbitos de control cultural, es decir, espacios de decisión propia, lo cual tendrá impactos diferentes de acuerdo a la significación e importancia de los elementos culturales sobre los que se ha perdido el control. Así, este autor establece una tipología que permite comprender cómo la cultura del grupo étnico cambia por las relaciones interétnico/raciales asimétricas. Desde el grupo dominado se pueden desarrollar procesos de resistencia (preservar contenidos de su cultura autónoma), de apropiación (capacidad de decisión sobre elementos culturales ajenos) o de innovación (creación de nuevos elementos culturales propios). Desde el grupo dominante, en cambio, existen procesos de imposición (introducción de elementos culturales ajenos mediante diversos mecanismos), de supresión (se prohíben o eliminan espacios de la cultura propia), y de enajenación (el grupo dominante decide sobre elementos culturales del grupo dominado).

Entonces, las relaciones interétnico/raciales pueden definirse como una red de relaciones sociales que se construyen entre grupos étnico/raciales distintos en torno a un sistema de oposiciones que permite que se identifiquen con miembros de su propio grupo y se diferencien de los otros. A partir de esta diferenciación se crean roles distintos para cada grupo étnico/racial dentro de la dinámica social, los cuales están relacionados con una jerarquía, pues se insertan dentro de un modelo de dominación ante el cual los grupos étnico/raciales minoritarios deben desarrollar tácticas.

De esta forma, estas relaciones interétnico/raciales provocan modalidades de identificación, es decir, existen prácticas de manipulación estratégica de las categorías de identificación étnica de acuerdo con las situaciones con las que el grupo minoritario se debe enfrentar, es decir, se producen transformaciones identitarias que responden a un contexto determinado. Así, la fluctuación de las identidades étnicas, la manipulación y el ejercicio de identificación serían un dramático esfuerzo para lograr la supervivencia social de los individuos y los grupos étnicos minoritarios en contextos de relaciones interétnico/raciales asimétricas (Cardoso de Oliveira, 2007).

Estas relaciones asimétricas terminan cristalizándose en ciertos discursos y prácticas racistas, los cuales, al igual que el concepto de “raza”, no son naturales ni universales, sino que son construcciones culturales e históricas, lo que quiere decir que pueden ser cambiados. De hecho, la historia demuestra que el racismo y su discurso han pasado por una serie de transformaciones de acuerdo a cada contexto, aunque no han perdido su fuerza y convicción (Geulen, 2010). Entonces, si se toma en cuenta que el racismo es un fenómeno social sistémico, los proyectos raciales implican interpretaciones determinadas sobre la dinámica racial, para así redistribuir y reorganizar los recursos, de manera que esta competencia entre proyectos distintos transforma a la categoría “raza/etnia” a la vez que se transforma el discurso del racismo (Hollenstein, 2008). De ahí que el racismo implica un reconocimiento y reproducción institucional a través de la discriminación desde un plano estructural (Vera Santos, 2015b).

Grosfoguel señala que desde la conquista de América se originan los dos discursos racistas que serán utilizados por los imperialismos occidentales a lo largo de su proceso de expansión colonial: el discurso racista biológico y el discurso racista culturalista. El primero es una secularización de la discusión sobre la humanidad y animalidad de los grupos étnicos no-blancos, cuando la ciencia toma el lugar de la religión como paradigma de la sociedad occidental. El segundo, en cambio, es una secularización de la idea de que se debe cristianizar, por la creencia en la necesidad de civilizar, con lo que se sigue la lógica del progreso. Finalmente, “con la esclavización africana en las Américas el discurso racista religioso se transformó en discurso racista de color” (2012, pág. 91).

El racismo, entonces usa distintas estrategias para valorar y establecer la supremacía de una comunidad determinada percibida como “raza”, a través de la exageración de los rasgos negativos de la imagen que se tiene de las otras comunidades raciales. Así, el racismo ofrece ciertas estrategias esenciales a las comunidades que sienten su autoafirmación en riesgo, como la magnificación de las diferencias, la exclusión y segregación del “otro”, el establecimiento de jerarquías, la formación del odio colectivo, la violencia, e incluso el deseo de aniquilación del grupo que es considerado como diferente. Entonces, cuando un grupo cree que la salvación o la restauración de lo propio están en las prácticas de exclusión y eliminación del “otro”, se puede decir que es una lógica de carácter racista (Geulen, 2010).

Se debe tomar en cuenta también la conexión existente entre colonialidad, modernidad y racismo, pues la construcción de la “raza/etnia” desde este discurso justifica la explotación de los grupos

subordinados. De esta forma, la “raza” está construida en torno a Occidente y la idea que éste tiene de sí mismo (Wade, 2015). Grosfoguel (2012) continúa con esta idea y presenta la teoría de Fanon que sostiene que quienes están sobre la línea de lo humano se encuentran en la “zona del ser”, y quienes están por debajo de esta línea se hallan en la “zona del no-ser”. Estas zonas no son lugares geográficos determinados, sino una posición específica en las relaciones de poder, de manera que los primeros viven situaciones de privilegio racial y los segundos de opresión racial. A partir de esta postura, Grosfoguel afirma que la teoría de Foucault sobre el racismo presenta limitaciones para comprender la dominación racial en países fuera de Occidente al no conectar el racismo con el colonialismo europeo, de manera que ofrece una mirada eurocéntrica, lo que implica que comprende esta problemática desde la zona del ser.

Por otro lado, se debe tomar en cuenta que, si bien la lógica racista surgió a partir de diferencias fenotípicas, muchas formas de racismo no ven a las diferencias raciales como primordiales, sino que se fundan en factores culturales como la nacionalidad, la clase, etc. Entonces, la lógica racista puede desvincularse del racismo propiamente dicho, pero mantiene las mismas ideologías y prácticas (Geulen, 2010). De esta manera, se puede hablar de un racismo cultural, el cual está dirigido a grupos que ya eran parte de un discurso racial previo referente a aspectos biológicos, y continúa haciendo referencia a la apariencia física y a la biología, aunque sea de manera tácita (Wade, 2015). Así, desde el inicio de los ochenta, en Europa se desarrolla la teoría del racismo con nuevos enfoques, lo que incluye tipos de racismo que no responden directamente a la “raza”, sino a la nación, la religión y “etnicidad”. Además, no se puede dejar de lado la articulación entre el racismo y el clasismo, pues en nuestro país la pobreza ha sido tradicionalmente racializada en los indígenas y afrodescendientes, de manera que existen costumbres y formas de ser particulares que son entendidas como parte de la “cultura de la pobreza” de estos grupos étnico/raciales. Este encubrimiento de la “raza” por la cultura hace que sea más fácil negar el racismo, lo que impide su denuncia y dificulta la acción de los grupos antirracistas (Wieviorka, 1994).

Así, generalmente se habla de dos tipos de racismo: el racismo clásico de desigualdad y el reciente o diferencialista. Sin embargo, Wieviorka (1994) no está de acuerdo con esta división, pues sostiene que ambas lógicas siempre están asociadas en las experiencias concretas, además de que el diferencialismo no es un fenómeno reciente. Entonces, ambas lógicas son complementarias porque por sí solas ninguna es capaz de fundar un racismo estable. De igual forma, hay tres tipos

de exclusión: social, política y cultural, las cuales también están combinadas y se relacionan con la dominación, la desigualdad y la integración cultural (que tiende a ser asimilacionista). Así, la lógica del racismo excluye a sus víctimas de la vida colectiva, pero mantiene un mínimo de inclusión que permite utilizarlas bajo formas de desigualdad.

La perspectiva de Hollenstein (2008), en cambio, reemplaza la categoría de racismo por la noción de sistema social racializado de Bonilla-Silva y se centra en el proceso de racialización, el cual está incrustado en procesos sociohistóricos, es el resultado de un proyecto político de un grupo hegemónico, y estructura el sistema social junto con la clase y el sexo/género. Asimismo, se debe tomar en cuenta que la racialización no es solo un proceso opresivo, sino que también implica resistencia a nivel individual y colectivo. Además, el sistema social racializado tiene una doble estructura: el espacio social y el espacio mental, los cuales son transformados por la presencia de la idea de “raza/etnia”. Así, para este autor “todas las relaciones sociales y todos los aspectos de la vida cotidiana son racializados” (pág. 44), de forma que la totalidad de las dimensiones de la vida social están atravesadas tanto por la racialización como por la contestación racial. El desplazamiento de Hollenstein resulta acertado, pues enfatiza el aspecto material del racismo, así como las relaciones de poder en las que éste se basa y la capacidad de agencia de los sujetos. Así, si bien no se utiliza la categoría de sistema social racializado, la noción de racismo que presenta este estudio está profundamente influido por esta postura.

Del mismo modo, como sostiene la CRT, el racismo es algo cotidiano que impregna la forma “normal” en la que funciona la sociedad. Además, la superioridad de los blancos sobre las personas de color sirve para importantes objetivos físicos y materiales que benefician a ciertos grupos sociales, razón por la cual el racismo es difícil de vencer y suele ser invisibilizado (Delgado y Stefancic, 2001, Arias y Restrepo, 2010). Por esta razón, Hollenstein (2008) propone tener en cuenta tanto las desigualdades materiales como la dimensión simbólica del fenómeno racista, de manera que se comprenda a la dominación racial como una estructura de poder que se articula con las estructuras de clase y sexo/género.

Además, se debe tomar en cuenta que el racismo no es solo una ideología porque “más que crear una imagen del mundo, de cómo es por naturaleza, el racismo la crea de cómo debería ser por naturaleza” (Geulen, 2010, pág. 15). Es decir, el racismo se basa en la posibilidad de poder llevar

este “estado natural” a la práctica. Así, la ideología y la praxis racistas tienen una relación indisoluble porque la una valida y legitima a la otra.

El racismo, entonces, es un ejercicio de poder que se apoya en estos discursos y prácticas jerarquizantes de la “raza/etnia” y que influyen de manera determinante en la formación de las dinámicas de las relaciones interétnico/raciales. De esta forma, establece la supremacía de un grupo étnico/racial determinado, lo que se materializa tanto en una dinámica de distribución de recursos y oportunidades que es discriminatoria para las minorías étnico/raciales, como en prácticas de segregación, explotación y violencia. Así, dado que el racismo interpela al sujeto, implica también resistencia.

De manera más específica, el sistema social racializado construye a la migración como una situación en la que se manifiestan estas relaciones asimétricas, pues configura un contexto interétnico/racial particular en el que se generan cambios en las dinámicas establecidas y en la direccionalidad de la dominación. De ahí que la migración pueda llegar a tener repercusiones en las representaciones que un grupo, como los afrodescendientes, tiene sobre sí mismo, ya que la identidad es relacional. Sin embargo, como afirman Elizaga y Macisco (1975), la migración es un concepto difícil de definir, pues es una noción que engloba una serie de situaciones distintas y que presentan muchas variantes.

Asimismo, Cortes (1998) señala que en algunas realidades el concepto de migración es poco adecuado y que presenta limitaciones que no le permiten abarcar la complejidad de estas situaciones de desplazamiento. De ahí que actualmente se toma en cuenta que éste es un fenómeno selectivo, pues el tipo de migración que sigue cada individuo y grupo familiar depende de factores económicos y socioculturales, es decir, cada tipo migratorio corresponde a una realidad determinada y a un tipo específico de migrante. Desde este antecedente, la autora evidencia que, por ejemplo, es posible vivir en un lugar y trabajar en otro, lo que implica movilizaciones cotidianas a través de grandes distancias. En este caso, se habla de multirresidencia para referirse a la situación en la que un individuo o grupo vive en dos lugares a la vez, lo que implica enfrentarse con distintas dinámicas en las relaciones interétnico/raciales casi simultáneamente.

A partir de esta idea, la noción de migraciones temporales es relevante porque explica aquellos casos en los que el desplazamiento no implica una ruptura económica ni sociocultural con el lugar de origen, lo cual constituye una herramienta de resistencia ante las desigualdades y el racismo

que producen las relaciones interétnico/raciales urbanas. De este modo, la propuesta de Cortes entiende a la migración temporal como un proceso en el que “los espacios de migración se injertan en los espacios de origen para formar un territorio discontinuo de “islotos” de subsistencia, intercambiables según las circunstancias” (Cortes, 1998, pág. 274). La migración temporal, entonces, ofrece a los migrantes una perspectiva particular del grupo étnico/racial mayoritario, de su propio grupo y de los roles que asume cada uno en el lugar de origen y de acogida, lo que les ofrece elementos identitarios. Por tanto, la comparación que se genera entre las relaciones asimétricas en ambos espacios es de gran importancia para el análisis propuesto.

Así, se debe resaltar que esta investigación no se centra en la migración por sí misma –sus motivaciones, sus dinámicas, y sus lógicas relacionadas con un espacio y una territorialidad–, sino en las relaciones interétnico/raciales de carácter racista que se configuran dentro de un contexto de migración temporal en el que los afrochoteños son interpelados como extraños. De este modo, en el enfoque de esta investigación los afrochoteños no se constituyen como migrantes por el tiempo de permanencia en la ciudad, por su lugar de residencia, ni por las actividades que cumplen o que los llevaron a desplazarse, sino porque la sociedad blanco-mestiza los ve anclados a otros espacios, lo que quiere decir que están marcados por su lugar de origen y eso determina el tipo de relaciones interétnico/raciales que enfrentan en la ciudad. Por esta razón, en el caso de los afroecuatorianos la migración está estrechamente ligada con la “raza/etnia”, las relaciones interétnico/raciales, la identidad y sus transformaciones.

Transformaciones identitarias en los migrantes afrodescendientes

Una vez comprendido cómo estos conceptos se interrelacionan, resulta claro por qué este estudio aborda las transformaciones identitarias de los afrodescendientes de comunidades negras rurales en un contexto de migración, pues si la identidad es relacional, los cambios en la relación con el “otro” tienen repercusiones en las representaciones que este grupo tiene sobre sí mismo. Así, como señala Laurin-Dansereau (2007), si bien el tradicional aislamiento geográfico permitió la consolidación de la comunidad y la cultura afro, también implicó la invisibilización y la exclusión de estos sujetos. Entonces, como afirma Balanzátegui (2013), los afrodescendientes no serían conscientes de su propia existencia como grupo étnico diferente hasta que deben relacionarse con los blancos. Esta relación de alteridad, a la vez que consolida la identidad grupal, genera tensiones ante la diferencia.

De esta forma, en un contexto de migración temporal los migrantes afrochoteños deben enfrentarse no solamente a su propio proceso de adaptación a la vida urbana, sino que la sociedad urbana blanca-mestiza debe adaptarse a la presencia de los migrantes y asimilar los nuevos roles que éstos ocupan para incorporarlos en el imaginario colectivo y las representaciones que la sociedad tiene de este grupo minoritario. Las relaciones interétnico/raciales implícitas en este proceso están atravesadas por discursos y prácticas racistas (Laurin-Dansereau, 2007), las cuales se construyen sobre estereotipos que surgen de la naturalización del concepto de la “raza/etnia” como si fuera una esencia absoluta y universal que, además, ha estado marcada históricamente por ideas negativas en torno a este grupo.

Así, la “raza/etnia”, que es una dimensión de la identidad y, por lo tanto, un elemento fundamental en la construcción de ésta, es al mismo tiempo un factor determinante en la formación de las dinámicas de las relaciones étnico/raciales. De esta manera, la migración, que es vista como una solución ante los problemas económicos del lugar de origen, se convierte también en un problema, pues implica que este grupo está expuesto a situaciones de racismo que atraviesan su proceso de adaptación al medio urbano.

Además de las implicaciones prácticas de esta situación en la vida diaria de los afrodescendientes, las relaciones interétnico/raciales tienen consecuencias en la identidad de este grupo, lo que podría tener como resultado que lo blanco se constituya como el deber ser y se produzca un rechazo a la propia identidad étnica y a lo que ésta representa. Sin embargo, es posible también que el racismo y la oposición con el “otro” motive prácticas de resistencia por parte de los migrantes, de forma que su identidad se vea reforzada y les permita establecer un diálogo diferente con la sociedad blanco-mestiza. Es así que la identidad de los migrantes afrodescendientes está marcada por la experiencia migratoria, la “raza/etnia”, las relaciones interétnico/raciales, el racismo, y las representaciones, lo que lleva a transformaciones y negociaciones identitarias que son el objeto de estudio de esta investigación.

Capítulo 1: Sobre regímenes de desigualdad y racismo en el Ecuador

Para comprender la situación actual de los afroecuatorianos y el proceso de migración de los afrochoteños a la ciudad, resulta necesario realizar una contextualización histórica, social y política que dé cuenta de la manera en la que este grupo ha sido construido socialmente por medio de sus relaciones con el Estado y la sociedad blanco-mestiza. De este modo, con el fin de aproximarse a la situación contemporánea de discriminación y racismo que enfrentan los afrodescendientes en el Ecuador, se propone el enfoque de regímenes de desigualdad, el cual ha sido planteado por Sergio Costa (2013) y desarrollado en el país por Rocío Vera Santos (2015a, 2015b).

Este enfoque fue propuesto por Costa desde una perspectiva diacrónica, global y pluri-local antes que nacional, y en articulación con varias clasificaciones sociales como “etnia”, “raza” y clase social. Además, incorpora teorías como la de sistema-mundo de Immanuel Wallerstein y las teorías poscoloniales, de modo que se puedan entender las desigualdades de manera más profunda y dinámica. Así, por ejemplo, toma en cuenta que los niveles de desigualdad en cada país tienen raíces en la época colonial, de modo que no dependen únicamente de factores internos, sino de la economía global y de las políticas mundiales. Entonces, los regímenes de desigualdad, como propuesta teórica, se construyen a partir de la articulación de estas estructuras de desigualdad que suelen ser entendidas por separado, y del contexto específico de estas relaciones.

En este capítulo se explicará, en primer lugar, cómo se han constituido estos regímenes en el Ecuador y cuáles han sido sus principales características, las cuales serán de gran relevancia a lo largo de esta investigación debido a que permiten comprender discursos y dinámicas contemporáneas que afectan a los afrochoteños del Juncal. En segundo lugar, se analizará cómo estos regímenes han construido el racismo estructural que persiste actualmente en el país y se mostrará algunos ejemplos de sus manifestaciones materiales, es decir, sus efectos en las condiciones de vida de los afroecuatorianos en general y de los afrochoteños específicamente. Cabe mencionar que estos regímenes se manifiestan también en las experiencias cotidianas de racismo y tienen resonancias en las representaciones e imaginarios en torno a este grupo, como se verá en los siguientes capítulos.

1.1. Construcción de la desigualdad

El racismo, “el prejuicio y la discriminación étnica y racial son móviles y manipulables, y dependen de las diversas circunstancias históricas y procesos sociales por los que atraviesan las sociedades” (Bello y Rangel, 2002, pág. 45), tienen además el fin de naturalizar las diferencias entre grupos humanos, así como la desigualdad sociocultural para mantener un sistema de dominación (Almeida Vinueza, 1996a; Almeida Vinueza, 1996b; Hollenstein, 2008). Desde esta perspectiva, y de acuerdo a Vera Santos (2015a, 2015b) y Costa (2013), la construcción de la compleja estructura de desigualdad hacia los afrodescendientes en el Ecuador se ha dado a través de cuatro regímenes, los cuales implican cuatro aspectos: (1) una lógica de estratificación y redistribución; (2) discursos de diferenciación que permiten interpretar la posición de cada grupo en relación con los otros, los cuales pueden ser científicos, políticos, y populares; (3) la producción de reglamentaciones legales y políticas públicas⁸ que legitiman desde lo jurídico-político esta desigualdad; y (4) los modelos de convivencia cotidiana.

Estos regímenes, además, se basan en la categoría de “raza”, la cual es flexible y ambigua, a la vez que se presenta como un concepto objetivo y universal, lo que ha permitido que el racismo tenga gran capacidad de adaptación a los diferentes contextos históricos y sociales, mientras se mantiene dentro de una lógica jerárquica y homogeneizante (Geulen, 2010). Sin embargo, como afirman Arias y Restrepo (2010) esta inferiorización de los otros no siempre implica una taxonomía racial basada en diferencias fenotípicas, sino que también se ha articulado con el etnocentrismo, que es de orden cultural. De todos modos, se puede decir que a lo largo de los cuatro regímenes se ha mantenido un orden jerárquico de clasificación de la población, el cual ha sido establecido para determinar una serie de roles definidos y diferenciados en el que el grupo hegemónico blanco europeo se erige como superior y subalterniza a los grupos étnico/raciales no-blancos, especialmente a los africanos y afrodescendientes (Wade, 2015).

De este modo, se construyen relaciones asimétricas a partir de líneas divisorias que marcan la separación entre grupos racializados, lo que genera una distribución desigual de los recursos y de

⁸ Es necesario tomar en cuenta que solo están mencionadas aquellas que son consideradas fundamentales para ofrecer un panorama general de cada régimen. Así, existe una gran cantidad de normativas nacionales e internacionales que son relevantes para la comprensión de esta problemática y que no figuran en este texto por cuestiones de espacio, como ordenanzas coloniales, reformas constitucionales, convenciones contra el racismo y la discriminación organizadas por la ONU, por ofrecer algunos ejemplos.

las oportunidades, y también un trato diferenciado (Sdonline, 2011). De esta forma, se puede hablar de un proceso de racialización, que se refiere a:

la clasificación de agentes sociales, individuales y colectivos, según sus atributos físicos y/o culturales, y la asignación simultánea de una posición y un papel específicos dentro de la estructura social ya existente. [...] Es un proceso social continuo que con creciente estructuralidad penetra todas las dimensiones de la vida humana, tanto a nivel colectivo como a nivel interpersonal e individual. (Hollenstein, 2008, pág. 41)

El proceso de racialización se manifiesta y desarrolla de maneras particulares en cada régimen de desigualdad, de manera que toma elementos de cada contexto específico. Así, al no ser reproducciones mecánicas, los regímenes de desigualdad no surgen de manera consecutiva en un proceso lineal donde uno se sustituye por otro, sino que son capas que se construyen una sobre otra de forma dinámica. Como afirma Diego Palacios Ocles, quien es un joven juncaleño de 28 años que está estudiando un doctorado en Ciencias Sociales, además de ser profesor de inglés, intelectual y activista político, “esas formas de la esclavitud, ahora se mantienen en otras, o sea se vistieron de otras cosas, pero siguen siendo así igualitas, saben cómo controlar, nos mantienen ahí” (Entrevista, 29 de septiembre de 2017). De esta manera, las lógicas de los regímenes de desigualdad son acumulativas, es decir, se transforman, se influyen entre sí, se superponen y se amalgaman. Por esta razón, para analizar la situación actual de los afrochoteños propuesta en esta investigación, es necesario comprender estos regímenes y sus alcances en el presente.

1.1.1. Régimen esclavista

De acuerdo con Vera Santos (2015b), en el Ecuador este régimen va de 1542 hasta 1854⁹, y se caracteriza por la esclavización de africanos, africanas y sus descendientes, lo que implicó el tráfico transcontinental de personas y la sujeción legal de esta población como propiedad. Desde 1534 se registra el ingreso de población africana a la Real Audiencia de Quito, quienes se asentaron principalmente en la zona de libertad y autonomía llamada “República de Zambos” en Esmeraldas, y en las plantaciones de caña de azúcar, coca, algodón, uva y tabaco de las haciendas jesuitas en el Valle del Chota. Asimismo, las ciudades con mayor número de esclavizados fueron Guayaquil, Ibarra y Quito, seguidas por Loja, Zamora y Cuenca debido a la explotación minera en la zona.

⁹ En el presente texto se mantienen los años que Vera Santos proporciona en su estudio como referencias para cada régimen (2015a, 2015b). Este régimen comienza con la llegada de los españoles a la isla de Haití y República Dominicana en 1542, año en el que la esclavitud se estableció en América, y culmina en 1854 para abarcar los años en los que se ejecutó la Declaración de manumisión de los esclavos, impuesta en 1851.

Se debe tomar en cuenta que la categoría de “raza” fue fundamental para mantener y justificar el sistema transatlántico esclavista, así como el proyecto de colonización europea (París Pombo, 2002; Vera Santos, 2015b; Wade, 2015) pues, como afirma la TCR, la superioridad de los blancos sobre las personas de color sirve para importantes objetivos físicos y materiales que benefician a ciertos grupos sociales (Delgado, R. y Stefancic, J., 2001). A lo largo de la historia se ha mantenido esta misma lógica, aunque fue adaptada a los contextos locales, pues mientras en Europa el racismo como acción política justificaba un sistema de dominación colonial transatlántico, en Latinoamérica sostiene los procesos de dominación internos (Bello y Rangel, 2002).

Durante esta etapa, la “raza” era entendida como un linaje, de forma que estaba vinculada con la sangre, pero también con las cualidades morales y religiosas y, por ende, con un nivel de civilización y barbarismo. Dicho de otro modo, en esa época las características físicas y culturales no se comprendían separadamente, pues las diferencias culturales eran naturalizadas, aunque no biologizadas (Wade, 2010). Así, la idea de “limpieza de sangre” señalaba que los africanos eran bárbaros al estar “contaminados” por el islam, de modo que la evangelización forzada fue otra justificación para la esclavitud de los africanos (Vera Santos, 2015b).

El mestizaje, entonces, llevó a la estratificación de castas de acuerdo con su porcentaje de mixtura racial. Los mestizos descendientes de africanos no solo eran ilegítimos, sino que se creía que heredaban los defectos y vicios de sus progenitores, de modo que eran vistos de manera sumamente negativa. En 1795 la Corona española introdujo el decreto de “Gracias al Sacar”, que permitía perdonar el estatus social impuro con un pago, lo que significaba tener la oportunidad de movilidad social ascendente (Vera Santos, 2015b). Así, desde entonces, el blanqueamiento está asociado con el acceso a mejores condiciones de vida y, por ende, con prestigio social.

Se debe mencionar también que, durante este período, la representación popular a nivel transnacional de la diferencia racial se centraba en dos aspectos: cómo los africanos nacieron para servir a los blancos, pero aun así eran holgazanes; y cómo los africanos eran primitivos, faltos de cultura e incapaces genéticamente de llegar a ser civilizados como los blancos. De este modo, esta interpretación de las diferencias fue naturalizada con el fin de justificar la desigualdad basada en categorías raciales y establecerla como el “orden natural” de las cosas (Hall, 2003). A partir de estas representaciones de los afrodescendientes es claro que no hay esfuerzos de asimilación del Otro, es decir, se percibía a la población afro como esencialmente inferior, al punto que ni siquiera

los veían como humanos que podían ser potencialmente “civilizados”. Desde esta diferencia radical que se basa en la inferioridad del Otro y la superioridad del yo se puede explicar esta naturalización de la diferencia y las ideas de incompletud de los afrodescendientes como seres carentes de razón.

Durante esta etapa se puede hablar de un abandono legal hacia los africanos y sus descendientes, pues las leyes de protección a la mano de obra solo cubrían a los indígenas, y no fue sino hasta 1789 que la corona española estableció leyes sobre el tratamiento a los esclavizados africanos, aunque se la suspendió unos años después. Asimismo, resulta interesante constatar que las ordenanzas del cabildo de Quito identifican a los afrodescendientes como personas inferiores, peligrosas y criminales, lo cual constituye una representación racializada que se mantiene aún en la actualidad. Estas representaciones justificaban que la legislación ampare sanciones brutales para evitar fugas y levantamientos, como los azotes, cortarles los dedos o las orejas, e incluso la pena de muerte (Vera Santos, 2015b). Todas estas políticas dan muestra de la diferencia radical con la que la sociedad blanca posicionaba a los afrodescendientes, aún respecto a los indígenas, pues detrás de estas leyes punitivas antes que protectoras se encuentran creencias que construyen a los afros como seres salvajes que deben ser temidos y controlados desde la violencia.

Este trato a los esclavizados es explicado por Groesfoguel (2012) a través de las posturas de Frantz Fanon y Boaventura De Sousa Santos. Fanon señala que quienes están sobre la línea de lo humano se encuentran en la “zona del ser”, y quienes están por debajo de esta línea se hallan en la “zona del no-ser”. Estas zonas no son lugares geográficos determinados, sino una posición específica en las relaciones de poder, de manera que los primeros viven el privilegio racial y los segundos opresión racial. Por su parte, De Sousa Santos afirma que los conflictos en la zona del ser se gestionan mediante mecanismos de regulación, negociaciones y otros métodos no violentos, salvo en casos extraordinarios; mientras que en la zona del no-ser el sistema institucional recurre a métodos violentos y a la apropiación abierta, mientras que los mecanismos de regulación y emancipación son usados de manera excepcional.

Si bien la abolición de la esclavitud se decretó en el Ecuador en 1851, esta fue una ley limitada, pues las políticas de liberación no incluían compensaciones económicas ni políticas hacia los afrodescendientes –mientras que sí se indemnizó a los amos–, lo que los llevó a someterse a los sistemas de huasipungo y concertaje (Hernández, 2006; Vera Santos, 2015a, 2015b). A lo largo

del trabajo de campo fue claro que los afrochoteños consideran que la esclavitud de los afrodescendientes se mantuvo en el país hasta la Reforma Agraria de 1964, cuando se abolió el huasipungo, debido a que las dinámicas de explotación se mantuvieron y el cambio en sus condiciones laborales fue únicamente nominal. Cabe notar que la condición de esclavizados –ya sea como esclavos o como huasipungueros– generaba representaciones que interpelaban a los sujetos afrodescendientes como seres despojados de la capacidad de ser dueños de sí mismo, de tomar decisiones y de acceder a mecanismos de participación social y política, lo que afecta la subjetividad y la identidad del yo.

De este modo, la progresiva liberación de los esclavizados fue una conquista propia que los afrodescendientes lograron gracias a un proceso de resistencia y que incluyó la negociación con los amos, las denuncias legales, la compra de la libertad, las huidas, la violencia y las rebeliones (Hernández, 2006; Vera Santos, 2015a). Sin embargo, la falta de recursos políticos y proyección social no permitió que la abolición de la esclavitud tenga por consecuencia la formación de grupos de movilización política, como sucedió en Estados Unidos (Agudelo, 2010).

Por tanto, este régimen estaba definido por la explotación y cosificación extrema de africanos y afrodescendientes, al punto que no eran reconocidos como individuos autónomos y eran señalados como propiedad de la élite criolla y blanco-mestiza. Este sistema, además, estaba legitimado tanto por el discurso religioso como por la ley, de manera que las oportunidades de resistencia eran sumamente limitadas. Por ejemplo, existían Ordenanzas del Cabildo de Quito que prohibían que los afrodescendientes porten armas o estén en el espacio público durante la noche, o que se casen con personas blancas (Vera Santos, 2015a). Así, la esclavitud fue el factor determinante de este régimen, pues marcó las relaciones sociales, económicas y políticas de la época. La esclavitud, además, interpelaba a los afrodescendientes desde un fuerte discurso de una inferioridad naturalizada, lo que tenía consecuencias identitarias que se manifestaban tanto en la justificación de esa situación de explotación como en prácticas de rebelión.

Finalmente, se debe tener en cuenta que la desigualdad que viven actualmente los afrodescendientes no es solamente un rezago de este período de esclavitud, sino que el color de piel está estrechamente relacionado con condiciones sociales que reproducen sistemáticamente la desigualdad (Costa, 2013), más allá de la manumisión de los esclavos. De hecho, las lógicas de normalización legal de la desigualdad presentes en este período no cambiaron después de la

independencia y la creación de la república, sino que se han reproducido en los regímenes siguientes (Góngora-Mera, 2012). De esta manera, si bien el período de la esclavitud fue de gran importancia para la configuración de la desigualdad actual hacia los afrodescendientes, existen muchos otros factores que influyeron en el afianzamiento de esta posición subordinada y que se analizan a continuación para comprender esta problemática.

1.1.2. Régimen racista nacionalista

Este régimen corresponde al período que va desde 1830 hasta 1944¹⁰, es decir, aquellos años en los que el Ecuador se constituyó como Estado-nación, y se caracteriza por “la búsqueda de reproducción de las ideologías nacionalistas europeas y de las teorías del ‘racismo científico’ de la época” (Vera Santos, 2015b, pág. 31). Entonces, por un lado, se establece un nuevo orden social en el que los gobernantes de la naciente república son la élite blanca criolla, especialmente los serranos conservadores y terratenientes, quienes lograron una hegemonía cultural, al punto de convertir sus intereses, valores y cosmovisión en los de la cultura nacional. Y, por otro lado, se niega a los pueblos indígenas y afrodescendientes en el discurso de la identidad nacional, al considerarlos como obstáculos para el desarrollo y el progreso, con base en las ideas racistas legitimadas por la ciencia positivista y evolucionista de la época.

De este modo, aunque la Constitución de 1830 aseguraba la igualdad ante la ley, los derechos de ciudadanía estaban restringidos para los hombres con propiedades y estudios, es decir, para la élite. Es así como se utilizó la exclusión de la diferencia para mantener la jerarquía de la sociedad blanca criolla y segregar a los otros grupos, sobre todo étnico/raciales, socioeconómicos, y de sexo/género de la participación política (Vera Santos, 2015b). Entonces, aunque la ley no excluía explícitamente a los hombres afrodescendientes e indígenas de la categoría de ciudadanos, es evidente que quienes pertenecían a estos grupos no podían acceder a la educación y propiedades que eran requisitos para la ciudadanía, lo que muestra que la discriminación se construye desde varias dimensiones sociales que se intersectan. Además, esta legislación favorecía la estructura económica basada en la estratificación étnica que sitúa a indígenas y afrodescendientes como mano de obra barata, la cual, de cierto modo, continúa en el presente (París Pombo, 2002).

¹⁰ Este régimen comienza en 1830 por ser el año en el que el Ecuador se estableció como república, y termina en 1944, año en el que la Segunda Guerra Mundial está pronta a culminar, lo que tiene consecuencias a nivel global y marca cambios de gran importancia en cuestiones geopolíticas y transnacionales.

Asimismo, se debe reconocer que la segregación racial no tiene como único fin el defender el privilegio, sino también dar un sentido existencial al grupo dominante, de ahí que los procesos nacionalistas utilizan el factor racial para construirse (Almeida Vinuesa, 1996b). Entonces, los dispositivos estatales regulan los imaginarios de los grupos étnico/raciales para construir un modelo hegemónico de nación (Bari, 2002). Así, esta noción restringida de ciudadanía que no abarcaba a los grupos indígenas y afrodescendientes¹¹, implica que el grupo dominante se apropia de la identidad nacional, que no es otra sino el imaginario que dicho grupo construye, es este grupo el que define lo que significa ser ecuatoriano, y quien es un ciudadano con plenos derechos, lo que resulta determinante para la formación de las bases de la naciente república y que tienen consecuencias aún hoy en día¹². Dicho de otro modo, se reconoce a los afrodescendientes como si fueran un grupo que, si bien está “dentro” de la nación, no es “parte de” la misma, como expresa Jean Rahier: “se asume un ‘nosotros’ ecuatoriano en el que claramente se identifican [los blanco-mestizos], pero que sin ambigüedad ninguna no incluye a los negros, y que obviamente se define en términos de blanco-mestizaje” (2008, pág. 624). Es desde este período, entonces, que ya se interpela a los afroecuatorianos como Otros ajenos a la identidad nacional, lo que implica que este grupo debe formar su identidad desde negociaciones que se enfrenten a este discurso de la no-pertenencia y de la subordinación.

En 1830 se prohibió el tráfico de esclavizados, a menos que estuvieran destinados a la agricultura y la minería por la importancia de estos sectores para la economía, de modo que la situación continuó de manera normal, pues estas eran justamente las actividades para las que se los importaba. En 1841 se prohibió la importación de esclavizados, pero no el tráfico dentro del territorio nacional. A lo largo de esa misma década se establecieron leyes como la libertad de vientres, que implicaba que los hijos de mujeres esclavizadas serían libres al cumplir los 25 años; que madres e hijos no podían ser separados, al igual que las parejas casadas; y que se debía dar un buen trato a los “negros emancipados” (Vera Santos, 2015b).

¹¹ Se debe reconocer que la ciudadanía de la época tampoco abarcaba a las mujeres y a las clases populares, pero esos procesos requieren de análisis específicos que salen del tema de esta investigación.

¹² A modo de ejemplos, se puede mencionar la elección de Mónica Chalá como Miss Ecuador en 1995 y la polémica que se desató debido al cuestionamiento de si una mujer afrodescendiente podía representar al país (Hernández, 2010), y el debate nacional sobre la identidad ecuatoriana a partir de la visibilización de los jugadores afroecuatorianos en la clasificación al Mundial de fútbol en 2002 y 2006 (Rahier, 2008).

Finalmente, tras 21 años de república y cuatro constituciones, se instauró la Manumisión de la Esclavitud. Sin embargo, se mantuvo la lógica de que los afrodescendientes eran mercancía, pues se dio una compensación económica a los amos, mientras que los esclavizados no recibieron ninguna ayuda o indemnización, de modo que debieron seguir trabajando para los mismos terratenientes, como se mencionó en líneas anteriores (Vera Santos, 2015b). Igualmente, se debe considerar que el abolicionismo surgió a nivel mundial debido a que el desarrollo del capitalismo industrial en Europa necesitaba contar con mano de obra asalariada, de modo que la manumisión respondió a estos intereses, mas no a un afán de igualdad racial (Bello y Rangel, 2002). A partir de estas mismas ideas, en el Ecuador se veía a la modernización de las relaciones laborales como un paso necesario para un mayor desarrollo económico y para la consolidación del capitalismo, lo que motivó la abolición del sistema esclavista.

A finales del siglo XIX, como consecuencia del desgaste del sistema latifundista conservador, surgió la Revolución Liberal, en la que participaron indígenas y afros. Aun así, en este contexto de lucha por la igualdad social, no se establecieron ordenanzas que incluyeran explícitamente a los afrodescendientes, mientras que hubo una inclusión de los indígenas desde una mirada paternalista en la que se buscaba su “mejoramiento”. Además de esta protección legal a los indígenas, se intentó glorificar su pasado, de modo que se presentó a Atahualpa como héroe nacional (Vera Santos, 2015b), por dar solo un ejemplo. Este tipo de reconocimientos representa un antecedente de la ideología del mestizaje de años posteriores, pues ésta se asienta en la valorización del indígena histórico que –junto con los españoles– es ancestro de la cultura mestiza dominante, y en la invisibilización de los afrodescendientes y de los indígenas contemporáneos en el imaginario de la cultura nacional.

En 1937 se estableció la Ley de Organización y Regímenes de Comunas, lo que permitió el reconocimiento legal de territorios comunales. Asimismo, el Código del Trabajo de 1938 dictaminó una regulación de las labores y actividades de huasipungueros y comuneros. Sin embargo, estas leyes representaron mejoras principalmente para los pueblos indígenas, pues no fue sino hasta la década de los cuarenta que se pensó en abarcar también a los afrodescendientes en los medios proteccionistas antes mencionados. Pero, los miembros de la Asamblea de la época decidieron que no era pertinente porque su situación era mejor que la de los indígenas al no ser

huasicamas¹³, así que se determinó que no requerían protección (Vera Santos, 2015b). De esta manera, se invisibilizó nuevamente a los afrodescendientes. Esta desigualdad en las regulaciones laborales y en el trato por parte del Estado hacia ambos grupos étnico/raciales es clara para Diego Palacios Ocles, quien interpreta que esta situación se justificaba también por creencias religiosas que estaban presentes desde el régimen esclavista:

Sí, a los indígenas les dieron almas ya hace un tiempo, a nosotros nos negaron el alma hasta como los sesenta [cuando fueron liberados del sistema de huasipungos mediante la Reforma Agraria de 1964], y ese es el discurso que sigue arraigado, el tema, que nosotros somos herramientas de trabajo, del sistema, del hombre blanco hijo de Dios, porque cuando llegaron a África, eso fue lo que dijeron: “el hombre blanco es hijo de Dios”. (Entrevista, 29 de septiembre de 2017)

Este período se caracteriza también por la aceptación mundial de las ideas propuestas por el racismo científico o doctrinario, que surgió como parte del auge de las ciencias naturales decimonónicas, y que se encargó de realizar un sistema de clasificación de los grupos humanos de acuerdo con sus características físicas y su asociación con atributos culturales y morales. Asimismo, en el siglo XIX Francis Galton afirmó que las habilidades humanas eran hereditarias y no resultado de la educación, así que proponía la selección artificial de seres humanos para proteger a las futuras generaciones de heredar características poco aptas, lo que permitió el posterior el desarrollo de la eugenesia (Balanzátegui, 2013).

Esta clasificación, además de biologizar y naturalizar el concepto de “raza”, defendía la veracidad objetiva y absoluta de la superioridad racial europea, que se oponía a la inferioridad y salvajismo de los pueblos no-blancos (Bello y Rangel, 2002; Wade, 2015). Como continuación a esta postura, surgió el darwinismo social, el cual “además de fijar en la biología la explicación del gradiente de la racionalidad humana, explica y justifica la preeminencia económica, política y cultural europea como expresión de la ‘supervivencia del más fuerte’ o del ‘genéticamente superior’” (Almeida Vinuesa, 1996b, pág. 59). Esta perspectiva ha moldeado la manera dicotómica de superioridad-inferioridad en la que se construyen los imaginarios culturales de los pueblos dominadores y dominados, lo que se reproduce incluso en la actualidad (Quijano, 2007). Por tanto,

¹³ El término huasicama se refiere a los trabajadores que realizan las labores más pesadas y “sucias” en el ámbito doméstico. Este trabajo era realizado por indígenas, mientras que los afrodescendientes de la época se encargaban generalmente de las labores agrícolas y la minería.

En el caso ecuatoriano, los africanos y sus descendientes fueron excluidos dentro del imaginario de identidad nacional mestiza, privándolos de sus derechos de ciudadanía y en ciertos casos reconociéndolos como un *problema* para el desarrollo nacional [énfasis en el original]. (Vera Santos, 2015a, pág. 15)

De este modo, las ideas de superioridad racial de lo blanco se conjugaron con el afán de emular los modelos de nación impuestos por Europa, para reproducir las dinámicas de jerarquización étnico/racial que generaron un sistema de colonialismo interno (Burgos, 1997). Desde esta perspectiva, la relación que se formó entre el grupo dominante blanco-mestizo y los indígenas y afrodescendientes estuvo marcada por la desigualdad, ya que estos grupos eran invisibilizados, tratados como mano de obra desechable y barata, vistos como obstáculos para el progreso, o infantilizados. Así, como se expresa en los vacíos legales y de políticas públicas respecto a los grupos étnico/raciales no blanco-mestizos, la identidad nacional se construyó sobre la negación de los Otros indígenas y afrodescendientes (Laurin-Dansereau, 2007), de modo que la invisibilización de estos grupos fue el mecanismo principal que sostuvo este régimen. No obstante, esta exclusión en el proyecto de identidad nacional genera también espacios para que los grupos subalternizados fortalezcan su identidad colectiva en un plano local y que se afiancen otros elementos de pertenencia que no les pueden ser arrebatados por la élite, como su organización comunitaria, sus manifestaciones culturales y sus propias interpretaciones del discurso del Estado.

Cabe puntualizar que, aun cuando afrodescendientes e indígenas eran objeto de estas dinámicas de desigualdad, su experiencia no era homogénea, pues la jerarquización racial de la época situaba a los pueblos indígenas por encima de los afros. Así, además de las ordenanzas para proteger a la mano de obra indígena que ya fueron mencionados, se debe recordar que ellos no estaban sujetos al tráfico de esclavos. Asimismo, de acuerdo con la información de archivo de Vera Santos (2015a), los indígenas eran reconocidos como humanos que podían ser “civilizados”, por ser una población “homogénea”, “pasiva” y “débil”. Los afrodescendientes, en cambio, eran calificados como un incorregible obstáculo para el desarrollo debido a su “barbarismo y fealdad” y a que eran vistos como “altaneros”, “salvajes”, “violentos”, “peligrosos”, pero “alegres” y “risueños como un niño”. Entonces, mientras el supuesto servilismo indígena hacía que la élite les dé una apertura para ser “civilizados” y parte de la sociedad, la representación de los afrodescendientes los construía como seres infantilizados a la vez que peligrosos, lo que justificaba su invisibilización y su exclusión del modelo de nación que estaba en edificación.

1.1.3. Régimen del mestizaje nacionalista

En el Ecuador, este régimen de desigualdad comienza en 1944 y llega hasta 1996¹⁴. Este período se caracteriza por la declaración de la Unesco –tras la Segunda Guerra Mundial– de que todos los seres humanos son iguales y que las diferencias físicas no indican divergencias esenciales. Asimismo, científicos y académicos desacreditaron el racismo científico, el cual fue reemplazado por un discurso culturalista de la “raza”, es decir, dejó de utilizar este término para hablar de diferencias “culturales”, pero se mantuvo la naturalización y esencialización del Otro. De este modo, la categoría de “raza” fue sustituida por la de etnicidad, aunque en realidad ha funcionado como un eufemismo (Arias y Restrepo, 2010; Wade, 2010). De este modo, se determinó que la “raza” no es una realidad natural, fija e inmutable, sino que es una construcción social que ha sido utilizada para justificar la desigualdad. Sin embargo, el discurso culturalista no implicó cambios profundos (Vera Santos, 2015b), pues se utilizó este discurso para promover el “mejoramiento” de los grupos étnico/raciales no blanco-mestizos a través de la asimilación a la cultura e identidad nacional, mas no para procurar una igualdad social o eliminar prejuicios raciales.

La asimilación es un proceso en el que se busca transformar al Otro en un “nosotros” que corresponde a la “mayoría” en quien encarna la ciudadanía. Así, lo que se intenta es transformar a los indígenas y afrodescendientes en blanco-mestizos. Claramente, este tipo de transformación identitaria solo es posible dentro del discurso culturalista, ya que el color de piel y el fenotipo dejan de ser la característica principal –aunque en realidad nunca deja de tener un valor preponderante– sino la aceptación de una serie de valores, intereses, comportamientos y una visión del mundo que se alineen con el imaginario de identidad nacional creado por la élite. Desde esta perspectiva, para convertirse en sujetos aceptables y ciudadanos con plenos derechos, los indígenas y afroecuatorianos deben comportarse como blanco-mestizos. Este proceso de asimilación, entonces, implica un vaciamiento del Otro y una eliminación de su identidad para “llenarlos” con las costumbres, normas y modo de vida de la “gente decente”, o sea, los ciudadanos, los

¹⁴ Este régimen empieza en 1944 debido a los debates que se abren durante la culminación de la Segunda Guerra Mundial, pues las consecuencias de este conflicto bélico comienzan a hacerse visibles, lo que volvió necesario promover posturas sobre el término “raza” y las relaciones interétnico/raciales que se alejaran del racismo científico, así como también un enfoque diferente en las políticas sociales y económicas motivadas por Estados Unidos y organismos transnacionales como el FMI, por ejemplo. Este régimen termina en 1996, cuando en Ecuador se desarrollan algunos procesos sociales y políticos que llevarán a la Constitución de 1998.

civilizados, los ecuatorianos. Un claro ejemplo de estas medidas son las políticas educativas indigenistas que se enfocaban en enseñar español y prácticas de higiene a los niños indígenas.

París Pombo (2002) afirma que la refutación científica de la existencia de la superioridad racial no fue suficiente para erradicar el racismo debido a que éste había hundido profundas raíces ideológicas en la sociedad occidental y aquellas sociedades bajo su influencia. Además, como se mencionó más arriba, la jerarquización de grupos étnico/raciales es una ideología funcional para el modelo de dominación capitalista, pues permite a la élite mantener a los grupos no-blancos en posiciones subordinadas que los configuran como mano de obra barata. Así, actualmente aún se reproducen ideas de salvajismo/civilización, inferioridad/superioridad intelectual, e inclinaciones naturales hacia ciertos comportamientos, de acuerdo con las ideas decimonónicas de la “raza” apoyadas en el racismo científico.

En América Latina, este período correspondió al auge del discurso del mestizaje, el que permitía integrar a todas las “razas/etnias” e implicaba un fortalecimiento de la identidad nacional a través de la homogeneización. Esta ideología del mestizaje fue producto del poder adquirido por las clases medias mestizas y se utilizó en su beneficio, de manera que no rompió con los prejuicios étnicos, sino que tuvo un enfoque paternalista de asimilación y blanqueamiento (Góngora-Mera, 2012). Desde esta perspectiva, lo negro y lo indígena son vistos como algo inferior que debe ser superado, mientras que una unificación de modos de educación y costumbres llevaría a la construcción de una sola cultura y de la unidad nacional (Almeida Vinueza, 1996a). Así, tal como Malcomson explica que ocurrió en México, la identidad nacional ecuatoriana implicó una desracialización que fortaleció el nacionalismo, lo que quiere decir que “el discurso nacional ha sustituido ‘raza’ por ‘nación’, de tal suerte que las personas se consideran mexicanas en lugar de, o junto con, pensarse como mestizas” (2010, pág. 286).

Esta idea, según se creía, alejaba a los estados latinoamericanos del racismo y la segregación presentes en Europa y Estados Unidos mediante la integración asimilacionista. Entonces, en Latinoamérica se desarrolla un racismo particular en el que se incluye a los no-mestizos como candidatos al mestizaje, pero se los excluye porque se los percibe como subdesarrollados (París Pombo, 2002; Wade, 2008). De este modo, esta campaña de blanqueamiento reforzaba la idea de que únicamente lo blanco-mestizo era aceptable y hacía a un ciudadano merecedor de derechos y oportunidades. Este tipo de discursos tiene claras consecuencias identitarias, pues marca un deber

ser que determina qué es considerado como aceptable y válido y refuerza la interpelación de racismo y exclusión que se había formado en los regímenes previos.

De ahí que en los años sesenta surgiera el indigenismo como “solución” al “problema indio”, que identificaba a los indígenas como un obstáculo para el desarrollo nacional. Simultáneamente, a los afrodescendientes ni siquiera se los consideraba, de modo que fueron dejados de lado de las políticas públicas asimilacionistas y paternalistas de “mejoramiento” a través de la educación, principalmente. A partir de los postulados de Jean Rahier, Laurin-Dansereau (2007) señala que, en este sentido, los afroecuatorianos son el “último Otro” porque, contrariamente a los indígenas, no son vistos como potenciales ciudadanos después de un proceso de civilización, lo que implica dinámicas de exclusión. De este modo, “el mestizaje ‘nacional’ es capaz de una flexibilidad tal como para incluir algo de esa ‘negritud’, siempre y cuando esa ‘negritud’ esté lo suficientemente mezclada como para ser desracializada y dominada” (Malcomson, 2010, pág. 294).

Se debe mencionar también que, dentro de estas creencias, los estudios sobre pueblos afrodescendientes e indígenas se realizaban desde los prejuicios del salvajismo y la inferioridad (París Pombo, 2002; Vera Santos, 2015b). Así, de acuerdo con la lógica del proceso de dominación, el racismo ha sido fundamental para el proceso identitario nacional porque culpa del “subdesarrollo” a los grupos no blanco-mestizos, lo que justifica y naturaliza la desigualdad social a la vez que legitima el proyecto homogeneizante y modernizador del Estado que busca parecerse cada vez más a la cultura occidental (Almeida Vinuesa, 1996b).

La Constitución de 1945 abolió toda práctica de esclavitud, concertaje y servidumbre, además se manifestó en contra de la discriminación de cualquier clase. Sin embargo, estos avances jurídicos no tuvieron un efecto profundo en la práctica. En cambio, en 1964, ante la presión de Estados Unidos¹⁵ para la modernización del país y de sus relaciones laborales, junto con las demandas de los campesinos por el cumplimiento de los derechos a la tierra, a un salario y a las prestaciones sociales, se decretó la Reforma Agraria. Esta ley fue seguida por dos reformas agrarias más en la década de los setenta, lo que generó grandes cambios en el país. Aun así, estas reformas

¹⁵ En las décadas de los cincuenta y sesenta, varios países de América Latina como Bolivia, Cuba, Chile, Guatemala, etc., emprendieron reformas agrarias como parte de la “Alianza para el Progreso” liderada por Estados Unidos. Esta Alianza promovía llegar a una reforma agraria general, lo que estaría vinculado con la revolución verde de los años setenta. Se debe tomar en cuenta que estas medidas eran parte de la preocupación estadounidense por impedir la expansión del comunismo en la región y que los organismos transnacionales que fomentaron estas políticas fueron quienes posteriormente impusieron a los países latinoamericanos doctrinas neoliberales (Gondard y Mazurek, 2001).

presentaron profundas limitaciones, pues los campesinos no contaron con el apoyo económico, técnico y tecnológico para aprovechar sus tierras, que eran las de menor calidad. Estos problemas ocasionaron que su producción sea insuficiente para su subsistencia, lo que generó una migración masiva a la ciudad, como se explicará posteriormente para el caso del Juncal (Vera Santos, 2015b).

Se debe tomar en cuenta también que, con la influencia del Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos y la lucha contra el Apartheid en Sudáfrica, los años setenta se caracterizan por el surgimiento del discurso racial negro. Dentro de la revalorización de la historia de este grupo, África toma importancia como raíz, y se forma progresivamente una consciencia de la diáspora y una identidad negra latinoamericana (Agudelo, 2010). Es en este contexto que surgen las primeras organizaciones formales locales de resistencia ante el racismo, la desigualdad, la exclusión y la invisibilización.

En Ecuador, con el aporte de los misioneros combonianos¹⁶, estas ideas se traducen en grupos de afrodescendientes que se enfrentan al racismo, denuncian la falta de apoyo por parte del Estado para lograr una mejor calidad de vida, reivindican el papel histórico de los afros en la construcción del país, y revitalizan elementos de la cultura tradicional¹⁷ (Delgado, 2013). La importancia del enfoque de estos movimientos puede comprenderse desde la noción de minorías involuntarias propuesta por Wieviorka (1994) y retomada por Laurin-Dansereau (2007). Esta categoría se refiere a grupos que, como los esclavos africanos, fueron desarraigados y privados de su cultura en un proceso de inferiorización y dominación, de modo que resulta difícil para estas minorías reconstruir una identidad fuerte. Entonces, para estos grupos es fundamental una reapropiación de la historia y la memoria, y la legitimación de sus reivindicaciones identitarias, lo cual se lleva a cabo actualmente con la etnoeducación y los sistemas de organización ancestrales, como el Palenque. Desde esta perspectiva, a finales de los ochenta nace la idea de organizar una coordinadora nacional de grupos negros, aunque finalmente esta iniciativa no logró consolidarse (Hernández, 2006).

¹⁶ Esta congregación religiosa católica que se dedica a evangelizar en África y trabajar con poblaciones afrodescendientes en otras zonas. De manera general, ha procurado incluir elementos de la religiosidad local en las prácticas católicas, además de que realizan actividades relacionadas con el desarrollo comunitario y el liderazgo juvenil.

¹⁷ Algunos ejemplos son la Federación de Trabajadores Agrícolas del Valle del Chota, FETRAVACH (1976), el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia, MAEC (1981) y el Centro de Estudios Afroecuatorianos en Guayaquil (1981) y en Quito (1985) (Hernández, 2006).

Entonces, resulta claro que el mecanismo fundamental para el funcionamiento de este régimen de desigualdad es la homogeneización de los distintos grupos étnico/raciales con el fin de asimilarlos al discurso mestizo, para lo cual fue importante la desbiologización de las nociones de “raza/etnia”. De este modo, dado que “el racismo latinoamericano es neocolonial y está imbuido de una misión civilizadora (educadora y paternalista)” (París Pombo, 2002, pág. 295), la invisibilización de los afrodescendientes que fue característica del régimen anterior se transformó en dinámicas paternalistas y asimilacionistas con las que se buscaba “civilizar” a estos pueblos para el “desarrollo” del país, como parte del proceso de modernización del Estado. Se debe notar, asimismo, que este proceso fue diferente para afrodescendientes y pueblos indígenas, pues este afán de homogeneización consolidó aún más a este primer grupo como “último otro”.

1.1.4. Régimen compensatorio

Este régimen ocurre a partir de 1996¹⁸ y se extiende hasta la actualidad. Durante la década de los noventa surgen movimientos de carácter étnico/racial que luchan desde sus procesos de identidad política¹⁹, pero no en un plano abstracto, sino que exigen acciones concretas en cuanto a sus derechos sociales, económicos y políticos. De este modo, estos procesos locales de reconocimiento cuestionan el discurso de la homogeneidad nacional, así que finalmente se supera el enfoque integracionista, pues la diversidad comienza a formar parte del discurso del Estado (Agudelo, 2010). Asimismo, grandes organismos transnacionales de desarrollo, como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), las Naciones Unidas (ONU) y el Banco Mundial se interesaron en los pueblos afrolatinos para sus proyectos (Wade, 2006). De esta manera, se pasó de una “dictadura etno-racial” a una democratización de las relaciones interétnico/raciales que conforma una nueva formación institucional: el multiculturalismo oficial²⁰ (Hollenstein, 2008).

¹⁸ Este régimen comienza en 1996 para abarcar el proceso de formación de la Constitución de 1998 y de la postura más inclusiva de esta carta magna, en comparación con las anteriores.

¹⁹ Además de un sinnúmero de organizaciones afro de primer grado locales, se puede nombrar a organizaciones de segundo grado como la Federación de Organizaciones y Grupos Negros de Pichincha, FOGNEP; la Unión de Organizaciones del Norte de Esmeraldas, UONNE; la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi, FECONIC, etc. Existen también organizaciones de alcance nacional como la Confederación Nacional Afroecuatoriana y la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras, CONAMUNE (Hernández, 2006).

²⁰ De acuerdo con este mismo autor, el multiculturalismo oficial se refiere a una serie de transformaciones en el contexto político y social caracterizadas por una relativa democratización de las relaciones interétnico/raciales a nivel estatal y constitucional, propias de finales del siglo XX. El discurso multiculturalista afirma que estas modificaciones generan cambios en los mecanismos de dominación racializados porque representa un quiebre con la lógica de exclusión. Desde esta perspectiva, la implementación de políticas multiculturales y de un discurso pluralista y de igualdad ciudadana es mostrada como una solución institucional al racismo y a la homogeneización propuesta en el discurso del mestizaje. Sin embargo, el multiculturalismo no pretende romper con las dinámicas sociales que

Dentro de esta misma línea, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), que establece derechos colectivos para “grupos indígenas y tribales” (lo que comprende a los afroecuatorianos, aunque no explícitamente) y medidas de inclusión, cumplimiento de derechos civiles y protección ante la discriminación, influyó en la Constitución de 1998, donde final y tardíamente se incluye de manera explícita a los afrodescendientes (Costa, 2013). Asimismo, este reconocimiento, junto con su visibilización en los censos y estadísticas nacionales, permitió que estos grupos accedan a fondos destinados a realizar proyectos de desarrollo. Además, se revalorizaron sus manifestaciones culturales como aportes para la cultura nacional. Pero, se debe tomar en cuenta que el discurso del mestizaje y la homogeneización continúan vigentes durante el multiculturalismo:

La presión social ejercida por los indígenas y afroecuatorianos generó cambios en la conformación jurídica y política del Estado. Sin embargo, los cambios producidos bajo las políticas multiculturalistas no han reducido la dramática desventaja social y económica que, como legados de la colonialidad, aún condicionan a los grupos indígenas y afrodescendientes. (Vera Santos, 2015b, pág. 47)

Entonces, las lógicas de inclusión de las políticas multiculturales son también un mecanismo de discriminación y subordinación, pues crean espacios de participación que no rompen con las relaciones de poder existentes (Hollenstein, 2008). Lo mismo afirma Diego Palacios Ocles cuando dice que “en el discurso está, [es] un discurso más inclusivo, pero en la práctica sigue siendo la política de los que han estado en el poder históricamente” (Entrevista, 29 de septiembre de 2017). De ahí que, aunque durante este régimen los afrodescendientes han logrado ser reconocidos como actores políticos, existen muchas dificultades para su ascenso en las jerarquías de posiciones de poder (Agudelo, 2010). Por otro lado, los derechos colectivos reconocidos a los afroecuatorianos han presentado grandes problemas en su aplicabilidad, especialmente en cuestiones de territorio (Bello y Rangel, 2002; Wade, 2006). Así, siguiendo la idea de Wieviorka (1994), no es posible decir que existen dos tipos de racismo: uno clásico de desigualdad y uno reciente diferencialista, pues ambas lógicas siempre están asociadas en las experiencias concretas y son complementarias, puesto que por sí solas ninguna es capaz de fundar un racismo estable.

reproducen la desigualdad, además de que la formulación de sus políticas liberales no considera los mecanismos mediante los cuales se han construido estas relaciones asimétricas de manera particular para cada grupo étnico/racial, lo que puede tener consecuencias que refuercen el racismo y la discriminación (Hollenstein, 2008).

La Constitución de 2008, por su parte, dejó de lado la visión homogénea y estática del multiculturalismo²¹ de los noventa y reconoció que la cultura es dinámica y que puede ser construida por los sujetos de acuerdo con su proceso identitario. Asimismo, el hecho de que el Estado se haya declarado plurinacional e intercultural y haya reconocido a los pueblos y nacionalidades²², permitió que las organizaciones afroecuatorianas se fortalezcan (Vera Santos, 2015b). A partir de este reconocimiento jurídico más amplio, la lucha de los movimientos afroecuatorianos se ha enfocado en exigir el cumplimiento de estas normas en la práctica, con el fin de que sus niveles crecientes de participación política se reflejen en mejores condiciones de vida para la población afro desde sus necesidades específicas (Delgado, 2013).

De igual manera, resulta fundamental mencionar la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia organizada por la ONU en Durban, Sudáfrica, en 2001. En esta cumbre se declaró al tráfico transatlántico de esclavizados africanos como un crimen de lesa humanidad y se exigieron medidas de reparación para los afrodescendientes que han sido víctimas de ese proceso de esclavitud (Costa, 2013). La Constitución de 2008 reconoce estas demandas y garantiza la protección ante el racismo y la discriminación, así como también políticas de reparación y resarcimiento, como la acción afirmativa. Asimismo, se elaboró el *Plan plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural 2009-2012*²³, donde se propone, por ejemplo, el uso de discriminación positiva en la política laboral. Pero, el Observatorio sobre discriminación racial y exclusión étnica y cultural concluyó que este plan solo se implementó en algunos aspectos y de manera parcial (Vera Santos, 2016).

Entonces, cabe resaltar que, si bien en el Ecuador no hay una política oficial discriminante, las instituciones estatales reproducen ideas racistas que producen y legitiman las prácticas de

²¹ Mientras el discurso homogeneizante del mestizaje buscaba asimilar y blanquear a los pueblos indígenas y afrodescendientes para que emularan el deber ser impuesto por los blanco-mestizos, el discurso multiculturalista era homogeneizante porque asumía que las experiencias y necesidades de los grupos no-blancos eran las mismas, de modo que los reconocía como Otros, pero formulaban políticas reduccionistas ante la diversidad de la otredad.

²² Sin embargo, se debe notar que la noción de pueblos y nacionalidades puede resultar también problemática, pues parte de los postulados de la interculturalidad planteados por el movimiento indígena, los cuales se basan en su relación particular con los blanco-mestizos. Así, estos términos tienen a homogeneizar la experiencia de desigualdad, pues invisibiliza la situación e intereses de los afroecuatorianos. (Walsh, 2007).

²³ Si bien sería necesario analizar de manera profunda las propuestas del *Plan plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural 2009-2012* para comprender el enfoque del Estado en el régimen compensatorio a partir de los avances jurídicos de la Constitución de 2008, ese análisis supera los alcances de esta investigación.

exclusión y discriminación por parte de los ciudadanos (Almeida Vinueza, 1996b). De este modo, las reivindicaciones del régimen compensatorio se quedan en el terreno de lo simbólico y el reconocimiento identitario, pero no se ha permitido una participación directa de los afrodescendientes en la elaboración de políticas públicas, ni ha habido una continuidad práctica con la aplicación de normativas y reformas (Agudelo, 2010; Bello y Rangel, 2002; Delgado, 2013, Hernández, 2006, París Pombo, 2002). De este modo, a pesar de que los entrevistados durante el trabajo de campo reconocen que la discriminación ha disminuido a partir de la Constitución de 2008 y las políticas implementadas durante ese gobierno, se continúa reproduciendo un racismo estructural.

El racismo estructural puede definirse como organizado, sistemático e institucionalizado, y se construye sobre un sistema social racializado, es decir, “sociedades cuyos niveles económico, político, social e ideológico están parcialmente estructurados por la ubicación de actores en categorías raciales o razas”²⁴ (Bonilla-Silva, 2010, pág. 674). En este sistema, entonces, cada grupo étnico/racial recibe diferentes retribuciones sociales en salario, oportunidades laborales, acceso a mejores campos de ocupación, posición en el sistema político, prestigio y estimación social (lo que incluye belleza), entre otros factores. Así, la subordinación y dominación de las “razas/etnias” están institucionalizadas, lo que implica que “el racismo se convierte en un principio organizativo de las relaciones sociales, [...] tiene efectos independientes en la vida social” y se manifiestan en las condiciones materiales de todos los grupos étnico/raciales que conforman este sistema (Bonilla-Silva, 2010, pág. 687). Dado que en el Ecuador persiste un racismo estructural,

los grupos étnicos [no blanco-mestizos] del Ecuador presentan las peores condiciones de vida, los niveles más bajos escolarización con sistemas educativos adecuados, una grave situación de desempleo, un mínimo acceso a los servicios sociales y una fuerte discriminación racial. (Cooperación Técnica BID, 2003, pág. 26)

Así, en el Ecuador se podría hablar, en el mejor de los casos, de multiculturalismo, pues lo multicultural plantea una relación de reconocimiento y tolerancia ante una situación de diversidad en la que existen varias culturas simultáneamente. La interculturalidad, por su parte, es un proceso

²⁴ La diferencia entre un Sistema social racializado y sistemas como el del Apartheid radica en que mientras este último construía sus instituciones sociales (en todos los ámbitos, desde lo político y económico hasta lo cultural) desde la desigualdad racial y una lógica de exclusión clara y explícita, el sistema social racializado no está enteramente determinado por la ideología racial y combina espacios de inclusión y exclusión aunque mantiene fuertes dinámicas de desigualdad (Le Roux, 2014).

de elaboración continua de un proyecto político y social que implica un diálogo entre actores diversos para generar una sociedad distinta (Walsh, 2008). Por lo tanto, la interculturalidad busca un cambio radical en las estructuras del Estado –lo que implica sus relaciones e instituciones– a través del aporte desde la diferencia para la construcción constante de un sistema más equitativo, horizontal e inclusivo; mientras que la multiculturalidad intenta adaptar la diversidad a las estructuras existentes para hacerla funcional a éstas, lo que constituye el mecanismo fundamental del régimen compensatorio.

Ante estas limitaciones, Wade (2006) se pregunta por las razones detrás de estas reformas compensatorias llevadas a cabo por los Estados latinoamericanos, ante lo cual concluye que se buscaba resolver el descontento que las élites políticas, la sociedad civil y los movimientos sociales tenían hacia la institución, además de la necesidad de cumplir con los criterios de financiación establecidos por los grandes organismos transnacionales. Asimismo, estos avances a nivel jurídico permitieron un mayor control de estas poblaciones por parte del Estado a través de un diálogo formal. Así, detrás de estas medidas aparentemente progresistas puede verse que la desigualdad aún determina la relación entre los afroecuatorianos y el Estado, lo que se refleja en las condiciones de vida de esta población, como se muestra a continuación.

1.2.Desigualdad y racismo estructural contemporáneo

A partir de los regímenes antes expuestos es que se ha construido el racismo estructural contemporáneo, el cual se refleja en las condiciones de vida de los afroecuatorianos, lo que se ve claramente en las estadísticas nacionales. De este modo, para demostrar el impacto de la desigualdad y el racismo estructural, se presentan a continuación datos (del año 2000 al 2017) ligados con distintos aspectos relacionados con la calidad de vida de esta población en el Ecuador.

Para contextualizar, se debe mencionar que los afrodescendientes comprenden el 30% de la población de América Latina (Bello y Rangel, 2002). En promedio, los afrolatinos tienen una menor esperanza de vida, menores niveles de educación formal, una situación económica más pobre y menor acceso a servicios públicos que el resto de la población latinoamericana (Costa, 2013). En el Ecuador, de acuerdo con el censo de 2001, el 4,98% de la población se reconoció como afroecuatoriano (2,23% se identificaron como negros y el 2,74% como mulatos) (Antón

Sánchez, 2008). Según el censo de 2010²⁵, la población afroecuatoriana sería de 7,2%, lo que representa el 6,4% de la población en la provincia del Carchi, 5,4% de Imbabura, y 4,5% de Pichincha²⁶ (INEC, 2010). La mayoría de los afroecuatorianos, es decir, el 68,7% de su población, vive en el área urbana (INEC, 2008).

1.2.1. Pobreza, empleo, subempleo e ingresos

La encuesta de condiciones de vida que se llevó a cabo en el año 2005-2006, afirma que el nivel de pobreza general de la población ecuatoriana corresponde al 38,3%, mientras que la tasa de pobreza en el pueblo afroecuatoriano sube al 43,4% (INEC, 2006). En el 2015, en cambio, las encuestas revelan que el 29,7% de la población afroecuatoriana es pobre, mientras que en los mestizos este porcentaje es de 21,2% (INEC, 2015). El informe de desarrollo social 2007-2017 afirma que en 2006 los afroecuatorianos presentaban una incidencia de 23% en cuanto a pobreza extrema, mostrando una disminución porcentual del 46% en 2016, con el 12,4%. Simultáneamente, la población mestiza pasó del 15,2% en 2006, al 6,1% en 2016, es decir, disminuyó en 60% en ese decenio. En cuanto al índice de pobreza por consumo, los afroecuatorianos conforman la segunda “raza/etnia” más pobre, después de los indígenas, pues en 2006 el porcentaje era de 43,4% y en 2014 era de 29,6% (Ministerio Coordinador de Desarrollo Social, 2017).

Complementariamente, es importante observar la tasa de desempleo urbano para los ecuatorianos entre 2003 a 2011 (ver tabla 1), donde los afroecuatorianos cuentan con el mayor porcentaje de desempleo. También se deben revisar los indicadores básicos de empleo e ingresos según grupo étnico y sexo/género en el área urbana en 2011 (ver tabla 2), donde se muestra que el salario percibido por los afroecuatorianos es claramente más bajo respecto a los mestizos y al promedio nacional, lo que está igualmente atravesado por el sexo/género, lo que muestra una vez más que la desigualdad se construye desde varias categorías sociales. Asimismo, se debe tener en cuenta que el porcentaje de subempleo en indígenas es de 15,71%, en montubios es de 25,85%, en mestizos es de 23,20%, y en afroecuatorianos es de 26,76%, es decir, el porcentaje más alto (INEC, 2014).

²⁵ La pregunta sobre autoidentificación étnica realizada en el censo de 2001 fue “¿Cómo se considera: Indígena, Negro (Afro-ecuatoriano), Mestizo, Mulato, Blanco u otro? En el censo de 2010, la pregunta sobre autoidentificación étnica decía “¿Cómo se identifica según su cultura y costumbres? 1. Indígena, 2. Afroecuatoriano/a Afrodescendiente, 3. Negro/a, 4. Mulato/a, 5. Montubio/a, 6. Mestizo/a, 7. Blanco/a, 8. Otro/a. La importancia de estas modificaciones en los términos étnico/raciales presentes en los censos será discutida más adelante.

²⁶ Se ofrecen únicamente los datos de estas tres provincias por corresponder a los lugares donde se plantea este estudio: el Valle del Chota-Mira está ubicado en las provincias de Carchi e Imbabura, Ibarra está en Imbabura y Quito en Pichincha. Sin embargo, este censo señala que existe población afroecuatoriana en todas las provincias del país.

Tabla 1
Tasa de desempleo urbano en Ecuador 2003-2011

Año	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011
Indígena	3,0	2,5	2,9	2,2	2,2	1,8	3,0	1,3	1,7
Mestizo	9,7	6,7	6,9	6,0	5,1	6,1	6,5	5,0	4,3
Afroecuatoriano	12,1	12,8	10,1	9,0	7,2	6,5	10,1	11,1	7,0
Nacional	9,3	6,7	6,7	6,3	5,0	5,9	6,5	5,0	5,0

Fuente: Antón Sánchez, 2013, pág. 8.

Tabla 2
Indicadores básicos de empleo e ingresos según grupo étnico y género - área urbana ENEMDU diciembre 2011 [cifras expresadas en USD]

	Afroecuatoriano			Mestizo			Total		
	Hombre	Mujer	Total	Hombre	Mujer	Total	Hombre	Mujer	Total
Ingreso laboral personal promedio	379,44	338,93	364,59	474,60	346,32	423,05	465,00	346,09	417,74
Ingreso trabajadores independientes (promedio)	311,81	237,87	282,72	443,71	205,67	343,50	432,70	204,93	337,18
Ingreso asalariados (promedio)	403,98	386,90	397,96	473,00	423,34	453,60	464,70	425,39	449,58

Fuente: Antón Sánchez, 2013, pág. 9

Según varios análisis respecto a la inserción laboral de los afrodescendientes, ésta ha sido precaria debido a la segregación racial, como afirman también los pobladores del Juncal:

Doña Oliva y don Luis concuerdan en que los afroecuatorianos todavía son explotados, y que aún son vistos como esclavos. De hecho, los futbolistas tampoco han recibido apoyo, y algunas veces buenos jugadores han tenido que regresar de Quito y dedicarse a otra cosa porque no había alguien que les ayude. Y es que los afros han sido dejados de lado históricamente, y siempre han sido vistos como lo último, afirman. Es por esa razón que las comunidades no reciben ayuda, que no hay fuentes de trabajo, y que hay tanta migración, concluyen. (Diario de campo, entrevista a Oliva O. y Luis E., 24 de octubre de 2017)

A nivel regional, los afrodescendientes ganan un salario más bajo que los blanco-mestizos con el mismo nivel de preparación (Bello y Rangel, 2002). Andrés (2012) señala que existe

discriminación ocupacional hacia los afrodescendientes, lo que significa que los prejuicios y estereotipos inciden en lo laboral, pues limitan las ramas ocupacionales a las que pueden acceder, cierran posibilidades de ascenso y los empujan a trabajos precarios, subempleo, trabajo informal y desempleo, como se observa en las cifras presentadas.

Esta misma autora afirma que, si bien la población afroecuatoriana tiene la tasa de desempleo más alta del país, no hay estudios sobre la discriminación laboral étnica. Este tipo de discriminación laboral puede ser explicada desde varios enfoques: desde el derecho es un delito contra el principio de igualdad, desde lo económico corresponde a la estructura del capitalismo, desde la migración es un proceso precario de integración sucesiva, mientras que desde la sociología del trabajo –y desde la perspectiva de la presente investigación– es parte de la exclusión y la desigualdad social ligada al racismo y la discriminación.

Así, si bien se ha tomado consciencia sobre la discriminación laboral en los afroecuatorianos, y se han planteado medidas para frenarla, como aquellas presentadas en el *Plan plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural*, no se han implementado los mecanismos propuestos para combatirla, de manera que la discriminación se sigue produciendo. De esta manera, aún existen casos de discriminación salarial, remuneraciones en especies y falta de reconocimiento en cuanto a la formación profesional y las tareas cumplidas, al punto que en ciertos casos se llega a la esclavitud informal o doméstica y al trabajo infantil (Andrés, 2012). A partir de estos datos, entonces, se observa que la pobreza en los afroecuatorianos es una manifestación de la discriminación racial, pues se deriva de patrones históricos de discriminación que se reproducen aún en la actualidad (Wade, 2006).

1.2.2. Salud, mortalidad infantil y desnutrición

Al hablar de salud se debe tener en claro que la desigualdad está estrechamente relacionada con ésta y con las causas de enfermedad de los grupos afroecuatorianos. El cuerpo del dominado no es el mismo que el cuerpo del dominante, pues el primero se construye desde la desigualdad y el segundo desde el privilegio. De este modo, el cuerpo está atravesado por aquellos factores que ubican a los sujetos en un determinado lugar dentro del sistema social o, como lo plantea Bourdieu (1998), la posición social es incorporada corporalmente. Entonces, la raza/etnia, la clase social, el sexo/género y la capacidad o discapacidad se entrelazan y se manifiestan en un acceso determinado a la alimentación, la vestimenta, la atención médica, las prácticas de cuidados, el tipo de trabajo,

entre otras, que determinan las condiciones del cuerpo y su resistencia o predisposición a ciertas enfermedades (Aréchaga, 2010). Así, el cuerpo subalterno se constituye como una encarnación de la desigualdad.

Según el SISPAE (2004), las comunidades afroecuatorianas vivían un panorama crítico en cuanto a su salud debido a que se asentaban en lugares con condiciones insalubres, tanto en las zonas rurales como urbano-marginales. Debido a que este informe fue escrito antes de que muchas de estas zonas tengan acceso a servicios básicos como agua potable o semi-potable y alcantarillado público, esos eran aún lugares caracterizados por el uso de agua contaminada, una ubicación y tratamiento deficientes de desechos sólidos y el deterioro ambiental. La información recolectada durante el trabajo de campo apunta a que esta situación ha mejorado, al menos en la zona del Valle del Chota-Mira (comunicación personal Olga Palacios, Rigoberto S., Segundo D., 2017; Diego Palacios Ocles, entrevista, 29 de septiembre de 2017), sin embargo, no se ha podido encontrar información cuantitativa al respecto²⁷.

Esta falta de datos estadísticos sobre la salud de este grupo étnico/racial deja en claro cómo persiste la invisibilización de los afroecuatorianos por parte del Estado, pues se aplican políticas públicas de inclusión sin contar siquiera con datos suficientes para comprender las problemáticas específicas que enfrentan localmente. Así, como señala Nancy Scheper-Hughes, “[en el Tercer Mundo] las estadísticas oficiales y los informes de investigación no son fiables [...]. Las estadísticas oficiales son, como mucho, una aproximación burda a un fenómeno sobre el que prima la desinformación” (2000, pág. 270).

Asimismo, el estudio sobre la desnutrición en la población indígena y afroecuatoriana menor de cinco años (INEC, 2008) señala que estos grupos étnico/raciales son más vulnerables a enfermedades como la desnutrición, debido a que nacen y se desarrollan en condiciones de pobreza. De este modo, la desnutrición aguda es padecida por el 1,7% de los niños menores de

²⁷ Se buscó esta información (así como datos sobre el resto de temáticas que se abordan en este capítulo) en el Consejo Provincial de Imbabura y en el Municipio de Ibarra, pero no se encontró nada. El encargado de la zona de Ambuquí, Daniel Gudiño, señaló que estas instituciones no levantan información estadística propia, sino que trabajan con los datos proporcionados por el INEC, los cuales no presentan cifras sobre las comunidades (Comunicación personal, 5 de septiembre de 2018). También se intentó preguntar al presidente del Juncal o a la Junta Parroquial de Ambuquí, pero al pedir los datos de estas autoridades los informantes afirmaron que era una pérdida de tiempo porque nadie realiza estadísticas respecto a las condiciones de vida de la zona. Esta falta de información se evidencia también al consultar publicaciones de grupos y asociaciones afro, como la CONAMUNE, por ejemplo, que utilizan cifras de las provincias o cantones donde hay mayor porcentaje de población afrodescendiente, aunque sean demasiado generales.

cinco años a nivel nacional, mientras que en los afroecuatorianos esta cifra sube al 2,8% en los niños y baja al 1,0% en las niñas. Si se cruza esta información con la región, 3,2% de los afroecuatorianos de la Sierra presentan desnutrición aguda frente al 1,6% en la Costa. Asimismo, la desnutrición aguda en los afroecuatorianos de este rango de edad en la zona urbana es del 1,5%, mientras que en el área rural es del 2,8%. Así, se puede observar cómo la desigualdad de condiciones de vida y acceso a recursos es más grave en los niños afrodescendientes en comparación a la media nacional, sobre todo en los varones, y en la Sierra y la zona rural, donde se ubica la comunidad del Juncal, que es el área donde se centra el presente estudio. Sin embargo, en cuanto a la desnutrición crónica, la media nacional para niños menores de cinco años es de 18,1%, mientras que en los afroecuatorianos es solo del 11,0%, de manera que en la desnutrición global que corresponde al 8,6% en el país, los afroecuatorianos se encuentran por debajo de la media con el 7,6%.

Igualmente, el informe de *Afroecuatorianos en cifras* afirma que:

las enfermedades más comunes que sufren los afroecuatorianos tienen que ver con malaria, cáncer uterino, hipertensión, anemia falciforme, enfermedades de transmisión sexual, enfermedades respiratorias agudas, malnutrición, anemia, cólera, dengue, fiebre tifoidea y ceguera, entre otras (SISPAE, 2004, pág. 87).

Es claro que estas enfermedades son mayormente evitables si se cuenta con una alimentación adecuada, servicios sanitarios, y prácticas higiénicas y de salud preventiva. Lo mismo ocurre con la mortalidad infantil, la cual, según el censo nacional de 2001, en los afroecuatorianos era de 32,6%, frente a la media nacional de 29,2%. Estos datos en el área urbana corresponden al 29,3% ante el 22,2%, y en el área rural al 39,4% frente al 38,6% nacional (Guerrero, 2005). De igual manera, el censo de 2001 señala que la mortalidad infantil de los afroecuatorianos era de 33,7 en cada mil, mientras que en otros grupos étnico/raciales (excluyendo a los grupos indígenas) era de 25,8 y, aunque no presenta cifras por grupo étnico/racial, afirma que las mujeres indígenas y afrodescendientes tienen un mayor índice de mortalidad materna (INEC, 2004). Estos datos son interpretados y reconocidos por organismos internacionales como un problema estructural:

En opinión de UNICEF las elevadas tasas de mortalidad materno infantil que presentan los afroecuatorianos tienen que ver con los servicios inadecuados que prestan las instituciones de salud, en especial aquellas que dependen directamente del Ministerio de Salud; igualmente un factor determinante de este fenómeno, se relaciona con los niveles educativos

de las madres y la poca atención y cuidado que reciben los niños en época de crecimiento y lactancia. (Cooperación Técnica BID, 2003, pág. 36)

A partir de estos datos se puede decir, entonces, que a lo largo de la historia y de los regímenes de desigualdad que se han ido configurando, se construye un racismo de Estado. Éste es entendido por Arias y Restrepo (2010) como un sistema en el que, por un supuesto bien general de la población, hay grupos humanos que son vistos como seres dispensables, de modo que se les causa la muerte directamente o *se los deja morir*. En este caso, el racismo en el Ecuador se configura por omisión, lo que quiere decir que es la falta de garantías de condiciones de vida dignas y acceso a los servicios públicos y de salud por parte del Estado lo que causa la muerte de los afroecuatorianos. Entonces, la negligencia del Estado hacia esta población se traduce en el “dejar morir” del que hablan Arias y Restrepo.

De este modo, a pesar de que los afrodescendientes están reconocidos como ciudadanos y, por lo tanto, cuentan con los mismos derechos a la salud que los blanco-mestizos, los datos estadísticos demuestran que su calidad de vida es inferior y que hay un nivel más alto de muertes evitables. Así, por ejemplo, hasta el año 2004 el 60% de las comunidades del Valle del Chota-Mira carecían de un centro de salud, lo que permite evidenciar cómo el trato al pueblo afroecuatoriano como humanos dispensables por parte del Estado continúa hasta épocas contemporáneas. Asimismo, incluso hoy en día su servicio de agua potable es insuficiente, intermitente y de baja calidad, como reclamó Diego Palacios Ocles al alcalde de Ibarra ante la propuesta de hacer un polideportivo en la comunidad:

O sea, hable serio, pensemos primero en la vida, usted sabe –le digo [al alcalde]– muy claramente que el agua entubada –porque es tratada a medio gas–, usted sabe que el agua en Juncal no es buena, pero además, ese no es el problema más grave, el problema más grave es que cuando el río se crece –porque el agua es del río– quedamos en esta comunidad quince días sin agua, tres semanas sin agua. Así –yo le digo– no hay ningún nivel de dignidad, entonces, si en verdad quiere aplicar política pública, venga, primero converse, vea, priorice, con la gente [...] ¿Por qué en Ibarra tienen agua potable? ¿Y por qué no falta el agua en Ibarra? Y si falta, ponen un anuncio en la televisión, en el periódico diciendo “tal día no va a haber el servicio de agua”, pero no, en el Valle nos tratan así, en Esmeraldas no hay agua, ¿por qué será? (Entrevista, 29 de septiembre de 2017)

1.2.3. Analfabetismo, educación y escolaridad

La educación formal es vista por Bello y Rangel (2002) como un espacio donde tradicionalmente se ha profundizado en la desigualdad hacia pueblos indígenas y afrodescendientes, pues por un

lado existen problemas en cuanto al acceso y la calidad de este servicio y, por otro lado, la educación ha constituido una herramienta de asimilación que ha omitido la diversidad para construir una “identidad nacional”, de modo que es un claro rezago de los regímenes racista nacionalista y del mestizaje nacionalista. Asimismo, la educación es un mecanismo de selección constante que se traduce en desigualdad, pues la posibilidad de acceder a los niveles educativos más altos muestra una concomitancia con el origen étnico/racial, lo cual responde a una exclusión histórica de los grupos no-blancos y de clases populares a la educación formal, de manera que por generaciones estas poblaciones han carecido de capital escolar, y sus consecuencias se manifiestan en las estadísticas contemporáneas. Igualmente, el nivel de escolaridad influye en las condiciones de vida de manera profunda debido al acceso que ofrece a oportunidades laborales, de modo que se puede conectar estos datos con aquellos presentados más arriba sobre el empleo, desempleo y subempleo.

Se debe tomar en cuenta también que existen estudios presentados por el diagnóstico sobre la situación de los afroecuatorianos realizado por la Cooperación Técnica del BID (2003) que afirman que hay escuelas en Guayaquil que han tenido tratos discriminatorios con los estudiantes afroecuatorianos mediante un cobro más alto de matrículas, pensiones y materiales, utilización de palabras e imágenes ofensivas para la identidad étnico/racial de este grupo, e invisibilización de los aportes de este grupo cultural en la malla curricular. Esta información es corroborada por los informantes, quienes afirman que este tipo de discriminación ha estado presente en todo el país y que incluso lo han vivido en carne propia, como en el caso de Diego, que relata que su profesor afirmaba “que los negros después de las 12:00 no piensan” (Diego Palacios Ocles, entrevista, 29 de septiembre de 2017).

Como se observa en el Gráfico 1, en cada uno de los años presentados, el porcentaje de afroecuatorianos analfabetos ha sido más alto que el de los mestizos (Ministerio de Educación, 2013). Igualmente, las estadísticas de 2001 mostraron que, entre los afrodescendientes, las mujeres tenían una mayor tasa de analfabetismo que los hombres con el 11,0% frente al 9,5%. Sin embargo, las mujeres que son parte de la educación formal llegan a niveles de escolaridad más alta que los hombres (Cooperación Técnica BID, 2003).

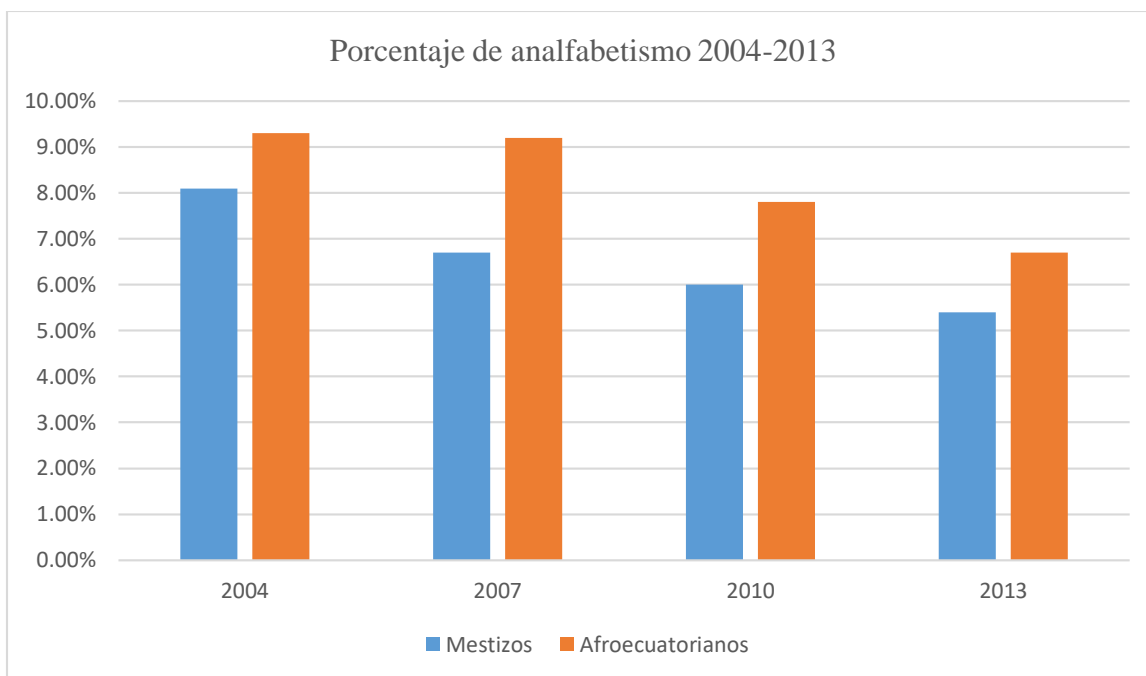


Gráfico 1: Porcentaje de analfabetismo 2004-2013. Fuente: Ministerio de Educación, 2013. Elaboración propia

Si bien no existe información estadística específica sobre los afrochoteños, el porcentaje de mayores de 15 años que no sabe leer ni escribir dentro del territorio ancestral afroecuatoriano es de 23,56% en Ambuquí, 12,74% en La Carolina, 4,93% en Salinas, 44,11% en la cabecera cantonal de Ibarra, 9,45% en Pimampiro, en la provincia de Imbabura. En el Carchi, este índice es de 5,21% en Pablo Arenas, 7,99% en Los Andes, 7,81% en San Rafael, 13,94% en San Vicente de Pusir, 48,14% en la Concepción, 11,15% en Jijón y Caamaño (Cab. Río Blanco), 5,39% en Juan Montalvo (San Ignacio de Quil), y 5,58% en Mira (Chotahuasi) (CONAMUNE, 2015).

En la educación, el porcentaje de afroecuatorianos que no tiene ningún nivel de instrucción comparte la media nacional de 9,1%. Asimismo, la población afroecuatoriana supera la media nacional en educación primaria y secundaria, pues presenta el 42,1% ante el 39,4%, y el 41,6% frente al 37,0%, respectivamente. Sin embargo, en la educación superior el porcentaje en este grupo étnico/racial corresponde únicamente al 7,3%, mientras que la media nacional es de 14,5% y el porcentaje en los mestizos es del 16,6% (INEC, 2015). Estas cifras están fuertemente condicionada por los estereotipos en torno a la “raza”, como afirma Juan Chalá, quien es educador, intelectual y músico, además de miembro de la comunidad afroecuatoriana de Chalguyacu, muy cercana al Juncal:

Es una tragedia, el mismo sistema educativo no te da herramientas para desarrollarte. Solamente te da contenidos y a más no te encuentras ahí en esa historia [oficial que se imparte en la escuela]. O sea, uno dice “ahh, la educación, y ¿para qué estudio? ¿Por qué?”. Y cuando te empiezan a decir algo “ah no, es que ustedes son buenos para el fútbol, puede ser futbolista, ah no, es que ustedes pueden ir a la policía”. No es que te dan una motivación: “ah no, es que usted puede ser científico”, no te dicen eso. “De aquí puede salir presidente, presidenta, o sea es que pueden ser médicos”, no, no hay. O sea, es lo mínimo, “ah no, es que quieren ser profesionales, ah no, es que pueden ir a la policía”. (Entrevista 29 de septiembre de 2017).

De igual manera, a inicios de los años 2000 aún era característico de la educación rural a la que tenían acceso muchos de los afroecuatorianos que haya un alto índice de ausentismo de los profesores, de manera que los niños recibían clases únicamente de martes a jueves, además de las malas condiciones de infraestructura, la falta de bibliotecas, comedores, buses escolares, salas de recreación, instalaciones deportivas y acceso a internet (Cooperación Técnica BID, 2003). Así, resultan evidentes las falencias del discurso de que la educación es un mecanismo eficaz para la movilidad social ascendente de los grupos subordinados y que el individuo debe esforzarse por “salir de la pobreza”, pues las condiciones estructurales en aspectos como la educación formal ponen obstáculos significativos a este proyecto. Desde esta perspectiva, se comprende que los jóvenes de la zona del Valle del Chota-Mira generalmente no tengan motivación para continuar estudiando y se mantenga esta brecha en el nivel de preparación respecto a otros grupos.

1.2.4. Racismo, discriminación y exclusión

En el *Plan plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural 2009-2012* (2009), se aclara que el racismo es un fenómeno que presenta dificultades al momento de estudiarlo desde los métodos cuantitativos, pues “es un componente total de la estructura social que se manifiesta en ideologías, sentimientos y prácticas de dominación, poder, opresión y exclusión política y socioeconómica por parte de actores sociales” (pág. 73). Asimismo, se señala que el racismo representa un obstáculo para el goce de los derechos humanos de los grupos étnico/raciales que han sido discriminados históricamente.

De acuerdo con el *Informe sobre racismo y discriminación racial en Ecuador 2004*²⁸ (SISPAE, 2005), uno de los desafíos para la lucha contra este fenómeno es que solamente el 52% de los

²⁸ Para comprender quiénes fueron los sujetos encuestados y, por ende, la representatividad de sus resultados, el mismo documento señala que “la Encuesta fue hecha a nivel urbano rural. Cubriendo las 22 provincias del Ecuador, alcanzando 739 sectores, para un total de 8.687 hogares y 37.519 personas encuestadas, los cuales se proyectan a nivel

ecuatorianos –especialmente en la clase alta²⁹– saben con certeza a qué se refiere el racismo, mientras que el 48% no sabe. Según los encuestados, el 65% de los ecuatorianos son racistas. Al respecto, en los sectores ricos se eleva esta opinión al 78%, mientras que en las clases más bajas desciende al 52%. Asimismo, en las zonas urbanas sube al 70%, mientras que en las rurales baja al 53%. Se debe mencionar que los afroecuatorianos son los que en mayor medida consideran que los ecuatorianos son racistas (73%). Sin embargo, solamente el 10% de los encuestados se reconoció como racista. El 88% considera que el grupo que más sufre de racismo son los afroecuatorianos, opinión con la que están de acuerdo el 94% de los miembros de este grupo étnico/racial. Asimismo, el 69% de los informantes señaló que los blancos son el grupo más racista, mientras que únicamente el 2% consideró que los afroecuatorianos son los más racistas.

De igual manera, solo el 39% de los encuestados supo a qué se refiere el término discriminación racial, mientras que el 61% dijo no saber de qué se trataba. Por esta razón, este es un fenómeno poco identificado, de modo que únicamente el 8% señaló haber sentido discriminación racial en los últimos 12 meses previos al estudio, pero el 15% de los afroecuatorianos afirmó haberlo experimentado en ese período de tiempo. Así, según estas cifras, los afroecuatorianos son el grupo étnico/racial que más veces ha sido discriminado de entre los encuestados. El Gráfico 2 se muestra el lugar donde las prácticas discriminatorias son más frecuentes, mientras que el Gráfico 3 indica las instituciones donde más se percibe la discriminación racial de acuerdo con la opinión de los afroecuatorianos³⁰.

nacional en 3.058.021 hogares y 13.053.513 ecuatorianos. Dentro del total encuestado el 65,6% correspondió a sectores urbanos y el 34,4% a sectores rurales. El 49,6% fueron hombres y el 50,4% mujeres. De acuerdo a la autoidentificación étnica, el 6,6% dijo ser blanco, el 3,9% afroecuatoriano (negro o mulato), 8,3% indígena y el 81% mestizo” (SISPAE, 2005, pág. 13-14).

²⁹ En este informe la clase alta corresponde al 20% del quintil más rico de la población (SISPAE, 2005).

³⁰ La razón por la que la suma de los porcentajes en ambos gráficos no es de 100% es debido a que las opciones no son excluyentes entre sí, es decir, los encuestados manifestaron cuáles son los distintos lugares donde consideran que se producen experiencias de racismo. De este modo, el reconocer a la calle como un espacio relacionado con el racismo no implica que este fenómeno deje de ocurrir en el trabajo, por ejemplo. Así, los encuestados pudieron señalar varias opciones con el fin de mostrar cuáles son los lugares más comunes.

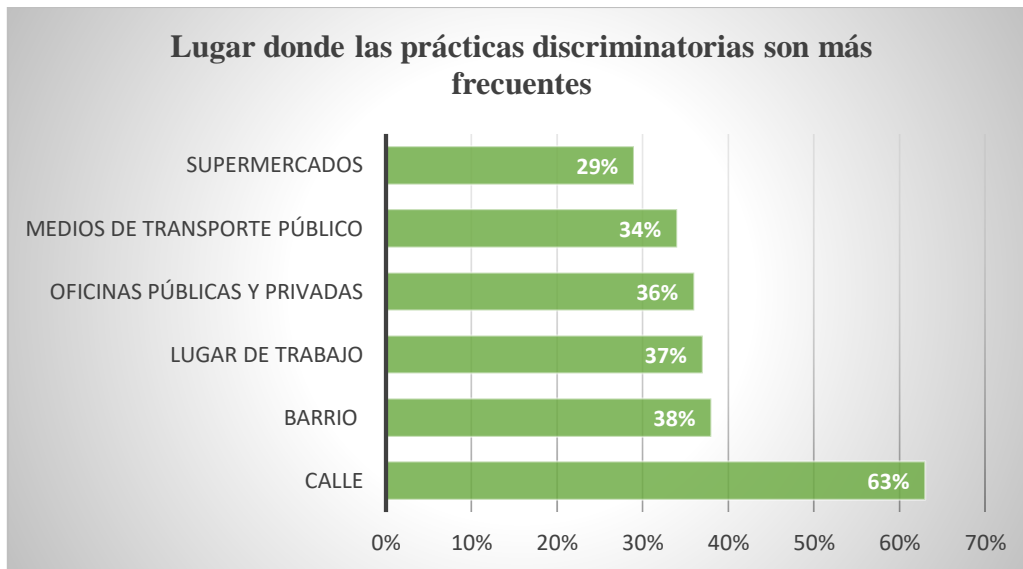


Gráfico 2: Lugar donde las prácticas discriminatorias son más frecuentes. Fuente: Informe sobre racismo y discriminación racial en Ecuador 2004 (SISPAAE, 2005). Elaboración propia.

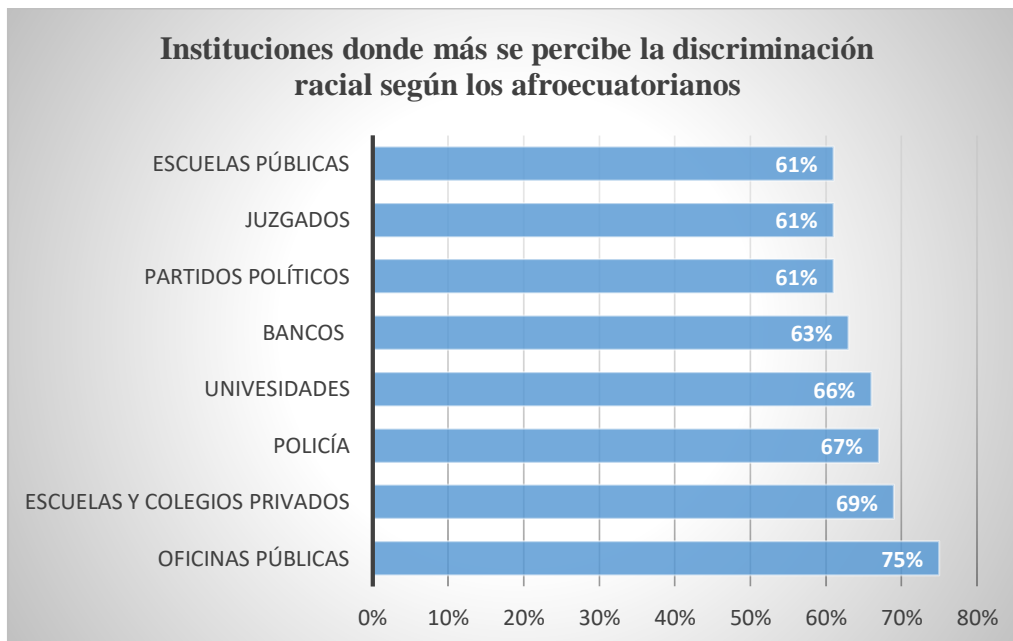


Gráfico 3: Instituciones donde más se percibe la discriminación racial según los afroecuatorianos. Fuente: Informe sobre racismo y discriminación racial en Ecuador 2004 (SISPAAE, 2005). Elaboración propia.

Sobre la manera en la que estas prácticas de racismo y discriminación son interpretadas:

el 79% de los encuestados está de acuerdo con que la raíz del fenómeno se relaciona con el hecho de que *la sociedad no los considera iguales a todos*, [el 84% porque *el estado no*

brinda oportunidades] el 56% *porque siempre ellos han sido pobres*, mientras el 53% *porque ellos no aprovechan las oportunidades* y el 21% *porque (afros e indígenas) son vagos*. [...] Desde la visión de los mismos afroecuatorianos, las causas principales para que ellos sean los más pobres son: Por que *el estado no brinda oportunidades* (89%), porque *la sociedad no los considera iguales* (82%), porque *siempre han sido pobres* (64%), porque *no se aprovechan las oportunidades* (52%) y porque *ellos mismos son vagos* (17%) (SISPAE, 2005, pág. 34).

Estas respuestas son de especial relevancia, pues es posible vincularlas con los imaginarios y representaciones que se han construido históricamente en los regímenes de desigualdad. De este modo, la mayoría de los encuestados reconoce que la sociedad mira de manera desigual a los distintos grupos étnico/raciales, pero también hablan de la falta de oportunidades por parte del Estado y la sociedad, ambos aspectos pueden ser analizados como un resultado del discurso estatal durante el régimen compensatorio.

Simultáneamente, en un alto porcentaje, tanto los encuestados de otros grupos como los mismos afroecuatorianos, asocian a este grupo étnico/racial con la pobreza, como si ésta fuera una característica inherente de los afros, al decir que son pobres porque siempre lo han sido. Sin embargo, también se puede interpretar que un mayor porcentaje de afroecuatorianos reconocen a este factor como una razón importante detrás de la desigualdad contemporánea para expresar que históricamente han sido ubicados en un rol de subordinación y pobreza. Entonces, cabe resaltar que no es lo mismo una esencialización de la pobreza –como ocurría en los regímenes racista nacionalista y de mestizaje nacionalista– que un reconocimiento de la construcción histórica de ésta, el cual suele ser utilizado en los discursos de los movimientos sociales afros en el régimen compensatorio y tiene gran valor como recurso identitario.

Por otro lado, existe un porcentaje que explica esta situación como resultado de la supuesta tendencia de los afroecuatorianos a ser vagos, de manera que es posible constatar que todavía se reproducen algunas representaciones sobre los afrodescendientes que fueron impuestas desde el régimen esclavista. De ahí que, de manera general, la percepción general y la autopercepción mantienen valores similares a lo largo de esta encuesta. Así, como se mencionó más arriba, los regímenes de desigualdad no se superan y se reemplazan, sino que hay elementos que se mantienen y se amalgaman con los nuevos regímenes.

1.2.5. Visibilización y desafíos de igualdad

Una vez presentados estos datos, se debe hacer una corta reflexión en torno a la importancia que ha tenido la visibilización de los afrodescendientes en la estadística. Antón Sánchez (2008) afirma que, como parte del fenómeno Latinoamericano de la lógica del multiculturalismo en los noventa y en respuesta a la lucha de movimientos sociales étnicos, la Constitución ecuatoriana de 1998 incorporó los conceptos de pueblos y nacionalidades como rasgos identitarios indígenas y afroecuatorianos. Este reconocimiento jurídico hizo que sea necesario contar con indicadores que den cuenta de las condiciones sociales de estos pueblos, de manera que la visibilidad estadística tiene importancia política porque permite el autorreconocimiento y la autovaloración a la vez que es determinante en las políticas sociales y la asignación de recursos para estos grupos. Sin embargo, se debe recalcar que, como se ha mostrado, la visibilización jurídica y las acciones que el Estado emprende a partir de la información estadística no son suficientes. Como apunta Guerrero, los afroecuatorianos “siguen siendo excluidos de las políticas públicas, especialmente en lo referente a salud, educación y mejoramiento de las condiciones de vida en las áreas rurales” (2005, pág. 5).

Por otra parte, se debe tener en cuenta también que la identidad negra o afroecuatoriana no es única y homogénea, sino que es múltiple, híbrida y dinámica. Esta heterogeneidad lleva a plantear una discusión sobre la categoría adecuada para representar a los grupos afrodescendientes en las encuestas, pues la utilización de los términos “negro” y “afroecuatoriano” como sinónimos genera problemas de autoidentificación. Así, Antón Sánchez (2008) concluye que denominaciones raciales coloniales como “negro” o “mulato” son invisibilizantes, de manera que lo correcto sería, de acuerdo con este autor, “afroecuatoriano” y/o “afrodescendiente”³¹, pues corresponden a una aproximación más precisa a su identidad social, histórica y cultural. Esta postura es compartida por muchos afroecuatorianos, especialmente si es que están relacionados con el mundo académico o político, como Diego Palacios Ocles y Juan Chalá:

DP: Sí, el tema es que todavía, [en] muchas cosas, muchas cosas, no pasas por un trato igualitario, por un trato entre personas, sigue tratando por un trato de “él es mestizo, él es

³¹ El término “afroecuatoriano” implica un discurso de inclusión y hace alusión a una postura culturalista, de ahí que sea propio del régimen compensatorio. En cambio, “afrodescendiente” hace referencia al origen de estas poblaciones sin relacionarlos necesariamente con el territorio y la identidad nacional. Esta distinción es importante porque las categorías que se utilizan para documentos y estadísticas oficiales muestran de qué maneras el Estado piensa a esta población y cómo los interpela, lo que está ligado con los regímenes de desigualdad y sus mecanismos.

indígena, él es NEGRO”, así despectivamente. A mí no me gusta que me digan negro, yo soy afroecuatoriano, a mí no me gusta que me digan negro...

JC: Mira, eso ya es irnos empoderando de nuestra propia identidad, o sea, el hecho mismo de llamarnos afroecuatorianos, afrodescendientes nos ha permitido a nosotros mismos conocer más de nuestro propio proceso histórico. Y desde ahí, ir proponiendo, más que todo exigiendo reparaciones con acciones afirmativas a todo este proceso que nos ha dejado en desventaja, con una desventaja social. (Diego Palacios Ocles y Juan Chalá, entrevista, 29 de septiembre de 2017)

No obstante, el trabajo de campo revela que muchos miembros de la comunidad también se identifican como “negros” y que no creen que la palabra en sí misma sea negativa, sino que depende del modo en el que la emplee cada persona. Asimismo, ellos reconocen que el término “afroecuatoriano” es más políticamente correcto y formal –pues está presente en el discurso del Estado y otros contextos oficiales, como eventos de algunos colectivos–, de modo que lo emplean en este tipo de espacios. En su vida cotidiana y conversaciones informales utilizaban la palabra “negro”, mientras que en las entrevistas se corregían y usaban (de manera consciente) “afro” o “afroecuatoriano” por ser el término presente en las preguntas que yo les formulaba. De igual manera, Vera Santos señala que los colectivos de mujeres con los que ella trabajó estaban luchando por resignificar y empoderarse del término “negro”, pero este proceso se vio interrumpido por el surgimiento del término “afroecuatoriano” y su adopción en los discursos políticos de los movimientos sociales (comunicación personal, 26 de marzo de 2018). Así, el debate sobre los términos de autoidentificación étnica es complejo, pues da cuenta de la pluralidad de los procesos identitarios y el posicionamiento político de este grupo étnico/racial.

En 2010 el Estado realizó una campaña de autoidentificación étnica para el censo, en donde se respetó las identificaciones étnicas y culturales, por encima de los marcadores raciales, los rasgos fenotípicos y la imposición de la percepción del encuestador. Se creó una campaña que tenía como frase ícono “familia identificate, orgullosamente afroecuatorianos”, lo que parece haber dado resultado, pues el porcentaje de afroecuatorianos aumentó en un 2,2% a nivel nacional respecto al censo de 2001 y el término “afroecuatoriano/afrodescendiente” superó significativamente al de “negro” o “mulato”³². Al respecto, Costa (2013) señala que el crecimiento del porcentaje de los

³² En este censo se identificaron como afroecuatoriano/afrodescendiente el 4,25% de la población total del país, como negro el 1,0%, y como mulato el 1,94%, con un total de 7,2%. Sin embargo, como se aclara en el sitio web del INEC (2010), “para el 2010 la autoidentificación es según cultura y costumbres”, de modo que se incluyó en la categoría “afroecuatoriano/afrodescendiente” a quienes se identificaron como mulatos y negros en los resultados oficiales.

afrodescendientes latinoamericanos en las estadísticas durante el régimen compensatorio se debe al crecimiento de los movimientos sociales afros y a la expansión de los derechos y políticas públicas direccionadas hacia este grupo.

Así, esta visibilización estadística es un importante primer paso hacia la igualdad porque ha permitido que los movimientos sociales afroecuatorianos tengan datos con los cuales exigir al Estado medidas para mejorar las condiciones de vida y el acceso a servicios públicos para esta población. Además, ha incrementado la posibilidad de que reciban recursos por parte de otros agentes como fundaciones y organizaciones internacionales, y de ser sujetos de políticas públicas que respondan a sus necesidades concretas. Asimismo, ha facilitado el entendimiento de problemáticas específicas, como la migración y la discriminación, de modo que se puedan plantear soluciones acordes y la necesidad de acciones afirmativas y mayor inclusión. Igualmente, ha resultado importante para la revalorización de la identidad afroecuatoriana.

Sin embargo, es imperativo recalcar que “sin un proceso de cambio en las estructuras que mantienen una sociedad racista, difícilmente los reconocimientos y las acciones afirmativas podrían modificar la persistencia de la desigualdad en estas poblaciones” (Vera Santos, 2015b, pág. 55). Así, como señala Diego Palacios Ocles, existen múltiples limitaciones para estas iniciativas de inclusión y reparación, como la falta de promoción para que más personas afrodescendientes accedan a estas oportunidades:

Claro, e insisto, eso es una cosa que el sistema nos debe, que el sistema nos ha venido haciendo, y por eso estamos ahí. Es que cuando no abren así posibilidades... Ya, el sistema nos hizo esto, ¡que digan, pues! A ver, venga la universidad acá y diga “nosotros tenemos diez cupos específicos en todas las carreras para gente afroecuatoriana”. ¡No! ¡Al sistema no le interesa eso! Cuando alguien pregunta, dicen “sí, nosotros tenemos las becas, y esto y el otro”. Las becas están, pero la información no está. Y la información es la que vale. Esa es la situación... (Entrevista, 29 de septiembre de 2017)

De igual manera, según el *Plan estratégico de la Red de GAD del Territorio Ancestral Imbabura y Carchi* (2015, pág. 11):

La situación de la Población afrodescendiente del Territorio de Imbabura y Carchi en el Ecuador no ha mejorado de manera significativa, a pesar del avance en la política estatal: en la Constitución, en el Plan del Buen Vivir, en el Plan Nacional contra el Racismo y la Discriminación, en el Plan Nacional para la Erradicación de la violencia hacia las mujeres, niñas y adolescentes. Los niveles de pobreza, de analfabetismo, de violencia, desempleo

siguen siendo los más altos en poblaciones afroecuatorianos, mucho más si miramos los datos desagregados por sexo.

Asimismo, se debe tomar en cuenta que “las políticas públicas deben ser integrales y abiertas en materia de diversidad y reconocimiento de derechos; de lo contrario se corre el peligro de convertir toda estrategia en ‘agregados’ étnicos o raciales que aislarán aún más a indígenas y afrodescendientes, reproduciendo así la lógica segregacionista que ha caracterizado la acción del Estado” (Bello y Rangel, 2002, pág. 42). Esta reflexión lleva a recordar la importancia antes explicada de las categorías de “raza” y “etnia”, pues éstas, junto con otras como clase social (donde los afroecuatorianos ocupan los lugares más altos de pobreza y falta de educación) y sexo/género (donde la mujer afro incluso percibe un salario menor que los hombres de este grupo étnico/racial), sustentan sistemas y mecanismos de dominación, lo que impide el acceso a los derechos y reproduce estos regímenes de desigualdad. Entonces, se puede observar que existe “una relación directa entre la exclusión social y la discriminación racial” (Agudelo, 2010, pág. 111), pues:

El origen étnico-racial influye [...] en la posición que ocupan las personas en la estructura social, siendo la discriminación y la exclusión los mecanismos a través de los cuales un grupo dominante mantiene y justifica la subordinación social y económica de otros, reproduciendo y perpetuando la inequidad (Bello y Rangel, 2002, pág. 40).

De este modo, si bien la posición social no depende directamente del fenotipo de una persona, sino de un conjunto de factores económicos, sociales y culturales (como la educación), el racismo implica la negación sistemática de oportunidades a grupos de personas con un fenotipo determinado, de modo que se genera desigualdad social (Costa, 2013; Delgado, 2013). Es desde esta perspectiva que se establece una relación directa entre “raza/etnia” y clase, pues la reproducción sociocultural de un grupo étnico/racial depende de las condiciones materiales que permitan su reproducción material. Así, las “razas/etnias” dependen de la historia de la estructura de clases –es decir, de la configuración de los regímenes de desigualdad–, la cual se encarga de reproducir sistemáticamente la cultura hegemónica (Bari, 2002). Dicho de otro modo, a pesar de los cambios que se pueden observar, existen continuidades ideológicas desde el régimen esclavista hasta el compensatorio, las cuales han construido las relaciones de desigualdad que marcan la experiencia de los afrodescendientes.

Así, a partir de los datos presentados, se puede concluir que “a través de las prácticas discriminatorias, la ideología racista parece difuminarse en todas las instituciones sociales

modernas” (París Pombo, 2002, pág. 293), lo cual se traduce en una ineficiencia por parte del Estado para asegurar una buena calidad de vida a los pueblos afroecuatorianos y en prácticas cotidianas de exclusión y racismo. Sin embargo, se debe aclarar que el hecho de que esta situación de desigualdad y racismo sea estructural no quiere decir que se niegue la posibilidad de generar cambios y construir una sociedad más justa, ni tampoco se minimiza la capacidad de agencia social de individuos y colectivos que luchan contra el racismo y la discriminación. Entonces,

Esto no significa que la estructura racial sea inmutable y completamente independiente de la acción de los actores racializados. Solo quiere decir que las relaciones sociales entre las razas se *institucionalizan* –se forma una estructura al mismo tiempo que una cultura– y afectan la vida social, así los miembros individuales de las razas no lo quieran [énfasis en el original]. (Bonilla-Silva, 2010, pág. 682)

Capítulo 2: Entre el Juncal y la ciudad

Una vez que se ha comprendido cómo se ha construido históricamente la desigualdad contemporánea que afecta a los afrodescendientes en el Ecuador, es posible analizar cómo esos factores estructurales se han manifestado en el Valle del Chota-Mira y, más específicamente, en la comunidad del Juncal. Así, esta desigualdad se ha traducido en la necesidad de emprender un proceso constante de migración rural-urbana para buscar mejores condiciones de vida. En vista de que la comunidad es relativamente homogénea, son estos desplazamientos hacia la ciudad los que propician relaciones interétnico/raciales que, aunque de larga data, en el momento actual tienen características particulares. Así, el contexto de las experiencias de migración permite aproximarse a la problemática propuesta sobre racismo e identidad en el caso de los afrochoteños.

Por tanto, en este capítulo se pretende realizar una contextualización histórica y una revisión de las maneras y lógicas de estos desplazamientos entre El Juncal y la ciudad: por un lado, los diferentes tipos de migración (permanente y temporal) y, por otro, las formas de movilidad pendular que conectan cotidianamente a la comunidad con Ibarra, la ciudad más cercana, en términos laborales y educativos, y con Ipiales y ciudades más lejanas en el caso del contrabando³³. Igualmente, a través de una breve descripción etnográfica sobre las dinámicas comunitarias y sus particularidades se analiza la construcción de la identidad colectiva de los juncaleños. Asimismo, en este capítulo se pretende explicar el contraste entre las relaciones interétnico/raciales en el Juncal y en la ciudad en aspectos como la utilización y apropiación del espacio público, la búsqueda de trabajo, y el cuidado de los niños, lo que también permite aproximarse a ciertos aspectos de la identidad colectiva. De este modo, este capítulo busca entender la migración como un fenómeno que produce un contacto interétnico/racial cotidiano que está marcado por relaciones de poder asimétricas, y cómo los cambios que esta situación implica –al alejarse de las dinámicas comunitarias que han formado su identidad colectiva– impactan en el modo de vida y en la subjetividad de los migrantes afrochoteños.

³³ Si bien el contrabando es de gran importancia al constituir una de las principales fuentes de empleo en el Juncal y otras comunidades cercanas, en esta investigación el tema no se desarrolla significativamente por ser información contextual y no el centro de la problemática presentada.

2.1. Modelos migratorios

Cada proceso de migración responde a dinámicas sociales, económicas y políticas tanto locales, como nacionales y transnacionales. De este modo, las lógicas de la movilización humana están condicionadas por el contexto en diferentes momentos en el tiempo, lo que lleva a la formación de distintos modelos migratorios que responden a dinámicas específicas (Cortes, 1998). Así, es posible decir que la migración en el Juncal se divide en dos grandes modelos: el primero se refiere al boom migratorio de la segunda mitad del siglo XX, cuando la migración era un proceso generalmente definitivo o de ciclos largos; mientras que el segundo se desarrolla a fines del siglo XX e inicios del siglo XXI hasta la actualidad, y se diferencia por ser de tipo circular, de acuerdo con la información recolectada en el trabajo de campo. Sin embargo, estas dos categorías no pueden abarcar la totalidad de la realidad de los pobladores de la zona que han debido salir a la ciudad, de modo que estos modelos se ven enriquecidos por otros tipos de desplazamiento y dinámicas laborales, como la movilidad de tipo pendular que es característica de la situación de quienes se dedican al contrabando. De ahí que sea importante reconocer la complejidad de la migración en el caso del Juncal.

Se debe tomar en cuenta que, aunque se cree que los afrodescendientes migrantes han problematizado aún más el escenario urbano de la capital, pues son un nuevo actor social (Caicedo, 2006), hubo población africana en Quito desde su fundación, de acuerdo con el trabajo de archivo de Vera Santos (2015b). Así, antes de comenzar con el análisis propuesto, cabe resaltar que el hecho de que estos actores hayan estado invisibilizados por siglos en el imaginario urbano y que no se reconozca la presencia de los afroecuatorianos en las ciudades sino desde el boom migratorio, no significa que ellos y sus aportes no hayan existido, o que sean menos importantes que aquellos actores que sí han sido reconocidos.

2.1.1. Migración permanente

El primer modelo migratorio se refiere a un desplazamiento de tipo permanente o de ciclos largos característico de las décadas de los sesenta, setenta, ochenta y principios de los noventa, de acuerdo con los informantes. Durante esos años se produjo, entonces, un boom migratorio de las comunidades rurales de la zona hacia las ciudades cercanas en respuesta a las difíciles condiciones de vida que son resultado de la desigualdad estructural explicada previamente. Para comprender los procesos migratorios del Valle del Chota-Mira durante el boom migratorio, se presenta a

continuación la explicación de estos éxodos de la población afroecuatoriana de la zona, ofrecida por Diego Palacios Ocles, joven intelectual afrochoteño (entrevista, 29 de septiembre de 2017).

No hemos podido [quedarnos] en el territorio quizá por el acceso al crédito, al capital, por lo que quiera que sea... Porque si tomas en cuenta los procesos esclavistas [se mantuvieron] hasta 1822³⁴... Sí, pero en el territorio, la gente hasta ahora cuenta de la esclavitud hasta 1964, de la reforma agraria, porque tenían la figura del concertaje³⁵. Entonces, trabajaban todavía para unas haciendas, a partir de ahí, con la primera reforma agraria en el 64³⁶, la segunda en el 73, un poco se consigue tierra³⁷.

Lo que puedes ver aquí a los alrededores, la tierra sigue estando en manos de otras personas, en Caldera la tierra sigue estando en manos de hacendados³⁸. O sea, o bueno ahora, con la tendencia de entrar a la Policía, algunos policías ya tienen terrenitos, pero bueno, la gente no consiguió realmente terreno ahí, como para decir “son terratenientes y pueden iniciar procesos productivos que sean sostenibles”³⁹. Entonces, lo que tenían eran tres hectáreas, por ejemplo. De estas tres hectáreas, imagínate que los procesos de esclavización eran fuertes y mientras más hijos tenías, mejor le servías al patrón, entonces eso arraigado 400 años en la cultura, los abuelos tenían ocho hijos, doce hijos y tres hectáreas.

Entonces imagínate, ahora están en un momento sembrando árboles de ciclo largo, aguacate, guayaba y estaban vendiendo estos productos, pero en cierto momento viene [...] esa gente de EcuQuímica, para vender esas cosas y *pum* le ponen esto a la agricultura. Y claro, al principio, *paf, paf*, los tomates, *full* poroto cosecharon y cosecharon y toda la vaina –estoy hablando años setenta, por allá– cosecharon *full*, pero obviamente esta tierra estaba

³⁴ La Ley de Manumisión de vientres fue decretada en 1821 por el Congreso de la Gran Colombia, pero la esclavitud no se abolió totalmente sino hasta 1851 durante el gobierno del presidente Urbina (Chalá, 2006).

³⁵ A modo de contexto de lo que ocurrió antes de la primera reforma agraria, Guerrón (2000) explica que “hasta 1918 los negros andinos no eran libres de abandonar las haciendas hasta que pagasen su deuda con el hacendado. Al terminar el sistema de concertaje, algunas familias negras dejaron el sistema de hacienda para trabajar el campo en un sistema de campesinado. Pero es a partir de los años 30 y 40 que las familias negras comenzaron a dejar la hacienda en números mayores” por la desintegración progresiva de las haciendas y una mejor oferta de trabajo en la construcción del ferrocarril (pág. 50).

³⁶ Esta fue una reforma que tuvo más efectos discursivos que prácticos, pues no eliminó a los latifundios ni liberó a los campesinos de las relaciones de explotación en las haciendas, aunque sí rompió con el sistema de huasipungos y concertajes. Así, “se intentó una redistribución de la propiedad de la tierra, con un cumplimiento parcial de sus objetivos, generándose procesos migratorios que se acentuaron con un proceso incipiente de industrialización en las ciudades, que demandó mano de obra y lo cual a su vez también generó conflictos con el acceso a la vivienda” (Vera Santos, 2015b, pág. 54)

³⁷ De acuerdo con Guerrón (2000), las reformas agrarias llevaron a la incrementación de minifundios donde se mantuvieron prácticas de monocultivo y una sobre explotación de la tierra. Asimismo, Guerrero (2005) señala que las políticas de ambas reformas agrarias dejaron de lado dos problemas de gran importancia para los afroecuatorianos, como son la demarcación de territorios y la titulación de tierras, lo que se mantuvo con los programas de desarrollo rural posteriores.

³⁸ A partir de los años setenta se instalaron grandes haciendas de ingenios azucareros en la zona, constata Guerrón.

³⁹ Tradicionalmente han existido dos desafíos fundamentales para esta zona, además de la falta de tierras para los pobladores del Valle del Chota-Mira: el monopolio del agua (ya sea para consumo como para riego) y limitaciones al desarrollo productivo como la falta de crédito, y los sistemas de mercadeo y comercialización deficientes (Cooperación Técnica BID, 2003).

desgastándose⁴⁰. Entonces, en estos procesos, vienen, *paif*, les dan crédito, pierden las cosechas, no pueden pagar el crédito, les declaran zona roja. Entonces, el territorio estaba declarado como zona roja [dejaron de ser considerados como sujetos de crédito], hasta hace poco, me parece hasta la llegada de Rafael [Correa], no estoy seguro con esto.

Entonces, todas esas cosas, tú puedes escuchar muy fácilmente “la agricultura ya no da”, eso se viene diciendo desde hace tiempos. Entonces, ¿esto que genera? Genera algunas cosas, la primera: la que te interesa, la migración hacia las ciudades⁴¹. Ibarra, esta es como la más masiva, porque había otras [migraciones] un poco más tempranas obviamente, por ejemplo, hablando de Zoilita⁴², que Zoilita salió allá más temprano, a lavar ropa y eso. Esta es como la más masiva, porque se genera el tema de la migración, ahí entre los setenta y ochenta. Se genera el éxodo, igual de gente del Valle del Chota, al tema de las mercancías entre Colombia y Ecuador que es lo que ahora ilegalmente sigue. Mantiene al Valle como lo ves ahora, con más divisas porque ahora hay divisas aquí, genera eso y de repente igual aparece la fiebre esta del fútbol y la fiebre de las fuerzas armadas⁴³.

Entonces este problema con la agricultura, porque ¿antes qué pasaba? Decían “póngale al wawa a estudiar”, “No, ¿yo cómo le mando a estudiar? Mejor que trabaje, del estudio no saca nada, que trabaje en la agricultura”. Pero, cuando la agricultura ya dejó de dar, se dieron otras opciones, todavía no la educación, hasta ahora, ahorita lo que ves es una educación secundaria, entonces el éxodo este se da por este tema netamente económico, pero también porque ya había unos desarraigos bien fuertes... El tema familiar, porque, ya para este tiempo las familias ampliadas ya iban perdiendo la importancia que antes tenían porque este concepto de la familia ampliada⁴⁴, entiendo yo, se mantiene por el hecho de que, en comunidad, cazas y compartes la comida, ¿no? Hablando, yéndonos atrás en África. Y

⁴⁰ También Guerrón da cuenta de esto y afirma que en los años setenta y ochenta se consolidó el monocultivo en estas tierras, además de la explotación intensiva del suelo y el uso generalizado de productos químicos. Igualmente, Rodríguez (1994) habla de la falta de fertilidad de la tierra en el Valle del Chota debido a la utilización indiscriminada de químicos en la producción agrícola, a lo que se suma la presencia de intermediarios que se aprovechaban de la situación de los afrochoteños. Estos factores afectan a la productividad y obligan a las familias de la zona a buscar actividades económicas complementarias, como el comercio que, de acuerdo con Guerrón, es una actividad tradicionalmente femenina.

⁴¹ La crisis agraria que comenzó en los sesenta genera una ola de migración a las principales ciudades del país. Asimismo, el boom petrolero atrae a gran cantidad de migrantes hacia Quito y Guayaquil (Naranjo, 2013).

⁴² Zoila Espinosa, también llamada “Mama Zoila”, conocida como la “reina de la bomba”.

⁴³ A partir de la clasificación de la Selección de fútbol del Ecuador al Mundial de 2002, en la que gran cantidad de los jugadores eran afrochoteños, el Valle del Chota cobró visibilidad nacional como cuna de los futbolistas de gran rendimiento, lo que llamó la atención de los entrenadores y clubes deportivos hacia los jóvenes de la zona (Ortiz, 2011). De este modo, el fútbol se convirtió en el principal mecanismo de movilidad ascendente con el que contaban los afrochoteños (Ramírez, 2011). Sin embargo, los informantes señalan que la corta duración de la carrera de los futbolistas y la creciente competitividad ha llevado a los jóvenes de la zona a inclinarse por entrar a las Fuerzas Armadas y a la Policía, ya que estas carreras les permiten ser profesionales, tener un sueldo estable y contar con un trabajo seguro. Ambos campos laborales, junto con el comercio y el contrabando, son actualmente considerados como las opciones ocupacionales más comunes y viables en el imaginario de los afrochoteños.

⁴⁴ Esta afirmación es corroborada por Guerrero, quien señala que a finales de los sesenta e inicios de los setenta, “con la disolución de las familias huasipungueras, también tendieron a disolverse las familias extendidas, es decir, [...] la crisis de la hacienda tradicional dio paso a un proceso de ‘nuclearización’. Como resultado, [...] las familias que no lograron acceder a tierras, se convirtieron en trabajadores asalariados o bien en ‘población excedente’ en relación a las necesidades de mano de obra” (2005, pág. 7).

cuando vienes acá, en familia trabajas, con tus hijos, por eso era bueno tener hartos hijos, trabajas y tienes, y eras pudiente, o sea las familias que eran pudientes, así entre comillas, eran las que tenían más gente para trabajar en la agricultura, ¿ya?

Entonces, estas cosas se van desuniendo un poco, por eso hablábamos del tema del fortalecimiento de la bomba, se van desuniendo estas cosas y van cambiando los patrones de consumo. Por eso ya había que salir a la ciudad, ya para que coman más arroz y con más carne, porque tu dieta acá estaba basada en yuca, en fréjol, en camote, entonces, los patrones de consumo se globalizan o se apegan a las corrientes de ese momento y salen para allá [la ciudad] a conformar cinturones de miseria y a encontrarse, es con el tema del racismo, el que tú decías, el de la calle y el estructural.

Se puede observar, entonces, que factores como una mala distribución de la tierra tras las reformas agrarias, la sobre explotación del suelo y el desgaste producido por la utilización de químicos promocionados por la revolución verde, el monopolio del agua de riego, la falta de crédito y un sistema de comercialización deficientes, han causado una crisis en la agricultura de la zona. De ahí que, ante la falta de oportunidades, miles de personas del Valle del Chota-Mira se hayan visto obligadas a migrar a la ciudad para buscar mayores ingresos y mejores condiciones de vida, como sostiene don Teófilo, quien migró a Ibarra cuando era un niño y se jubiló recientemente:

O sea, inmigra [sic] por buscar mejores futuros, porque definitivamente, también el campo es duro, y no le da mayor oportunidad. Por ejemplo, no le da oportunidad de forjarse como personas para poder realizar un estudio adecuado, tener una profesión. Entonces, hay mucha gente que migra. Y otras personas migran también es por la familia, ¿no? O sea, buscar, futuro para la familia. Ese es el asunto. (Teófilo C., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

Es claro, entonces, que esta etapa de auge migratorio se dio por dos razones complementarias. La primera, es la crisis de las haciendas y de la producción agrícola independiente, en combinación con la apertura de nuevas fuentes de trabajo en la ciudad. La segunda, en cambio, corresponde al atractivo que las mejoras materiales, que se observaba en quienes ya habían migrado, ejercía sobre los no-migrantes. De esta manera, la constatación de la viabilidad de las nuevas estrategias de subsistencia creadas por los migrantes afrochoteños y el establecimiento de objetivos personales más altos fueron una motivación fundamental para que se produzca este auge de la movilidad a la ciudad. Durante esta época, la migración se caracterizaba por ser definitiva, lo que quiere decir que los afrochoteños que emprendían este desplazamiento construían su vida en la ciudad.

Sin embargo, se debe tomar en cuenta que ambos espacios cumplían con roles específicos y complementarios para la vida de los migrantes afrochoteños. Así, aunque la ciudad que hace de

espacio de llegada ocupa el lugar de mayor importancia en esta dinámica, la comunidad mantenía aún un rol trascendental, como afirma doña Oliva, quien trabajó en la ciudad como empleada doméstica por una década, hace casi treinta años, y manifiesta que procuraba volver al menos una vez al año, generalmente en las fiestas de diciembre, que es cuando todos los migrantes suelen regresar al Juncal, sin importar las dificultades que tuvieran para realizar este desplazamiento (Oliva O., entrevista, 24 de octubre de 2017). Entonces, si bien esta migración era permanente o de ciclos largos, los lazos con su comunidad se mantuvieron.

2.1.2. Migración temporal

Para entender el modelo migratorio actual, se debe tomar en cuenta que la *Encuesta de Condiciones de Vida ECV – Sexta Ronda 2015* (INEC, 2015), señala que, de una totalidad de 241 529 hogares afroecuatorianos, el 38,3% tiene negocios; mientras que el 17,07% tiene unidades de producción agropecuaria, de estos: 6,4% se mantienen una actividad agropecuaria; 3,3% agrícola; 6,9% actividad pecuaria; y 0,5% sin explotación. Estas cifras demuestran que, si bien las actividades agropecuarias han dejado de ser la principal ocupación de los afroecuatorianos, algunas personas aún se dedican a este sector. Esta misma encuesta revela los datos sobre la migración de esta población. Así, de un total de 658 982 afroecuatorianos mayores de 10 años, el 14,5%, es decir, 95 779 personas no viven en su lugar de origen, de los cuales el 86,6% corresponden a casos de migración interna. Se ve, entonces, que la gran mayoría de afroecuatorianos que ha migrado, se ha desplazado dentro de las fronteras nacionales.

La migración de los afrochoteños de finales del siglo XX se vio determinada por la crisis económica, social y política que sufrió el país como transición a la dolarización, lo que hizo que se endurecieran las condiciones de vida y generó una mayor migración, a la vez que favoreció la formación de relaciones de trabajo más inestables. Así lo expresa Olga, quien durante esta crisis debió migrar debido a que el nacimiento de su hija, a quien tenía que mantener de manera independiente, hacía necesario que acceda a una fuente de ingresos más segura:

Bueno, nació esta idea de migrar porque tenía muchos problemas en el tema del trabajo. Como vendedor, siempre hay una temporada en la que vendes más y vendes menos. Y yo era vendedora de cañas, entonces... había esa temporada que vendía menos, y después decidí de que, como ya no me alcanzaba, porque ya tenía a Anahí, entonces ya no me alcanzaba lo que vendía solo para mí. *Entonces, como se puso una temporada como muy baja, en la que vendíamos súper poco, por el tema del cambio del sucre a la dolarización. Entonces, tomé la decisión de irme a vivir a Quito.* (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Se puede ver, entonces, cómo cuestiones macro, como la situación económica del país, se conjugan con aspectos personales de la vida de cada individuo que decide migrar. El mejoramiento de las vías de transporte en las últimas décadas, por otro lado, facilitó el desplazamiento a la ciudad y permitió un auge de la migración de ciclos cortos que se mantiene hasta la actualidad. Este tipo de desplazamiento se caracteriza por no ser de carácter permanente, de manera que durante ciclos de algunos días, semanas o meses los afrochoteños del Juncal se asientan en la ciudad, pero regresan constantemente a su comunidad.

De este modo, en una migración de ciclos cortos se puede hablar de una multirresidencia, pues su vida cotidiana se desarrolla en varios espacios de manera simultánea y complementaria. Así, en este modelo migratorio se presentan tanto situaciones de espacios fragmentados propios de la migración permanente o semipermanente, como de espacios desdoblados en la migración de ciclo corto. De esta forma, se produce una fragmentación de la familia porque los individuos primero migran solos, y luego el resto de la familia nuclear los alcanza cuando ya están establecidos. También hay casos de hombres cuyas esposas nunca los siguen a la ciudad, ya que saben que allá es más difícil, mientras que en el Juncal tienen su casa y su familia. Estos hombres, entonces, van y vienen continuamente (Olga Palacios, comunicación personal, 6 de septiembre de 2017).

Se debe mencionar también que actualmente la migración está marcada por la influencia de los medios de comunicación y las redes sociales digitales, lo que ha globalizado ciertos aspectos de la vida urbana y facilita la adaptación de los migrantes. De este modo, quienes planean migrar no solo cuentan con más información sobre la ciudad de la que estaba disponible hace algunos años, sino que también favorece el mantenimiento de las redes sociales entre los migrantes afrochoteños y los miembros no-migrantes de la comunidad, lo que asegura contar con una guía y con apoyo emocional para esta transición. Así, el choque cultural es menor que en décadas anteriores, lo que también se debe a que actualmente el contacto con la ciudad es más temprano y frecuente.

Todos estos factores están ligados con la creación de nuevas estrategias de subsistencia que deben cambiar constantemente para seguir el ritmo de las transformaciones del contexto económico, social, político, tecnológico, ecológico, etc., los cuales se han producido de manera más rápida durante las últimas décadas. Pero además y de manera importante, responden a aspiraciones cada vez más altas por parte de los afrochoteños, como estudiar una carrera universitaria, tener un trabajo estable y ser profesionales, especialmente con el ingreso a la Policía. Igualmente, dado que

el tener una profesión implica necesariamente salir de la comunidad, la migración actualmente es vista como un rito de paso a la adultez, como muestra la entrevista de Axel, quien vive en la comunidad, tiene 19 años y está en segundo año de bachillerato:

VG⁴⁵: ¿Y cuáles son tus planes a futuro?

AC: Mis planes a futuro es... estudiar, ser bachiller, y si hay oportunidad, la universidad. Si no, buscar un trabajo y después estudiar en la U.

VG: ¿Quisieras vivir en Ibarra o en algún otro lado?

AC: En Ibarra. No muy lejos de mi familia.

VG: ¿Cómo piensas que sería vivir en Ibarra?

AC: Sería un poco difícil porque *la vida en la ciudad es más difícil, hay otro tipo de responsabilidades.*

VG: ¿Cómo qué?

AC: Levantarse temprano a trabajar, cuidar de sus hijos, mantener la casa, que entren los alimentos para la familia, y que la economía ayude un poco, para que esto siga adelante. (Axel C., entrevista, 29 de diciembre de 2017)

Así, Axel, al igual que la mayoría de jóvenes colegiales de la comunidad, ve a la ciudad de Ibarra como la opción más viable para migrar porque le permite continuar con la educación superior, a la vez que es lo suficientemente cercana como para que vuelva al Juncal frecuentemente, además de que el costo de vida no es tan alto como en la capital. De igual manera, su comentario muestra que existe en su imaginario una marcada diferencia entre su vida actual como estudiante de colegio en el Juncal y las responsabilidades que adquiriría cuando sea independiente, tenga un trabajo estable y una familia que mantener, lo que él liga con la vida en la ciudad. Esta relación entre migración, responsabilidades económicas y adultez se debe a que, en la comunidad se tiene la idea de que, antes de casarse, el hombre mantenga la casa de sus padres y les devuelva un poco de lo que ellos han invertido en él, especialmente si es hijo de una madre soltera. De este modo, los chicos quieren conseguir un trabajo lo más pronto posible, lo que suele implicar migrar o entrar a la Policía (Olga Palacios, comunicación personal, 6 de septiembre de 2017).

Por otro lado, en este modelo migratorio todos los migrantes tienen una red de apoyo en la ciudad conformada por quienes se desplazaron a la ciudad durante el boom migratorio. De ahí que la cantidad de dinero que requieran para migrar sea menor, pues cuentan con alojamiento gratuito por un tiempo y, generalmente, trabajos potenciales, además de que las redes sociales digitales facilitan el proceso de migración, adaptación y fortalecimiento de las relaciones sociales entre la

⁴⁵ Las iniciales VG corresponden a Verónica Gavilanes.

comunidad y la ciudad. Así, aunque aún deban conseguir capital, adaptarse y establecer nuevas redes sociales en el espacio de migración, la relación entre ambos espacios es sumamente fluida y dinámica. Pero, se debe aclarar que contar con este apoyo no quiere decir que todos los procesos de migración sean exitosos, pues existen casos de migrantes que deben volver a su comunidad porque no logran establecerse en la ciudad, a pesar de la ayuda de sus familiares (Henry C., entrevista, 30 de diciembre de 2017).

2.1.3. Movilidad pendular

Resulta evidente, entonces, que el sistema de movilidad de la migración actual no solo se caracteriza por una mayor flexibilidad que permite un ir y venir constante entre el campo y la ciudad por parte de los migrantes; sino que también se complejiza porque se observa que la vida de los afrochoteños no se desarrolla únicamente en un lugar de origen y uno de llegada, debido a la existencia de una mayor variedad de fuentes de trabajo y ocupaciones que exigen su desplazamiento continuo entre varios lugares. Así, mientras que para algunos su vida se desarrolla en la ciudad a la que han migrado, para quienes se dedican al comercio y al contrabando sus dinámicas de desplazamiento suceden en múltiples espacios.

Este sería un caso particular de migración de ciclo corto, pues el lugar de residencia es uno, pero su vida cotidiana ocurre en varias unidades espaciales, las cuales deben ser tomadas en cuenta porque son parte fundamental de las tácticas de los migrantes. En el caso del contrabando, las unidades espaciales son aquellas ciudades donde se realizan las compras (generalmente Ipiales, pero pueden ser lugares más lejanos, como Cali), la frontera donde se establecen relaciones importantes para poder pasar la mercadería, y las ciudades en las que se comercializan estos productos (como, por ejemplo, Ibarra, Quito, Santo Domingo, Guayaquil, e incluso Huaquillas).

Sobre el contrabando, se debe decir que esta es la principal fuente de trabajo que existe actualmente en la zona. Así, doña Oliva y don Luis explican que ven cómo el Estado trata de poner más trabas a este tipo de comercio y hacer regulaciones, pero nada de eso funciona porque la gente no tiene otras fuentes de empleo. Piensan que, a menos que el Estado ofrezca alternativas, siempre existirá el contrabando en la región, pero en eso no se enfocan los esfuerzos de los gobernantes. “¿Qué va a hacer la gente si es que no hay contrabando?”, dicen ambos con preocupación (Oliva O. y Luis E., entrevista, 24 de octubre de 2017). De este modo, esta es una de las alternativas más importantes

ante la migración, pues permite que los afrochoteños vivan en la comunidad, aunque deban pasar varios días de la semana de viaje para realizar sus negocios.

De ahí que esta situación sea interpretada por los informantes como un tipo de migración de ciclo mucho más corto, pero que igualmente los obliga a desplazarse y los aleja de su comunidad y su familia. Así, se puede extender el concepto de movilidad pendular para comprender estos continuos desplazamientos entre la comunidad de origen y los lugares que forman parte de la dinámica de su trabajo (Contreras, 2001). La utilización de este concepto es necesaria debido a que el comercio es una actividad de capital importancia en la zona porque es un trabajo autónomo y flexible, que se puede realizar en cualquier lugar del país. Asimismo, Diego liga el auge del contrabando en la zona con las condiciones de desigualdad estructural:

Yo quiero trabajar este proyecto de tesis en la Flacso, que te conté ayer, ¿no? Sobre el tema del contrabando, porque la gente en vez de dejar de ir, a pesar de que expresamente lo dicen que es algo peligroso, van más para allá. Tú ves, policías que les dieron la baja, se van al cacho, exfutbolistas, se van al cacho, gente que desertó de la universidad, se va al cacho... Y, esto no da, no da como pie a algún emprendimiento, porque tú ves que esta gente está generando divisas, pero no, no hay emprendimientos locales. Porque ya teniendo esa plata, ese crédito, ese capital, podrías emprender algo... Pero no, entonces... En ese juego nos ha metido el sistema todo un siempre. Uno puede hacer *mea culpa*, pero si el sistema te vivió diciendo todo un siempre “¿para qué vas a estudiar? Trabaja, trabaja, trabaja”, porque eso les decían a nuestros abuelos. (Diego Palacios Ocles, entrevista, 29 de septiembre de 2017)

Igualmente, debido a la cercanía con la ciudad de Ibarra y la facilidad de transporte, pues la comunidad se encuentra junto a la vía Panamericana, hay personas que van a la ciudad cada día para estudiar o trabajar, de modo que sus actividades cotidianas están distribuidas entre ambas unidades espaciales. Este tipo de desplazamiento también corresponde, entonces, a una movilidad pendular. Igualmente, existen otros casos, en los que las personas que están en la ciudad de Ibarra vuelven a la comunidad por temporadas para ahorrar dinero, como por ejemplo Cristian G., pues cuando no le alcanza para pagar el arriendo, él y su familia regresan al Juncal para vivir en la casa de sus suegros. Durante esa temporada, mandan a los niños a la escuela en Ibarra y ahorran para el arriendo, entonces pueden regresar a la ciudad por algunos meses más (Diario de campo, 11 de octubre de 2017).

Este modelo migratorio, entonces, corresponde a casos de espacios desdoblados, pues uno o varios miembros de la familia –nuclear o ampliada– se desplazan constantemente. Así, los comerciantes deben estar entre dos y cuatro días de la semana en otras ciudades, aunque el Juncal cuente como

su único lugar de residencia. Pero, tanto los espacios fragmentados como los desdoblados se han visto modificados por los distintos factores que permiten que los migrantes estén en un constante proceso de ir y venir, de modo que pueden mantener relaciones más estrechas con su comunidad a la vez que desarrollan tácticas de desplazamiento y trabajo más flexibles. Por tanto, en el caso de la migración de ciclos cortos y en la pendular se puede hablar de una migración de tipo temporal, en la cual, sin importar el tiempo de duración de ésta, el migrante no rompe con su comunidad, sino que habita ambos espacios simultáneamente al combinar actividades económicas de su lugar de origen y de la ciudad (Laurin-Dansereau, 2007). De esta manera, el migrante va y vuelve para diversificar recursos y asegurar su subsistencia, además de mantener y fortalecer sus relaciones sociales y emocionales.

2.1.4. La complejidad de la migración

Se puede observar cómo las dinámicas de la migración actual se han visto modificadas por factores externos e internos a la comunidad. Se debe tomar en cuenta, además, que la razón de la migración en el caso de esta comunidad no es el deseo de vivir en la ciudad por sí mismo, sino la búsqueda de fuentes de trabajo, de manera que no se cortan las relaciones con el Juncal (Olga Palacios, comunicación personal, 6 de septiembre de 2017). Por ejemplo, una gran cantidad de personas ha salido de la comunidad y vive en otras ciudades porque son policías o militares⁴⁶. De este modo, su desplazamiento no se debe a un deseo de migrar, sino a su práctica profesional. Estas personas, entonces, no son consideradas como migrantes para los pobladores del Juncal, a pesar de que sus vidas se desarrollen en otras unidades espaciales y se genere un espacio fragmentado por la separación de la familia. Entonces, la migración interna es un proceso que permite combinar las tácticas de subsistencia urbanas y rurales a la vez que se mantienen los lazos comunitarios, lo que explica el fenómeno de doble o múltiple residencia (Laurin-Dansereau, 2007). De este modo, todos estos cambios han generado relaciones más flexibles entre el lugar de origen y la ciudad, lo que ha complejizado los procesos de migración.

Debido a las migraciones previas de familiares y amigos, los pobladores del Juncal cuentan con información sobre este proceso antes de iniciar con su propio desplazamiento. La constatación de

⁴⁶ Si bien la situación de los afrochoteños que son policías y militares resulta interesante, un análisis de las razones detrás de la gran popularidad de la que gozan estas carreras actualmente entre los jóvenes afroecuatorianos, de las dinámicas de este tipo de desplazamiento, o del racismo y la identidad en su entorno laboral específico, supera el alcance de este estudio. Si bien sería interesante contar con datos estadísticos que señalen qué porcentaje de militares y policías son afroecuatorianos, no fue posible encontrar información de este tipo.

los éxitos y fracasos en los proyectos de otras personas al observar cambios en su situación económica y acceso a bienes materiales y oportunidades influyen en la decisión de convertirse en migrantes. Asimismo, la facilidad para ir y volver a la ciudad permite que los afrochoteños se movilicen para probar suerte o que migren en plazos cortos, de acuerdo con las oportunidades que se les presenten. Por tanto, ya sea que sus expectativas sean poco realistas o que estén plenamente conscientes de las dificultades implícitas en el proceso de migración, se ven obligados a intentarlo y, de acuerdo con su experiencia, decidir si quedarse en la ciudad o volver a la comunidad. Cuando la vida urbana es considerada por parte de los migrantes como una opción positiva o superior a la vida en la comunidad, el retorno deja de ser una posibilidad viable, como en el caso de Alejandra, quien vive en Ibarra desde niña y no considera que volver al Juncal sea una opción para ella, pues prefiere la vida urbana y la variedad de actividades y personas que encuentra en este medio:

Al inicio fue difícil porque acostumbrarse a estar encerrado, en cambio aquí se tenía la total libertad de estar jugando todo el tiempo. En cambio, en la ciudad ya es más difícil porque tienes horarios, no es que puedes salir así, normal. Y lo bonito de salir allá es conocer nuevas personas, otra cultura, y otro ambiente. [...] Es que en la ciudad tengo más facilidad de hacer más actividades, en cambio que aquí, aquí es solo reunirnos y ya. (Alejandra P., entrevista, 31 de diciembre de 2017).

En cambio, en los casos en que la migración a la ciudad se dio como una táctica ante situaciones económicas precarias, y no es el resultado del atractivo que ejerce la ciudad por su modernidad y el modo de vida urbano (Laurin-Dansereau, 2007), el retorno a la comunidad es una posibilidad factible y deseable cuando las condiciones económicas y laborales en la ciudad no responden a las necesidades y expectativas de los migrantes. De ahí las afirmaciones de Olga, que volvió al Juncal una vez que se casó y su esposo consiguió un trabajo estable en Ibarra que mejoró sus ingresos y permitió que ella abra una tienda en el pueblo, y de Emilia, que cuenta las razones por las que una amiga suya que había migrado a Quito decidió volver a la comunidad y ahora es vendedora en el control de Mascarilla:

Bueno, siempre tenía esta idea de volver. Siempre, siempre. Porque no fue tan planificado, no es que era como que yo quería migrar, no. No era esa mi visión de querer salir de aquí. *Me obligó las circunstancias*, podría decirlo así. Entonces, yo pienso que cuando haces una salida así, siempre tienes esa mirada de que “yo tengo que regresar, quiero regresar”. Pero, no regresaba obviamente porque sabía que, si regreso, voy a regresar a lo mismo, a ser vendedora de caña o de cualquier otro producto porque no había fuente de trabajo, entonces era difícil pensar en el regreso. Entonces, básicamente regresé cuando ya me casé. (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Entonces, imagínese, ella dice que se dio de cuenta que está más fácil aquí que allá, porque *aquí ella no anda preocupada de nada*, porque aquí cualquier persona ya les da de comer [a sus hijos], la mamá no trabaja, entonces, la mamá ya les da de comer a los hijos, las cuñadas de ella le dan de comer a los hijos, entonces no tiene ella ya preocupación, de que los hijos, que pasaría con los guaguas, que apurada en el trabajo ni nada. Que sabe que ella viene, les encuentra bien a los guaguas aquí. (Emilia S., entrevista, 24 de octubre de 2017)

A partir de estas citas se observa que, aunque las razones laborales y económicas son el principal móvil para la migración, éstas se vuelven más apremiantes debido a otras causas de carácter más personal, como por ejemplo las relaciones familiares, los embarazos a temprana edad, rupturas en las relaciones de pareja, la violencia, entre otros factores. Así, se comprende por un lado la complejidad de este tipo de decisiones, ya que son determinantes para la vida de los migrantes, sus hijos y sus familias. Y, por otro lado, se observa que la importancia de los lazos familiares y las diferencias entre las dinámicas sociales de la comunidad y la ciudad es tal, que puede ser un factor aún más relevante que los aspectos económicos. Así lo muestra doña Carmela, quien tiene 50 años y vive en el Juncal con su esposo y sus hijos menores, al narrar su experiencia:

Yo me fui a Ibarra sin cumplir los diez años porque, lastimosamente... unos padres inculturados [risas]. Mi mami, bien trabajadora, pero casi nunca estaba con nosotros, y mi papá, bien trabajador, pero muy tomador. Y, entonces, *me maltrataba mucho*. Así que tengo esta cicatriz [señala su cara], a los cinco añitos gracias a él, estas cicatrices [señala sus brazos]. Entonces, llegó un momento, no cumplía diez años, por un Gillette, que decía que se le perdió, *me mandó sacando de la casa*. Pero, no como decirme “ándate”, sino que me tiró la ropa a la carretera. (Carmela C., entrevista, 11 de octubre de 2017)

Se puede ver, entonces, que la migración no puede entenderse únicamente en términos de viabilidad económica ni desde visiones dicotómicas simples de migrante/no-migrante, sino que cada contexto está atravesado por variables materiales y subjetivas complejas que están estrechamente vinculadas con la identidad. Así, no es posible comprender la migración sin tomar en cuenta factores como las expectativas, los sueños, las imágenes del futuro y las aspiraciones que los afrochoteños del Juncal han construido para sí mismos y para sus familias a partir de las oportunidades y dificultades que experimentan en su comunidad de origen y en sus ideas en torno a la ciudad, tanto al momento de decidir migrar como a lo largo de su experiencia. Desde esta perspectiva, la relación entre migración e identidad es evidente.

Asimismo, se busca dejar en claro que, para los afrochoteños del Juncal, la migración constituye un espacio de relaciones interétnico/raciales, de manera que en la presente investigación no se

profundizará en las dinámicas migratorias mucho más allá de lo ya señalado, sino en cómo esta movilidad conforma el contexto de estas relaciones. De este modo, si bien el enfoque de esta investigación no es la migración, resulta pertinente aproximarse a las maneras cómo estos sujetos lidian con las dificultades para adaptarse a los espacios ciudadanos y cómo sus experiencias moldean su perspectiva sobre la migración, la vida de la comunidad, la vida urbana y sobre sí mismos. Estos procesos muestran las dificultades al momento de conciliar las representaciones y prácticas identitarias colectivas que han formado en el Juncal con aquellas que les son impuestas en Quito e Ibarra debido a la configuración del modo de vida urbano y a las relaciones interétnico/raciales. Dicho de otro modo, la migración es lo que pone en marcha una serie de procesos identitarios donde se confronta lo colectivo con lo individual a partir de lo propio, lo impuesto y lo reinterpretado. Sin embargo, antes de abordar esta problemática, es necesario comprender las dinámicas propias del Juncal, pues éstas son claves para entender la identidad colectiva de los afrochoteños y sus tácticas identitarias ante experiencias de racismo en la ciudad.

2.2. Construcción de la identidad colectiva: una etnografía sobre El Juncal⁴⁷

Las dinámicas sociales de la comunidad del Juncal son muy distintas de las relaciones que se forman en la ciudad, tanto con los blanco-mestizos como con otros afroecuatorianos e incluso afrochoteños. Estas relaciones comunitarias tienen una gran importancia para el proceso identitario de las personas del Juncal, pues les permiten construir una identidad colectiva fuerte que ofrece una variedad de elementos que incorporan a su identidad del yo. A partir de las experiencias de migración, los afrochoteños ven cuestionada y desafiada esta identidad por las dinámicas de las relaciones interétnico/raciales en la ciudad, lo que tiene consecuencias a nivel identitario. De ahí que sea imperativo comprender las particularidades de las lógicas comunitarias y sus relaciones sociales, lo que se presenta a continuación a través de una etnografía.

El Valle del Chota-Mira se encuentra en la Sierra norte del Ecuador y su población es mayoritariamente afroecuatoriana, pues existen “38 comunidades negras distribuidas en 5 cantones y 14 parroquias rurales” (Naranjo, 2013, pág. 33). El río Chota-Mira atraviesa este valle y divide

⁴⁷ Las observaciones a lo largo del trabajo de campo mostraron lógicas particulares sobre la configuración del espacio público y privado, así como sobre la relación y límites entre ambos, de manera que la presente etnografía se ha elaborado a partir de esta dicotomía.

las provincias de Carchi e Imbabura. La comunidad del Juncal está ubicada en el margen izquierdo del río, y pertenece a la parroquia de Ambuquí, en el cantón Ibarra, capital de Imbabura. Este pueblo tiene una altura de 1646 msnm y está rodeado por montañas, lo que genera microclimas que posibilitan la producción agrícola de cultivos que no crecen generalmente en la Sierra. A pesar de su suelo fértil, también es una región árida que necesita de un riego constante, especialmente debido a la erosión producida por la deforestación y el desgaste por la utilización de abonos químicos. Los principales productos de cultivo son el fréjol, el pepino dulce, el pimiento, el ovo, el mango, el aguacate, la caña de azúcar, la yuca, entre muchos otros. Tradicionalmente los afrodescendientes e indígenas de la zona han sido campesinos y jornaleros (Guerrón, 2000).

Esta comunidad cuenta con aproximadamente 2 500 habitantes (Diario La Hora, 2006), de manera que todos los pobladores del Juncal se conocen. Además, muchos son miembros de la misma familia, pues los hombres generalmente han tenido hijos con varias mujeres simultáneamente, de manera que las redes familiares son amplias, además de que la familia extensa tiene gran importancia. Así, dado que las personas en el Juncal se encuentran entre vecinos, familiares, padrinos, compadres y amigos, las dinámicas comunitarias pueden ser descritas como propias de una casa muy grande que abarca a todo el pueblo. Desde esta perspectiva, las lógicas de lo público y lo privado son muy distintas de aquellas de la ciudad, ya que existen prácticas de carácter doméstico que están extendidas entre toda la población de la zona.

Por ejemplo, cuando un miembro de la comunidad entra a la casa de otra persona, generalmente golpea o llama a alguien para hacer notar su presencia, pero entra por su cuenta para encontrar a la persona a quien están buscando, de manera que no se utiliza la práctica de esperar afuera hasta recibir un permiso explícito para entrar. Desde esta perspectiva, la separación entre el ámbito privado de la casa, ligado al núcleo familiar, y el público de la calle, es mucho más flexible que en la ciudad. Se podría hablar, entonces, de que existe una forma particular de relacionar a lo doméstico con el acceso público en ciertos contextos específicos.

Desde esta perspectiva, cuando alguien llega a una casa durante la hora de la comida, es común que se sirva un poco o que, incluso, coma algunas cucharadas de los platos de los demás. Esta noción de compartir es tan importante que los adultos se aseguran de pedirles comida a los niños o fingir que comen de su porción, con el fin de enseñarles estas prácticas “a que no se hagan coños” (Gabriela C., comunicación personal, 3 de agosto de 2018). De esta forma, compartir alimentos se

convierte en una norma social que se prescribe y de la que no se habla explícitamente porque es parte de las actitudes de socialización de la comunidad.

Asimismo, a lo largo de la mañana es habitual que las personas salgan a la calle para ir a la tienda o visitar a algún vecino en pijama, en prendas cómodas en mal estado (ropa de casa), en toalla, o incluso en ropa interior, y con el cabello alborotado o en el proceso de ser peinado. Al ser esta una práctica común, nadie siente vergüenza, sin importar el sexo/género o la edad. En cambio, en la tarde todas las personas se bañan y se arreglan, de manera que los juncaleños salen a la calle muy bien arreglados, lucen peinados bien acabados y se visten con esmero. Esta dinámica permite que las amas de casa y los trabajadores realicen sus actividades con ropa más cómoda, mientras que su “ropa de calle” se utiliza para el tiempo de socialización que se produce en las últimas horas de la tarde y en la noche, debido al clima cálido de la zona.

Igualmente, durante festividades como carnaval, semana santa, navidad y, especialmente, año nuevo, los habitantes del Juncal ponen gran esfuerzo en su aspecto personal. Suelen comprar ropa nueva –incluso pueden viajar a Ipiales o Cali para asegurarse de que su atuendo sea original y destaque– y las mujeres colocarse extensiones de cabello, porque la apariencia es un elemento clave de prestigio en estas fechas y las expectativas sociales al respecto son sumamente exigentes. Resulta curioso, entonces, que se busque impresionar con estos mecanismos a las mismas personas que los vieron poco arreglados en la mañana de un día cualquiera. En la ciudad está permitido este nivel de informalidad únicamente en el espacio doméstico, pues el ámbito público y privado implican espectadores distintos. En el Juncal, en contraste, lo que determina el nivel de formalidad y ornamentación en el aspecto no son las personas que los observan, sino presentarse acorde a la actividad y el contexto de un momento específico de socialización.

Por otro lado, dado que la comunidad cuenta con agua semi potable hace aproximadamente 15 años (Diego Palacios Ocles, comunicación personal, marzo de 2019), la mayoría de sus habitantes tenía la costumbre de bañarse en el río, lo que evidentemente se hacía de forma colectiva. Esta práctica, además, debe ser retomada en ocasiones en las que este servicio se suspende por algunos días⁴⁸. Ante esta incertidumbre sobre el acceso al agua, generalmente se la recoge y almacena en

⁴⁸ A veces este servicio, que en líneas generales no es eficiente y está retrasado en comparación a las condiciones de la ciudad de Ibarra a pesar de pertenecer al mismo cantón, puede llegar a estar suspendido por semanas. Al respecto, por citar solo unos ejemplos, revisar:

las lavanderías como preparación para la escasez, lo que permite que algunas personas se bañen en su patio con la ayuda de baldes y lavacaras. De este modo, es común que las prácticas de higiene de los juncaleños se realicen en un ambiente marcadamente público en el río, o semi privado en su patio donde están expuestos frecuentemente a las miradas de sus familiares o sus vecinos. Así, se observa un marcado contraste con la noción de vergüenza respecto al cuerpo y la desnudez presente de manera general en la ciudad. Por consiguiente, las lógicas sobre la privacidad y el cuerpo tienen estas particularidades respecto a lo público y lo íntimo o doméstico.

En otro tema, el ocio resulta un momento más compartido que privado, suelen cerrar algunas calles para instalar una red entre dos postes y jugar volley, mientras los demás hacen de espectadores y circulan las novedades del día o quienes han ido a otras comunidades comparten información sobre conocidos en común. Igualmente, en Navidad es frecuente que se realicen novenas tanto dentro de cada casa como en la calle, de manera que distintas familias se reúnen a rezar juntos. Los domingos, después de la misa que se celebra a las 18h00 para evitar el calor, los habitantes de la comunidad compran comida en las carpas que han sido instaladas afuera de la iglesia, y comparten en la vía pública hasta altas horas de la noche, pues ese día incluso se celebran bailes en el salón de fiestas. Asimismo, en ocasiones especiales, como bodas o bautizos, se cierran algunas calles para realizar los festejos, y en año nuevo se instala una tarima para los músicos en una de las vías principales, donde se desarrolla el baile durante varios días. Se observa claramente que la calle se constituye como un espacio de socialización, lo que evidentemente rompe con la lógica de lo público y lo privado que delimita las actividades en la ciudad.

Se debe notar también que el río cumple un rol fundamental en las prácticas comunitarias pues, si bien ya no es su única fuente de agua, aún deben utilizarlo para bañarse y lavar la ropa y los platos cada vez que el servicio de agua falla. Además, en las fiestas de carnaval Coangue, que son organizadas por la comunidad cada año y constituyen la principal atracción turística del pueblo, el río tiene un rol protagónico. Asimismo, en los días especialmente calurosos, las personas del Juncal disfrutaban de nadar, lo que aprenden desde niños a pesar del fuerte caudal (Olga Palacios,

Diario La Hora (26 de septiembre de 2010). Juncal y Carpuela consumen agua segura. *Diario La Hora*. Recuperado de <https://lahora.com.ec/noticia/1101023890/juncal-y-carpuela-consumen-agua-segura>.

Bravo Piñeiros, Melissa (20 de noviembre de 2018). Familias en el Valle del Chota desesperan sin agua potable. *Diario El Norte*. Recuperado de <https://www.elnorte.ec/ibarra/familias-desesperan-sin-agua-potable-GF241787>

EMAPA-I (13 de abril de 2017). Se reubica tubería de agua potable en El Juncal. *Noticias EMAPA-I*. Recuperado de <http://emapaibarra.gob.ec/se-reubica-tuberia-de-agua-potable-en-el-juncal/>

comunicación personal, 28 de agosto de 2017). Así, la relación con el río no es únicamente utilitaria, sino que se ha configurado como un espacio social en el que las personas comparten y las relaciones comunitarias se reproducen y fortalecen. De ahí que Olga afirme que lo que más extrañaba durante su residencia en Quito era el río (entrevista, 10 de octubre de 2017).

Complementariamente al uso del espacio, se debe mencionar que, dado que muchas personas tienen trabajos informales o de horario flexible, pueden organizar la utilización de su tiempo de manera más autónoma que una persona con un trabajo formal y horas laborales establecidas. A esto se suma que en una comunidad pequeña no se pierde tiempo en el desplazamiento de un lugar a otro, como ocurre en la ciudad. Así, los juncaleños tienen más tiempo libre, el cual se dedica a la reproducción de sus estrechos lazos sociales. La apropiación del espacio público, entonces, se combina con la gran cantidad de tiempo de ocio con el que cuentan los habitantes del juncal para favorecer la fluida circulación de noticias y opiniones entre los miembros de la comunidad. Por esta razón, los informantes afirman que una de las mayores diferencias que existe entre el Juncal y la ciudad –la cual es fundamental para la formación de su identidad colectiva, pues se liga directamente con su sentido de pertenencia– es la libertad, es decir, ser capaces de utilizar su tiempo según sus deseos, de estar respaldados por familiares y amigos y de sentirse seguros.

Estas lógicas sobre el uso del espacio y de su tiempo, entonces, determinan la manera en la que se han formado las dinámicas comunitarias, pues permite una convivencia más cercana entre los pobladores de la comunidad y fortalece las relaciones familiares, las cuales son de primordial importancia para los habitantes del pueblo. De ahí que no se puede hablar de la identidad colectiva de los afrochoteños del Juncal sin mencionar a la familia, pues este es un elemento central de la formación de la identidad del yo de cada juncaleño. Es pertinente puntualizar que en la comunidad la familia se caracteriza por ser ampliada, con activas relaciones entre parientes, un fuerte reconocimiento de los lazos de parentesco sin importar lo lejano del grado de consanguinidad y afinidad, y gira en torno a la figura central de la madre. Como señala el antropólogo José Chalá, la familia ha sido históricamente el eje de la organización social de los afrochoteños:

A partir de distintos troncos parentales la comunidad logra consistencia estructural. Los vínculos consanguíneos y políticos se entrecruzan de manera particular. El núcleo familiar posee una composición ampliada. [...] Las expresiones de la identidad cultural evidencian un vínculo diaspórico africano y mantienen fuertes costumbres ancestrales (2006, pág. 165).

De acuerdo a las observaciones realizadas en el trabajo de campo, es común que en sus discursos identitarios los afrochoteños ligen la importancia de la familia ampliada y las relaciones de solidaridad con prácticas ancestrales africanas, de manera que se configuran en su imaginario como la supervivencia más importante de sus raíces culturales. La centralidad de la familia se relaciona, entonces, con algunas prácticas de los esclavizados afrodescendientes, quienes hacían levantamientos para evitar ser vendidos por separado, que se fragmenten las familias, y que los alejen de su territorio, donde tenían sus vínculos comunitarios. Es justamente por la importancia de estas relaciones que, si huían, al poco tiempo regresaban (Laurin-Dansereau, 2007; Morelli, 2016; Vera Santos, 2015b). Estos datos demuestran no solo la capacidad de agencia de los esclavizados afrodescendientes, sino también cómo los vínculos con la familia y el territorio se han constituido tradicionalmente como un elemento de gran importancia cultural para este grupo.

Por otro lado, puesto que no existen parques, zonas verdes o juegos infantiles⁴⁹, los niños forman grupos grandes y juegan en las calles, de manera que siempre se los ve correr de un lugar a otro en el espacio público que se ha convertido en su espacio de socialización también. Niños y niñas suelen hacer equipos para jugar volley o para organizar otros tipos de juego de pelota. Cuando algunos tienen bicicletas o encuentran alguna carretilla que no está siendo usada, toman turnos para pasear mientras los otros corren detrás, lo que también ocurre para llevar a un niño con discapacidad motriz en su coche. En otras ocasiones, las niñas se separan de estos juegos y se sientan en fila en las veredas para peinar y vestir a sus muñecas.

Dado que los niños están siempre jugando en la calle, todos los adultos de la comunidad están pendientes de ellos, sin que sea necesario supervisarlos expresamente o asignar para esta tarea a alguna persona determinada. Así, se forma un sistema de cuidados particular en el que los niños, al estar en grupo, se cuidan entre ellos y ya saben a qué lugares pueden ir y cuáles deben evitar, a la vez que los adultos que están cerca pueden ayudarlos o reprenderlos, pues son sus parientes, ahijados o hijos de sus amigos. Asimismo, como los miembros de la comunidad se conocen entre sí, los niños son aconsejados sobre las personas o casas de las que deben mantenerse alejados. De este modo, los padres no deben preocuparse por la seguridad de sus hijos, siempre y cuando los niños presten atención a los autos mientras están jugando. Igualmente, es común, ver a los niños

⁴⁹ Existe una cancha de fútbol bajo el puente pero, al ser de césped sintético, no es de acceso libre a menos que se juegue un partido.

jugar hasta las 21h00 o 22h00, especialmente los domingos, sin que los padres sepan exactamente dónde están sus hijos, pues el Juncal es un lugar seguro para este tipo de prácticas. Este es uno de los elementos que más valoran los pobladores de la comunidad, como señalan doña Oliva y don Luis:

Mientras veíamos cómo juegan los niños en la calle, doña Oliva dice que cuando sus hijas eran niñas vivían encerradas en su casa [en la ciudad], y que no podían jugar y ser libres como los niños del Juncal. Concluye diciendo “¡mucha diferencia, no hay comparación!”. También, don Luis habla de que en la ciudad no es posible tener fiestas en la calle, o que si alguien está borracho no es seguro que camine solo, pero en la comunidad todos pueden estar afuera. Al pensar en estas cosas, don Luis mira a los niños y dice “¡Ojalá no se pierda esto!” (Diario de campo, 24 de octubre de 2017).

El cuidado también se vuelve colectivo con los bebés, pues las personas que visitan a la madre o se encuentran con ella suelen querer jugar con ellos y se los llevan a pasear o a darles de comer, de manera que la madre puede tener un tiempo para descansar o realizar otras actividades con mayor eficiencia. Después, el bebé es pasado a otra persona, o mandan a alguno de los niños a que se lo devuelva a sus padres. Así, generalmente las familias no saben con quién está su bebé una vez que alguien lo tomó, pero están seguros de que está bien cuidado (pues cada persona toma una decisión consciente y responsable al momento de dar el bebé a alguien más) y que pronto lo traerán de vuelta. Entonces, a pesar de que las familias suelen tener muchos hijos y gran cantidad de chicas son madres solteras, el esfuerzo implícito en el cuidado de los niños se distribuye por momentos entre los miembros de la comunidad.

Este sistema colectivo de cuidados⁵⁰ requiere que los niños reconozcan la autoridad en los adultos en general, así que se forma una clara división jerárquica etaria, pues la separación entre niños y adultos está muy marcada y los niños tienen la obligación de obedecer a quienes son mayores e, incluso, de saludarlos primero y pedirles la bendición si son familiares. Así, por ejemplo, cualquier adulto puede mandar a cualquier niño a hacer un mandado. Sin embargo, a veces, los adolescentes o algunos adultos también juegan con los niños y hacen competencias de cascaritas o de otros

⁵⁰ Al exponer esta particularidad en el cuidado de los niños a personas de la ciudad, es habitual que surjan preguntas sobre el peligro de abuso sexual, pues el auge de este tipo de casos en instituciones educativas –que son lugares creados expresamente para dar un buen servicio de cuidado a los menores– genera desconfianza en estos sistemas informales de cuidados. Si bien la investigación realizada no permite asegurar que este tipo de abuso no ocurra, el hecho de que los niños estén siempre en grupos grandes, que la supervisión por parte de adultos a su alrededor sea constante y colectiva, y que existan advertencias sobre ciertas personas o zonas fundamentadas en el conocimiento que se tiene de cada quien, además de que una persona con tendencias de este tipo no pasaría desapercibida en una comunidad tan pequeña, hace que el abuso sexual sea poco probable en relación con otros contextos.

trucos con la pelota. Entonces, si bien esta jerarquía etaria es más rígida que en la ciudad, durante el tiempo de socialización diario en la noche, las relaciones entre miembros de la comunidad de todas las edades son también flexibles.

Otra característica relevante sobre el Juncal –que fue presentada como la más importante por la mayoría de entrevistados– son las prácticas de solidaridad, pues las redes de apoyo en la comunidad son sumamente estrechas y se expresan en una serie de momentos, ya sean especiales como cotidianos. Esta solidaridad, además, no se limita a miembros de la familia extensa y amigos, sino también a conocidos, personas cercanas a sus conocidos, habitantes de comunidades próximas, e incluso desconocidos de quienes han escuchado hablar. Esta dinámica particular es interpretada por los afrochoteños como una característica identitaria propia de los afrodescendientes de la zona, como afirma doña Carmela al explicar la solidaridad y el acompañamiento que los miembros de las comunidades del Valle del Chota-Mira ofrecen cuando alguien muere:

Y, lo que yo me doy cuenta es que *los negros somos como muy colaboradores. Siempre estamos unidos*. Alguien se muere, en los blancos van cinco o seis [personas al funeral], ¿no? En los negros, se volca [sic] todos los pueblos negros, todos, todos. Por ejemplo, cuando se murió doña Zoilita, no fue porque ella era famosa, era porque simple y sencillamente así es la gente. O sea, se muere cualquier persona, aunque fuera un borracho, aunque sea un mayor, aunque sea un joven... por un joven mucho más, viene Quito, viene Ibarra, todo el mundo que le conoció. Solo le conocieron y “yo voy”. Entonces vienen al velorio, vienen al sepelio, y ahí la gente de acá tiene en cambio que prepararse, porque si es que a la familia no le alcanza, hay personas –sin que sean grupo u organización– que se mueven a ir de casa en casa pidiendo una colaboración para el agua de canela, para el pan, a veces para el ataúd, que no hay. Entonces, no hay necesidad de que seamos de una organización. No, no, solo dice “vamos” a dos, tres personas, “nos vamos a recoger plata”, ya, “no hay para la autopsia, no hay para esto...”. Entonces, me doy cuenta de que somos como más desprendidos, más generosos. Sí, más desprendidos, porque... quizá, para hacer una colaboración, en los blancos tiene que ser dueño de una empresa, porque fácilmente no le colaboran, en cambio acá es ¡al paso! “Pasó esto y necesitamos salir a las casas”, y ahí cualquiera le pasa \$20, \$10, y no es que aquí vivamos nadando en la plata, solo que somos como más desprendidos. (Carmela C., entrevista, 11 de octubre de 2017)

Igualmente, si una persona necesita algún producto para complementar su comida, o un plato de alimentos, puede pedírselo a sus familiares, vecinos y amigos. Dado que esta práctica es muy extendida, no se espera una reciprocidad directa o inmediata, pues todos dan y reciben constantemente. Así, varias personas señalan que en la comunidad nadie puede morir de hambre, pues el acceso a los alimentos no está mediado solamente por el capital monetario –como

generalmente ocurre en la ciudad—, sino que el capital social ocupa un rol fundamental. Pero, se debe aclarar que estas tácticas de solidaridad, si bien son amplias y pueden funcionar en distintos contextos, están especialmente enfocadas en las comidas y los cuidados.

Esta solidaridad, sin embargo, no quiere decir que las personas pueden vivir únicamente de las colaboraciones de sus parientes y vecinos, pues ese tipo de dependencia rompería con el relativo equilibrio de estas tácticas de apoyo. Por ejemplo, Henry C. señaló que su experiencia como migrante en Quito le demostró que, aunque se gana un sueldo más alto y hay mayores oportunidades laborales, los gastos en la ciudad son más elevados, de manera que decidió regresar a la comunidad para ofrecer servicios de taxi informal, además de que contaba con las prácticas de solidaridad para ayudarse durante su transición (entrevista, 30 de diciembre de 2017). Cuando terminó la entrevista, Olga dijo que la situación de Henry era complicada, pues la demanda de taxis informales es reducida en un pueblo de carretera como el Juncal y bastaba con la cantidad de unidades de las que ya disponían, y afirmó que, si bien es posible recibir ayuda constante en la comunidad, es una táctica limitada porque nadie va a mantenerlo si su negocio falla. Así, debe quedar en claro que la existencia de prácticas de solidaridad no compensa la falta de acceso al trabajo.

Estos lazos sociales estrechos implican también que todas las personas de la comunidad conocen los detalles de la vida de los demás, lo que se extiende inclusive a pueblos cercanos. Así, se habla contantemente sobre los problemas de sus familiares, vecinos y conocidos respecto a peleas, infidelidades, separaciones, negocios fallidos, etc., pero de manera abierta y frontal, al punto que en ocasiones se hacen bromas o se pregunta directamente a la persona implicada y a sus seres cercanos. Esta característica del Juncal es interesante en comparación con las lógicas de prestigio de las ciudades de Quito e Ibarra, donde se busca mantener las apariencias mediante la negación de los errores, falencias o situaciones vistas como “escándalos” por las que pasa cada persona, mientras que se transforman en secretos a voces y chismes. El prestigio en la comunidad, en cambio, está más ligado a la ostentación de bienes —autos y tecnología, principalmente— y de artículos que les den cierta apariencia personal, como las extensiones en las mujeres, por ejemplo. Esta diferencia, entonces, permite que el chisme se desarrolle con otras lógicas que también cuestionan la separación entre los asuntos públicos y privados.

Sin embargo, no se debe idealizar a la comunidad del Juncal y pensar que sus dinámicas particulares funcionan como un sistema perfecto, pues la negación de sus aspectos problemáticos corre el riesgo de caer en el mito del “buen salvaje” al representar al Otro desde una mirada reduccionista y estereotipada (González, 1987). Lo que se busca mediante esta etnografía es dejar en claro cuáles son las particularidades de las lógicas y prácticas comunitarias de manera que se comprendan las diferencias respecto a la ciudad, lo que será de gran relevancia para entender las relaciones que se establecen con otros en el marco de las relaciones interétnico/raciales en el espacio urbano. Asimismo, la etnografía no se enfoca en aspectos positivos del Juncal para romantizarlos, sino para distanciarse de la estigmatización que tradicionalmente ha pesado sobre estas comunidades a causa de ideas racistas sobre los afrodescendientes y de explicaciones simplistas que interpretan los problemas sociales de la zona como una muestra de la “naturaleza” presuntamente conflictiva de este grupo étnico/racial, lo que niega la desigualdad estructural que ha configurado sus condiciones de existencia. Una vez que esta postura ha sido aclarada, es necesario explicar algunas de las dinámicas del Juncal que resultan problemáticas, pues también configuran las particularidades de la comunidad y son pertinentes para comprender el análisis propuesto.

Por ejemplo, si bien el sistema de cuidados de los niños puede ser calificado como eficaz, la infancia en el Juncal es desafiante, pues uno de los valores considerados como importantes es el saber defenderse. De este modo, desde muy pequeños los niños y niñas tienen que aprender cómo responder a las agresiones físicas de los demás sin ayuda. A modo de ejemplo, se puede mencionar a una bebé de un año y medio que ahuyentó a un niño de cinco porque ella le pegó más fuerte, mientras su mamá reía orgullosa. Desde esta perspectiva, si un niño llega a su casa con muestras de haber sido golpeado por otros niños, es común que los padres también lo golpeen como castigo por haber fallado al momento de defenderse. Así, la infancia de los juncaleños se desarrolla entre la violencia normalizada de los juegos físicos con sus pares y de las reprimendas físicas de sus padres⁵¹. De ahí que los adultos se valgan en algunas ocasiones de la violencia física para enfrentar determinadas situaciones, pues todos han aprendido cómo pelear y defenderse.

⁵¹ Los castigos físicos a los niños, que en la ciudad están reservados para el ámbito doméstico, suelen presentarse en el espacio público en el Juncal, lo que muestra, una vez más, las diferencias existentes en las lógicas de lo público y lo privado en ambos lugares.

De igual manera, las relaciones de género en el Juncal son muy complejas pues, aunque las mujeres tienen independencia económica y tradicionalmente han sido las proveedoras del hogar, especialmente desde la crisis de la agricultura, sus parejas generalmente las sitúan en una posición de subordinación. Habitualmente, los hombres tienen varias relaciones paralelas en distintos pueblos de la zona, lo que forma una especie de poligamia informal y ampliamente reconocida⁵². Sus parejas intentan ser tan complacientes con él como sea posible para ser elegidas como su esposa o novia oficial, lo que no cambia su situación en cuestiones prácticas, pero le confiere más prestigio respecto a las demás, lo que es reconocido socialmente. En algunas ocasiones, las novias de un mismo hombre llegan a luchar físicamente entre ellas para alejar a la otra, o se embarazan con el fin de retener a su novio. A esto se suma la violencia de varios tipos y la agresión física, que son comunes dentro de la pareja.

Debido a los continuos abusos y ausencias del padre, la familia se constituye en torno a la madre, de modo que los vínculos afectivos que forman los niños son muy distintos con cada uno de sus progenitores. Así, cuando los hijos crecen suelen defender a su madre y a sus hermanos pequeños, de manera que se frena la violencia y, en ocasiones, el hombre se separa de la familia por presión de sus hijos. Cabe notar que, si bien esta situación resulta conflictiva, está normalizada dentro de la sociedad del Juncal. Las razones detrás de estas dinámicas exceden el alcance de esta investigación, pero resulta pertinente mencionar estas maneras particulares en las que se manifiesta la desigualdad de género y las tácticas de las generaciones más jóvenes para enfrentarlas.

También se deben analizar las dinámicas de poder que determinan las relaciones entre afrodescendientes y blanco-mestizos en el Juncal, pues no son las mismas que aquellas existentes en la ciudad, ya que la identidad de los afrodescendientes de la zona está marcada por la dualidad de ser el grupo mayoritario en su lugar de origen, a la vez que un grupo minoritario a escala nacional (Laurin-Dansereau, 2007). Así, los pobladores del Juncal señalan que la diferencia entre ambos grupos es casi inexistente en la comunidad, pues el tamaño del pueblo y las estrechas relaciones sociales que existen entre sus miembros hacen que todos se conozcan y tengan un

⁵² Se debe notar que estas prácticas de poligamia han causado problemas para los hombres en los últimos años porque el gran número de hijos con diferentes mujeres, el desempleo y la pobreza hacen que estén constantemente involucrados en juicios por pensión de alimentos.

vínculo distinto, como afirma Edison, quien vive en un constante desplazamiento entre el Juncal e Ibarra, donde estudia derecho:

Acá todos, ¿qué diré yo?, en un concepto cerrado nos consideramos negros entre blancos y negros. ¿Por qué? Porque los blancos que han crecido aquí son ya una parte esencial de nuestro pueblo. Entonces, no tenemos problemas con nadie, ni tipos de discriminaciones ni nada por el estilo (Edison G., entrevista, 28 de diciembre de 2017).

Esta afirmación es comprobable en el sentido de que esta diferencia étnico/racial no marca de manera significativa las relaciones entre los afrochoteños del Juncal y los pocos mestizos del pueblo en las dinámicas diarias. Así, por ejemplo, doña Susy es una mujer mestiza que forma parte de la asociación de mujeres Aroma Caliente, realiza y vende artesanías inspiradas en la cultura de la comunidad, y fue referida por los propios afrochoteños como una de las personas que mejor conoce la historia del Juncal, ya que ha vivido ahí toda su vida. A pesar de que existen casos como el de doña Susy, durante el trabajo de campo una mujer mestiza que ha vivido alrededor de treinta años en la comunidad dijo que sufría de racismo inverso⁵³, ante lo cual otros miembros del pueblo señalaron que no era una cuestión del color, sino de su personalidad, pues su esposo y sus hijos son aceptados plenamente por la población afro del Juncal.

Aun así, no se deben idealizar estas buenas relaciones y asumir que están por encima de las diferencias étnico/raciales. De hecho, los lazos de parentesco entre ambas razas/etnias son poco frecuentes, pues generalmente cada persona busca pareja dentro de su propio grupo. Para los afroecuatorianos del Juncal suele ser poco prestigioso tener una pareja mestiza, y tiende a ser interpretado como una falta de valoración de la propia raza/etnia. Así, es común escuchar frases como “¿te gustarán las longas⁵⁴?” acompañadas de “¿qué, no habían negras?”. Igualmente, los afrochoteños ven a los indígenas y blanco-mestizos como más débiles, de forma que es más grave que uno de sus hijos agrede físicamente a un compañero de clase mestizo o indígena, por ejemplo. Entonces, contrario a lo señalado por Edison, las relaciones interétnico/raciales en el Juncal sí

⁵³ Es necesario tener en claro que los prejuicios y la inferiorización por parte de los afrodescendientes a los blanco-mestizos no puede ser considerado como racismo (aun en el contexto del Juncal, donde son mayoría), pues no cuentan con una posición de poder estructural e histórico que les permita ejercer una discriminación sistemática, institucional y colectiva (De la Torre, 2002; Hollenstein, 2008).

⁵⁴ Los afrochoteños se refieren a los blanco-mestizos como longas y largos, que es un término despectivo y coloquial de uso interno, de modo que solo se dirigen directamente a alguien utilizándolo a modo de insulto. También es usado como apodo o adjetivo para las personas afrodescendientes que tienen el cabello naturalmente menos rizado, por ejemplo “tiene el pelo longo”, “mi hermana, la longa”.

reconocen una diferencia entre ambos grupos y pueden caer en prejuicios, pero a la vez se desarrollan dinámicas donde hay una mayor interacción positiva.

Por otro lado, cuando Laurin-Dansereau (2007) habla del racismo y la discriminación racial como los principales problemas que deben enfrentar los afroecuatorianos, señala que estos fenómenos son un vestigio del sistema colonial a la vez que constituyen algo nuevo, pues los habitantes del Valle del Chota-Mira y de Esmeraldas se encontraban prácticamente aislados antes del auge de migratorio que comenzó en los años sesenta. Si bien este aislamiento permitió la consolidación de la comunidad y la cultura negra⁵⁵, también implicó la invisibilización y la exclusión de los afros. Sin embargo, como se mostró en las referencias históricas, los afrodescendientes han estado presentes de manera constante en las ciudades desde su llegada al continente. De este modo, aunque es cierto que estas poblaciones de gran concentración de afroecuatorianos estaban alejadas de los centros urbanos, sería más preciso decir que es la invisibilización y segregación de este grupo étnico/racial la que produjo un relativo aislamiento.

Entonces, no se debe confundir la existencia de una identidad colectiva comunitaria con el aislamiento cultural de las comunidades rurales afros respecto al resto de la sociedad ecuatoriana, mayoritariamente blanco-mestiza. El hecho de que el Valle del Chota-Mira esté principalmente formado por afroecuatorianos, lo que implica ciertas manifestaciones culturales, lógicas y dinámicas particulares, no significa que sea una burbuja donde no hay elementos blancos y blanco-mestizos. De este modo, más allá de sus costumbres tradicionales y dinámicas propias, existe también la influencia cada vez más importante de los medios de comunicación nacionales e internacionales, del internet y de la globalización, aun antes de migrar (Palacios Ocles, 2018). Así, es importante dejar en claro que –aunque un cambio de residencia produce rupturas– la migración no es un proceso en el que salen de una burbuja de homogeneidad cultural y elementos propios hacia un entorno totalmente diferente y ajeno. Al contrario, los afrochoteños conocen y viven estos elementos diversos y globalizados, pero es en el contacto directo, implícito en la migración, que éstos los interpelan de manera distinta, lo que obliga a los afrochoteños a verse como sujetos y tomar una postura, como se analizará más adelante.

⁵⁵ En la presente investigación no se habla de las manifestaciones culturales específicas de este pueblo, como la música, el baile, la religiosidad, la comida, la literatura, etc., debido a que éstas han sido ampliamente tratadas en otros espacios, como se detalla en los antecedentes.

En conclusión, como se ha podido comprender con lo hasta ahora expuesto, dentro del Juncal se forma una identidad colectiva que está construida en torno a sus dinámicas particulares y no solo a un bagaje cultural compartido (a veces comprendido en términos únicamente folclóricos). Es pertinente mencionar que el aspecto étnico/racial no es relevante en la mayoría de particularidades descritas, pues el ser afrodescendiente se da por sentado y no adquiere implicaciones específicas sino hasta que salen de la comunidad o se analiza su relación histórica con el Estado y otros grupos étnico/raciales. De ahí que, cuando van a la ciudad como migrantes, deben enfrentarse con la mirada prejuiciosa del Otro blanco-mestizo, lo que les lleva a descubrir su propia negritud desde una perspectiva distinta (Olga Palacios, comunicación personal, 6 de septiembre de 2017; Diego Palacios Ocles y Juan Chalá, entrevista, 29 de septiembre de 2017).

2.3. Enfrentarse a otras dinámicas de poder

A partir de la etnografía antes presentada, es claro que en el Juncal la fuerza que tiene lo colectivo es fundamental para las dinámicas cotidianas y tácticas de reproducción de sus miembros, de manera que su identidad colectiva se construye en torno a prácticas particulares ligadas con estrechos lazos sociales. Cuando los afrochoteños migran, no solo deben enfrentarse a situaciones diferentes y desafiantes propias de la vida urbana, sino también a la manera en la que son vistos en la ciudad por la sociedad blanco-mestiza desde sus características étnico/raciales, ante lo cual las tácticas colectivas con las que contaban en su comunidad ya no son aplicables. Así, es pertinente analizar algunos factores clave que distinguen la vida comunitaria del Juncal de la vida urbana y que dan muestra de las dinámicas asimétricas de poder entre los distintos grupos étnico/raciales, como la relación que se establece con el espacio público y con sus habitantes, los obstáculos al momento de buscar trabajo y la ruptura de las dinámicas comunitarias de solidaridad en el cuidado de los niños. Igualmente, esta comparación permite examinar cómo se produce el descubrimiento de su negritud desde la interpelación directa de la mirada racista blanco-mestiza.

2.3.1. El espacio público: Descubrir la propia negritud desde la interpelación

Como se ha explicado más arriba, los afrochoteños se ven obligados a migrar debido a la falta de recursos, servicios y oportunidades que son resultado de los regímenes de desigualdad y el racismo estructural. Pero, en su proceso de migración no solo deben enfrentarse con los obstáculos propios de un desplazamiento de este tipo, sino también con relaciones interétnico/raciales marcadas por

el racismo, la discriminación y la exclusión, las cuales mantienen esta falta de acceso a oportunidades, como afirma Diego:

Además, que las condiciones son deplorables para el desarrollo, o sea la política pública no nos garantiza, esos derechos no nos están garantizando, entonces muchas veces hay que salir y *allá nos encontramos con un monstruo, llamado racismo*. (Diego Palacios Ocles, entrevista 29 de septiembre de 2017).

Es evidente, entonces, que una de las diferencias principales entre el Juncal y la ciudad es que la categoría étnico/racial de ser afrodescendiente –que es determinante en la ciudad– pasa desapercibida en la comunidad. Por tanto, la migración los obliga a reconocer su propia diferencia y replantearse el significado que su identidad como afrodescendientes tiene en la sociedad mayoritaria, así como también comprender los alcances prácticos de la manera en la que son percibidos por ésta. Así, la magnitud de este racismo, si bien es conocida por los afrochoteños, tiende a ser subestimada hasta el momento que deben vivirla de primera mano, lo que no sucede sino hasta que emprenden su proceso de migración y son interpelados por la sociedad blanco-mestiza, sobre todo en el espacio público, como expresa Olga sobre su experiencia en Quito:

VG: Y eso del racismo ¿te lo esperabas cuando sabías que ibas a migrar? ¿Te habían contado que era así, las otras personas que habían migrado antes?

OP: Me habían contado, pero no... Siempre era como de esto nos reíamos, ¿no? Porque mi tía me contaba siempre, las veces que tenía que pelearse en el bus porque a veces se subía y... por ejemplo, cuando ella estaba embarazada, ¿no? Si era negra, no le daban el asiento, pero si era una mestiza, le daban el asiento. Entonces ella, a punto de que se peleaba en los buses. Entonces ella contaba, pero era como que nos reíamos de esto, *entonces no le veía como así tan real*. Cuando ya viví, ahí sí digo “chúticas, esto es terrible” [risas]. (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Antes que nada, es necesario aclarar que el concepto de interpelación se refiere a la manera en la que el sujeto adquiere sentido de sí a través de las formas en las que la cultura se dirige a éste, lo que ocurre mediante mecanismos como la nominación, es decir, la asignación de categorías como, por ejemplo, negro o afrodescendiente. La interpelación implica ciertas vulnerabilidades, así como también la posibilidad de reapropiación y resignificación pues, como parte de su proceso de autoproducción de la identidad del yo, el sujeto puede elegir algunas de las alternativas socialmente determinadas que se le ofrecen (Mills, 2000; Boucher, 2006).

Entonces, como afirma Olga, los habitantes del Juncal no son “conscientes de su color” antes de migrar, pues no toman en cuenta la importancia que los blanco-mestizos dan a esta característica

(Olga Palacios, comunicación personal, 6 de septiembre de 2017). Esta infravaloración del peso de la diferencia ocurre principalmente porque las relaciones interétnico/raciales que establecen en la comunidad tienen unas dinámicas muy distintas debido a que los afros son mayoría, como explican Diego y Juan:

JC: Que te digo, en esta situación del racismo, ya cuando la migración se va dando, *uno no está consciente de que puede existir algo tan grave, tan violento* cuando está en las comunidades, uno no siente eso, porque todos nos vemos como iguales.

DP: Y si alguien viene aquí, no te trata distinto aquí, por lo que decíamos ayer, *el tema es dónde tú puedes mostrar tu poder sobre alguien*, entonces, aquí, bueno siempre vinieron personas blanco-mestizas, pero estábamos en grupo y entonces, *en grupo eres fuerte*, pero ya cuando vas allá, *eres un invasor* y entonces ahí si te pueden mostrar las diferencias.

JC: Claro, toda esa cuestión de migrar, *encontrarnos allá con el racismo*, eso ha generado pobreza, porque uno va y se sitúa en los lugares periféricos y siempre viviendo arrendando. (Diego Palacios Ocles y Juan Chalá, entrevista, 29 de septiembre de 2017)

Así, la discriminación racial en la ciudad es constantemente citada por los informantes, quienes dan a entender que la diversidad de grupos étnico/raciales presente en el espacio público de la ciudad representa un desafío, pues sus experiencias demuestran que las diferencias implican también discriminación. Este tipo de prácticas, si bien generalmente es relatado por los informantes desde una perspectiva anecdótica o descriptiva, claramente marcan las vivencias de los afrochoteños en la ciudad. De este modo, este tipo de vivencias se configuran como una fuente de incomodidad constante que los hace sentirse como Otros, a pesar de que vivan en la urbe desde hace décadas, como afirman Alina, que tiene veinte años y vive en Ibarra desde hace diez, y don Teófilo, que ha estado en esta misma ciudad por medio siglo:

Sí es un poco diferente, porque allá en la ciudad, sí hay un poco de racismo, ¿no? Aquí en el pueblo, es un pueblo donde hay bastante gente negra, y... de los descendientes de aquí, y *aquí uno se siente bien, se siente cómoda*. (Alina U., entrevista, 30 de diciembre de 2017)

Verá, en la comunidad, en donde uno se ha desarrollado, *todos parece que somos igualitos*, ¿no? Pero, dentro de la ciudad, se va a encontrar diversas culturas, esa es una situación que la venimos viviendo, ¿no? *Y, especialmente, la discriminación, que no se acaba esto del racismo*. Entonces, en la ciudad es un poco diferente. (Teófilo C., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

Se establece, por tanto, un claro contraste entre la apropiación del espacio público descrito como parte importante de las dinámicas comunitarias, y la sensación de exclusión del espacio que sienten en la ciudad debido a las discriminaciones cotidianas. Así, no solo pierden las calles como espacio

de socialización y deben enfrentarse con las rígidas lógicas que separan lo público y lo privado, sino que también son objeto de prácticas, gestos y actitudes racistas en el espacio público de manera constante. De acuerdo con Juan, esta ruptura es inmediata:

Ahora la situación es que en grupo, uno aquí, el racismo no, uno puede decir que no existe, pero cuando ya se va, *desde el momento en que te subes al bus*, para irte, ya sea Ibarra, Quito, donde sea, desde ahí ya encuentras racismo, desde ese preciso momento, a veces desde el momento en que esperas el bus. (Juan Chalá, entrevista, 29 de septiembre de 2017)

De este comentario puede verse, una vez más, que la fortaleza de los miembros de la comunidad es justamente lo colectivo, y que es en el encuentro con el otro blanco-mestizo que el racismo se manifiesta de manera más clara, especialmente en el espacio público. Cabe notar que la desigualdad y asimetría en las relaciones de poder de ambos grupos son profundas, razón por la cual la jerarquía étnico/racial es evidente incluso en situaciones tan cotidianas y fugaces como caminar por la calle o tomar un bus. Entonces, se puede afirmar que el principal problema implícito en la migración no es la diferencia por sí misma, sino que ésta se traduce en desigualdad, lo que se ve agravado por la pérdida de estos lazos de apoyo social que han construido en la comunidad y que son fundamentales en la configuración de su identidad, de modo que al salir del grupo se dificulta la resistencia ante una mayoría que está presente en todos los espacios.

Esta situación se ve agravada, de acuerdo con Laurin-Dansereu (2007), debido a que la gran cantidad de estos migrantes en ciudades como Ibarra y Quito –presentes de manera visible y notoria en el espacio público, que es considerado como propio para los blanco-mestizos de estas ciudades– obliga a la población urbana a reconocer la existencia de los afroecuatorianos. Esta visibilización lleva a cuestionar la ideología misma del mestizaje y la jerarquía racial imperante en Ecuador, lo que genera tensiones y conflictos, ya que “la forma en que percibimos al *otro*, al *forastero*, al *extranjero*, al que nos es *extraño*, condiciona el tipo de relación que mantenemos con él” (Izaola, 2017, pág. 9; énfasis en el original). De este modo, las experiencias de los migrantes afrochoteños están marcadas por la respuesta de los blanco-mestizos ante su diferencia. Olga recuerda varias experiencias de racismo cotidiano que vivió cuando migró a Quito:

VG: ¿Puedes contarme alguna experiencia de racismo que hayas tenido en la ciudad?

OP: *Una de tantas...* O sea que, cuando te subes al bus... [...] Estos buses siempre estaban a full, y a alguien le robaban en el bus, de seguro te acusaban: “no, *es que tú, negra, tú*, estabas al lado mío”. De ley te acusaban de que le robaste. Otra cosa de que, si vas igual a arrendar, cuando ya buscaba arriendo, veías claramente que dice “se arrienda” ... “Ah, no,

no” –cuando te veían que eras negra– “no, ya no se arrienda” o “ya está arrendado”. Entonces, te dabas cuenta que era no tanto porque ya estaba arrendado, sino por tu color de piel, entonces te das cuenta de este tema de racismo. [...] Entonces, ahí empieza... eso siempre he tenido. Pero, *sobre todo, en los buses*. (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Olga resalta que el lugar en el que se experimenta el racismo con mayor frecuencia es el transporte público, lo que muestra las tensiones que se generan en el espacio público debido a que los blanco-mestizos urbanos no aceptan que los afrodescendientes son parte de la ciudad. Es decir, estas manifestaciones racistas cotidianas y anónimas entre dos personas desconocidas marcan a los migrantes afrochoteños como Otros porque se basan únicamente en la diferencia visible del fenotipo que los liga con una “raza/etnia” distinta, lo que da cuenta de la construcción histórica de la relación de desigualdad entre ambos grupos. Por si fuera poco, las dificultades que tienen los afrochoteños para conseguir lugares de arriendo implican que se les niega también el acceso a la construcción de su propio espacio privado. De esta manera, el afán de exclusión hacia los afrodescendientes en la ciudad resulta evidente.

Los migrantes afrochoteños son conscientes de que los blanco-mestizos tienen esta percepción, pues sus actitudes de discriminación los hacen sentirse fuera del lugar, lo que contribuye a que la experiencia de los migrantes en la ciudad esté marcada por la sensación de rechazo y soledad. En la comunidad, en cambio, existe un ambiente que es descrito como familiar y alegre, en el que todos los vecinos se conocen y se puede escuchar constantemente música, se ve gente bailar y las conversaciones suceden a veces a gritos de una casa a la otra. Este ambiente es descrito por doña Carmela, quien rechaza la ciudad después de haber vivido en Ibarra:

Sí, porque, o sea, la verdad, [*estar en la comunidad*] es lo mejor que usted pudiera experimentar. Cuando usted estuviera en un núcleo de gente negra, es muy diferente. Es un escándalo, es un... ¡todo mundo habla! Todo mundo habla, y habla duro, y canta, canta por las calles... en cambio, si a usted le ven cantando en la ciudad, está loca [risas], ya, aquí no. Canta. Yo salgo de la iglesia, como me queda esto que canté, sigo cantando, sigo... vengo feliz, por ahí corriendo, conversando, todo mundo “¿cómo está? ¡Buenas tardes!”, “¡Buenos días!”. *No le cambiaría por nada. No le cambio por la ciudad, no.* (Carmela C., entrevista, 11 de octubre de 2017)

De esta manera, algunos migrantes deciden regresar al Juncal porque echan de menos las dinámicas de la comunidad, su modo de vida, las relaciones familiares, las prácticas culturales cotidianas como la comida, la música y la religiosidad, y la sensación de pertenencia. Entonces,

queda claro que el factor económico no es el único que interviene en los procesos de migración y en las decisiones que se toma en torno a estos. Así lo expresan doña Oliva y don Luis al manifestar que hay muchos migrantes que vuelven al Juncal a pesar de haber estado estables en la ciudad, de haber tenido un buen trabajo y una casa. Ellos no saben explicar a ciencia cierta por qué sucede esto, pero suponen que debe ser por el ambiente, que es diferente, y por la tranquilidad. (Oliva O., Luis, E., entrevista, 24 de octubre de 2017). De la misma forma, doña Carmela resalta la importancia de las dinámicas comunitarias particulares para la adaptación de los afrodescendientes:

Entonces, legalmente yo creo que el negro no se hizo para eso. Los negros no podemos vivir en un condominio, no podemos vivir en una casita chiquita sin patio, no podemos vivir con vecinos, o sea, “no, que no haga bulla porque el vecino...” ¡nada! No podemos vivir apagado el equipo, no podemos. Yo tengo mi parlante aquí adentro y tengo mi parlante ahí en el patio, y le pongo a todo volumen. Y si alguien me está golpeando y no le he escuchado, ¡qué pena! O sea, no podemos, porque la música nosotros le llevamos en el alma. No podemos... *Y todo eso es que en la ciudad se nos cohibe. Entonces, muchos negros dicen “no, al diablo con todo, y me regreso a mi pueblo”*. Porque también es cierto que se puede conseguir más dinero, pero se gasta más dinero. Se gasta más dinero. Entonces, quiere decir que vamos a la par. (Carmela C., entrevista, 11 de octubre de 2017)

De ahí que todos los migrantes vuelvan al Juncal, aun cuando su trabajo y modo de vida solo les permita hacerlo un par de veces al año, para las fiestas. Por consiguiente, aún en los casos en los que no existe una multirresidencia, no se rompen los lazos con la comunidad y sus redes de relaciones, inclusive en el caso de aquellos migrantes que no consideran que volver al Juncal de manera definitiva sea una opción. Entonces, resulta claro que la relación que los migrantes afrochoteños pueden establecer con el espacio público y con las personas con quienes lo comparten es muy diferente en el Juncal y en la ciudad. Estas diferencias no estarían basadas únicamente en la diferencia del tamaño de la población o en costumbres locales, como que en Quito las personas son generalmente más calladas y reservadas, sino que la diferencia étnico/racial es fundamental para este rechazo constante del espacio público.

De este modo, el anonimato de la calle permite que los blanco-mestizos urbanos se sientan cómodos al interpelar a los afrochoteños desde las connotaciones negativas que históricamente se le ha impuesto a la categoría de afrodescendiente. Además, es importante tener en cuenta que los migrantes afrochoteños deben llevar a cabo su proceso de migración en una constante tensión el

racismo y varias formas de exclusión, pues la discriminación étnico/racial se entrelaza con otros factores, como el sexo/género, por ejemplo, como señala Olga:

Y, lo más fuerte que vives cuando sales también de una comunidad a la ciudad es *el tema del racismo, de cómo mujer afro, en todos los niveles, lo sufres*. (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

La situación descrita en este acápite es explicada por Rahier (1998a) mediante el concepto de invisibilización tradicional, la cual mantiene la exclusión de los afroecuatorianos a nivel político, económico, social y cultural en el discurso nacional y en las representaciones colectivas, aunque de manera más sutil a partir de los cambios en el discurso durante el régimen compensatorio⁵⁶. Así, los afrodescendientes están situados en lo más bajo de la escala social y son percibidos casi sin excepción de manera negativa por los blanco-mestizos, lo que lleva a estos últimos a interpretar la migración como una “invasión” del territorio urbano. De esta manera, cuando se rompen aquellas “fronteras” que han establecido los blanco-mestizos a través de la segregación histórica, estos sujetos reafirman su superioridad por medio de prácticas discriminatorias en la vida cotidiana.

Es relevante notar que, aunque han existido cambios y avances en cuestiones derechos y reconocimiento desde el Estado hacia los afroecuatorianos como parte del régimen compensatorio, estos se han mantenido en el discurso y no han llegado a permear en las relaciones interétnico/raciales cotidianas que deben vivir los afrodescendientes. Así, se produce todavía una exclusión diaria en el espacio público que puede traducirse en intentos de invisibilizar y negar al Otro, como comenta don Teófilo, quien tiene 61 años y vivió en Ibarra la mayor parte de su vida, donde trabajó en el municipio. Igualmente, doña Carmela explica cómo, si bien las relaciones con los vecinos blanco-mestizos podían ser aparentemente cordiales, los prejuicios y estereotipos hacían que se mantengan distantes e incluso impedían llevar a cabo prácticas de solidaridad:

VG: ¿Y usted cree que de unos años para acá han disminuido la discriminación y el racismo?
TC: O sea, se ha disfrazado. No ha disminuido. Es una forma, digamos, hipócrita. En donde, *la gente no lo mira, o no le relaciona*, lo que es el *afroecuatoriano* que ahora lo llaman, porque anteriormente es el *negro*, pues, ¿no es cierto? No, no, ha disminuido eso del racismo. (Teófilo C., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

⁵⁶ Ver al respecto págs. 13-17 en este mismo documento.

Viví en Ibarra. Estuve... casi diez años, en mi niñez. Y ahí conocí de lo que es capaz la gente, o sea, *no le mira*. “Buenos días, vecinita”, y eso bien amables, pero ¡paf! Le cierran la puerta, usted no tiene chance a pedir ni un fósforo, nade de eso. No puede acercarse a una casa y decir “regáleme un vaso de agua, que me muero”, “no tengo agua”. “Présteme un baño”, “no tengo baño”. ¿Por qué? Porque hasta piensan que uno va por robar. En cambio, los negros, no es así. Los negros le auxilian rápido, sí. (Carmela C., entrevista, 11 de octubre de 2017)

Así, don Teófilo recalca que la sociedad blanco-mestiza no quiere mirarlos para evitar cualquier tipo de contacto y de reconocimiento de su presencia no deseada, lo que corrobora la experiencia de doña Carmela, aunque su relato se refería su infancia y adolescencia, hace más de treinta años. Entonces, se puede afirmar que esta invisibilización y rechazo de los afroecuatorianos continua vigente más allá de cambios superficiales, como la sustitución del término “negro” por “afroecuatoriano”. Asimismo, es interesante la opinión de Alejandra, quien tiene 26 años y vive en Ibarra desde que era una niña:

Ser afro en el Juncal es como lo mismo... Aquí no sientes la diferencia de ser afro. Aquí si viene alguien mestizo, ahí se nota la diferencia. Pero, en cambio, en la ciudad... yo no he sentido, igual, la diferencia, pero... En cambio, en la ciudad, tú *brillas por ser afro*, eso... (Alejandra P., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

Se puede contrastar esta cita con aquellas de don Teófilo y doña Carmela, pues mientras ellos hablaban de que los blanco-mestizos se niegan a mirarlos y a advertir su presencia explícitamente para evadir cualquier tipo de relación, Alejandra señala que son más visibles debido a su diferencia. Así, las relaciones interétnico/raciales en la ciudad son complejas, pues combinan la invisibilización de los afrodescendientes y la exclusión resultante con la constante afirmación de la existencia de su Otridad. Dicho de otro modo, ser afroecuatoriano en la ciudad implica no pasar desapercibido y a la vez ser ignorado. Entonces, se puede decir que se niega al Otro a la vez que se los reconoce (Balanzátegui, 2013), pues ambos mecanismos serían una manifestación de cómo la sociedad blanco-mestiza se ha relacionado históricamente con los afrodescendientes: a través de verlos como Otros fenotípicamente marcados y de invisibilizarlos en términos prácticos.

En conclusión, llegar a la ciudad implica para los migrantes cambios marcados en la forma de sentirse y verse a sí mismos, pues a través de las acciones cotidianas de discriminación en el espacio público los afrochoteños deben enfrentarse con una mirada negativa que pesa sobre ellos, con la fuerte jerarquía étnico/racial y con las relaciones asimétricas de poder. Así, como muestran los testimonios de los informantes, el racismo no se limita a experiencias concretas en situaciones

puntuales, sino que está presente de manera general cada vez que están en el espacio público, y se constituye como su nueva “normalidad”. Esta interpelación incluye, entonces, la constatación de que estos elementos limitan las oportunidades a las que pueden acceder, lo que se ve agravado porque deben lidiar con la discriminación sin contar con las redes de solidaridad que los han sostenido a lo largo de su vida en el Juncal. Entonces, el racismo, por el lado objetivo y material, los hace propensos a situaciones de pobreza y precariedad y, por el lado subjetivo, los hace cuestionarse sobre lo que significa ser afrodescendiente.

2.3.2. La búsqueda de trabajo: un encuentro con el peso de las representaciones

La principal expectativa que está ligada con la migración se refiere al mercado laboral, pues en comparación con las limitadas fuentes de trabajo que existen en la comunidad, la ciudad parece ofrecer grandes oportunidades, especialmente si se cuenta con conocidos. Este fue el caso de Olga, quien migró a los 17 años y estaba dispuesta a tomar cualquier trabajo, pues sus expectativas estaban orientadas a la estabilidad laboral por sí misma, antes que a una ocupación específica:

No lo pensé tanto, solo era la idea de irme y conseguir trabajo. Entonces, la expectativa era de “voy a conseguir trabajo y el estilo de mi vida va a cambiar, porque ya voy a tener un trabajo en el que voy a ganar algo, el cual me va a ayudar a sostenerme”. Entonces, la expectativa era siempre “como está allá mi tía, seguro voy a conseguir trabajo”. (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

De esta manera, muchos de los migrantes no tienen un plan claro sobre lo que van a hacer en la ciudad una vez que se desplacen para allá, pues prefieren mantenerse abiertos a las posibilidades laborales que puedan surgir. Sin embargo, esta postura puede resultar contraproducente, pues la migración no es sencilla, ya que la falta de preparación de la gran parte de los migrantes, la alta competitividad por puestos de trabajo y, sobre todo, la discriminación y el racismo, hacen que la expectativa laboral con la que parten sea poco realista en la mayoría de los casos. Al respecto, Andrés (2012) señala que, si bien la información cuantitativa demuestra que la población afroecuatoriana tiene la tasa de desempleo más alta del país, no existen estudios que ligen esta problemática con la discriminación laboral étnica.

De acuerdo con esta autora, la discriminación laboral parte de una ideología racista ligada con prejuicios y estereotipos, que son reproducidos por el proceso de discriminación y, como están presentes en todos los ámbitos, inciden en lo laboral, pues limitan las ramas ocupacionales a las que pueden acceder los afrodescendientes, cierran posibilidades de ascenso y empujan a trabajos

precarios, subempleo, trabajo informal y desempleo. Esta situación implica, como señala Andrés, trabajos precarios relacionados con un sistema de remuneraciones insuficientes que no corresponden con la preparación profesional y el esfuerzo realizado, es decir que se cae en dinámicas de explotación laboral.

Se debe tomar en cuenta, además, que en estas dinámicas interviene también la clase social, pues “las relaciones de clase condicionan directa o indirectamente a las relaciones interétnicas, en torno a un eje dinámico de explotación y dominación económica y social” (Bari, 2002, p. 159). Esta relación es importante porque reconoce la doble explotación que se ejerce sobre las minorías étnicas (Cardoso de Oliveira, 2007), ya que la privación histórica de oportunidades y derechos los ha construido como sujetos de clases sociales bajas y les dificulta acceder a un proceso de movilidad social ascendente.

Desde esta perspectiva, la dificultad para lograr un proceso de migración exitoso está relacionada con la desigualdad estructural, pues muchos de los migrantes no están preparados para las exigencias urbanas y no cuentan con los requisitos para acceder a un trabajo estable y con una remuneración justa, en comparación con otros sectores de la población con mayores accesos bienes sociales. De este modo, la falta de acceso a servicios de salud y educación que se presentó en el primer capítulo evidentemente ha privado a los afroecuatorianos de las herramientas necesarias para competir en el mercado laboral bajo las mismas condiciones que la mayoría blanco-mestiza urbana, como demuestra el relato de Olga y como explica Juan Chalá:

En esta primera temporada trabajé de empleada doméstica, porque yo hasta ese entonces no terminé el colegio, no había pisado [el colegio], solo había tenido experiencia de trabajo, de mercadera no más [risas]. Entonces, trabajé de empleada doméstica. Mi tía me consiguió porque ella también era empleada doméstica, y fui a trabajar así. (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Esta migración se da en condiciones de que, aquí mismo no hay muchas fuentes de desarrollo, ¿ya? Se va y se busca allá, pero igual, de aquí mismo, desde los mismos derechos básicos: educación, salud, es... Ni siquiera lo básico, ¿ya? O sea, no hay una calidad. Y *uno llega allá con mala educación, a veces con mala salud*, y pasa toda la vida arrendando. Conozco personas que han vivido más de 20 años arrendando y todavía no pueden conseguir una vivienda propia. O sea, no se ha generado ni siquiera en esa familia ningún desarrollo. *Es que esta misma estructura del racismo...* ya allá, la gente más joven o los que nacieron allá [migrantes de segunda generación], *listo, a la escuela, colegio, pero igual siguen sintiendo el racismo*, y más fuerte, ajá. Es una cuestión terrible. Igual, muy pocos acceden a la universidad. (Juan Chalá, entrevista, 29 de septiembre de 2017)

De esta manera, como apunta Juan, aun en los casos en que los afrodescendientes tienen acceso a un mayor nivel de educación y mejores condiciones de vida al vivir en la ciudad desde pequeños, de modo que cumplen con los requisitos mencionados para la competencia laboral, la discriminación racial dificulta aún su acceso a oportunidades laborales. Es así que se puede afirmar que la condición étnico/racial es un factor determinante para los afroecuatorianos –sean migrantes u oriundos de la ciudad–. Así, se debe tener en cuenta que la falta de preparación de la mayoría de migrantes se une a otros factores que son considerados como desventajas en la competencia por un puesto laboral, como son la raza/etnia, el sexo/género, etc., como afirman Diego y Juan:

DP: O sea, pero pienso, la cosa es que estas migraciones se da buscando una mejor vida, pero no pensando en cómo se está moviendo la maquinaria económica, porque si no dirían “ok, para que yo me vaya allá tengo que estudiar, para tener algunas oportunidades”. No, gente que sale de aquí sale sin ninguna educación para allá. *Entonces, además de que ya eres afrodescendiente, eres pobre, tienes muchas cosas en contra.* O sea, afrodescendiente, pobre y analfabeto, o sea...

JC: Y encima de lo rural...

DP: ¡Exacto!

JC: Y si es mujer, peor. (Diego Palacios Ocles y Juan Chalá, entrevista, 29 de septiembre de 2017)

Las dinámicas de poder explicadas más arriba son la muestra cotidiana de los regímenes de desigualdad y de las prácticas y discursos que se han formado a lo largo de éstos. Dado que “es sobre todo a través del discurso que se construye la diferencia cultural” (Izaola, 2017, pág. 19), resulta necesario hablar de la manera en la que las representaciones racializadas y los estereotipos están presentes en el imaginario de los blanco-mestizos urbanos. Estas representaciones tienen serias consecuencias en las condiciones de vida de los afrodescendientes, pues limitan en gran medida sus oportunidades de trabajo y reducen los ámbitos en los que los empleadores les permiten desempeñarse. Por ejemplo, se puede mencionar la experiencia de Olga:

O en el tema de cuando, por ejemplo, para conseguir trabajo también. Necesitabas necesariamente tener a alguien que esté adentro para que te ayude, porque si no, ya hacías la entrevista de trabajo en la agencia, llegabas a la casa donde ibas a trabajar “ah, no, es que eres negra”, “*no sabía que eres negrita, también tenían que poner eso en los anuncios*”, ¿no? Entonces, ahí tenías otro choque de racismo, porque “ah no, preferimos indígenas o preferimos mestizas de otro sector, pero no negritas” (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Esta cita muestra también cómo las experiencias de rechazo y discriminación están íntimamente ligadas con la interpelación directa del Otro blanco-mestizo como “negra”, lo que significa que su

categoría étnico/racial es utilizada para referirse a ella, y ligarla con lo que este término implica en el imaginario. De este modo, especialmente en las entrevistas de trabajo, su color de piel es usado como una justificación explícita para no darle el empleo. Esta negativa ocurre porque los afrodescendientes no solo han sido representados desde una serie de características esencializadas, sino que fueron reducidos a éstas. Este proceso corresponde a una estereotipación, pues se toman ciertos rasgos, los cuales son exagerados, simplificados y generalizados como si fueran la verdad fija, total y definitiva sobre este grupo (Hall, 2003; Caicedo, 2006). Así, los afrodescendientes

en general, han sido relegados a herederos de su pasado como mano de obra esclava, a una reivindicación folclorizada de sus aportes culturales (músicas y danzas convertidas en símbolos nacionales) o a un determinismo biológico que los dota de capacidades favorables a la realización de proezas deportivas. (Agudelo, 2010, pág. 111).

Entonces, estas representaciones y estereotipos forman regímenes de representación racializados que, aunque se han transformado, han sedimentado ciertos significados, los cuales tienen implicaciones en la vida cotidiana de las personas porque esta fijación de los significados hace que el público sienta a las ficciones del racismo como empíricamente verdaderas. De este modo, estas categorías –que no son objetivas, sino construcciones sociales– tienen consecuencias reales porque están respaldadas por el poder (Izaola, 2017). Es así como se puede explicar que a Olga se le haya dicho que no podían contratarla por ser negra como si fuera una razón legítima que se explica por sí sola. Asimismo, Emilia habla de su experiencia y la de su esposo Jimmy cuando buscaban trabajo en Quito, donde vivieron dos años:

Entonces, obviamente que era bien difícil porque tenía que encontrar un trabajo, se presentaba y *era negro, o sea, todo el mundo le rechazaba*, entonces tenía que de ley en Quito, ser recomendada de otra persona que ya le conozcan para tener un trabajo, pero de ahí no más, sin que nadie le conozca, *solo de verle negro no más, ya decían “no, deje no más, ya conseguí”* y se supone que le estamos llamando, que está diciendo que sí necesita, llega allá y decirme que ya ha conseguido. (Emilia, S., entrevista, 24 de octubre de 2017)

Así, estas experiencias de rechazo no surgen porque cada empleador blanco-mestizo de la ciudad haya tenido una mala experiencia con varias personas afrodescendientes y eso le lleva a sustentar sus ideas negativas sobre este grupo, sino que existen ciertas ideas sobre los afroecuatorianos que son aceptadas como verdades empíricas al punto que son consideradas como motivo suficiente para rechazar a personas como Olga, Jimmy y Emilia, sin conocerlas. De ahí que don Luis y doña Oliva afirmen que existe discriminación en la ciudad, pues “no toda la gente le ve con buenos ojos

a la gente negra”, lo cual no se limita a una opinión, sino que se traduce en obstáculos prácticos que los privan de oportunidades (Luis, E. y Oliva O., entrevista, 24 de octubre de 2017). Entonces, al estar ligadas con los estereotipos, las representaciones de los afroecuatorianos reproducen prejuicios raciales.

Por esta razón, un acontecimiento relacionado con una persona afrodescendiente no habla de ese individuo en un momento determinado, sino que es generalizado como una verdad para su grupo. De la misma manera, cada individuo afro termina por encarnar a los ojos del grupo mayoritario el cúmulo de figuras y significados que presentan las representaciones sobre su grupo. Así, los afrodescendientes no son vistos por la sociedad blanco-mestiza, al menos en una primera instancia, como personas con características individuales, sino como proyecciones de los estereotipos homogeneizantes.

De acuerdo con las personas entrevistadas, el estereotipo más común que existe sobre los afrodescendientes es el que los liga con ladrones y criminales. De este modo, para don Luis fue difícil conseguir trabajo en la ciudad porque se cree que el hombre negro es ladrón, lo que ocasionaba que solo lo contrataran para empleos de corta duración, así que no tenía estabilidad y debió volver a la comunidad. Doña Oliva, en cambio, dice que para ella no fue difícil conseguir trabajo y que, en general, las mujeres pueden fácilmente acceder a ser empleadas domésticas, pues se tiene la idea de que “la mujer negra es limpia y cocina rico”. (Luis, E. y Oliva O., notas sobre la entrevista, 24 de octubre de 2017)

La contradicción entre ambos estereotipos se explica porque generalmente, se representa a los grupos que son significativamente diferentes desde una interpretación binaria (bueno/malo, agresivo/dócil, educado/ignorante, civilizado/salvaje etc.), y muchas veces se espera que sean ambas cosas al mismo tiempo (Hall, 2003). Así, se cree que los afrodescendientes son sucios y tienen un fuerte olor corporal, pero que las mujeres afros son buenas en las labores de limpieza. De este modo, esta representación da cuenta de las creencias que se han mantenido históricamente sobre los afrodescendientes. Se puede ver, entonces, la complejidad de las representaciones, pues estas frases aparentemente simples en realidad muestran las creencias más arraigadas sobre los blancos y afrodescendientes desde la época de la esclavitud, lo que tiene consecuencias en los campos de trabajo que les ofrecen.

Por tanto, aunque han existido cambios y avances en cuestiones derechos y reconocimiento desde el Estado hacia los afroecuatorianos como parte del régimen compensatorio, estos se han mantenido en el discurso y no han llegado a permear en las relaciones interétnico/raciales cotidianas que deben vivir los afrodescendientes. De esta manera, a pesar de que los afroecuatorianos tienen mayor acceso a esferas antes reservadas para la mayoría blanco-mestiza y de que el racismo se expresa de maneras menos frontales y violentas, la ineficacia de estas medidas aparentemente progresistas han dejado ver otras aristas de la jerarquía étnico/racial. Por ejemplo, las personas ya no gritan a los afrodescendientes insultos en la calle ni les impiden subir a un bus, pero aún les resulta más difícil conseguir un trabajo que a solicitantes blanco-mestizos, lo que da muestra de la persistencia de las ideas racistas, pues su “raza/etnia” es muchas veces la razón detrás del desempleo. Esta situación es explicada por Carrillo y Salgado, quienes afirman que

el estigma de la diferencia cultural y la frontera étnica persigue al negro con una mayor crudeza. El límite simbólico hacia este grupo no admite porosidad alguna que le permita traspasarla, lo que reafirma su condición de “último otro” en la sociedad ecuatoriana (2002, pág. 70).

Entonces, una vez comprendidas las representaciones racializadas y cómo éstas funcionan, se puede afirmar que “no es que los Otros sean así, sino que son vistos y definidos así” (Izaola, 2017, pág. 21). De este modo, las representaciones negativas de los afroecuatorianos responden a las relaciones de poder asimétricas entre estos y la sociedad mayoritaria blanca-mestiza, a la vez que reproducen estereotipos que perpetúan una imagen pernicioso que justifica estas tensiones y la asimetría entre ambos grupos. Así, el caso de las limitaciones que los afrochoteños encuentran en la búsqueda de trabajo muestra que las relaciones interétnico/raciales están determinadas, por un lado, por la desigualdad estructural y, por otro lado, por la cara simbólica de esta subalternización a través de las representaciones racializadas, lo que interpela al sujeto.

Los afrodescendientes del Juncal conocen que estos estereotipos existen, pues los medios de comunicación permiten que sean víctimas del racismo aún dentro de la comunidad. Sin embargo, al igual que sucede con el caso del espacio público, no es sino hasta que migran que deben enfrentar en carne propia y de manera cotidiana las creencias que estas representaciones racializadas reproducen. De este modo, ya no son otros afrodescendientes quienes son interpretados desde los estereotipos y las representaciones racializadas, pues son interpelados de manera directa y constatan que estas creencias les cierran oportunidades, lo que conecta con su identidad del yo,

donde lo afro juega un papel fundamental. Es decir, solo cuando este tipo de discursos y prácticas racistas afectan a las personas de manera directa porque ellos mismo o sus seres más cercanos son blanco de éstas –lo que tiene consecuencias negativas en aspectos concretos de su vida, como la búsqueda de trabajo– es que se produce una clara asignación de sentidos que llega a influir en la identidad.

2.3.3. El cuidado de los niños: limitaciones en la reproducción de las prácticas de solidaridad

Las prácticas de solidaridad que mantienen los migrantes del Juncal en la ciudad pueden ser interpretadas como la reproducción de la solidaridad como elemento fundamental de la identidad colectiva de los afrochoteños, después de pasar por un proceso de adaptación para que sean tácticas viables en el nuevo contexto en la ciudad. Comprender este ajuste de las tácticas comunitarias requiere que se analice cómo funcionan las dinámicas de reproducción de las prácticas de ayuda mutua, así como también los elementos que presentan limitaciones. Así, primero se presentarán las maneras en las que los migrantes del Juncal buscan mantener estos mecanismos de apoyo para facilitar su transición y permitir que el nuevo migrante pueda enfocarse en conseguir las condiciones adecuadas para estabilizarse. Después, se hablará de un aspecto en el que las prácticas comunitarias de solidaridad no pueden ser imitados: el cuidado de los niños.

Los lazos sociales pueden ser mecanismos de reproducción y de transformación en los universos simbólicos, los cuales son el soporte de la identidad individual y colectiva (Comas & Pujadas, 1991). Entonces, la fuerza de las redes de apoyo implícitas en los lazos sociales que se establecen en la comunidad, son de gran importancia para la construcción de la identidad de sus habitantes, como se explicó previamente. De ahí que dejar estas redes para pasar al individualismo de la ciudad represente una gran dificultad para los migrantes, especialmente al inicio de su proceso, como afirma Olga:

Bueno, *de vivir en la ciudad, es muy drástico para cuando sales de la comunidad, ¿no?* Porque tú vives en un entorno en el que todos nos conocemos, y luego sales a la ciudad en el que, básicamente no conoces a nadie. Después *el tema de la solidaridad en la comunidad, como te conoces [a] todos, eres más solidario también, puedes compartir. En la ciudad esto ya es un poco más individual.* (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Siguiendo con esta lógica, durante los primeros momentos del proceso de migración las redes de solidaridad son sumamente importantes. Comas y Pujadas (1991) señalan que las relaciones de parentesco, amistad y vecinaje son vínculos que producen “migraciones en cadena”, las cuales

generan “micro-universos residenciales, laborales o sociales relativamente cerrados, cosa que posee repercusiones y consecuencias en los mecanismos identitarios” (pág. 37), de manera que los migrantes suelen recibir la ayuda de familiares, compadres y amigos para conseguir trabajo y vivienda hasta que su situación se estabilice un poco. De esta forma, son estas redes de solidaridad y ayuda mutua, fundadas en antiguos lazos sociales, lo que permite que continúen con la reproducción del grupo doméstico y su adaptación en el nuevo contexto.

Estos mecanismos de solidaridad, entonces, son también mecanismos de identidad que estructuran la manera en la que los migrantes se asientan en la ciudad, pues forman espacios donde se reúnen los miembros de comunidades y familias, lo que permite la reproducción de sus manifestaciones culturales. Por tanto, dado que las dificultades del proceso de migración se incrementan si es que no cuentan con prácticas de solidaridad en el lugar de acogida, la mayoría de los testimonios mencionan a un familiar que los ayudó, al menos al principio, como en el caso de Jimmy, que vivió con su primo durante los primeros seis meses de su proceso de migración a Quito, hasta encontrar un trabajo estable y poder traer a su familia (Jimmy C., entrevista, 24 de octubre de 2017), o en el de Olga, que llegó a la casa de su tía Paca:

Al inicio, no fue tan difícil para mí porque estaba ahí mi tía. Entonces, como ella ya estaba en Quito, ella me indicaba cómo es la vida, dónde tengo que ir, dónde no, cómo debo hacer en el trabajo... Entonces, esto se me facilitó un poco. Entonces, viví mucho tiempo con ella. (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Se observa que la ayuda mutua que permiten estos lazos formados a partir de las lógicas comunitarias implica también tácticas de complementariedad para articular el trabajo doméstico con el asalariado, las cuales pueden extenderse incluso fuera de los límites de la comunidad. Estas dinámicas demuestran una lógica de flexibilidad en la organización que abarca las necesidades del grupo, lo cual constituye a éste como una unidad social primaria. Además de este tipo de tácticas en las que se acude a las relaciones comunitarias, los rituales familiares cíclicos, la enfermedad y la muerte también mantienen estos lazos, pues son situaciones que obligan a los migrantes a volver a su lugar de origen y a renovar las alianzas de solidaridad entre ellos (Comas & Pujadas, 1991).

Este tipo de situaciones son relevantes porque aseguran que, sin importar cuánto se distancien los migrantes de las dinámicas comunitarias y los elementos de la identidad colectiva, el constante ir y venir a su lugar de origen hace que los retomen y reproduzcan periódicamente. Sin embargo, no

se debe desconocer que estos mecanismos de solidaridad son más efectivos en ciertas esferas que en otras, pues las tácticas en cuanto al cuidado de los niños presentan limitaciones importantes.

Se debe tener en cuenta el cuidado de los niños da muestra de las relaciones sociales y de las formas de reciprocidad interna, los cuales configuran los valores propios su identidad colectiva. Desde esta perspectiva, reconocer esta falencia es fundamental, pues esta ruptura con la idea de que las tácticas de ayuda mutua pueden ser invariablemente reproducidas en la ciudad hace que, por un lado, los afrochoteños deban preguntarse sobre la viabilidad de depender a largo plazo de las dinámicas de solidaridad– cuestionamiento que no tendría sentido en la comunidad– y, por otro lado, muestra la necesidad de soltar algunos elementos importantes de la identidad colectiva para asumir una posición más individual, lo que vuelve estas relaciones menos fuertes y abre espacios para nuevos elementos identitarios. Es decir, el constatar que sus tácticas comunitarias fundamentales no siempre funcionan en las dinámicas urbanas implica cuestionamientos identitarios porque resulta claro que hay recursos de su identidad colectiva que van a resultar más útiles de mantener que otros.

De este modo, el acceso a plazas de empleo estable afecta en gran medida al mecanismo comunitario de cuidado de los niños, ya que la mayoría de migrantes cuentan con trabajos que se desarrollan en horarios laborales fijos. Esta menor flexibilidad de tiempo se suma al hecho de que no siempre es posible vivir cerca de los familiares que también se encuentran en la ciudad, de manera que la familia nuclear debe prescindir de la asistencia de sus seres cercanos con la que contaba diariamente en la comunidad. Igualmente, la inseguridad existente en la ciudad, la desconfianza entre vecinos, y las barreras que se mantienen entre el espacio público y privado son razones por las cuales los niños no pueden salir a jugar libremente, ni formar grandes grupos que cuenten con relativa autonomía, como ocurre en el Juncal. Por lo tanto, las dinámicas de cuidado colectivo de los niños es imposible de reproducir en la ciudad, lo que obliga a los padres juncaleños a utilizar sistemas formales de cuidado como guarderías y centros infantiles. El tener que acudir a estos lugares hace que los migrantes afrochoteños se configuren como clientes, y ya no como parte de un sistema de solidaridad, de forma que pierden uno de sus elementos de pertenencia y referencia.

Algunas mujeres que migraron a Quito e Ibarra antes de tener hijos, generalmente están habituadas al sistema de cuidados formales que les ofrece la ciudad, pues no echan de menos una dinámica

que nunca utilizaron como táctica cotidiana de articulación de las labores de cuidado con otras actividades. De esta forma, en las entrevistas de informantes como Fernanda (entrevista, 31 de diciembre de 2017), Mabel (entrevista, 30 de diciembre de 2017), Mirta (entrevista, 30 de diciembre de 2017) e Irene (entrevista, 31 de diciembre de 2017), el cuidado diario de los niños para desapercibido, pues ellas privilegian en su narrativa la importancia de la educación formal y cómo la ciudad ofrece mejores oportunidades a sus hijos. Ellas interpretan estas dinámicas comunitarias, entonces, como una eventualidad de la que sus niños disfrutaban cuando visitan el Juncal en vacaciones, pero no como una táctica de cuidado. De esta forma, el no tomar los mecanismos de cuidado como un elemento importante de su identidad colectiva como juncaleñas, no se producen cuestionamientos identitarios significativos al respecto.

En otros casos, en cambio, las mujeres encuentran incompatibles sus tareas de cuidado de los niños con sus obligaciones laborales en la ciudad y –ante la imposibilidad de replicar o adaptar los mecanismos presentes en la comunidad– eligen dividir parcialmente ambas esferas de su vida y acudir a la ayuda de sus familiares en el Juncal. Por ejemplo, después de ser madre, Olga migró sola a la ciudad, y dejó a su hija Anahí con Emilia, su hermana, hasta encontrarse en una situación estable en cuanto a trabajo y vivienda. De este modo, no fue sino dos años después que Olga la llevó para Quito, lo cual estuvo motivado porque Olga se vio emocionalmente afectada al darse cuenta de que Anahí reconocía a Emilia como su madre por ser quien ejercía las labores de cuidado y crianza (Anahí L., entrevista, 12 de marzo de 2018). De este modo, Emilia cumplía un rol fundamental en el proceso de migración de Olga al asumir el cuidado de su hija, lo cual estaba respaldado por las dinámicas colectivas en las que sus hermanas de padre, su tía y su madre ofrecían apoyo. De igual manera, cuando fue el turno de Emilia de migrar a Quito, su hija Camila tenía tres años, y la situación en cuanto a su cuidado presentaba dificultades:

A veces en el trabajo ya me atrasaba porque le dejaba a las 8h00 en el centro infantil, en el pre kínder y me demoraba mucho porque en donde trabajaba era lejos [...]. Entonces, de ley me tocaba salirme del trabajo, porque no alcanzaba a venirme a retirarle a ella. Porque igual la Olga, ella salía casi 6 del trabajo, [...] no me podía ayudar a alcanzarle a retirarle, entonces no me podía acomodarme por ninguna manera, por lo que no tenía quien me dé retirando a ella. [...]Y todo el tiempo me llamaban y me llamaban que ya, que venga rápido a retirarle, que no podían cerrar rápido el centro infantil porque tenían que esperarme a mí. [...] Era la última, yo en retirarle a ella. Casi 17h00, 17h30, ellos atendían hasta las 16h00 no más, imagínese la desesperación de llegar rápido, con el tráfico de Quito. [...] Y era un relajo con ella porque no quería irse de mañana, era la guerra [...] porque [decía que] me estoy olvidando de retirarle a ella, porque las mamás de los otros niños van temprano y que yo me

estoy olvidando de retirarle a ella. Entonces era un problema con ella, ahí, entonces “no, no” le dije “no puedo más con esta situación”. (Emilia, S. 24 de octubre de 2017)

De ahí que, dos años después, cuando descubrió que estaba embarazada de nuevo, Emilia optó primero por enviar a su hija al Juncal para que viva con su madre, doña Fredi. Esta solución no funcionó, pues Camila lloraba todo el tiempo, de manera que su abuela decidió viajar cada fin de semana a Quito para que ambas puedan visitar a Emilia. Esta experiencia está marcada por la sensación de ausencia en el proceso de maternidad, pues la entrevistada debe enfrentarse a la frustración de que su hija se sienta abandonada cuando vivía en la ciudad por la incompatibilidad de horarios y las largas distancias de la ciudad, y también al ser enviada a la comunidad a pesar de contar con los cuidados de doña Fredi. Se observa, entonces, que esta situación obligaba a una negociación constante para adaptar las expectativas impuestas por elementos de la identidad colectiva –una cierta forma de relacionarse con los niños desde dinámicas familiares particulares– y las exigencias de la vida urbana. De ahí que Emilia haya decidido volver al Juncal para dar a luz a su segunda hija y dedicarse a actividades de comercio y contrabando.

Es evidente, en estos casos, el costo emocional que deben pagar las madres migrantes al no contar con sistemas de cuidado que puedan reemplazar aquellas dinámicas comunitarias que han perdido en la ciudad. Así, la confianza en los mecanismos de solidaridad para el cuidado infantil, que es una ventaja en el Juncal, se vuelve una desventaja en la ciudad, lo que interpela a su sentido de identidad porque los obliga a buscar nuevos recursos identitarios y nuevas soluciones en su vida concreta. De ahí que, en muchos casos, resulta fundamental contar con el apoyo de un familiar para generar soluciones parciales que permitan llegar a algún tipo de equilibrio relativo entre los cuidados y el trabajo remunerado, y entre las lógicas de solidaridad e individualismo.

Entonces, el caso del cuidado de los niños muestra que la reproducción de tácticas de solidaridad comunitarias no siempre es posible en la ciudad, lo que obliga a los migrantes afrochoteños a asumir medidas que pueden presentar conflictos identitarios porque los lleva a reformular sus expectativas sobre elementos importantes para su identidad colectiva, como las relaciones familiares, y sobre sus roles individuales en situaciones que solían ser comunitarias. Al no poder reproducir las dinámicas de cuidado, parte de su identidad colectiva se rompe, lo que se puede traducir en una serie de negociaciones identitarias para asimilar el quiebre con este elemento. Así, por ejemplo, algunas mujeres, como Emilia, prefieren abandonar la ciudad antes que prescindir de

estos mecanismos de solidaridad que le resultan primordiales, mientras que otras, como Mirta o Fernanda, simplemente aceptan las lógicas urbanas que afirman que un cuidado formal de los niños es mejor y optan por el fortalecimiento de otros elementos identitarios.

Pero, aun así, es claro que lo colectivo se constituye como un recurso fundamental para la resolución de problemas y que la efectividad de los estrechos lazos sociales comunitarios no puede ser puesta en duda. Por tanto, es posible afirmar que las relaciones de dependencia personal que son “extensión de los lazos familiares, contribuyen a crear, mantener o transformar el sentimiento de pertenencia” (Comas & Pujadas, 1991, pág. 35). De este modo, si bien presentan limitaciones en algunos contextos específicos, las relaciones de parentesco son un ámbito estratégico de resolución de problemas y contradicciones –especialmente cuando no se cuenta con apoyo de mecanismos institucionales–, y estas relaciones se reactivan en la ciudad ante situaciones de crisis. Así, se debe reconocer que, más allá de los problemas de adaptación que se presentan en la práctica, estos mecanismos –y los elementos identitarios vinculados a éstos– son sumamente sólidos debido a que apelan a vínculos emotivos que son fácilmente asumidos, son flexibles y se adaptan rápidamente, y cumplen múltiples funciones a la vez.

2.3.4. La identidad colectiva y la migración

Como se observó, la asimetría de las relaciones de poder y las implicaciones que tiene la diferencia étnico/racial es clara desde el primer momento de contacto fuera de las dinámicas de la comunidad. Estas experiencias, entonces, muestran que la interacción de los afrochoteños con los blanco-mestizos interpela a estos migrantes como Otros diferentes y desiguales de manera inmediata, lo que influye directamente en la identidad del yo de los juncaleños. Así, las relaciones interétnico/raciales están marcadas por formas de jerarquización que se relacionan también con la clase social, lo que implica que los afrochoteños deben enfrentarse con situaciones de discriminación, exclusión y racismo durante su proceso de migración. Esta situación puede ser descrita de mejor manera a través de la experiencia de Olga:

Bueno, a mí me pasó que cuando salí, empecé a ver, como te decía antes, con el racismo que había, como que ¡chútica!, en la ciudad, en medio de tantos mestizos, gringos, blancos, indios y de todo, *te hacen dar cuenta de que eres negra, y que cuando eres negra tienes problemas*, y peor si no eres estudiada... Entonces tienes problemas para conseguir trabajo, para conseguir amigos... para vivir, porque nadie te arrienda, o te van a poner ciertos límites, entonces tienes toda otra dinámica de vida. Entonces, si una persona no tiene fuerte su

cultura, su identidad... aquí vas a tener dos reacciones: de violencia o de timi[dez]... ¿cómo se dice? De quedarte así encerrado. (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Entonces, se puede observar que existe un primer momento de ruptura, extrañamiento y descubrimiento de la fuerza de estas nuevas dinámicas de desigualdad y racismo con las que deben enfrentarse los migrantes afrodescendientes. Después, como deja entender Olga, los afrochoteños deben elegir –aunque no siempre conscientemente– cómo reaccionar ante esta interpelación constante. Si bien más adelante se analizarán las diversas tácticas de los migrantes al respecto, es necesario decir que estas reacciones ante una interpelación racista están atravesadas también por la influencia cotidiana de la perspectiva blanco-mestiza de entender la raza/etnia y las representaciones que se han formado sobre los afrodescendientes. Es decir que, al estar inmersos en una sociedad donde existe una clara jerarquía étnico/racial que los sitúa en una posición de desigualdad, la subjetividad de los afrochoteños se ve afectada por este tipo de discursos e ideas, lo que representa un desafío al momento de tomar una postura contra este sistema discriminatorio.

Entonces, dado que “la ‘raza’ se sedimenta a través de múltiples procesos de racialización en todos los ámbitos y dimensiones de la vida de los agentes sociales en un sistema social racializado” (Hollenstein, 2008, pág. 3), las prácticas cotidianas de racismo que se desarrollan en la ciudad pueden llevar a los migrantes afrochoteños a internalizar ciertas ideas sobre su raza/etnia y su percepción de la situación. Desde esta perspectiva, la manera en la que un migrante del Juncal va a entender lo que significa ser afrodescendiente a partir de su desplazamiento, depende tanto de la fortaleza de su identidad colectiva como afro, como de la influencia que el sistema social racializado de la ciudad –basado en los regímenes de desigualdad y en las representaciones que se han construido sobre éstos– ejerza en él o ella. Dicho de otro modo, como el racismo es una cuestión estructural, la reacción de los migrantes afrodescendientes no solo depende de su agencia individual, sino que en muchas ocasiones se ve obligado a asumir estas jerarquías y a actuar en consecuencia, aun cuando no reconozca el aspecto estructural de esta problemática de manera consciente, como en la experiencia que cuenta doña Carmela de su infancia en Ibarra, cuando su arrendataria le cortaba el agua y debía lavar la ropa de sus hermanos:

Al quitarme el agua, yo, que era la más grande, tenía que irme con mi costalito de ropa al río Tahuando. Yo cogía una piedra, para lavar, porque había las lavanderías. Como llegaban los blancos, “*yo soy dueña de esta piedra, por favor negrita, retírese*”. Así que yo tenía que lavar mi ropa en el río Tahuando, dentro del agua del río Tahuando, ¿sí? (Carmela C., entrevista, 11 de octubre de 2017)

Como deja en claro el testimonio de doña Carmela y lo que le dice la mujer blanco-mestiza, en las relaciones interétnico/raciales, la distribución del poder es asimétrica porque la sociedad mayoritaria se encuentra en una posición en la que puede definir, mientras que la minoritaria es definida (Izaola, 2017). Esta capacidad de la sociedad blanco-mestiza, además, está legitimada por la construcción histórica de ambos grupos y de sus relaciones, como se explicó en el primer capítulo. Entonces, el contacto interétnico muchas veces se da como fricción, pues la consigna etnocéntrica que se forma en este tipo de contexto se asume como una ideología, de modo que se establecen relaciones de dominación y sujeción (Cardoso de Oliveira, 2007). Así, los blanco-mestizos, al tener históricamente el poder como grupo étnico/racial hegemónico, tienen la posibilidad de definir las relaciones que establecen con los afrodescendientes, las cuales han sido tradicionalmente de dominación y tensiones entre ambos grupos.

Sin embargo, la agencia de los migrantes afrodescendientes no puede ser negada, pues la consciencia de que la asimetría de poder en las relaciones interétnico/raciales los construyen como sujetos marginalizados y discriminados, tiene también la posibilidad de reforzar su identidad colectiva. Así, “las migraciones internas, por una parte, despiertan el sentimiento identitario afroecuatoriano y, por otra parte, procuran que la pertenencia a la comunidad se exprese como una elección consciente”, ante las relaciones interétnico/raciales desiguales que deben enfrentar (Laurin-Dansereau, 2007, pág. 48).

Desde esta perspectiva, la relevancia de las experiencias presentadas radica en que influyen en la identidad del yo de los migrantes afrochoteños, quienes las contrastan y combinan con otros elementos identitarios para reinterpretarlas y asumirlas desde una postura determinada. De este modo, el proceso de migración y las comparaciones entre el Juncal y la ciudad que resultan de éste, son centrales para el fortalecimiento y la reproducción de la identidad colectiva de los juncaleños, pues ha contribuido a que, en la mayoría de casos, no den por sentadas las fortalezas de su lugar de origen y que las revaloricen. Este reconocimiento les da un sentido identitario consciente y, por ende, político, como señala doña Mabel, quien es comerciante en Quito, donde forma parte de un grupo de bomba⁵⁷ con el fin de mantener sus manifestaciones culturales en la ciudad y de tener una excusa para reunirse con otros migrantes afrochoteños:

⁵⁷ La bomba es un tipo de música tradicional de la zona que actualmente ya no se baila de manera social, sino únicamente como una manifestación cultural típica en eventos específicos, de acuerdo a los informantes.

VG: ¿Qué es lo más importante que ha aprendido usted viviendo lejos de su comunidad? Sobre sí misma, sobre la comunidad...

MG: A saber valorar de dónde se viene. *A estar consciente de quiénes somos y a dónde vamos* (Mabel G., entrevista, 30 de diciembre de 2017)

Esta afirmación permite observar que la diferencia a la que deben enfrentarse en la experiencia de migración y el verse interpelados como Otros hace que sea más clara la identificación de los afrochoteños con su identidad colectiva, lo que les brinda herramientas identitarias para posicionarse de manera individual. Esta idea es sostenida también por Laurin-Dansereau, quien explica que la situación de migración y el resultante encuentro con el Otro blanco-mestizo ha permitido la consolidación de una consciencia identitaria afroecuatoriana, lo que incluye que esta población se organiza y lucha por revalorizar su cultura, que es un arma contra la marginalización, la exclusión, la opresión y la invisibilización. “De esta manera, las migraciones vienen a fortificar, en los afroecuatorianos, la idea de pertenencia a un pueblo distinto que tiene una historia y una cultura específica, así como derechos propios” (2007, pág. 52).

Asimismo, es primordial recalcar que la relación entre los migrantes que están en la ciudad y los afrochoteños que están en el Juncal se mantiene estable y es una fuente constante de apoyo mutuo. Así, la migración interna afrochoteña no implica una ruptura de las relaciones socioeconómicas, culturales, personales y emocionales entre ambas unidades espaciales, ya que el pueblo de origen continúa siendo el lugar de referencia de los migrantes a partir del cual juzgan las relaciones sociales que se construyen en la ciudad y establecen tácticas identitarias. De esta manera, los afrochoteños buscan volver al Juncal debido a la necesidad de estar cerca de su familia, ya sea por razones emocionales, como por la valiosa ayuda que las redes familiares les proporcionan, especialmente en el cuidado de los niños. Además, los migrantes juncaleños que son interpelados por estas dinámicas asimétricas de poder regresan a un lugar de reconocimiento, lo que les brinda espacios para renegociar su identidad del yo desde otro tipo interacciones. Este constante ir y venir, entonces, permite que se superen los desencuentros entre expectativas y realidades y pausa la interpelación desde prácticas y discursos racistas por momentos, lo que genera espacios para tomar una postura que les facilite adaptarse a la ciudad o tomar la decisión de volver a la comunidad.

De este modo, los desafíos implícitos en la migración interna han sido importantes para el proceso de lucha por la libertad y el reconocimiento de sus derechos individuales como ciudadanos, y colectivos como grupo étnico (Laurin-Dansereau, 2007). Desde esta perspectiva, los miembros de

esta minoría étnica han debido apoyarse en su ideología étnica para fortalecerse en su enfrentamiento cotidiano con la sociedad mayoritaria (Cardoso de Oliveira, 2007), pues la identidad y la cultura siempre tienen implicaciones políticas. Esta formación de una ideología étnica como herramienta de resistencia ha llevado a que los afrochoteños se organicen para ofrecer propuestas propias, como la etnoeducación, por ejemplo, a través de organismos como la FECONIC (Pabón, 2007), la Asociación Aroma Caliente⁵⁸ de las mujeres del Juncal, o las 45 asociaciones afro que existen en barrios de la capital como La Roldós, Carapungo, La Bota, Colinas del Norte, Carcelén Bajo y Pisullí (Jácome, 2014). Incluso, se ha producido la movilización social de colectivos de afroecuatorianos donde se reúnen afrochoteños y afroesmeraldeños, a pesar de las grandes diferencias culturales e históricas entre ambos grupos. Así, el valor de la organización es recalcada por doña Carmela, quien forma parte de la Asociación Aroma Caliente:

Entonces, quien no está organizado, no está en nada. Le digo, no hay mejor satisfacción que estar organizado. No es la plata que vamos a ganar haciendo cajas, coronas, y eso, no. [Es] la organización. Y por medio de eso también hemos logrado algunas cositas para una misma. (Carmela C., entrevista, 11 de octubre de 2017)

Por lo tanto, la identidad colectiva es de gran trascendencia porque la movilización política de los afrodescendientes no se sitúa desde un vacío ideológico, sino desde su propia cultura, pues ésta constituye su impulso para luchar contra los desafíos a los que deben enfrentarse como pueblo (Palacios Ocles, 2018). De este modo, la gran fortaleza de las comunidades afroecuatorianas como el Juncal es justamente sus relaciones sociales de solidaridad, como se refleja en el comentario de doña Carmela. Es significativo, entonces, señalar que su identidad colectiva no se basa únicamente en ser parte de un grupo étnico/racial (como podría pensarse desde una postura biológica), sino que intervienen su historia común, sus manifestaciones culturales, sus tradiciones, sus costumbres y modos de vida, los obstáculos a los que deben enfrentarse, sus dinámicas sociales, etc., y es desde esos elementos que se da significado a lo que implica ser un afroecuatoriano del Juncal.

⁵⁸ Esta asociación busca ofrecer un espacio para que las mujeres se vinculen a actividades productivas autónomas como la preparación de alimentos, el hospedaje en el proyecto de turismo comunitario, la elaboración de manualidades y artesanías para la venta, y el acceso a talleres, además de recibir apoyo de algunas fundaciones. Estas actividades, no pueden ser consideradas como una entrada laboral fija, aunque sí les permite tener ganancias extras. Esta organización, además, si bien no tiene un fin político de manera directa, genera espacios de participación comunitaria.

Entonces, se puede afirmar que es en la ciudad que los migrantes del Juncal dejan de ser el individuo particular que todos conocían en la comunidad, y se convierten en negros y negras, con todas las implicaciones que estas categorías suponen (Vera Santos, 2016). Este descubrimiento de su propia negritud implica, por un lado, adaptarse a las dinámicas racistas que limitan sus oportunidades y moldean su experiencia de migración y, por otro lado, les ofrece la posibilidad de asumir la diferencia desde su potencial político. Pero, se debe tomar en cuenta que ambas alternativas son flexibles y generan una gran variedad de tácticas intermedias que están relacionadas con la construcción de su identidad individual, lo que se analizará más adelante.

Capítulo 3: Migración y negociación de la identidad

A partir de lo expuesto en los capítulos anteriores, es posible explicar cómo los regímenes de desigualdad y el racismo estructural que han marcado la experiencia de vida de los afrochoteños y los han llevado a la migración, confluyen con sus vivencias individuales e influyen en la construcción de su identidad. Así, en este capítulo se analizará cómo los migrantes afrochoteños construyen su identidad del yo a partir de una reinterpretación propia de sus elementos identitarios. De este modo, se presentarán una serie de tácticas identitarias que toman los afrochoteños ante sus experiencias de racismo. Estos diferentes tipos de respuesta dan muestra de la importancia de los recursos identitarios –individuales y colectivos– para generar herramientas que les permitan enfrentarse a la interpelación racista a la que se ven sujetos por parte del Otro blanco-mestizo por su condición de afrodescendientes. De ahí que este capítulo permite comprender cuál es el alcance de la problemática propuesta en la identidad de los migrantes afrochoteños.

3.1. Formación de la identidad individual

Una vez que se ha comprendido cómo la desigualdad se ha configurado históricamente, los procesos de migración, algunos de los elementos de la formación de la identidad colectiva de los afrochoteños del Juncal referentes a su vida en comunidad y la manera en que las relaciones interétnico/raciales difieren de estos elementos y los cuestionan, es necesario preguntarse por la construcción de su identidad individual una vez que migran. Si bien previamente ya se mencionaron algunas rupturas con ciertos recursos de la identidad colectiva, se debe notar que aquellas correspondían a la transición de las lógicas del lugar de origen a las dinámicas urbanas, mientras que en esta sección se abordarán los mecanismos de consolidación de una identidad del yo que cada vez privilegia más lo individual por encima de lo colectivo. Así, en esta sección se analizarán los factores que configuran el prestigio de quienes salen a la ciudad, lo que los posiciona en un plano de separación de la identidad comunitaria. También se observa cómo progresivamente la autonomía y la independencia toman un rol protagónico en las dinámicas de los migrantes, con el fin de analizar la construcción de la identidad individual de los afrochoteños en la ciudad.

3.1.1. Migración y prestigio

La migración desde una comunidad rural como el Juncal hacia ciudades como Ibarra y Quito implica múltiples cambios en la vida de los afrochoteños, pues estos lugares ofrecen una variedad

de oportunidades y recursos propios de la vida urbana que son vistos como novedosos y que configuran experiencias que no están al alcance de todos los miembros de la comunidad, como por ejemplo una mayor variedad de sectores de empleo, instituciones educativas, museos, parques, centros comerciales, etc. El acceder a estos servicios tiende a ser considerado como un factor de prestigio, pues están ligados a elementos que denotan un mejor estatus económico. De acuerdo con Gerth y Wright Mills (1963), cada sociedad y grupo social clasifican a sus individuos de acuerdo con los objetos y experiencias que sean consideradas como valiosos, de manera que estos marcadores de una mayor capacidad adquisitiva o estabilidad económica respecto a sus pares generaría respeto porque responden a las expectativas generales del grupo y reafirman el poder de un individuo determinado dentro del rol que haya asumido. Así, el prestigio de vivir en la ciudad se vuelve un factor importante para la formación de la identidad individual de los migrantes del Juncal.

Puesto que la principal motivación para emprender un proceso de migración es la búsqueda de mayores oportunidades laborales y asegurar el estudio de los hijos, en el imaginario de los juncaleños se relaciona estrechamente a los migrantes con el deseo de superación y progreso. Estas creencias sustentan, asimismo, la imagen de aquellos miembros de la comunidad que no han migrado como conformistas, indiferentes a las oportunidades y que no luchan por superarse. Así, el ser o haber sido migrante se constituye como un elemento de prestigio, pues da cuenta del afán de superación de la persona, más allá de los resultados que obtenga. De ahí que esta percepción de la comunidad como un lugar donde la gente está estancada puede verse en la narrativa de personas que se han asentado en la ciudad de manera definitiva, como don Teófilo, que está jubilado y ha vivido en Ibarra desde niño, así como también es mantenida por los migrantes que han decidido regresar al Juncal, como Emilia, por ejemplo:

Lo que cambia son las estructuras de la comunidad, pero la gente es igualita. No cambian, tienen la misma idea. O sea, *uno, cuando se va a la ciudad tiene una idea de superarse o salir adelante, pero, regresa acá y es lo mismo.* [...] En cambio, algunas personas que se van a estudiar, ya pues, puede decir, cambió porque se superó, estudió, pero algunas personas no, es lo mismo, se llega y es lo mismo, se ve y está lo mismo, da lo mismo. [...] Entonces aquí, la perspectiva, la gente aquí mismo no cambia, o sea aquí, si amanece, amanece y si anochece, anochece. O sea, *no tienen una aspiración más allá, que desespera pues aquí.* (Emilia, S., entrevista, 24 de octubre de 2017)

A ver, yo sinceramente le comento que yo le veo a la comunidad como que... no ha progresado. O sea, al contrario, digamos, se han estancado. *Hay mucha gente que se ha*

estancado acá. Pero, hay personas acá, adentro de esta comunidad, que sí se han desarrollado porque... hay mucha gente que acá lo hacen deporte a nivel profesional, ¿no? Y eso, digamos, ha sido uno de los [casos] puntuales para que surjan algunas familias, pero no todos. (Teófilo C., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

En ambos comentarios resulta claro que el conformismo que ellos perciben en los pobladores de la comunidad es considerado como reprochable, en contraste con los intentos de los migrantes por superarse. Estas ideas pueden ser explicadas en parte por el mayor prestigio que tiene la vida urbana, ya que su condición hegemónica la construye como un deber ser que tiende ser emulado, es decir que lo urbano, al estar asociado con las posiciones de notoriedad, progreso y mejores oportunidades, es visto como positivo. Asimismo, se debe tener en cuenta que los pobladores del Juncal no son conformistas, sino que la influencia del ritmo de vida agrícola hace que sus dinámicas sean más circulares y cíclicas que lineales, además de que sus horarios flexibles les permiten tener más tiempo de ocio, lo que es poco compatible con el ritmo que marcan las ideas de progreso capitalista.

Igualmente, resulta significativo que don Teófilo afirme que los únicos ejemplos de movilidad social ascendente de las personas que se han quedado en la comunidad son las familias de los deportistas profesionales. Así, se debe mencionar que este campo ocupacional ha sido tradicionalmente considerado como la única opción de superación económica por los jóvenes de la comunidad, aunque la corta duración de esta carrera⁵⁹ ha hecho que ahora el ser policía sea considerado como el campo laboral más viable. En todo caso, ya sea como migrantes, como futbolistas o como policías, los afrochoteños deben salir de sus comunidades para tener la oportunidad de cumplir sus deseos de progreso, lo que refuerza la idea de que quedarse en la comunidad no es una fuente factible de superación y, por ende, de prestigio.

Sin embargo, se debe considerar que el tipo de trabajo que se tenga en la ciudad no es significativo dentro de esta lógica de prestigio, como señala Diego:

Ya pues, ya como te digo, esas estructuras [de desigualdad] se mantienen. Mira, yo fui a Quito, ¿no?, y tú ves, todos los afroecuatorianos, con excepciones irrisorias, trabajan en

⁵⁹ Si bien se podría pensar que los factores que han influido en este cambio de las expectativas laborales más comunes de los jóvenes de la zona podrían ser la alta competitividad, las plazas reducidas y las dificultades para sobresalir en el mundo del fútbol, de acuerdo con el trabajo de campo ser futbolista es visto en el imaginario local como la opción más fácil y el plan B en caso de no poder ingresar a la Policía. Así, la razón por la que los jóvenes prefieren ser policías es que este trabajo les permite tener una fuente de empleo segura hasta la jubilación y les da una preparación profesional, mientras que en el fútbol solo pueden trabajar mientras son jóvenes.

empleos, digámoslo así, de segunda categoría, *empleos de subordinación*, no tienen empleos directivos. Entonces, eso es por algo, no es por casualidad y como el sistema nos ha hecho eso, *nosotros nos conformamos*, “ah ya, tengo mi empleo, [...] si me dan \$400, yo ya estoy chévere”. (Diego Palacios Ocles, entrevista, 29 de septiembre de 2017)

Así, lo importante no es tener un trabajo que sea bien remunerado, que constituya un puesto importante dentro de la jerarquía laboral o, en muchos casos, ni siquiera que ofrezca condiciones de igualdad y crecimiento, sino tener un empleo estable que garantice un sueldo fijo, el cual ya constituye una diferencia respecto a su situación económica en la comunidad y les permite acceder a otros patrones de consumo. De este modo, como recalca Diego, en la búsqueda de superación de los migrantes se prioriza conseguir una mejoría de las condiciones materiales por sobre la visibilización de las dinámicas de subordinación, las cuales tienden a darse por sentadas debido que han sido normalizadas históricamente al ser parte del racismo estructural.

Desde esta perspectiva, esta lógica del prestigio puede ser contraproducente, pues pone sobre los migrantes la presión de que deben mostrar sus nuevas capacidades de gasto, como cuando van al Juncal en las fiestas y utilizan un alto porcentaje de su sueldo en invitar cervezas a sus amigos, o cuando contraen deudas para comprar ropa más exclusiva para las fiestas, por ejemplo. Estas prácticas, si bien no pueden ser calificadas como negativas en sí mismas y responden a las lógicas sociales del prestigio y el estatus social, implican una administración de sus recursos que no permite el ahorro, lo que podría tener consecuencias en sus condiciones materiales de vida. Además, para mantener estos patrones de consumo que responden a necesidades creadas por la sociedad de consumo –cuya lógica tiene una influencia más fuerte en la ciudad–, los migrantes se vuelven más propensos a mantenerse en trabajos donde las condiciones laborales no sean adecuadas o se mantengan las lógicas de subordinación, lo que debe sumarse a la problemática de la falta de acceso a empleos de mejor calidad por razones estructurales, como se mencionó antes.

De manera complementaria, la ciudad cuenta con elementos de prestigio que están ligados con la educación y el acceso a lugares y actividades de interés cultural. Este tipo de experiencias claramente les permiten acceder a un mayor capital cultural (Bourdieu, 1997), el cual les propone una perspectiva distinta que les abre las puertas a mayores oportunidades en el mundo urbano, y les permite consolidar su identidad individual a la vez que los distancia de la identidad colectiva al brindarles nuevos referentes que no comparten con los otros miembros de la comunidad. Este interés que despierta el acceso a este tipo de actividades culturales de la ciudad es mencionado

como una de las razones para migrar por Alejandra, quien ha vivido en Ibarra la mayor parte de su vida, y por Axel, que tiene 19 años y tiene la ilusión de migrar cuando termine la secundaria:

A ver, [quienes planean migrar] primero ven desde otra perspectiva que allá hay una mejor educación, desde su forma de hablar es diferente, entonces ese creo que es una gran motivación para migrar y después de eso les gusta la ciudad y... de a poquito se van olvidando del Valle. Después, es como que *ya es feo venir acá, es aburrido*, no hay muchas actividades... (Alejandra P., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

VG: ¿Y qué cosas te gustan de la ciudad?

AC: Los parques, zoológicos, museos. Me atraen las cosas *extravagantes* [risas]. (Axel C., entrevista, 29 de diciembre de 2017)

La respuesta de Axel hace que se refuerce la relación antes mencionada entre los elementos de prestigio y aquello que es considerado como novedoso respecto a la vida en la comunidad, de manera que él considera tener gustos extravagantes porque le interesan estos lugares culturales y de recreación. Asimismo, Alejandra valora la variedad de actividades que ofrece la ciudad, lo que, por oposición, hace que perciba la vida de la comunidad como aburrida. Así, este es otro sentido en el que se jerarquiza a la ciudad por encima del Juncal, ya que ésta permite que los migrantes accedan a experiencias que no son una opción en un pueblo rural. Este tipo de actividades, además, genera una idea de “refinamiento” pues, siguiendo la opinión de Alejandra, no solo amplía la perspectiva de quienes las realizan al brindarles acceso a puntos de vista y realidades más variados, sino que incluso modifica su modo de hablar y lo asimila al dialecto urbano, el cual es considerado más prestigioso. El comentario de Cristina, quien vive en Quito desde hace aproximadamente veinte años refleja este punto, pues afirma que su hijo mantiene el dialecto del Valle –aunque ella trate de evitarlo– porque él asiste a una escuela donde hay muchos estudiantes afrodescendientes, mientras que su hijo menor tiene la manera de hablar de los quiteños, que es considerada como más “correcta”, lo que justifica que “él le vive corrigiendo a cada rato [a su hermano mayor]”:

VG: ¿Qué cosas de la ciudad cree que sería bueno que aprendan aquí, en la comunidad?

CM: Cómo comportarse, cómo hablar, cómo defenderse. Porque *no es que esté criticando, pero acá tenemos una manera de hablar muy... un poquito fuerte*. Entonces, a veces mi hijo ha cogido esa manera de hablar, mijo el grande, que no es nacido aquí, entonces [le digo] “ni pareces que fueras de aquí, de Quito, hablas duro”, como “¡yoca no!” Yo ya bastante tiempo que salí de acá y eso [se refiere a la partícula ca] ya no utilizo, entonces no sé por qué el utiliza eso. Entonces le digo “mijito, no tienes que utilizar eso, si vives en Quito, sos de Quito”. (Cristina M., entrevista, 30 de diciembre de 2017).

Lo mismo ocurre con las oportunidades de educarse que existen en la ciudad, las cuales son una clara muestra de prestigio, ya que combinan la demostración de un afán de superación y progreso con el acceso a fuentes de capital cultural. Esta afirmación se comprueba claramente en la respuesta de Alejandra cuando se le pregunta por la manera en la que su proceso de migración cambió su percepción de la comunidad y de sí misma:

Para mí, ha sido la parte... que yo, en la parte educación *sí me veo como un poquito superior a las personas de aquí*, del Valle. [Me mira con cara de culpabilidad, como preguntando si es correcto que ella dé esa respuesta] (Alejandra P., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

Esta respuesta es compleja, pues esta idea de una superioridad en educación no solo se refiere a alcanzar un mayor nivel de estudios formales, pues Alejandra cursó la carrera de Administración de empresas hoteleras en la universidad en Ibarra, sino que también hace referencia a su modo de hablar y de comportarse, como queda claro a lo largo de la entrevista. De ahí que la informante hable de “superioridad” y no solo de una mayor preparación profesional, pues ella se identifica como una persona más alineada a los parámetros de comportamiento de la ciudad que los miembros de la comunidad en general.

Es notorio, entonces, que el prestigio y los marcadores de un proceso de movilidad social ascendente juegan un papel de gran importancia en la identidad individual de los migrantes, pues los construye como un tipo de sujeto que puede ser considerado como “superior” –en algunos aspectos– a las personas no-migrantes. De ahí que don Luis y doña Oliva manifiesten que la gente de la comunidad migra principalmente por estatus y no porque les guste la vida de la ciudad. Ellos basan esta afirmación en que estos migrantes regresan al Juncal para celebrar bodas y cumpleaños, mientras que si en realidad quisieran construir su vida en la ciudad de manera permanente, querrían celebrar allá con sus nuevas redes sociales (Luis, E. y Oliva, E., entrevista, 24 de octubre de 2017).

Igualmente, como se dijo en líneas anteriores, las relaciones de solidaridad entre migrantes que están en la ciudad tienden a hacerse menos estrechas conforme su situación se estabiliza. Así, en ocasiones estos lazos se rompen debido a que algunos migrantes logran mudarse a lugares que son símbolo de mejoría económica, lo que marca distancia social de aquellos migrantes menos exitosos. Sin embargo, como sucede también en los casos estudiados por Comas y Pujadas, (1991), esta ruptura se limita a la ciudad, pues cuando vuelven al lugar de origen, las relaciones persisten, y los lazos se regeneran en caso de necesidad. Se puede hablar, entonces, de un modelo acordeón,

“para referirnos a esa capacidad de permanente movilización que activa los mecanismos de solidaridad para dejar que se desinflen cuando las circunstancias hacen innecesaria dicha movilización” (pág. 49).

Entonces, esta relación entre los factores de prestigio y la identidad individual de los migrantes afrochoteños, es apropiadamente expresada por Juan:

Esta situación de la identidad es muy complicada, porque uno dice “ah, listo, sé lo que soy, sé quién soy”, pero cuando empiezo a tener cosas de afuera, empiezo a... como a pegarme a lo de afuera, y a darle más valor que a lo que tengo acá, ajá. Entonces es muy complicado, aunque tenemos claramente elementos muy arraigados y muy fuertes de identidad, hablando de una identidad colectiva... Hay esta cuestión también profunda de la creencia de que lo de afuera es como mejor. (Juan Chalá, entrevista, 29 de septiembre de 2017)

De esta forma, se observa la constante tensión entre la identidad cultural y colectiva –que se formó en la comunidad con redes sociales muy estrechas– y la influencia de arraigadas creencias de superioridad de lo urbano sobre lo rural, debido a cuestiones económicas y culturales –lo que sucede en la ciudad, que es un espacio donde la individualidad es de gran importancia–. Esta compleja relación entre los elementos identitarios y la presión que ejercen las lógicas urbanas, entonces, está atravesada por el contraste entre lo colectivo y lo individual, como será explicado en seguida.

3.1.2. Diferenciación e independencia

Debido a la configuración de la identidad colectiva de los afrochoteños, las redes de solidaridad son también de gran importancia en su identidad individual. Sin embargo, las transformaciones de las relaciones sociales implícitas en el proceso de migración a la ciudad, hace que los migrantes del Juncal deban volverse progresivamente más autónomos y que valoren la individualidad y la independencia, lo que genera prácticas sociales diferentes. De este modo, en los migrantes se forma una identidad individual distinta que en los no-migrantes, a causa de la influencia de las dinámicas urbanas, lo que también representa un conflicto identitario puesto que no pueden identificarse plenamente con los habitantes de su lugar de origen ni con quienes son oriundos de la ciudad.

Como se explicó en el capítulo anterior, las redes de solidaridad y las prácticas de reciprocidad son de capital importancia para los juncaleños, pues son estas dinámicas las que les permiten mantener sus relaciones sociales, a la vez que funcionan como una estrategia económica por medio de la reciprocidad. El desplazamiento a la ciudad, entonces, causa una ruptura importante porque

pierden esas redes y tácticas, lo que supone un período de transición en el que deben aprender cómo vivir y administrar sus recursos sin contar con la ayuda de personas cercanas.

Así, doña Oliva y don Luis cuentan que cuando vivieron en la ciudad debieron aprender a sobrevivir de manera independiente, porque “nadie le ayuda y los problemas le pertenecen a cada quien”. De este modo, doña Oliva dice que dejaba a su hija mayor en la escuela, y que en la tarde llevaba a sus niñas a que la acompañen al trabajo, pues no tenía con quién dejarlas, ya que en ese tiempo no había guarderías o centros infantiles. Esta época de su vida fue muy difícil, recalca (Oliva O. y Luis E., entrevista, 24 de octubre de 2017). Entonces, los migrantes deben integrarse a otro tipo de dinámicas económicas en el que “nada es gratis”, y las relaciones de reciprocidad son menos flexibles, solo son posibles entre pocas personas dentro de un círculo cercano, y deben ser más inmediatas y directas, como explica doña Carmela:

Entonces, aquí se le da al que quiera comer. Y no es solamente aquí, usted va a cualquier casa, y aunque estén haciendo así poquito, le van a decir “venga, sírvase este plato”. Lo que no es en la ciudad... Yo tengo mi hermana en la ciudad, donde me dice “si alguien viene acá, viene trayendo el pancito y la leche; y si yo voy, voy llevando”... *porque gratis no es.* (Carmela C., entrevista, 11 de octubre de 2017)

Estas prácticas más independientes y, a la vez, más individualistas, no se limitan al plano de lo económico y de servicios de apoyo cotidiano como en el cuidado a los niños, sino que se extiende a todos los aspectos de la vida de los migrantes. De esta forma, mientras que en la comunidad la distribución del tiempo se configura en función de las relaciones sociales y familiares, en la ciudad ésta se orienta hacia el trabajo y las responsabilidades formales, ya que un empleo estable implica horarios fijos y un mayor tiempo de desplazamiento. Así, los migrantes terminan por llevar un estilo de vida más ligado al trabajo, como señala Mabel, quien vive en Quito:

En la ciudad es... ¿Cómo le digo? Menos bulla, aquí es full fiesta, más que todo. En la ciudad no es eso, no hay, no hay mucha diversión, como quien dice. *Uno se dedica más allá a trabajar.* (Mabel G., entrevista, 30 de diciembre de 2017)

Asimismo, en la ciudad existen factores logísticos como la distancia, una mayor delincuencia, la necesidad de medios de transporte, y los horarios más rígidos, que obligan a restringir las relaciones sociales y el tiempo de ocio. Estos elementos, entonces, exigen que los migrantes afrochoteños se adapten a un estilo de vida en el que cada vez pasan más tiempo solos, pues la ciudad no cuenta con las facilidades que una comunidad pequeña y rural ofrece para mantener las

redes sociales. Esta es una diferencia importante entre ambos entornos, como señala Wendy, quien vive en Quito y va al Juncal cada semana:

VG: ¿Qué es lo que extraña del Juncal cuando está en la ciudad?

WC: Mi gente [risas]. Mi gente, mi comida, ese... ¿cómo se lo puedo decir? Es el trato que tenemos aquí. O sea, porque en sí, uno donde quiera que vaya sola, “¿qué más?”, se queda conversando un rato, y si quiere se va. En la ciudad no, no es fácil, porque si uno quiere llegar donde algún amigo o algo, sería... Un ejemplo, de mi trabajo a mi casa, es como unos 15 minutos de donde yo vivo, entonces en sí, si yo me quedo conversando hasta ciertas horas de la noche, después no hay un carro para ir a mi casa. (Wendy C., entrevista, 24 de octubre de 2017)

Estos cambios son fuertes para los migrantes del Juncal, pues deben enfrentar el proceso de adaptación a un ambiente extraño sin contar con redes sociales de apoyo de la misma intensidad y constancia a las que estaban habituados en su lugar de origen. De este modo, aunque sus familiares y amigos que están en la ciudad intenten ayudarlos, especialmente en los primeros momentos de la migración, no pueden acompañarlos todo el tiempo, lo que implica que los nuevos migrantes deban enfrentarse a cuestiones prácticas como el desconocimiento de las rutas de los buses, por ejemplo, así como también asuntos que causan un mayor impacto, como el racismo y la discriminación. Así, algunos de los afrochoteños no consiguen acostumbrarse a la soledad e independencia de la vida urbana, lo que los lleva a regresar a su comunidad, ya que el factor emocional es de suma importancia para asegurar una experiencia de migración exitosa. Un ejemplo es el hijo de doña Carmela, quien estudia en la universidad en Ibarra y vivió ahí por un tiempo, pero decidió regresar a la comunidad para vivir con su familia, como ella cuenta:

Entonces, dice, “mami: pongo una música, pero me canto yo solo, como yo solo, y me acuesto solo... no aguanto, no aguanto”. Se volvió para acá. (Carmela C., entrevista, 11 de octubre de 2017)

Otras personas, en cambio, han llegado a acostumbrarse a estas prácticas y las han agregado a su identidad individual, de manera que ya no se sienten cómodos con la fuerza de los lazos sociales en la comunidad. Así, aunque cuando se visita el Juncal los migrantes vuelven a formar parte del estrecho entramado social, su identidad individual se ha diferenciado de este elemento central de la identidad colectiva. Un ejemplo es el caso de Alejandra, quien ha vivido en Ibarra desde que era una niña, lo que ha permitido que incorpore muchas de las lógicas urbanas y se identifique con éstas, de manera que no se siente cómoda con las dinámicas comunitarias antes explicadas:

VG: ¿Usted ya no quisiera volver a vivir aquí?

AP: No... [Lo piensa unos segundos]. ¡No!

VG: [risas] ¿Qué extrañaría de la ciudad?

AP: Extrañaría mis amistades... la vida que se lleva allá, en la ciudad. El silencio que se tiene... el que poco compartes con tus vecinos, eso...

VG: ¿Le gusta la independencia que hay en la ciudad?

AP: Sí, porque allá si es un silencio: *cierras tu puerta y nadie te molesta*. Entonces, esa es la parte bonita de la ciudad. (Alejandra P., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

Es así que la independencia y la soledad⁶⁰ de la vida urbana son incorporadas por algunos migrantes después de un proceso de transición en el que deben lidiar con la ruptura de sus relaciones comunitarias. Esta situación es descrita por Vásquez (2014) mediante dos procesos paralelos: la individualización y la descomunalización, los cuales son complementarios, pero no equivalentes. La descomunalización se refiere a una disolución del modelo de socialización comunal (es decir, de las tácticas sociales compartidas, de las prácticas simbólicas, de las alianzas y referentes que les dan un sentido de pertenencia e identificación y que les permiten lidiar con la realidad social), pues los cambios implícitos en la migración hacen que sea necesario que estos elementos sean reemplazados por otros que respondan a las especificidades del contexto urbano. Dentro de esta transformación ocurre, entonces, la individualización, que corresponde al surgimiento de un sujeto que se autoproduce de manera estratégica y que hace uso pleno de su agencia para encontrar nuevos elementos que le permitan responder a esta situación y construir una identidad acorde con ésta.

Sin embargo, los informantes señalan que, en algunos casos, estos cambios en las lógicas sociales y la adaptación a estas dinámicas llevan incluso al individualismo, la competencia y la envidia. De esta manera, las lógicas de solidaridad que han sido presentadas como características de las relaciones sociales comunitarias no se extienden a la ciudad, pues el modo de vida urbano implica limitadas plazas de trabajo y una mayor competitividad para acceder a las oportunidades, de manera que se motiva a la romper con las prácticas de apoyo antes descritas. Así lo expresa don Teófilo, de acuerdo a su experiencia en la ciudad de Ibarra:

Bueno, las relaciones sociales... yo le diría que... A ver, el negro en sí es medio orgulloso, vanidoso, ¿no es cierto? Y muchas veces, egoísta, en el cual, digamos, *una persona que ha sobresalido dentro de una ciudad, no quiere que otro negro progrese también allá*, pues.

⁶⁰ De acuerdo con los parámetros de sociabilidad la comunidad.

Muchas veces no le ayudan al mismo negro. O sea, tratan de estancarlo. (Teófilo C., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

Entonces, es claro que el proceso de adaptación a la ciudad es complejo, pues los migrantes deben crear tácticas para enfrentar los desafíos de la vida urbana de manera independiente. Comas y Pujadas (1991) explican esta complejidad como una doble negación identitaria de los migrantes, lo que quiere decir que estos sujetos se sienten forasteros tanto en el lugar de acogida como en el de origen. Así, si bien el proceso de adaptación a la ciudad implica que los migrantes han creado un nuevo espacio en el que pueden reelaborar su universo simbólico, no se resuelve su conflicto identitario, pues no soluciona su situación de exclusión. De esta manera, la identidad de los migrantes se construye entre el mundo del Juncal y el de la ciudad, entre el mundo de lo colectivo y de lo individual, entre el de los afrochoteños y el de los blanco-mestizos, en una constante negociación con las tensiones resultantes de estos conflictos paralelos que se manifiestan en su vida cotidiana.

3.1.3. La identidad individual

Como se ha explicado a lo largo de este acápite, la formación de una identidad individual implica un alejamiento de la identidad colectiva para explorar otros recursos identitarios que ofrece la vida urbana, los cuales después son negociados, reinterpretados e internalizados y pasan a formar parte de la identidad del migrante. Así, dado que la identidad no es fija, sino que es una construcción constante, el proceso de migración genera cuestionamientos y conflictos identitarios que llevan a la consolidación de la importancia de ciertos elementos colectivos y al abandono de otros.

Sin embargo, no se puede caer en la percepción esencialista que interpreta este fenómeno de construcción identitaria como fragmentación, despojo cultural, des-subjetivación, o “pérdida de la identidad” (Vásquez, 2014). Así, si bien las transformaciones que trae la migración reconfiguran constantemente la identidad de los afrochoteños, pues implican procesos de quiebres y asimilación, se debe tomar en cuenta que la identidad es una categoría móvil que está en constante proceso de adaptación y modificación. Además, los migrantes mantienen elementos de su cultura y los incluyen en sus prácticas cotidianas en el lugar de destino, pues no son receptores pasivos de las lógicas urbanas, sino que transforman también a la ciudad a la que migran mediante la reproducción de ciertos aspectos de su identidad étnico/racial y comunitaria. Asimismo, este desplazamiento está atravesado por cambios en las dinámicas de interacción, los cuales se

caracterizan por relaciones interétnicas verticales y desiguales, lo que incide en la experiencia del migrante y le exige que se adapte a ciertas prácticas urbanas para superar de mejor manera los obstáculos producto de esta asimetría (Guerra, 2015).

Esta cualidad móvil y cambiante de la identidad puede ser comprendida también como una utilización estratégica de las identidades, la cual sucede cuando un actor se identifica con un grupo determinado o toma elementos de éste porque implica una ventaja en ciertos contextos específicos, es decir, juega con las identidades de acuerdo a las circunstancias y a las personas con quienes interactúa (Cardoso de Oliveira, 2007). Se entiende, entonces, que las transformaciones en la identidad corresponden a tácticas que emplean los migrantes para adaptarse a los requisitos y problemas que los interpelan en la vida urbana. Desde esta perspectiva, existirían distintos grados de diferenciación y distanciamiento de la cultura colectiva del lugar de origen que dependen de cada contexto específico, pero todos serían igualmente válidos y legítimos. Así, se puede ver en el caso de Alejandra cómo su identidad individual tiene una mayor influencia de la ciudad debido a que ha vivido en Ibarra la mayor parte de su vida y a que se identifica más con las lógicas y manifestaciones culturales urbanas:

VG: ¿Usted mantiene algunas de las manifestaciones culturales del Juncal allá en Ibarra?
Como, no sé, la comida, o el baile, o la devoción a San Martín...

AP: No. *Yo creo que ya se las perdí todas, ya.*

VG: Es que claro, ha vivido tantos años en la ciudad...

AP: La comida, lo único que se ha guardado... No, la comida que como un poquito, pero...
La comida, un poco. (Alejandra P., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

Se observa, entonces, que Alejandra no mantiene las manifestaciones culturales comunitarias en su vida en la ciudad ni tampoco se siente cómoda con otros elementos significativos de la identidad colectiva del Juncal, lo que no impide que ella vuelva varias veces al año y que sea parte de la comunidad. De esta forma, se puede afirmar que incluso cuando los sujetos abandonan gran cantidad de elementos de la identidad colectiva al momento de construir su identidad individual, no implica una ruptura con las relaciones comunitarias. Entonces, estos procesos identitarios son lo suficientemente flexibles como para permitir que cada sujeto se adapte a su contexto de migración y utilice los elementos identitarios colectivos e individuales de la manera que le resulte más conveniente.

Asimismo, la influencia de la ciudad puede llevar a los migrantes a valorar aún más las dinámicas comunitarias, de modo que en vez de un distanciamiento se podría hablar de una reapropiación de la identidad colectiva de manera consciente, lo que constituye otro tipo de táctica. Un ejemplo de esta postura se observa en la experiencia de Olga, quien después de haber migrado a Quito y haberse formado con la Pastoral Afro, se constituyó como líder comunitaria al volver al Juncal:

VG: ¿Cómo tu experiencia de migración cambió tu visión de ti misma y de tu comunidad?

OP: Cambió muchísimo porque solo saliendo, me di cuenta cuán importante es estar en tu comunidad y conocerla. Porque, de hecho, *saliendo aprendí a conocer de que hay tantas cosas, tantos valores en mi pueblo, que solo estando afuera les empiezo a valorar*. Entonces, por eso es que era más la mirada de regresar, porque decía “no es que me llama solo el río, hay toda mi familia que me está... [llamando]”, que es otro sistema de familia que en la ciudad no se vive. Entonces, estos son valores en lo que empecé a verlos, a valorarlos y lo que me llamaba como a regresar. Amar y empezar a averiguar qué pasa con el pueblo, por qué no avanzamos, por qué estamos ahí como estancados. Entonces, esta mirada tú la haces... o bueno, a mí me pasó, cuando tuve esta salida, *como salí de acá, pude ver algunas carencias de mi pueblo, pero que es importante no que esté afuera, sino que esté adentro para poder ayudar a superar estas cosas que estaba viviendo*. (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Es claro, entonces, que las prácticas identitarias que se producen como respuesta a los cambios propios del proceso de migración generan constantes tensiones, pues se refuerza la identidad colectiva a la vez que se produce un alejamiento de algunos de sus elementos, y se valora a la ciudad y sus lógicas al tiempo que se las rechaza. De este modo, se evidencia que la identidad es una elaboración constante que no está exenta de contradicciones, lo que no le resta validez como herramienta para que los sujetos den sentido a sus experiencias y posturas. Es posible afirmar, entonces, que la negociación identitaria que se produce en el proceso de migración puede ser explicado con el concepto de bifocalidad que Vásquez (2014) retoma de Vertovec, el cual corresponde a

una forma específica de reorganización del mundo social desde la transformación de la percepción y la orientación de la vida sociocultural de las personas migrantes, que se expresa en el establecimiento de un doble marco de referencia en la construcción de la identidad. (Pág. 24)

De esta manera, la identidad de los migrantes afrochoteños no solo se elabora desde los elementos identitarios que les ofrecen la vida comunitaria y las lógicas urbanas, sino que este proceso también se ve mediado por las perspectivas y marcos de referencia particulares de estos dos lugares. La bifocalidad, entonces, explica las contradicciones y tensiones presentes en el proceso identitario

en el contexto de migración porque da cuenta de que las experiencias y posturas de los informantes están mediadas por múltiples modos de dar sentido a su proceso de migración y a sus vivencias. Así, a través de los comentarios de Olga y Alejandra es posible comprender la importancia que tiene la identidad individual –y las negociaciones implícitas en su construcción– para la manera en la que los migrantes afrochoteños se posicionan en su vida en la ciudad, como Olga explica:

Entonces, por eso es [importante] tener fuerte por qué te vas, hacia dónde te vas, y como tú decías antes, ¿no?, cuál es... tener un referente allá, que te ayude a tener esta mirada de cómo, qué vas a encontrar allá. Porque si te vas con una ilusión bien bonita de que todo va a ser lindo y chévere, no es lindo y chévere como te la pintan. Porque, *cuando llegas a la ciudad, te vas a dar cuenta de que eres negro, te vas a dar cuenta que existe el racismo y es fuerte, te vas a dar cuenta que tus costumbres en la ciudad no sirven* [risas]. Entonces, todo va a cambiar. Por eso es importante conocer bien cómo estás tú como persona, como negro, ahí sí, *cómo estás como negro, empoderado de tu color, de tus costumbres, para salir a la ciudad*. Porque allá, tienes estas dos reacciones: o te vuelves muy tímido, encerrado, o te vuelves agresivo. (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Es decir, si bien la realidad a la que los migrantes afrodescendientes deben enfrentarse durante su proceso de migración está marcada por la desigualdad, el racismo, y las relaciones asimétricas, su capacidad de agencia está cimentada en la manera en la que cada sujeto juega con los elementos y herramientas que le ofrecen su identidad colectiva e individual. Así, en vez de tomar una postura esencialista sobre lo que significa la identidad afrochoteña, lo que se propone es comprender que las heterogeneidades y las múltiples configuraciones que habitan los sujetos se articulan en sus procesos identitarios individuales y colectivos (Vásquez, 2014). Es entonces a partir de las complejas relaciones de todos estos factores, que los migrantes del Juncal generan tácticas con las que negocian con el racismo que los interpela, como se verá a continuación.

3.2. Tácticas y reacciones ante el racismo

A partir de la información presentada sobre la construcción de la identidad de los afrodescendientes del Juncal, es posible analizar las diversas tácticas y reacciones que los migrantes de esta comunidad toman ante el racismo, la discriminación y la exclusión. Estas tácticas, entonces, dan cuenta de la relación entre el imaginario construido por la cultura hegemónica sobre este grupo y el imaginario que ellos mismos han formado, de manera que surgen de la posición identitaria de los migrantes afrochoteños a la vez que tienen implicaciones en la continua construcción de su

identidad colectiva e individual. Es decir que la narración de los informantes de la manera en la que responden al racismo no se limita a ser una descripción de sus experiencias, sino que la relevancia de estas reacciones radica en que dan cuenta de las redes de sentido que los afrochoteños han formado en torno a esta problemática. Así, a continuación, se analizarán las tácticas de negación del racismo, la violencia hacia quien discrimina, la interiorización de las lógicas de la desigualdad, los intentos de probarle a la sociedad blanco-mestiza que sus prejuicios están equivocados, y la naciente vía legal y el activismo. Finalmente, se presenta una breve reflexión en torno a los mecanismos de resistencia y la agencia social de los migrantes afrochoteños.

3.2.1. Negación y pasar por alto

De acuerdo con las entrevistas realizadas, una de las reacciones más comunes hacia el racismo es la negación de este fenómeno, lo que expresa distintas posturas respecto a esta problemática. Se debe aclarar que generalmente, asumir esta táctica de negación no quiere decir que se piense que éste no existe, sino que se subestima su alcance. Dicho de otro modo, se reconocen únicamente las expresiones más directas y frontales, lo que deja de lado las prácticas racistas relativamente sutiles y el racismo estructural, como explica Diego:

Y la gente dice “no, *ya no hay racismo*”, o sea, claro, obviamente ya nos dejan subirnos en los buses, ya nos dejan hacer ese tipo de cosas, pero el hecho de que a nosotros nos cuesta más conseguir un trabajo, *no lo notan*. O sea, es muy notable cuando dicen “se necesita señorita con experiencia en ventas y de buena presencia”, quiere decir que no sea oscurita, [risas]... y es que eso está arraigado en la cultura, de los estereotipos. (Diego Palacios Ocles, entrevista, 29 de septiembre de 2017)

Se observa, entonces, que las prácticas racistas características del régimen compensatorio pueden ser interpretadas como una disminución del racismo, pues son más sutiles que aquellas presentes en los regímenes anteriores. Estas modalidades distintas de racismo corresponden a los conceptos presentados por Wiewiorka (1994) de racismo clásico de desigualdad y racismo reciente o diferencialista. Sin embargo, como señala este autor, ambas lógicas están estrechamente asociadas dado que aportan con discursos y prácticas que resultan complementarios para reproducir el sistema que excluye a los grupos no-blancos a la vez que los mantiene en un bajo nivel de inclusión con el fin de utilizarlos. Dicho de otro modo, el racismo clásico aún existe y se manifiesta, pero está combinado con el racismo diferencialista, que es el más visible hoy en día debido a las condiciones específicas del contexto actual en el que ha ganado importancia ser políticamente

correcto. De ahí que “la negación del racismo es una de las características centrales del racismo contemporáneo” (Riedemann y Stefoni, 2015, s/d).

Así, si bien se debe aceptar que existen algunos avances en torno a la disminución de la discriminación hacia los afroecuatorianos, es de vital importancia que se reconozca que este es un problema estructural con raíces profundas y manifestaciones directas e indirectas, de modo que la lucha por los derechos de este grupo pueda ser dirigida hacia las bases que sostienen los regímenes de desigualdad. Es claro, entonces, que el desconocimiento de los afroecuatorianos sobre las formas estructurales detrás del racismo y la exclusión es uno de los mecanismos que emplean estos regímenes para evitar la igualdad de los afrodescendientes.

Asimismo, la negación del racismo puede referirse a pasar por alto estas manifestaciones, lo que no quiere decir que los migrantes afrochoteños no se sientan interpelados, sino que buscan cortar de manera inmediata la interacción con la persona racista y evitar que se genere un problema de mayor magnitud, como describe Irene, una mujer que ha vivido en Quito desde hace 16 años y que ha trabajado la mayor parte de este tiempo como empleada doméstica, cuando se le pregunta por su reacción ante las situaciones de racismo:

IP: Se ve en la forma de ser de las personas, pero directamente no le dicen, sino que, con la indiferencia, o sea así...

VG: Y cuando eso pasa, ¿usted cómo reacciona?

IP: ¿Cómo reaccionamos? O sea, *¿uno qué se puede hacer?* Como no se conoce con la persona, siempre y cuando sea en la calle también, *uno tiene que dejar que cada quien viva su vida*, su mundo [...] (Irene P., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

Cabe notar que el comentario de Irene deja en claro que las expresiones sutiles de racismo no pasan desapercibidas, pero al suceder durante interacciones sociales casuales las oportunidades de respuesta son sumamente limitadas, de modo que esta táctica se constituye como la única opción viable. Es decir, ¿cómo reaccionar ante la indiferencia del otro blanco-mestizo? Asimismo, es importante notar que esta informante hace hincapié en que “siempre y cuando sea en la calle” esta es la respuesta más adecuada, lo que implica que los sujetos utilizan múltiples tácticas ante el racismo, de acuerdo con el contexto específico en el que estos incidentes se presenten. De la misma manera, Alina, que vive en Ibarra, enfatiza la persistencia del racismo y señala que asume la postura de “dejar pasar”:

No hago nada, solo se le ve y se le escucha, y *allá ellos...* La gente sigue hablando igual [de los afrodescendientes], incluso peor que antes. (Alina U., entrevista, 30 de diciembre de 2017)

Es relevante que, al comparar ambas citas, se hace evidente nuevamente la doble relación que se establece entre los blanco-mestizos y los afrodescendientes: de invisibilización e indiferencia, y del reconocimiento desde la exclusión. De este modo, se comprueba también la afirmación de Wieviorka de que ambos tipos de racismo se combinan en las experiencias concretas de los grupos no-blancos, pues Irene da cuenta del racismo diferencialista en el que se la ignora, mientras que Alina se refiere a un discurso racista más frontal, propio del racismo clásico. Asimismo, resulta interesante que ambos comentarios por un lado muestran que las informantes reconocen que se ven interpeladas por las manifestaciones racistas (en sus múltiples formas) y, por otro lado expresan la resignación que en muchos casos deben adoptar ante este tipo de experiencias, dado que no pueden controlar estos incidentes. Lo mismo se observa en la respuesta de Cristina, quien vive en Quito y, ante las opciones limitadas de respuesta, elige dejar pasar, a pesar de sentirse muy molesta:

Verá que a veces yo me he puesto brava, yo sí me he puesto brava, ¡y me sabe querer salir unas palabras! Pero me detengo, *¿y yo qué voy a hacer caso?* No, yo le dejo a manos de Dios. Pero, *¡qué iras que sabe dar!* (Cristina M., entrevista, 20 de diciembre de 2017)

De igual manera, la influencia del racismo puede ser minimizada en retrospectiva, como en el caso de don Teófilo, quien negó haber sufrido de racismo durante la entrevista que mantuvimos. Así, él afirmó que contó con la ayuda de varios blanco-mestizos en su transición de aprendiz de zapatero a estudiante y, posteriormente, a ocupar un puesto de oficina en el municipio de Ibarra, sin haber tenido que enfrentarse con la discriminación étnico/racial (Teófilo C., entrevista, 31 de diciembre de 2017). Sin embargo, su hermana Magdalena mencionó que la vida de don Teófilo fue muy difícil y que vivió mucha discriminación para poder obtener un trabajo en el municipio. Así, ella se vio sorprendida de que su hermano haya omitido todas las dificultades que pasó para poder tener una experiencia de migración exitosa a la ciudad (Magdalena C., entrevista, 31 de diciembre de 2017). De este modo, puesto que los sujetos deben construir su narrativa de manera que ésta le dé un sentido a sus experiencias y reafirme las posturas identitarias que ha tomado, negar el racismo es una táctica narrativa que permite al individuo presentarse de una manera determinada.

Igualmente, la negación del racismo puede ser interpretada como una muestra de la naturalización, normalización y legitimación de las formas de racismo cotidiano, de modo que estas prácticas y discursos terminan por invisibilizarse (Riedemann y Stefoni, 2015). De esta forma, cuando se les preguntaba a los informantes sobre sus experiencias de racismo en la ciudad, el tema les generaba muy poco interés como para ser profundizado, pues lo daban por sentado y veían innecesario describir una situación que consideraban obvia. Así, si bien la mayoría de los migrantes afrochoteños entrevistados no negaban haber sido objeto de racismo y discriminación en la ciudad, sí negaban al racismo en sus narrativas más generales sobre su proceso de migración, lo que en una primera instancia da cuenta de la naturalización de estas prácticas en las relaciones interétnico/raciales fuera de la comunidad.

Sin embargo, esta negación del racismo en sus narrativas puede interpretarse también como una reafirmación de igualdad. Es decir, si bien no es posible para los afrodescendientes cambiar las estructuras racializadas que sostienen las condiciones de desigualdad y racismo a las que deben enfrentarse, sí cuentan con la opción de posicionarse como sujetos cuyas condiciones de igualdad son reconocidas. Desde esta perspectiva, el no reconocer la posibilidad de ser víctima de racismo reafirma la igualdad del sujeto respecto a la sociedad blanco-mestiza, como puede verse en el comentario de Dennis, que es un joven del Juncal que espera estudiar en la universidad en Quito cuando termine sus estudios secundarios:

VG: ¿Crees que te sientas discriminado cuando vivas en la ciudad?

DS: La verdad, *no creo que pase*.

VG: ¿Y cómo reaccionarías si es que pasa?

DS: Reaccionaría con la misma manera, porque *yo no soy menos que nadie, ni más que nadie*. (Dennis S., entrevista 20 de diciembre de 2017).

Entonces, en los casos en los que se deja pasar las expresiones de racismo, se puede interpretar que los afrochoteños se ubican a sí mismos en una posición de superioridad moral para no rebajarse a la ignorancia, provocación o estupidez del otro. En los casos de negación, en cambio, se busca una afirmación de igualdad, pues reconocer la existencia del racismo y la discriminación – especialmente hacia uno mismo– sería aceptar que existe una diferencia y una subordinación impuesta. De este modo, cuando don Teófilo o Dennis expresan que no creen posible ser víctimas de racismo, subrayan que son sujetos iguales a los blanco-mestizos. Así, aunque ambos tipos de

reacción tienen aspectos similares, no son idénticos porque el sujeto se posiciona de manera distinta.

En todo caso, se debe notar, que el hecho de que Cristina quiera dejar la solución del racismo a Dios, que Alina decida escuchar sin responder, que don Teófilo no haya mencionado sus experiencias de racismo y que la mayoría de afroecuatorianos no reconozca el alcance de la discriminación étnico/racial, no puede ser interpretado como pasividad o indiferencia. La narración de las experiencias de estos sujetos, de hecho, deja en claro que reconocen las manifestaciones racistas de las que han sido objeto, y que negar el racismo o dejarlo pasar es una elección consciente que responde a la postura de cada una de estas personas ante esta problemática que supera los alcances de su acción individual. Así, se debe entender que esta negación del racismo corresponde a una táctica de negociación de la identidad que, si bien puede ser interpretada desde varios enfoques, principalmente permite a los migrantes afrochoteños evitar sentir frustración e impotencia ante una situación que no pueden cambiar.

3.2.2. Violencia

A lo largo de las narraciones que presentaron los informantes al hablar de su experiencia con el racismo, se manifiesta que otra alternativa común ante este tipo de situaciones es reaccionar con violencia, tanto física como verbal. Resulta notorio que, como se mencionó antes, las prácticas de racismo cotidiano no pierden fuerza por suceder a menudo y estar normalizadas en la sociedad, pues claramente la interpelación que sienten los afrodescendientes es tan fuerte que los lleva a la agresión a modo de respuesta. De esta forma, los sujetos de este grupo étnico/racial se alejan de la táctica antes presentada y toman un rol activo y de confrontación, como cuenta Olga con base en su experiencia en Quito:

Y lo que más hemos visto de nuestra gente... sobre todo de los años pasados, es que era esta violencia, ¿no? [...] Que, si te ibas al parque, si te ibas a algún lado, había mucha violencia porque “ah no, bueno, están los negritos, nos vamos”. Y había *siempre alguno u otro, negro, que reaccionaba ante esta negatividad*. (Olga Palacios, entrevista, 10 de octubre de 2017)

Este comentario refleja, en primer lugar, que este tipo de interacciones de racismo y violencia ocurren en el espacio público urbano, donde las relaciones entre grupos étnico/raciales son inevitables debido a la diversidad de los habitantes de ciudades como Quito e Ibarra. En segundo lugar, es claro que los blanco-mestizos, al ser el grupo dominante en estas ciudades, se sitúan en un lugar de poder en el que consideran adecuado decir en voz alta comentarios que denotan ideas

negativas y prejuiciadas sobre los afrodescendientes, incluso delante de ellos. Se podría afirmar, entonces, que se comprende a los afroecuatorianos como ajenos a la ciudad, de modo que los ciudadanos blanco-mestizos no reconocen su derecho a la utilización del espacio público al punto que consideran legítimo expresar estos comentarios racistas, y que ven a los afrodescendientes a través de los estereotipos racializados de peligrosidad. Y, en tercer lugar, se evidencia que no se trata de una violencia gratuita, sino que es reactiva ante las actitudes racistas de las que los afrodescendientes son víctimas directas durante ciertas actividades cotidianas.

Asimismo, se debe tomar en cuenta que este tipo de reacción es, de acuerdo con los informantes, cada vez menos frecuente, especialmente debido a que las expresiones que son frontalmente racistas han disminuido y la sociedad en general intenta ser más políticamente correcta por influencia de los discursos pluralistas del régimen compensatorio. Pero, las prácticas racistas persisten y, en ocasiones tienen un impacto tan fuerte en los migrantes afrochoteños que una reacción violenta es inevitable, como en el caso de Magdalena, quien ha vivido en Quito por 28 años, donde fue modelo, tuvo un restaurante y actualmente trabaja dando cuidados a personas con discapacidad severa:

La gente dice que los afros somos agresivos, y yo siempre pensé que no era verdad, “¿por qué dicen eso?”. Pero, un día, a mí me pasó... Iba en el bus, estaba sentada... El bus iba bien lleno, y una señora me estaba... llevaba una cartera bien pesada, y estaba apoyándole en mi hombro. Yo un rato aguanté, y me movía para acomodarme... hasta que, después, le dije “señora, ¿puede quitar su cartera?” Y yo soy tranquila, no le dije mal... Pero ella me dijo “negra...” y algo más, era un insulto, pero la verdad no me acuerdo qué me diría, solo sé que *me dijo “negra” como si fuera la palabra más fea*. Yo me identifico como negra, pero ahí lo sentí como el peor insulto que hubiera podido decirme, por la forma como dijo... Entonces, para cuando me di cuenta, sin que dependiera de mí, cogí y le pegué. ¡Hasta le bajé del bus! Y *después me quedé asustada*... A mí nunca me había pasado algo así, yo siempre fui la más tranquila de mis hermanos, pero *esa vez vi que sí podía ser verdad que los afros somos agresivos*, ya no dependió de mí... (Magdalena C., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

La experiencia de Magdalena deja ver que esta no es una reacción premeditada, sino que es una respuesta inmediata de violencia ante la frustración de verse violentado. De este modo, se “castiga” a quienes han tenido actitudes racistas en el momento mismo en el que este fenómeno se produce. Así, esta táctica puede ser interpretada como una apropiación de uno de los estereotipos más comunes sobre los afrodescendientes –la agresividad– para utilizarlo en contra de quienes los discriminan y excluyen. De esta forma, los blanco-mestizos deben enfrentarse con la

materialización de sus representaciones racializadas basadas en el miedo a la diferencia de los afrodescendientes, lo que hace que, al menos por un momento de manera simbólica, el estereotipo ataque a quienes lo han creado y quienes lo utilizan para inferiorizar al Otro.

Sin embargo, llama la atención la sensación de culpa que esta reacción violenta despierta en Magdalena, al punto que esta respuesta le generó miedo sobre sí misma y la llevó a aceptar la veracidad de un estereotipo que ella rechazaba. De este modo, si bien esta táctica puede constituir una victoria o revancha ante el otro blanco-mestizo en ese momento, a mediano y largo plazo resulta contraproducente porque fortalece las ideas negativas sobre los afrodescendientes –tanto en el reconocimiento propio como por parte de la sociedad–. Así, la utilización de la violencia en estos casos hace que los afroecuatorianos se vean perjudicados dos veces: cuando reciben la ofensa racista y cuando sufren la culpa o la estigmatización después de reaccionar de manera violenta.

Pero, a pesar del aspecto negativo de esta táctica, hay ocasiones en las que la violencia se constituye como la única opción posible para ser escuchados, como en el caso de Emilia y Diego cuando estaban en Tulcán y querían comprar boletos de bus para viajar al Juncal. Ellos intentaron adquirir los pasajes con horas de anticipación, pero la compañía de transportes les aseguró que era más práctico hacerlo al momento de viajar, y que debían volver en la madrugada porque el cupo de los buses estaba lleno. Así, los hicieron ir al terminal a la 1:00 a.m., los tuvieron esperando por varias horas, y se negaron a venderles el pasaje porque tenían prioridad quienes compraban el boleto directo a Quito, a pesar de que Emilia ofreció pagar el mismo valor que quienes iban hasta la capital. Fue entonces que, al ver que los buses no estaban llenos y se vendían boletos a otros pasajeros, ambos perdieron la paciencia: Diego golpeó al controlador de bus y Emilia amenazó a la vendedora. Ante esta reacción, les dieron pasajes de inmediato, no sin antes decir que con los afrodescendientes no es posible razonar y que son un grupo agresivo (Emilia S., 7 de septiembre de 2018, comunicación personal).

Esta anécdota deja ver que la violencia surge como respuesta ante la frustración cuando las otras opciones se han sido invalidadas, ya que la anticipación, el ofrecerse a pagar más, la argumentación y la paciencia no dieron resultados. Asimismo, si bien el comentario racista no surgió sino hasta después de la agresión, no se comprende la razón por la que la empresa de transportes se negó a venderles los boletos –aun a sobreprecio–, lo que lleva a asumir que era debido a su raza/etnia. De esta manera, se observa que primero se produjo un tipo de discriminación más sutil, al no ser

explícitamente racial, y que no es sino después del episodio violento que se transformó en un racismo frontal, lo que confirma que ambos tipos de racismo están siempre vinculados y son complementarios.

Igualmente, es imperativo notar que las actitudes racistas y discriminatorias son la causa de la violencia, pero el comentario del controlador deja ver que él interpreta esta reacción como muestra de la supuesta naturaleza agresiva de los afroecuatorianos, lo que sitúa la culpa en ellos y le permite desconocer la violencia implícita en su trato a estos sujetos en un primer momento. Esta postura guarda un interesante paralelismo con la situación de los afroecuatorianos a un nivel macro, pues si bien la sociedad blanco-mestiza ha ejercido una fuerte violencia estructural hacia estos sujetos a lo largo de la historia, son ellos quienes deben cargar con el estereotipo de agresivos y violentos, ya que el discurso utiliza representaciones que naturalizan ciertas características negativas como recurso para cubrir la condición reactiva y estratégica de estas manifestaciones.

Así, la violencia es una táctica válida debido a que rompe con la asimetría de poder al menos por un momento, lo que permite que la voz de los afrodescendientes cobre protagonismo y la situación inmediata cambie. De este modo, aunque los prejuicios racializados en torno a la agresividad se reproduzcan, se consigue un beneficio inmediato y, si se considera la gran dificultad que implica cambiar estas representaciones racializadas, en realidad dar la razón al estereotipo no tiene consecuencias significativas. Es decir, dado que el racismo y los estereotipos racializados son construcciones estructurales cuyas transformaciones son muy complejas y limitan las opciones de los afrodescendientes, el uso de la violencia por parte de estos sujetos como un mecanismo para responder a las interpelaciones racistas y obtener lo que necesitan se ve legitimado. Entonces, en algunas ocasiones los afrodescendientes prefieren asumir el estereotipo negativo porque de esta manera, al menos, obtendrán resultados inmediatos favorables.

3.2.3. Interiorización y liberalismo

Es habitual, también, que algunos afrodescendientes afirmen que la igualdad de oportunidades permite que la calidad de vida y el ascenso social sean responsabilidad de cada individuo, lo cual corresponde a la lógica del liberalismo que sustenta el racismo y la desigualdad étnico/racial y de clase. Así, se niega por completo la existencia del racismo estructural y de la construcción histórica de la desigualdad. Desde esta perspectiva, entonces, el racismo no sería sino una reacción ante el comportamiento inadecuado o la falta de esfuerzo de “ciertos” afrodescendientes, lo que implica

que los miembros de este grupo étnico/racial podrían situarse por encima de las prácticas de racismo, discriminación y exclusión si es que actuaran de manera “correcta”, como afirma Alejandra con base en su experiencia:

VG: ¿Usted ha sentido alguna vez discriminación?

AP: Ningún tipo de discriminación.

VG: Y si es que eso pasara, ¿cómo reaccionaría?

AP: Normal. Es que... No, no, no. Yo no sufro discriminación porque *yo soy racionalita*. Yo creo que las personas discriminan cuando no tienen un buen comportamiento.

VG: Entonces, dice que, si usted hablara muy duro, o así... ¿ahí la gente le trataría diferente?

AP: Ay sí... Es que *es el nivel de educación* porque... aquí la gente se exalta de nada y... En cambio, allá todas las personas saben cómo tratar, entonces... Yo no sufro discriminación en ningún tipo [ríe, como si la idea le resultara ridícula]. (Alejandra P., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

Estas afirmaciones demuestran, por un lado, que algunos migrantes afrochoteños ven a la migración y las oportunidades de mayor educación que ésta ofrece como un mecanismo de movilidad social ascendente que puede liberarlos del impacto del racismo. Así, cuando Alejandra habla del nivel de educación y lo presenta como una diferencia significativa entre las personas de la ciudad y los miembros de la comunidad, se refiere tanto al acceso a la educación formal y a la mayor calidad de ésta en la zona urbana, como a las maneras de comportarse y los modales. Siguiendo estas ideas, el racismo sería una respuesta ante la ignorancia y las malas maneras o, como lo presentan Zavala y Zariquiey (2007): “yo te segrego a ti porque tu falta de educación me ofende”. Como señalan estos autores, esta lógica responde a un discurso en el que el racismo y la discriminación se normalizan y justifican mediante la supuesta inferioridad “cultural” del grupo no-blanco-mestizo.

Asimismo, al calificarse como “racional”, Alejandra se está separando del resto de la población afroecuatoriana que, según la lógica binaria de las representaciones, sería “salvaje”. Esta idea de salvajismo, además, está ligada con la creencia de que un “proceso civilizatorio” mediante la educación sería la solución para llevar a los grupos sociales “atrasados” al progreso, como se sostuvo en los regímenes racista nacionalista y del mestizaje nacionalista. Igualmente, cabe notar que ella afirma que en la ciudad *todas* las personas saben cómo comportarse, lo que muestra también una imagen idealizada de la vida urbana y de sus dinámicas sociales, en oposición a aquellas de la comunidad. Así, la asunción de la lógica liberal establece una evidente división

dicotómica entre lo que se considera superior y lo que se percibe como inferior, categorías que se constituyen como parámetros para el deber ser que pesa sobre las personas afrodescendientes.

Entonces, la interiorización de este tipo de ideas estereotipadas y racializadas sobre el propio grupo permite al individuo “reconocer” las causas detrás de sus desventajas sociales y alejarse de éstas en su actuar personal. De esta forma, se puede hablar de que las ideas del liberalismo implican una interiorización de algunos estereotipos sobre los afrodescendientes, pues estas características presuntamente esenciales o culturales son tomadas como explicación ante la condición subalterna de todo un pueblo. Lo mismo puede observarse en la opinión de Emilia sobre el estereotipo de los afros como ladrones:

Si era bien difícil [conseguir un trabajo], solo por verle afro... Pero, decía yo, o sea, *tenían la razón* porque, unas personas en verdad mismo sí hacen de discriminar pero otras personas era porque les hacían en verdad. [...] Recién no más me contaba una hermana que una prima nuestra ha estado trabajando y que ha salido robando de una casa, que está que roba, se va a trabajar, roba en esos meses y viene a quedar aquí, entonces me decía mi prima, mi hermana, que ya está aquí, ¿qué ya dejaría haciendo que ya está aquí? Por eso le digo, no quieren coger a los afros en los trabajos, porque, o sea, *ya no es tanto discriminación porque en verdad van a hacer daño*, no es de decir “en verdad, estos odian a los negros”, porque ya no es eso, porque en verdad *van a hacer quedar mal allá*, no son todas porque algunas personas trabajan ya de años, en las casas, no roban. (Emilia, S. 24 de octubre de 2017).

Así, si bien es cierto que hay afrodescendientes que son ladrones y criminales, existen personas de todos los grupos étnico/raciales que realizan estas actividades⁶¹, como dice Lady, “vaya a ver en la cárcel, hay gente de todos los colores⁶²” (entrevista, 19 de diciembre de 2017). De este modo, las relaciones asimétricas entre grupos étnico/raciales generan tensiones y conflictos en cuanto a las representaciones, de manera que los mecanismos de prejuicio y discriminación intervienen en la construcción de la identidad de los grupos étnicos minoritarios (Bari, 2002). Por tanto, el comentario de Emilia muestra que se asume la homogeneización del propio grupo –la cual está atravesada por estereotipos racializados–, de manera que se interpreta que existe una relación directa entre el robar y el ser afrodescendiente, lo que no sucede cuando quien roba es blanco-mestizo. Es decir que las representaciones racializadas negativas permean también en la identidad

⁶¹ Además, se debe reconocer el tipo de delitos en los que incurre cada grupo étnico/racial, pues los afrodescendientes suelen cometer actos delictivos de manera directa y medios menores, mientras que los mayores casos de robo, estafa y corrupción son efectuados por blanco-mestizos.

⁶² Se debe tomar en cuenta también que la condición étnico/racial hace a los afroecuatorianos más susceptibles de arresto y condena debido a las representaciones de este grupo como peligroso, de manera que es más fácil pensarlos como culpables o justificar la importancia de un castigo.

de los mismos afrodescendientes, de forma que se reconocen estas características de “propensión a la criminalidad” como propias del grupo étnico/racial, y no como consecuencias de la desigualdad estructural que se ha mantenido por siglos.

Otro ejemplo claro de esta situación es presentado por Carrillo y Salgado (2002), quienes buscan comprender las relaciones interétnico/raciales a través de la imagen que los sectores dominantes y subordinados tienen de sí mismos y de los Otros a través de clasificaciones en categorías binarias. Es relevante decir que, en las encuestas realizadas, tanto los blanco-mestizos como los indígenas clasifican a los afroecuatorianos de manera negativa, y este grupo clasificó a los blanco-mestizos con categorías más positivas que las que se dio a sí mismo. Así, se concluye que los grupos étnico/raciales minoritarios tienden a apropiarse de las representaciones que ha generado el grupo dominante respecto a ellos, de modo que reproducen al mismo tiempo esta imagen negativa sobre ellos mismos. A través de este tipo de opiniones sobre sí mismos se pueden reconocer, entonces, las estructuras sociales de desigualdad productoras de estas nociones de inferioridad racializada que han sido interiorizadas por los afrodescendientes y grupos no-blanco-mestizos.

Aunque, se debe notar, que esta interiorización del estereotipo no se asume como parte de su propia identidad, sino que es proyectada hacia los otros dentro del propio grupo étnico/racial. Así, se puede ver que ni Emilia ni Alejandra se asumen como ladronas o como salvajes, sino que reconocen estas características en personas de su raza/etnia, pero recalcan la existencia de la posibilidad de ser diferentes y salir de este estereotipo, opción que ellas han tomado. De esta manera, sus elecciones acertadas, su comportamiento adecuado o su personalidad, los separan de estos estereotipos y, por ende, de ser víctimas del racismo, como afirma don Teófilo:

VG: Cuando usted trabajaba en el municipio [de Ibarra], ¿sentía discriminación?

TC: Bueno... He visto cómo discriminan a la gente. *A mí no me han discriminado porque mi carácter es otro*, ¿no es cierto? Entonces, yo soy demasiado amplio, demasiado amigüero y todo lo demás. A pesar de mi discapacidad [tiene cojera], o sea, yo he sentido que nadie me ha discriminado. Me han ayudado, al contrario. (Teófilo C., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

En la respuesta ofrecida por este informante, resulta interesante cómo no busca realizarse la capacidad de sobresalir de manera independiente mediante el esfuerzo propio, sino las cualidades de su personalidad abierta y sociable que le permitieron formar relaciones sociales sólidas que le sirvieron de ayuda para su ascenso social. De este modo, el mérito de mayor importancia en su

narrativa se encuentra en contar con ciertas características propias que lo llevaron a ser aceptado por los blanco-mestizos. De ahí que estas afirmaciones revelen la relevancia que tienen las relaciones interétnico/raciales en las expectativas de una migración exitosa, pues la aceptación social permite acceder a ventajas individuales que podrían distanciar a algunos afrodescendientes “especiales” de las consecuencias negativas del racismo y la discriminación, al menos en ciertos contextos.

Entonces, para comprender las afirmaciones de los informantes, es necesario tomar la aseveración de Almeida Vinuesa (1996) de que la ideología del racismo es un mecanismo creado por los grupos hegemónicos para responsabilizar de su propia desgracia a los seres construidos por su discurso como inferiores. Sin embargo, los migrantes afrochoteños que siguen esta lógica la toman como una táctica identitaria para diferenciarse y distanciarse de un grupo tradicionalmente subordinado, lo que les permite sostener la idea de que la movilidad social permanece como una posibilidad abierta para quien tiene la actitud correcta.

Así, lo que buscan con esta táctica es reclamar su capacidad de agencia sobre su propia vida y afirmarse como sujetos en control de sus circunstancias, lo que no sería posible si se toman en cuenta los factores estructurales de esta problemática. Entonces, se observa que esta táctica es complementaria a la de negación, pues la lógica del liberalismo se asienta sobre este desconocimiento, invisibilización y presunta inexistencia de la relación entre pobreza y racismo estructural, lo que favorece la reproducción de los estereotipos por parte de los afrodescendientes sobre su propio grupo en un afán de empoderarse de sus capacidades individuales.

3.2.4. Probar que están equivocados

Una táctica muy importante es la de utilizar situaciones cotidianas para demostrar a la sociedad blanco-mestiza que los prejuicios y estereotipos que existen sobre los afrodescendientes son reduccionistas y están errados. De este modo, si se toma en cuenta que la diferencia funciona como una marca y lo que hace un miembro de un grupo étnico/racial minoritario es generalizado para todo este colectivo, esta alternativa para enfrentarse a las situaciones de racismo constituye a los migrantes afrochoteños como agentes activos de la lucha contra las representaciones racializadas y la discriminación.

Así, algunos migrantes del Juncal procuran aprovechar las interacciones diarias con blanco-mestizos para romper con los estereotipos que ligan a los afrodescendientes con la agresividad, la

violencia y el crimen. Un ejemplo es el caso de Lady, quien actualmente está radicada en el Juncal, pero vivió en Ibarra durante su infancia y en Quito en la adolescencia. Ella cuenta que en sus viajes como comerciante intenta conversar con los blanco-mestizos para demostrarles que no tienen de qué tener miedo, pues es común que algunos la miren con desconfianza y temor (Lady C., entrevista, 19 de diciembre de 2017). Esta táctica revela, una vez más, la fuerza de la interpelación hacia los afrodescendientes, ya que Lady decide actuar de manera amable y amistosa con quienes han tenido actitudes racistas sutiles hacia ella, con el fin de no ser interpelada de esta forma. Es decir que el estereotipo racializado tiene tal peso que quien sufre de racismo procura dar seguridad a quien lo ha violentado a modo de prueba de que estas ideas negativas sobre el propio grupo están equivocadas. De este modo, el sujeto toma una postura de superioridad moral en la que no se rebaja a la ignorancia del otro.

Asimismo, es posible cambiar los estereotipos mediante el contacto diario con blanco-mestizos, como en las relaciones laborales, por ejemplo. De este modo, a través de la interacción constante los miembros de este grupo pueden conocer a los afrodescendientes de cerca y reconocer que son mucho más de lo que las representaciones muestran. Así, Irene, quien vive en Quito y ha trabajado principalmente como empleada doméstica, afirma que la desconfianza siempre está presente en los primeros momentos que se trabaja en una casa, pero que es posible desarrollar una buena relación con los jefes:

Cuando es cuestión de un trabajo *toca adaptarse y esperar que los jefes le conozcan*, le vean si es que uno es humilde, es honrado, y se vaya ganando uno la confianza de los jefes, pues, para ver si es que ahí se enseña, aunque a mí no me ha ido mal, he manejado directamente las llaves de las casas... Nos queremos mucho con una jefa que tenía en Quito. (Irene P., entrevista, 31 de diciembre de 2017)

Esta afirmación deja ver que los afrodescendientes están conscientes de estos prejuicios racializados y están dispuestos a tolerarlos temporalmente, hasta que los empleadores los conozcan y separen al individuo y sus cualidades personales de la idea estereotipada que tienen de este grupo étnico/racial. De esta manera, si bien el hecho de que estos prejuicios existan no limita la posibilidad de tener buenas relaciones laborales con blanco-mestizos, es necesario pasar por un proceso en el que se pruebe al otro las falencias de estas ideas preconcebidas. Se debe tomar en cuenta también que el comportamiento diario no es la única forma de ganar la confianza de los otros y construir buenas relaciones, sino que es posible utilizar la confrontación directa para hacer

comprender a los blanco-mestizos que ciertas prácticas y discursos no tienen sustentos sólidos, lo que permite negociar algunas dinámicas en las relaciones laborales interétnico/raciales, como en el caso de Olga, cuando trabajaba como empleada doméstica en Quito:

La dueña de casa, la señora Lucy, tenía una vajilla separada para el servicio, pero Olga le dijo que, si las cosas iban a ser así, era mejor que contratara a otra persona, pues no había justificativo para este trato diferenciado, ya que, si pensaba que ella tiene algún tipo de enfermedad, no tenía sentido que le haga preparar su comida. Asimismo, Olga se llevaba la comida que sobraba a su casa, y cuando la señora Lucy se molestó, ella le dijo que eso no podía ser considerado robar porque ellos tiraban las sobras a la basura, así que no le estaba quitando nada. Igualmente, a veces ella llegaba tarde porque tenía que dejar a Anahí en la escuela, y si la señora Lucy le reclamaba, ella le decía que no tenía sentido un horario de trabajo que le exija estar ahí antes de que se levanten o quieran desayunar. (Diario de campo, 20 de diciembre de 2017)

Si bien se debe considerar que Olga pudo negociar estos asuntos con la señora Lucy porque su esposo, el señor Enrique, estaba de acuerdo con ella y la apoyaba en sus reclamos, es necesario reconocer la importancia de estas pequeñas muestras de resistencia, pues tuvieron un gran impacto en las condiciones de trabajo de Olga y en la relación con sus empleadores. De este modo, ella utilizó sus relaciones laborales como un espacio en el que podía cuestionar ciertos prejuicios y logró recibir un trato más igualitario. De ahí que no se pueda confundir esta táctica con sumisión ante los jefes o con la reproducción del estereotipo de las mujeres afrodescendientes como personal de servicio, pues ofrecer un trabajo de calidad y demostrar honradez e integridad a la vez que se exigen condiciones justas constituye un acto político ante las representaciones racializadas que históricamente han mostrado a los afrodescendientes como inferiores, poco dignos de confianza y, en el caso de las mujeres, serviles.

Aun así, cabe preguntarse si este tipo de tácticas es limitado porque su alcance es únicamente individual, pues Emilia, quien trabajó en la casa de la señora Lucy después de que Olga dejara ese empleo, afirma que su jefa desconfiaba de los afrodescendientes a pesar de haber tenido buenas relaciones con ambas. De esta manera, las experiencias positivas con Olga y con Emilia le demostraron que existían personas afros que eran honestas y trabajadoras, pero se sentía insegura de contratar a otras mujeres afrodescendientes una vez que Emilia debió renunciar porque se quedó embarazada (Emilia S., entrevista, 24 de octubre de 2017). Así, en este caso, la convivencia con ambas rompió con los estereotipos que tenía la señora Lucy, pero este cuestionamiento se limitó a

ellas como individuos –que eran vistas como excepciones–, mientras que los prejuicios se mantuvieron para los afroecuatorianos como colectivo.

Por esta razón, estas experiencias cotidianas positivas se suelen complementar con iniciativas colectivas para relacionarse con la sociedad blanco-mestiza. Así, una de las opciones es dar a conocer la riqueza de la cultura afroecuatoriana a través de grupos y actividades culturales, como presentaciones gastronómicas y de bailes tradicionales como la bomba y la marimba, por ejemplo. De este modo, se busca resignificar la manera en la que se comprende la negritud y resaltar los aportes culturales de este grupo étnico/racial, a la vez que estas actividades les permiten contar con espacios para reunirse con personas provenientes de la misma zona de origen y reforzar sus lazos con otros migrantes. La importancia de este tipo de manifestaciones es expresada por Axel:

VG: Y mientras estés en la ciudad, ¿te gustaría ser parte de algún grupo, no sé, político, cultural...? Como, no sé, de baile o algo...

AC: Un grupo de baile porque, *en un grupo de baile se identifica más la cultura de cada pueblo o ciudad, y así se puede difundir a todas las personas.* (Axel C., entrevista, 29 de diciembre de 2017)

Sin embargo, para evitar caer en esencialismos folclorizantes, es necesario que estas muestras culturales expresen un panorama más amplio y complejo del pueblo afroecuatoriano y no solo algunos elementos tradicionales. Así, el objetivo no es cambiar un estereotipo de peligrosidad por uno de exotismo, sino demostrar que los afroecuatorianos cuentan con múltiples fortalezas, lo que reafirma que deben ser reconocidos como iguales por la sociedad blanco-mestiza. De ahí que en el Juncal se haya creado la Asociación Aroma Caliente, en la cual participan mujeres de la comunidad para realizar artesanías, brindar alimentos típicos y ofrecer un servicio de turismo comunitario. De este modo, la asociación es una herramienta para romper con estereotipos debido a que permite que turistas nacionales y extranjeros tengan un acercamiento más profundo con la realidad de la comunidad, a la vez que empodera a las mujeres (Palacios Ocles, 2018).

Por otra parte, la educación y el acceso a puestos laborales en niveles más altos constituyen otro mecanismo para generar representaciones propias y positivas que surgen de la identidad de los afrochoteños, dado que demuestra las capacidades y el potencial de los afroecuatorianos. Así, el objetivo de esta alternativa que ha comenzado a tomar fuerza en el régimen compensatorio es romper con la desigualdad mediante el aprovechamiento de las oportunidades académicas, de manera que cada vez haya más afrodescendientes profesionales e intelectuales. De este modo, si

bien las condiciones históricas de desigualdad han influido en que esta no haya sido una alternativa posible sino hasta hace pocas décadas, poco a poco esta táctica rompe el prejuicio de que los afroecuatorianos son menos capaces o perezosos. Asimismo, acceder a una mayor preparación y a trabajos mejor remunerados hace que los niños y jóvenes de la comunidad vean cada vez más a este camino como una posibilidad viable, lo que a largo plazo implicará cambios profundos. Así lo expresan Stephy, quien vive en Quito y está por terminar su licenciatura de Educación Inicial, y Juan Chalá, quien está considerando seguir una maestría en género:

Y nunca falta el sin cerebro que por creerse "blanco" piensa que tiene derecho a insultar a nuestra raza. Somos afros y tenemos las capacidades para hacer muchas cosas, no solo robar, o vender cocadas, o jugo de coco, como dicen. *Por eso, estudiemos y demostremos que podemos ser mejores, nadie tiene derecho a insultarnos o hacernos de menos.* ¿Por qué será que las mejores películas, las mejores canciones, los mejores bailarines son negros? #cerodiscriminacion #noalracismo (Stephy O., post de Facebook, 22 de marzo de 2016)

Toda esta estructura, que nos decía no, eso no es pa' vos, eso no es para ustedes, o sea, eso es inalcanzable, una cosa que está como allá arriba. Entonces, uno empieza a ver cómo uno quiere desarrollarse y educación y ¿por qué yo no puedo ser profesional? ¿Por qué no puedo ser docente? ¿Por qué no puedo ser investigador? ¿Por qué? O sea, ¿Por qué? Empezar a hacerse muchas preguntas ha resultado también, ir buscando respuesta, ¿ya? O sea, *aunque ha sido muy complicado, muy complicado, pero ha sido una cuestión también de ver cómo estamos viviendo y cómo quiero yo en un futuro vivir y que la familia mía, al menos, hijos, hijas, puedan vivir...* (Juan Chalá, entrevista, 29 de septiembre de 2017)

Se observa que tanto Stephy como Juan se sienten encasillados por la sociedad blanco-mestiza dentro de roles limitados que pone en duda sus capacidades, lo que demuestra que las representaciones racializadas marcan a los afroecuatorianos como sujetos inferiores para justificar la falta de acceso a oportunidades y la desigualdad. De este modo, ambos resaltan que los afrodescendientes tienen grandes potencialidades intelectuales, y que es imperativo demostrarlas como respuesta a las interpelaciones racistas presentes en las interacciones directas y en la negligencia estatal hacia este grupo étnico/racial. Entonces, el acceder a una mayor preparación constituye una táctica importante para probarse a ellos mismos –como individuos y como grupo– y a la sociedad mayoritaria blanco-mestiza que los afrodescendientes son capaces de alcanzar grandes logros, a pesar de la privación histórica de oportunidades y de las ideas estereotipadas e inferiorizantes que los interpelan. Así, se rompen los estereotipos racistas al probar que éstos son reduccionistas porque no logran explicar las conquistas cada vez más frecuentes de los afroecuatorianos en múltiples ámbitos. Por lo tanto, si bien la eficacia de esta táctica a nivel social

puede ser puesta en duda debido a la dificultad de cambiar el racismo estructural, es un hecho que resulta una fuente de poder, fuerza y reafirmación para la identidad de los afrochoteños.

Es claro, entonces, que esta táctica plantea tomar situaciones cotidianas para cambiar la percepción que la sociedad blanco-mestiza tiene sobre los afrodescendientes, dentro de lo que está al alcance de cada individuo. De esta forma, si bien en ciertos casos se podría decir que su eficacia es limitada, no se puede negar que es efectiva al momento de generar cambios en el entorno inmediato de estos migrantes afrochoteños. Asimismo, aunque no es una opción viable como reacción a una práctica frontalmente racista que se produzca en la calle, por ejemplo, pues requiere de una interacción más prolongada, su alcance es más profundo al tener el potencial de construir nuevas representaciones propias y de favorecer el empoderamiento de los afrodescendientes.

3.2.5. La naciente vía legal y el activismo político

El régimen compensatorio, a través del reconocimiento constitucional del pueblo afroecuatoriano y de sus derechos colectivos, ha permitido la creación de una serie de mecanismos legales que amparan a los miembros de este grupo étnico/racial ante casos de racismo, discriminación y exclusión. Asimismo, el discurso de interculturalidad del Estado ha abierto espacios para la formación y consolidación de colectivos y movimientos sociales, y la formulación de sus propuestas propias. De este modo, actualmente es posible para los migrantes afrochoteños tomar medidas colectivas y legales para generar cambios de mayor trascendencia política e impacto mediático.

Así, aunque el racismo persiste, la situación de los afrodescendientes ha cambiado en las últimas décadas debido a coyunturas en el contexto local y transnacional. Entonces, se puede decir que la organización política de los afroecuatorianos, su movilización como miembros de la sociedad civil, y el constante activismo de algunos actores sociales se ha combinado con la presión internacional por un mejor cumplimiento de los derechos de las minorías étnico/raciales y por la visibilización de posturas anti-racistas en las redes sociales. Este tipo de acciones políticas, además, actualmente forman parte del imaginario de los afroecuatorianos, quienes reconocen la articulación de ambos tipos de factores a pesar de no formar parte de estos grupos y colectivos, pues al experimentar los cambios de primera mano, estos avances en materia de derechos son de conocimiento general en el pueblo afrochoteño, como se observa, por ejemplo, en las opiniones de Cristina:

CM: Sí hay todavía en Quito [racismo]... Toca luchar hasta que se acabe el 100% de eso.

VG: ¿Por qué cree que ha disminuido la discriminación?

CM: Por la lucha de nosotros, porque si no, nunca iba a haber eso. Dese cuenta, *uno constantemente, todos los días está*, ahora hay negros en todas partes, pero *por la constante lucha de la gente de nosotros, porque si no, nunca íbamos a llegar a donde estamos*. Nunca. Dese cuenta, y creo que se habló un poquito más cuando fue este presidente de los Estados Unidos [Obama], ahí creo que se habló un poquito más. Porque, sino, creo yo, no, en lo personal, que no se hubiese dado mucho (Cristina M., entrevista, 30 de diciembre de 2017)

Resulta interesante notar que Cristina no da datos específicos cuando se refiere a la lucha del pueblo ecuatoriano, así que no menciona a organizaciones determinadas o nombres de activistas y políticos, sino que se refiere a una lucha cotidiana, lo que permite reconocer tanto las acciones políticas formales como aquellas presentes en las acciones diarias de la gente común. De igual manera, es claro que los avances experimentados por los afroecuatorianos en sus derechos y acceso a mejores condiciones de vida son vistos como consecuencia de una lucha propia, al punto que Cristina en ningún momento nombra al Estado como actor de este proceso. Así, es posible afirmar que el hecho de que esta lucha se haya incorporado en el imaginario de este grupo ha generado que los afrochoteños se reconozcan como agentes activos que han construido mediante su propio esfuerzo la apertura de oportunidades y de condiciones más favorables. De este modo, además de los avances logrados, la movilización política ha implicado un fortalecimiento del empoderamiento de este grupo étnico/racial.

Asimismo, la creación de normativas que protegen a las minorías étnico/raciales de la discriminación y el racismo constituyen una nueva alternativa para enfrentar estas prácticas. Cabe decir que el caso de Michael Arce contra las Fuerzas Armadas⁶³ ha sido un hito en esta naciente táctica legal por parte de los afrodescendientes, pues constituye la primera sentencia por un delito de odio en el Ecuador. No obstante, aunque muchos afroecuatorianos no conocen el caso de Arce, sí es de conocimiento general entre los jóvenes que actualmente es posible tomar acciones legales en caso de discriminación. Así, mientras que ninguno de los informantes adultos mencionó la posibilidad de un proceso legal por cuestiones de racismo, actualmente los jóvenes afroecuatorianos consideran que es una opción viable, como Axel, por ejemplo:

VG: Y si a ti te pasara algo así [sufrir racismo y discriminación], ¿cómo reaccionarías?

⁶³ Las constantes prácticas racistas, de discriminación y violencia que sufrió Michael Arce mientras estudiaba en la Escuela Superior Militar Eloy Alfaro para ser oficial en las Fuerzas Armadas lo obligaron a pedir la baja. Después de varios años de litigio, finalmente se sentenció que fue un delito de odio, pero las reparaciones exigidas en la sentencia aún no han sido llevadas a cabo.

AC: Reaccionaría... *depende del grado de la discriminación, con una demanda*. Y seguiría adelante, con mis planes a futuro. (Axel C., entrevista, 29 de diciembre de 2017)

Por otro lado, una de las propuestas que ha surgido del pueblo afroecuatoriano y de su riqueza cultural e histórica para erradicar el racismo es la etnoeducación o educación cimarrona. A través de esta iniciativa se busca crear espacios en los que los jóvenes puedan aprender de los aportes y fortalezas del propio afroecuatoriano con el fin de consolidar representaciones positivas y un discurso identitario de empoderamiento que rompa con las lógicas racializadas impuestas por la historia oficial. De este modo se pretende generar soluciones profundas para los problemas sociales que experimenta el pueblo afroecuatoriano como consecuencia de la desigualdad estructural e histórica. Este proyecto es explicado por Juan, quien es educador:

Y las políticas públicas que se han venido generando, intentando alguna reparación, ha sido enfocado al racismo, enfocado desde ahí... O sea, ¿por qué no se ha hecho una situación de concientización y de educación? nosotros empezamos a llamar etnoeducación afroecuatoriana, ¿ya? que para nosotros, en realidad, ya en este momento es Educación cimarrona: Libre y liberadora para la vida, ¿ya? O sea, no se ataca la misma causa, sino hemos estado atacando el efecto que es el racismo, pero si esta causa, que es querer sacar provecho de las diferencias de los demás seres humanos... Si se ataca a esta causa, siendo que, por ejemplo, nuestros conocimientos, nuestros saberes, nuestros talentos, se reconozcan y la política pública pueda garantizar el desarrollo de esta misma, o sea, fuera una cuestión diferente. Ahorita mismo se está proponiendo que la etnoeducación afroecuatoriana esté en el currículo nacional, desde primero hasta tercero de bachillerato, eso se está proponiendo, ya hasta se está proponiendo una carrera universitaria de etnoeducación afroecuatoriana, ajá. O sea, *eso sería atacar mismo al centro del problema, y no a la periferia del problema que es el racismo*, que eso es ya una cuestión “ah, no, es que el no-racismo, y esto y esto”, pero en el fondo la gente sigue siendo racista. (Juan Chalá, entrevista, 29 de septiembre de 2017)

Sin embargo, es necesario tener cuidado con la instrumentalización de la identidad cuando se aplican estas propuestas (Agudelo, 2010). Así, si bien pueden utilizarse recursos como el esencialismo estratégico –por ejemplo, cuando se asumen algunos elementos culturales como prácticas ancestrales africanas– al momento de interactuar con el Estado y exigirle el cumplimiento de los derechos colectivos y las políticas de reparación, este discurso culturalista no debe caer en radicalismos que limiten estas iniciativas y les quiten su potencial emancipador. De este modo, la instrumentalización política de la identidad corre el riesgo de ser demasiado rígida para dar cuenta de la naturaleza flexible, múltiple e híbrida de las identidades afrodescendientes, lo que es contraproducente para el avance de estos procesos.

En todo caso, como señala Agudelo, la identidad étnico/racial es una construcción social que surge de las interacciones entre actores, que está en constante transformación, y que, por ende, puede ser “asumida como instrumento movilizador y afirmación positiva del ser, o padecida como estigma inferiorizante” (pág. 121). De este modo, es importante apropiarse de aquellas herramientas que permitan a los afrodescendientes tomar la primera alternativa. Así, el reconocimiento institucional a la diferencia durante el régimen compensatorio ha permitido que los afroecuatorianos desarrollen nuevas tácticas para enfrentarse al racismo y a la discriminación desde las organizaciones sociales y las luchas legales. Entonces, además de las tácticas individuales, cotidianas y espontáneas, los migrantes afrochoteños cuentan también con alternativas jurídicas e institucionales que –a pesar de sus limitaciones y problemas de aplicación práctica– pueden ser utilizadas para disminuir las desigualdades.

3.2.6. Resistencia y agencia social

Como quedó claro a lo largo de la descripción de cada una, estas tácticas constituyen mecanismos de resistencia por parte de los migrantes afrochoteños ante el racismo, la discriminación y la desigualdad. Siguiendo a Anahí Almeida (2018), es necesario, entonces, comprender que el concepto de resistencia no solo hace referencia a las acciones armadas organizadas o movilizaciones políticas colectivas que se desarrollan en una ocasión concreta. Así, como esta autora señala, esta visión resulta reduccionista porque deja de lado las acciones que convergen con estos episodios de resistencia organizada, pero no pueden encuadrarse dentro de este concepto. Desde esta perspectiva, la resistencia llamada pasiva o cotidiana es igualmente legítima y debe ser reconocida. Por esta misma razón es que se ha tomado el término “táctica” de Michel de Certeau (2000) antes que “estrategia” pues, como señala el autor, la segunda corresponde a una “manipulación” por parte de los grupos dominantes que se impone con una finalidad de poder, mientras que la primera se refiere a una postura audaz y astuta que se enfrenta a una dominación externa y transforma las situaciones de desigualdad de manera beneficiosa para los grupos subordinados.

Además, se debe admitir que no por ser más pasivas, estas tácticas son menos efectivas para lograr cambios, ya sea en su entorno próximo o en la sociedad. Así, para hablar de resistencia ante estos regímenes de desigualdad y sus manifestaciones concretas a través del racismo, no es necesario que los afroecuatorianos organicen marchas en las calles o recurran a acciones de violencia –

aunque estos mecanismos también han sido llevados a cabo por algunos colectivos en distintos momentos concretos—, sino que se debe reconocer su resistencia cotidiana a través de mecanismos culturales.

Asimismo, es necesario valorar la eficiencia de estos mecanismos de resistencia pasiva, pues la mayoría no cuentan con sistemas de planificación y coordinación, así que se desarrollan de manera espontánea al margen de las autoridades y de las élites. Así, estas tácticas están en un constante proceso de negociación con la hegemonía para adaptarse a los espacios que ésta deja y que pueden ser aprovechados, de manera que son autónomos y flexibles (Scott, 1985). Desde esta perspectiva, Almeida propone utilizar el término de agencia social, pues este concepto abarca también las maneras subjetivas en las que los grupos subalternos responden a estas estructuras. De esta forma, los esfuerzos por mantener la mejor calidad de vida posible y hacer que su cotidianidad sea significativa no pueden ser ignorados o dados por sentado, pues requieren de un esfuerzo constante. Sin embargo, también se debe reconocer que, aunque estas tácticas no carecen de importancia, tampoco se debe idealizarlas, pues son limitadas y en muchas ocasiones contradictorias (Scott, 1985), como se ha mostrado en líneas anteriores.

Entonces, se debe comprender que la resistencia no se limita a momentos específicos de rebelión, sino que está formada también por la agencia social, es decir, lo subjetivo y lo cotidiano. De este modo, la agencia siempre está presente, ya que la capacidad de respuesta es inherente al sujeto (Almeida, 2018), así que, a pesar de las condiciones de desigualdad estructural y del racismo, no se puede pensar a los afroecuatorianos como agentes pasivos. En este caso particular, además, la agencia de cada sujeto se ve fortalecida por los estrechos lazos sociales que configuran su identidad individual y colectiva, y que permanecen presentes a pesar del desplazamiento espacial de los integrantes de la comunidad. Es así que, como afirmaba el profesor afrochoteño Salomón Chalá Lara, “la educación nos hace libres, pero nuestra cultura e identidad nos hacen fuertes e invencibles”⁶⁴.

⁶⁴ Frase de conocimiento público mencionada por Diego Palacios Ocles.

Conclusiones

En esta investigación se analizó el racismo hacia los migrantes afrochoteños y los procesos identitarios implícitos en las experiencias de migración temporal. A partir del análisis presentado, es claro que las tensiones presentes en las relaciones interétnico/raciales entre los blanco-mestizos urbanos y los afrochoteños de la comunidad del Juncal no solo configuran las condiciones de vida de los afrodescendientes desde la desigualdad, sino que también tienen consecuencias identitarias. La importancia de comprender esta problemática radica en que en el Ecuador no se han analizado de manera profunda los efectos del racismo en los distintos grupos étnico/raciales, peor aún en los afroecuatorianos. De esta manera, este estudio visibiliza una problemática que ha sido tradicionalmente normalizada en la sociedad ecuatoriana, lo que ha constituido uno de los factores claves para la reproducción de la desigualdad. Desde esta perspectiva, el hallazgo fundamental de esta tesis puede resumirse en que la interpelación directa del racismo transforma la identidad de los afrochoteños del Juncal porque, por un lado, los ubica en espacios sociales determinados desde la racialización, pero, por otro lado, simultáneamente les permite asumir posturas de resistencia mediante una serie de tácticas identitarias.

Así, en esta investigación se han abordado los cambios que la migración temporal implica en el modo de vida de los migrantes afrochoteños y en su forma de comprender a su comunidad, a su grupo étnico/racial y a sí mismos. De este modo, cuando estos sujetos experimentan diariamente la manera en la que son vistos por la sociedad blanco-mestiza y descubren su propia negritud desde el punto de vista del Otro –un punto de vista generalmente prejuicioso–, toman plena consciencia de que son marginalizados y discriminados por su condición étnico/racial, pero también les permite reforzar su sentimiento identitario. Por tanto, su proceso de migración y su relación con la ciudad está marcada por la dualidad entre las dinámicas comunitarias y las que impone la urbe, las cuales les ofrecen distintos elementos identitarios que los afrochoteños toman de forma estratégica en los procesos de reconstrucción de su identidad, lo que se evidencia en sus relaciones interétnico/raciales cotidianas.

En el caso de los migrantes afrochoteños, la condición migratoria que los sitúa como Otros o extraños en la ciudad se articula con otras dimensiones de desigualdad, como la raza/etnia, la clase social, el nivel de educación, el género, etc. De este modo, se observa que sus dinámicas identitarias incluyen todos estos factores que determinan sus experiencias específicas y la manera

en las que son interpelados por la sociedad blanco-mestiza. De ahí que la condición de migrantes en un lugar de llegada donde son una minoría étnico/racial dé a los afrochoteños del Juncal una nueva manera de experimentar las situaciones de racismo, pues el contraste entre su comunidad y la ciudad les permite tener una aproximación diferente a su negritud, a las representaciones racializadas y a la discriminación.

Estos contrastes entre ser afrodescendiente en una comunidad como El Juncal y en ciudades como Quito e Ibarra están marcados por las relaciones asimétricas entre los afros y los blanco-mestizos, y por las representaciones racializadas y estereotipos que determinan esta relación. Por consiguiente, esta investigación evidencia que la lógica de este sistema de representaciones hace que se utilicen a las consecuencias de la desigualdad estructural como justificación para el racismo de una manera tautológica. Así, por ejemplo, se niega la relación directa entre pobreza y criminalidad al asumir que los afrodescendientes están esencialmente inclinados a robar, lo que limita sus oportunidades de trabajo y los orilla aún más a la pobreza y, por ende, a incurrir en actividades delictivas. De igual manera, las reacciones de violencia ante el racismo son entendidas como una confirmación de la supuesta naturaleza agresiva de estos sujetos, lo que invisibiliza la violencia implícita en las manifestaciones racistas directas y sutiles.

Se debe puntualizar que la experiencia de los migrantes afrochoteños del Juncal en ciudades como Ibarra y Quito da muestra de las maneras en las que la sociedad mayoritaria blanco-mestiza percibe a los afroecuatorianos, lo cual está determinado por la configuración histórica de las relaciones interétnico/raciales de ambos grupos. De este modo, no es posible comprender las prácticas de racismo y discriminación que deben enfrentar las personas afroecuatorianas contemporáneas sin tomar en cuenta que los discursos que sostienen a éstas son resultado de las dinámicas de poder asimétrico que se han construido a lo largo de los diferentes regímenes de desigualdad. Así, tanto la pobreza y exclusión que fuerzan a los afrochoteños a migrar a la ciudad para buscar mayores oportunidades y una mejor calidad de vida, como las manifestaciones racistas y discriminatorias que encuentran cuando salen de su comunidad, son producto de estos regímenes y de sus mecanismos –específicos a cada período histórico– para situar a los afrodescendientes como sujetos subalternizados.

Por consiguiente, tanto los datos estadísticos sobre la calidad de vida de las comunidades afroecuatorianas –y, en algunos casos, la falta de estos– como las experiencias narradas por los

informantes, señalan que, aun en el actual régimen compensatorio, la ideología del Estado mantiene un proyecto de blanqueamiento y occidentalización de la población. Es decir que, a pesar del discurso pluralista de interculturalidad y de la creación de ciertos espacios de participación política, persiste la negación e invisibilización de lo indígena y afrodescendiente, pues continúan siendo interpelados como Otros y sus condiciones materiales de existencia no están al mismo nivel que las de los blanco-mestizos, especialmente en el área urbana. Así, las modificaciones del discurso oficial no han cambiado la desigualdad estructural sobre la cual se ha edificado el Estado-nación. De igual manera, si se observan los datos presentados en cuanto a racismo, es claro que los afroecuatorianos son todavía el “último Otro”, pues la fuerza de las representaciones racializadas que se han construido sobre estos sujetos mantienen dinámicas de exclusión que se materializan en sus interacciones cotidianas con los blanco-mestizos y en su limitado acceso a oportunidades.

Entonces, a pesar de la convivencia constante entre ambos grupos étnico/raciales en la vida urbana, los prejuicios persisten en el imaginario de los blanco-mestizos porque se interpreta a los migrantes afrochoteños y sus acciones desde estas representaciones racializadas, lo que les permite legitimar los discursos y prácticas racistas. De ahí que ni el discurso pluralista del Estado ni las acciones de los migrantes afrochoteños logren cambiar este imaginario prejuiciado sobre los afrodescendientes, ya que la lógica de estas representaciones acepta que existan ciertas excepciones, pero no cuestiona sus generalizaciones sobre este grupo étnico/racial. De este modo, los afrochoteños están conscientes de la fuerza de este imaginario construido por la cultura hegemónica blanco-mestiza y conviven con éste, aun cuando se identifiquen como una de estas excepciones.

Estas representaciones racializadas sobre los afrodescendientes interactúan con aquellas que los afrochoteños del Juncal han formado sobre sí mismos. En otras palabras, las relaciones interétnico/raciales influyen en la identidad individual y colectiva de los migrantes afrochoteños porque las manifestaciones de racismo y discriminación hacen que estos sujetos deban enfrentarse de manera directa y cotidiana con la situación de otredad, subalternización y racialización en la que los regímenes de desigualdad los han situado. De esta forma, los imaginarios y estereotipos racistas que marcan su experiencia en la ciudad los obligan a enfrentarse con las ideas que los blanco-mestizos tienen sobre quiénes son los afros como individuos y como parte de un grupo

étnico/racial. Así, la identidad individual y colectiva de los afrochoteños se ve influida por esta interpelación al yo, puesto que les plantea preguntas sobre sí mismos que no habían surgido antes, y los lleva a privilegiar ciertos elementos identitarios sobre otros de acuerdo con sus experiencias, aspiraciones y tácticas identitarias.

Por esta razón es necesario comprender los elementos identitarios que crean los migrantes del Juncal a partir de las dinámicas comunitarias de su lugar de origen, como son las prácticas de solidaridad, especialmente en cuanto al cuidado de los niños y la reciprocidad en la circulación de alimentos. Asimismo, es fundamental para la formación de su identidad colectiva la utilización y apropiación del espacio público, la fortaleza y cercanía que marcan las relaciones sociales, y una configuración más flexible de la línea que separa la esfera de lo público y lo privado. La mayoría de estos elementos, sin embargo, no son compatibles con las dinámicas urbanas, de modo que deben ser modificadas para enfrentarse a las nuevas relaciones de poder. Es así que se produce un proceso de reinterpretación personal de estos mecanismos colectivos, lo que lleva a cuestionar algunos y a reforzar otros. Por ende, se generan transformaciones identitarias de gran flexibilidad, pues los afrochoteños constantemente están entre el Juncal y la ciudad, así que se adaptan a ambos ambientes y dinámicas de manera paralela y constante.

Igualmente, este proceso migratorio y los nuevos contextos con los que deben lidiar los migrantes del Juncal hacen que ciertos elementos de su identidad colectiva pierdan importancia y sean reemplazados por otros nuevos. De este modo, los afrochoteños se distancian progresivamente de la identidad comunitaria mediante factores de prestigio, y un rol cada vez más importante de la autonomía y la independencia en sus dinámicas cotidianas. Entonces, es así que los cambios implícitos en la migración interna hacia Quito e Ibarra y el proceso individual de adaptación a la vida urbana impactan en el modo de vida y en la subjetividad de los afrochoteños. Esta negociación entre lo personal y colectivo, además, les brinda herramientas para enfrentarse a la interpelación racista a la que se ven sujetos en la vida urbana.

Evidentemente los afroecuatorianos intentan distanciarse de la representación negativa que los blanco-mestizos tienen sobre ellos, de manera que sean reconocidos como iguales y puedan salir de esa posición de subordinación para gozar de mejores condiciones de vida. De ahí que se hayan analizado las distintas estrategias mediante las cuales los migrantes afrochoteños reaccionan a las manifestaciones de racismo y discriminación, pues sus respuestas evidencian cómo utilizan los

elementos identitarios con los que cuentan para comprender estas relaciones interétnico/raciales asimétricas y tomar una postura al respecto. De este modo, algunas personas pueden negar la existencia del racismo o elegir pasarlo por alto, reaccionar con violencia, interiorizar estos discursos, intentar demostrar que los estereotipos no son ciertos, tomar la vía legal o el activismo, o combinar varias de estas estrategias. Sin importar cuál de estas opciones escojan, el análisis muestra que los sujetos utilizan los distintos elementos identitarios que les ofrecen sus experiencias colectivas e individuales para negociar de una manera específica con el racismo que los interpela.

Así, dado que la identidad es relacional, las relaciones interétnico/raciales racistas experimentadas por los afrochoteños de la comunidad del Juncal en la ciudad, influyen en la identidad de estos sujetos de dos maneras. La primera, ocurre mediante la interpelación racista que reciben constantemente en sus interacciones cotidianas con los blanco-mestizos de la ciudad; en las representaciones racializadas y los estereotipos que se reproducen en las relaciones interétnico/raciales, en el imaginario de la sociedad en general y en los medios de comunicación; y en la negligencia del Estado respecto a este grupo. Esta interpelación, entonces, es producto de la desigualdad estructural y vuelve a marcar –una y otra vez, en cada ocasión que se produce– a los migrantes afrochoteños desde la ideología racista y sus discursos, que se han acumulado y combinado a lo largo de los distintos regímenes de desigualdad. Además, se debe tomar en cuenta que el ser objeto de esta interpelación durante siglos, claramente, ha hecho que ciertos elementos de estos discursos permeen en la identidad étnico/racial de los afroecuatorianos y que se internalicen, al menos en alguna medida.

Sin embargo, la interpelación implica que el sujeto tiene capacidad de responder y reaccionar, lo que constituye la segunda manera en la que estas relaciones interétnico/raciales racistas intervienen en la construcción de la identidad de los migrantes afrochoteños. Así, si se considera que la identidad no se limita al reconocimiento por parte del otro, sino que se refiere en gran medida a la identificación, esta interpelación también ofrece un espacio para incorporar recursos identitarios propios e incluso para intentar cambiar aspectos de la identidad étnico/racial que se consideran como negativos o contraproducentes. Es decir que el utilizar estos elementos identitarios no impide ser críticos con los mismos ni caer en esencialismos. Las dinámicas comunitarias de solidaridad, las manifestaciones culturales y las estrategias de los afrochoteños ante el racismo cobran, entonces, una importancia capital para comprender esta problemática, pues evidencian que, aunque

un discurso oficial los haya subalternizado históricamente, los recursos identitarios propios les permiten cuestionarlo y crear una narrativa que sea fuente de empoderamiento y fortalecimiento identitario.

Entonces, con base en las experiencias presentadas, es posible decir que las identidades de los migrantes afrochoteños están en un proceso de constante disputa y negociación que responde a los procesos sociales y culturales a los que deben hacer frente en su condición de minoría étnico/racial. Por consiguiente, dadas las condiciones de desigualdad histórica y estructural que han marcado la relación entre este grupo, la sociedad blanco-mestiza y el Estado, los procesos identitarios se constituyen como actos políticos que están combinados con los aspectos sociales y culturales de la problemática. Dicho de otro modo, la manera en la que los afrochoteños comprenden y reaccionan ante estas dinámicas implica que se reconocen como sujetos activos en un conjunto de relaciones de poder, de manera que toman una postura ante la marca racializada que los ha ubicado históricamente en una jerarquía social inferiorizada. De ahí que se resalte la importancia de las manifestaciones de resistencia cotidiana que los migrantes afrochoteños emprenden diariamente de múltiples maneras.

Así, si bien no se pretende idealizar a los afrochoteños y a su proceso identitario, se debe destacar la postura política implícita en sus estrategias de negociación identitaria ante la constante racialización de la que son objetos a nivel cotidiano y estatal. Después de todo, el tomar esta interpelación como un espacio para construir un diálogo con la sociedad blanco-mestiza que les permita reafirmar su condición de sujetos iguales que deben ser reconocidos como tales –mediante la táctica que consideren apropiada en cada momento– demuestra que no solo las relaciones interétnico/raciales de carácter racista tienen implicaciones en su identidad, sino que los migrantes afrochoteños transforman estas experiencias de racismo desde una postura de reafirmación identitaria. Por lo tanto, es pertinente concluir que, a pesar de la fuerza del racismo y la discriminación debido a su naturaleza estructural e histórica, es igualmente relevante para esta problemática la capacidad de resistencia cotidiana de los migrantes afrochoteños. Desde esta perspectiva, a pesar de la institucionalización y normalización de la estructura racializada y de la compleja situación de desigualdad, la identidad individual y colectiva de los migrantes afrochoteños se configura como un campo en el que éstas pueden ser cuestionadas, lo que abre paso para una negociación en otros ámbitos.

Lista de informantes

Alejandra P.: en el momento de la entrevista tenía 26 años. Vive en Ibarra desde que tenía 6 años, cursó la carrera de Administración de empresas hoteleras en la universidad y vive en esa ciudad sola con su hija. Visita a su familia en el Juncal más o menos cinco veces al año.

Alina U.: en el momento de la entrevista tenía 20 años y había vivido 10 en Ibarra, donde aún reside y se dedica al comercio. Solo va a la comunidad en las fiestas, pero sus familiares la visitan constantemente.

Anahí L.: en el momento de la entrevista tenía 20 años. Su mamá migró a Quito después de que ella nació, y se la llevó para la capital cuando tenía 2 años. 10 años después fueron a vivir a Latacunga por un año ante una oportunidad de trabajo. Vivió en el Juncal por 6 años, donde tuvo una hija. Actualmente vive en Italia con su familia, donde estudia y trabaja.

Axel C.: en el momento de la entrevista tenía 19 años y estaba estudiando el penúltimo año de la secundaria, en sus planes está migrar para ir a la universidad en Ibarra.

Carmela C.: en el momento de la entrevista tenía 50 años. A los 9 años, debido al maltrato que sufría por parte de su padre, se fue a Ibarra a vivir con su hermano. Después de un tiempo llevó a sus hermanas a vivir con ella. Ahí realizó sus estudios, pero no terminó la secundaria porque prefirió aprender de corte y confección. A los 18 años regresó al Juncal y ha vivido ahí desde entonces. Está casada y tiene ocho hijos, se dedica a la iglesia, a la costura y al comercio.

Cristina M.: en el momento de la entrevista tenía años. Vivió en Guayaquil con su hermano por dos años con el deseo de estudiar, pero no resultó y volvió a la comunidad por menos de un año. Después de que murió su prometido decidió migrar a Quito, donde ha vivido más de 20 años, se casó, tuvo dos hijos y es dueña de su propia casa. La muerte de su novio hizo que deje de visitar su comunidad por años, y ahora va cada diciembre.

Dennis S.: en el momento de la entrevista tenía 16 años, estaba estudiando en la secundaria. Siempre ha vivido en el Juncal, pero quisiera migrar a Quito para estudiar en la universidad y seguir una carrera de odontología o fisioterapia.

Diego Palacios Ocles: en el momento de las entrevistas tenía 28 años. Después de terminar la secundaria salió del Juncal con la idea de ser policía, pero ese proyecto no funcionó y estudió para ser profesor de inglés. Su relación con grupos de activistas lo llevó a las ciencias sociales, de manera que tiene una maestría en Políticas Públicas y está cursando un doctorado en Ciencias Políticas, ambas en la Flacso de Quito. También es músico y continúa siendo activista político.

Edison G.: en el momento de la entrevista tenía 25 años. Él y sus hermanos pasaban las vacaciones en Ibarra con su tío. Cuando terminó la secundaria fue a vivir a Ibarra para estudiar Derecho, pero el proceso de adaptación le ha resultado difícil, de modo que vuelve a la comunidad cada fin de semana. Tiene dos hijos que viven con sus madres en pueblos cercanos.

Emilia S.: en el momento de la entrevista tenía 33 años. Su esposo migró a Quito para buscar trabajo y, después de que estuvo instalado, ella y su hija fueron a la capital. Reemplazó a su hermana como empleada doméstica por dos años, pero el costo del arriendo y los servicios, algunos problemas en su matrimonio y el haberse quedado embarazada la motivaron para regresar al

Juncal. Ella y su familia han vivido en la comunidad por 12 años, y planean quedarse definitivamente. Emilia se dedica al comercio junto con la mayoría de mujeres de su familia.

Fernanda R.: en el momento de la entrevista tenía 38 años y señaló que migró hace 21 años para buscar fuentes de trabajo porque su mamá no podía mantener a ella y a sus cuatro hermanos. Primero fue a Ibarra como empleada doméstica, pero su jefa la mandó a trabajar con su hija en Quito, donde se quedó definitivamente y tiene una casa propia. Ella visita su comunidad tres veces al año, en las fiestas.

Gabriela C.: en el período de trabajo de campo tenía 21 años, trabaja en un bazar y tiene una hija.

Henry C.: en el momento de la entrevista tenía 32 años, de los cuales 14 años había estado en la capital. Al estar casado y tener un hijo, migró para Quito para trabajar como guardia de seguridad, después trabajó en una fábrica y como cocinero. Él volvía a la comunidad periódicamente (al menos 4 veces al año) para visitar a sus familiares y amigos. Durante su proceso de migración extrañaba mucho las dinámicas comunitarias, de modo que regresó a vivir en el Juncal con la meta de ser taxista.

Irene P.: en el momento de la entrevista tenía 37 años y señaló que desde hace 16 vive en Quito. Sus padres la llevaron a la ciudad para buscar un “trabajo más digno” y no vender frutas ni dedicarse a la agricultura. Su madre fue cocinera en Quito, mientras que Irene ha trabajado principalmente como empleada doméstica. Ella recalcó que le ha ido bien en la ciudad y que ha tenido buenas relaciones con sus jefes. Actualmente es ama de casa, tiene una casa propia y no planea volver a vivir en el Juncal, pero regresa de visita en las fiestas.

Jimmy C.: en el momento de la entrevista tenía 35 años. Migró a Quito para buscar un trabajo, ya que la agricultura no daba suficiente para vivir. Durante dos años fue obrero en una fábrica y llevó a su esposa y a su hija a vivir con él. Cuando su esposa se quedó embarazada de nuevo regresaron al Juncal, donde han estado por 12 años y pudieron construir su casa propia. Jimmy trabaja como chofer y cuida de sus hijas.

Juan Chalá: es un joven maestro, intelectual, músico y activista político de Chalguayacu, una comunidad afroecuatoriana muy cercana al Juncal. Planea estudiar una maestría en género para abordar las problemáticas de desigualdad desde la interseccionalidad.

Lady C.: en el momento de la entrevista tenía 37 años. Desde los tres años su tía se la llevó a vivir a Ibarra, y a los 14 vivió en Quito, donde trabajó como empleada doméstica. Su jefa la llevó a Manta por un tiempo, pero la despidió cuando ya no necesitó de sus servicios. Regresó al Juncal para retomar sus estudios, pero los abandonó porque se quedó embarazada y se casó. Ella se dedica al comercio y está terminando la secundaria a distancia. Actualmente es la presidenta de la Asociación de mujeres Aroma Caliente.

Luis, E.: es un adulto mayor que trabajó como empleado público en la ciudad, donde esperaban comprar una casa y quedarse definitivamente. Sin embargo, él y su familia debieron volver al Juncal, que es la comunidad de origen de su esposa, debido a complicaciones con el último embarazo que tuvo, hace más de 20 años.

Mabel G.: es una mujer joven de menos de 30 años, de los cuales 24 ha vivido en Quito. Sus papás la llevaron a la ciudad para buscar nuevas oportunidades, de modo que su madre fue comerciante y su padre fue guardia. Actualmente ella es comerciante en Quito, donde también forma parte de

un grupo de bomba. Si bien planea quedarse en la ciudad, vuelve a su comunidad durante las fiestas.

Magdalena C.: en el momento de la entrevista tenía 42 años. Ha vivido en Quito 30 años, donde fue modelo, tuvo un restaurante y actualmente asiste a personas con discapacidades severas. Tiene un hijo y no planea dejar la ciudad, pero vuelve a la comunidad periódicamente para cuidar de sus padres, que son de avanzada edad.

Mirta M.: en el momento de la entrevista tenía 33 años. Ella migró sola a los 17 años para vivir con su hermano, cuando estaba embarazada. Ha trabajado como empleada doméstica desde entonces y tiene dos hijos. Señaló que le gustaría volver al Juncal porque la vida es más fácil, pero se queda en Quito por la educación de sus hijos.

Olga Palacios: en el momento de la entrevista tenía 35 años. Migró a Quito a los 16 años, después de tener a su primera hija, para conseguir un ingreso fijo. Fue empleada doméstica por algunos años, hasta que consiguió trabajo como líder de jóvenes con la Pastoral Afro. Ahí conoció a quien actualmente es su esposo, con quien tiene dos hijas más. Vivieron un año en Latacunga y después regresaron a vivir en el Juncal mientras su esposo trabajaba en Ibarra. Olga puso una tienda en la comunidad y creó la Asociación de mujeres Aroma Caliente. Después de seis años en el Juncal, en marzo de 2018, se fue a Italia, que es el lugar de origen de su esposo, con sus hijas y su nieta.

Oliva O.: es una mujer mayor que migró a la ciudad hace aproximadamente 30 años para buscar trabajo. Ahí fue empleada doméstica durante 10 años, y conoció a su esposo. Sus obligaciones como “puertas adentro” eran un problema para sus responsabilidades como madre, lo que se agravó debido a complicaciones con su último embarazo. Por esta razón, decidieron regresar al Juncal para contar con el apoyo de su familia, y han estado ahí desde entonces. Actualmente tienen un bazar.

Rigoberto S.: es un adulto mayor originario de Salinas que ha vivido en el Juncal desde hace casi cuarenta años debido a que es la comunidad de su esposa. La mayoría de sus hijos y nietos viven con ellos, y él aún se dedica a la agricultura.

Segundo D.: es un hombre de aproximadamente 58 años que tiene la llave del Centro Cultural y se encarga de dar acceso a las personas de la comunidad cuando se ha organizado algún evento.

Stephy O.: es una joven de aproximadamente 22 años que migró a Quito para vivir con su papá y poder estudiar. Fue a la universidad para dedicarse a la educación inicial.

Teófilo C.: en el momento de la entrevista tenía 61 años. Ha vivido en Ibarra desde los 11 años, cuando decidió alejarse de su padre debido a episodios de violencia. Trabajó con un zapatero, pero continuó con sus estudios y llegó a trabajar en el Municipio de Ibarra como funcionario. Hace algunos años está jubilado. Si bien regresa a la comunidad cada dos semanas, aproximadamente, ha construido su vida en la ciudad y no planea volver al Juncal definitivamente.

Wendy C.: es una mujer joven de aproximadamente 25 años que vive en Quito y va a la comunidad cada semana para estar con su familia. Ella migró para conseguir un trabajo estable, de modo que aspira a quedarse en la capital. Actualmente vive sola, trabaja en la peluquería de su tía y estudia Secretariado Ejecutivo. Es soltera y no tiene hijos.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila (1991). Writing against culture. En Fox, Richard. *Recapturing anthropology: working in the present: Seminar papers* (pp. 137-161). Santa Fe, Estados Unidos: School of American Research Press. Recuperado de http://ls-tlss.ucl.ac.uk/course-materials/ANTHGS16_77644.pdf
- Agudelo, Carlos (2010). Movilizaciones afrodescendientes en América Latina: Una visión panorámica de algunas experiencias contra la exclusión y por el derecho a la identidad. *Colombia Internacional*, (71), 109-126. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81214948006>
- Almeida Vinueza, José (1996a). *El racismo en el Ecuador: un problema de identidad* (Tesis de maestría). Flacso, Ecuador. Doi: <http://hdl.handle.net/10469/102>
- Almeida Vinueza, José (1996b). Racismo e identidad: Fundamentos del racismo ecuatoriano. *Ecuador Debate* (38), 55-71. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10469/6058>
- Almeida, Anahí (junio de 2018). Rehabilitar las normas: reflexiones sobre agencia social y la noción de subalterno. En C. Martínez (Moderadora), *Agencia y mujeres: reflexiones y aportes desde y para los feminismos*. Conferencia llevada a cabo en la III Jornadas de Investigación Feminista, Quito, Ecuador.
- Andrés, Lydia (2008). *Racismo en colegios de élite: un estudio de caso* (Tesis de maestría). FLACSO sede Ecuador. Quito.
- Andrés, Lydia (2012). Racismo y discriminación laboral: afrodescendientes en Quito. *Revista Cuadernos de investigación*, (11), 51-64. Disponible en https://downloads.arqueo-ecuatoriana.ec/ayhpwxgv/cuadernos_investigacion/Cuadernos_11_articulo_3.pdf
- Antón Sánchez, John (2007). Museos, memoria e identidad afroecuatoriana (Temas). *Íconos: revista de ciencias sociales* (29), 123-131. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10469/606>
- Antón Sánchez, John (2008). La categoría de "afroecuatoriano" y los rasgos de autoidentificación étnica en censos y encuestas de Ecuador. *Revista Latinoamericana de Población*, 2 (3), 89-104. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323827367006>

- Antón Sánchez, John (agosto de 2013). Políticas de reducción de la pobreza y la discriminación étnica en el Ecuador. En SENPLADES. Seminario Internacional Erradicación de la Pobreza en América Latina y el Caribe. Seminario llevado a cabo en Quito, Ecuador. Recuperado de https://dds.cepal.org/proteccionsocial/pacto-social/2013-07-seminario-pactos-proteccion-social-inclusiva/Anton%20John_Pol%C3%ADticas%20de%20Reducci%C3%B3n%20de%20la%20Pobreza%20y%20la%20discriminaci%C3%B3n%20%C3%A9tnica%20en%20el%20Ecuador.pdf
- Aréchaga, Ana Julia (2010). El cuerpo y las desigualdades sociales: el espiral de la reproducción social. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, (2), 16-26. Recuperado de <http://relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/52/39>
- Arias, Julio y Restrepo, Eduardo (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación*, (3), 45-64.
- Artieda Herrera, María Ángela (2012). *Los afro ecuatorianos/as del comité del pueblo: análisis y descripción desde la otredad* (Tesis de licenciatura). Universidad de las Américas, Quito. Doi: <http://dspace.udla.edu.ec/handle/33000/1515>
- Ayala, Paulo (2018). *Estadio Atahualpa, selección nacional y racismo: el futbolista negro en el imaginario social ecuatoriano* (Tesis de maestría). FLACSO sede Ecuador. Quito.
- Balanzátegui, Daniela (2013). *Critical Race Theories*. Manuscrito no publicado, Programa doctoral en la Univerisdad Simon Fraser, Burnaby, Canadá.
- Bari, María Cristina (2002). La cuestión étnica: Aproximación a los conceptos de grupo étnico, identidad étnica, etnicidad y relaciones interétnicas. *Cuadernos de Antropología Social*, (16), 149-163. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180913908002>
- Barragán, Rossana, & Salman, Tom (2008). *Guía para la formulación y ejecución de proyectos investigativos*. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

- Bello, Álvaro; Rangel, Marta (2002). La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe. *Revista de la CEPAL*, 76, 39-54. Doi: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/10800/1/076039054_es.pdf
- Bonfil Batalla, Guillermo (1988). La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos. *Anuario Antropológico* 86, 13-53.
- Bonilla-Silva, Eduardo (2010). ¿Qué es el racismo? Hacia una interpretación estructural. En Mosquera Rosero-Labbé, Claudia; Lao-Montes, Agustín; Rodríguez Garavito, César (Ed.), *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras* (pp. 649-698). Bogotá, Colombia: Universidad del Valle, Universidad Nacional, Lecturas CES.
- Boucher, Geoff (2006). The Politics of Performativity: A Critique of Judith Butler. *Parrhesia*, (1), 112-141. Recuperado de http://parrhesiajournal.org/parrhesia01/parrhesia01_boucher.pdf
- Bourdieu, Pierre (1997). *Capital cultural, escuela y espacio social*. Ciudad de México, México: Siglo XXI Editores.
- Bourdieu, Pierre (1998). *La Distinción. Críticas y bases sociales del gusto*. Madrid, España: Taurus
- Bourdieu, Pierre (2001). *¿Qué significa hablar?* Madrid, España: Ediciones Akal.
- Burgos, Hugo (1997). *Relaciones interétnicas en Riobamba: dominio y dependencia en una región indígena ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional
- Butler, Judith (1986). Sex and gender in Simone de Beauvoir's Second Sex. *Yale French Studies*, (72), 35-49. Recuperado de https://www.jstor.org/stable/2930225?seq=1#page_scan_tab_contents
- Cabrera Toledo, Marco (1986). Apartheid e identificación del gobierno del Ecuador con el de Sudáfrica. *Revista de la Universidad de Guayaquil*. 65, (3), 101-116.
- Caicedo Ortiz, José (2006). *Representaciones internas y externas de barrios negro/as en Quito y Cali: dos estudios de caso en Carapungo y El Retiro* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito. Disponible en <http://hdl.handle.net/10644/851>

- Calderón Velarde, Carolina (2015). *La discriminación racial en los escenarios deportivos hacia los futbolistas ecuatorianos en el marco de la constitución* (Tesis de licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana
- Caro Contreras, Judith (2010). *Calidad de vida e inclusión social de los afroecuatorianos en la ciudad de Quito, en el asentamiento de los Geranios de Mariana, ubicado en el sector de San Juan de Calderón* (Tesis de licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito. Doi: <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/4803>
- Carrasco, Hernán y García, Juan (1987) Juan García: del blanqueamiento a la negritud. *La Liebre Ilustrada: semanario cultural de Editorial El Conejo* (145), 4-5. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10644/5193>
- Carrillo, Ricardo y Salgado, Samyr (2002). *Racismo y Vida Cotidiana: en una ciudad de la Sierra Ecuatoriana*. Quito, Ecuador: Abya-Yala
- Castellanos Guerrero, Alicia (1994). Asimilación y diferenciación de los indios en México. *Estudios Sociológicos*, 34, 101-119. Recuperado de <http://aleph.academica.mx/jspui/bitstream/56789/24027/1/12-034-1994-0101.pdf>
- Cerón, Byron (2015). *Los afroecuatorianos en la crónica roja: análisis discursivo y audiovisual de RTS y TC Televisión* (Tesis de licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Cervone, Emma y Rivera, Fredy (1999). *Ecuador racista*. Quito, Ecuador: FLACSO Sede Ecuador
- Chalá Cruz, José (2006). *Chota Profundo: Antropología de los afrochoteños*. Quito, Ecuador: AbyaYala.
- Chalá Cruz, José (2007). Memoria histórica y proceso de revitalización cultural del Pueblo afroecuatoriano. En García, Fernando (Coord.), *II Congreso ecuatoriano de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, retos y nuevos temas* (Tomo II) (pp. 241-248). Quito, Ecuador: Abya Yala, Banco Mundial Ecuador.

- Chalá Cruz, José (2012). *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano* (Tesis de maestría). Universidad Politécnica Salesiana, Quito. Doi: <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/12077>
- Comas, Dolors y Pujadas, Joan (1991). Familias migrantes: reproducción de la identidad y del sentimiento de pertenencia. *Papers: Revista Sociológica*, 36, 33-56.
- Contreras, Camilo (2001). Geografía del mercado de trabajo en la Cuenca Carbonífera de Coahuila. *Frontera Norte*, 13. Recuperado de <http://www.redalyc.org/html/136/13690204/>
- Cooperación Técnica BID (2003). Diagnóstico de la Problemática Afroecuatoriana y Propuestas de Acciones Prioritarias. Recuperado de http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/pubsis/pubsis_F020.pdf
- Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador, CONAMUNE (2015). Agenda política de las mujeres afrodescendientes del territorio ancestral afroecuatorianos de las provincias de Imbabura y Carchi.
- Cortes, Geneviève (1998). Migrations, systèmes de mobilité, espaces de vie: à la recherche de modèles. *L'espace géographique*, 3 (27), 265-275.
- Cortez, Uberto (2007). *Influencia de la discriminación racial en la identidad de los alumnos/as afrodescendiente del décimo año de educación básica de los colegios de los cantones Eloy Alfaro y San Lorenzo de la provincia de Esmeraldas durante el año lectivo 2007-2008* (Tesis de licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito.
- Costa, Sergio (2013). Entangled Inequalities in Latin America: Addressing Social Categorizations and Transregional Interdependencies. En Célleri, D.; Schwarz, T.; Wittger, B. (Eds.), *Interdependencies of Social Categorizations* (pp. 41-64). Frankfurt, Alemania: Vervuert. Recuperado de http://www.desigualdades.net/Resources/Working_Paper/WP_Costa_Online.pdf
- Cruz, María Angélica; Reyes, María José; Cornejo, Marcela (2012). Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador/a. *Cinta moebio*, 45, 253-274. Recuperado de <https://scielo.conicyt.cl/pdf/cmoebio/n45/art05.pdf>

- D'Andrade, Roy (1995). Moral Models in Anthropology. *Current Anthropology*, 36(3), 399-408.
Obtenido de <http://www.jstor.org/stable/2744050>
- De Certeau, Michel (2000). *La invención de lo cotidiano*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana
- De la Fuente, Julio (1985). *Relaciones interétnicas*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- De la Torre, Carlos (1996). *El racismo en Ecuador: experiencias de los indios de clase media*. Quito, Ecuador: FLACSO Sede Ecuador.
- De la Torre, Carlos (2002). *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*. Quito, Ecuador: CAAP
- De la Torre, Carlos (2009). *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979 - 2009* (Tesis de maestría). FLACSO, Quito, Ecuador. Doi: <http://hdl.handle.net/10469/3038>
- De la Torre, Carlos; Hollestein, Patric (2010). *Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana, período considerado 1996 – 1999*. Quito, Ecuador: PNUD.
- Delgado, María de los Ángeles (2013). *Organizaciones afroecuatorianas: identidad e incidencia en las políticas públicas del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito período 2000 - 2011* (Tesis de Maestría). FLACSO Sede Ecuador, Quito. Doi: <http://hdl.handle.net/10469/6194>
- Delgado, Ricardo y Stefancic, J. (2001). *Critical Race Theory: An introduction*. Nueva York, Estados Unidos: New York University Press. Recuperado de https://uniteyouthdublin.files.wordpress.com/2015/01/richard_delgado_jean_stefancic_critical_race_thbookfi-org-1.pdf
- Diario La Hora (10 de octubre de 2006). El Juncal sigue abandonado. *Diario La Hora*. Recuperado de <https://lahora.com.ec/noticia/485360/el-juncal-sigue-abandonado>
- Elizaga, J. y Macisco, Jean (1975). *Migraciones internas: Teorías, método y factores sociológicos*. Santiago, Chile: Centro Latinoamericano de Demografía.
- García Campo, Jesús (2012). *La construcción de una identidad racista ecuatoriana: análisis histórico - estructural de las identidades forjadas durante el período colonial* (Tesis de

- licenciatura). Pontifica Universidad Católica del Ecuador, Quito. Doi: <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/7550>
- García Corredor, Laura (2012). *(Des) en-redando estereotipos: representaciones sociales de las mujeres afrodescendientes. Los casos de Cali (MAFUM) y Quito (Piel Africana-CONAMUNE)* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito. Doi: <http://hdl.handle.net/10644/3250>
- Gerth, Hans y Wright Mills, Charles (1963). *Carácter y Estructura Social*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Geulen, Chistian (2010). *Breve historia del racismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Giménez, Gilberto (1997). Para una teoría de las identidades sociales. *Revista Frontera Norte*, 9, (18), 9-28. Recuperado de <https://fronteranorte.colef.mx/index.php/fronteranorte/article/viewFile/1441/891>
- Gobierno Autónomo Descentralizado de Mira, la Carolina, Pimampiro, Salinas, Jacinto Jijón y Camaño, San Rafael, la Concepción, CARE, CEDEAL, Ayuda en Acción, Casa Ochun y World Vision (2015). Plan estratégico de la Red de GAD del Territorio Ancestral Imbabura y Carchi.
- Gómez Cotta, Camila (2006). *Identidades y políticas culturales en Esmeraldas y Cali: estudio de casos sobre organizaciones Afro, producción cultural y raza* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito. Doi: <http://hdl.handle.net/10644/907>
- Gómez Suárez, Águeda (2005). Identidades colectivas y discursos sobre el sujeto indígena. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, (41), 1-24. Recuperado de <http://www.redalyc.org/pdf/623/62304110.pdf>
- Gondard, Pierre y Mazurek, Hubert (2001). 30 años de Reforma Agraria y colonización en el Ecuador (1964-1994). *Estudios de Geografía*, 10, 15-40. Recuperado de https://www.flacsoandes.edu.ec/web/imagesFTP/1278018242.Gondard_PierreMazurekHubert30anosreformaagraria.pdf

- Góngora-Mera, Manuel (2012). Transnational Articulations of Law and Race in Latin America. *desigualdades.net Working Paper Series*, 18, 5-30. Recuperado de http://www.desigualdades.net/Working_Papers/Search-Working-Papers/Working-Paper-18-_Transnational-Articulations-of-Law-and-Race-in-Latin-America_/index.html
- González, José Antonio (1987). El buen salvaje de Rousseau. Inflexión de la antropología y de la estética. *Gazeta de Antropología*, (5), Artículo 03. Recuperado de <http://digibug.ugr.es/handle/10481/13768>
- Grosfoguel, Ramón (2012). El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del ser o la zona del no-ser? *Tabula Rasa* (16), 79-102. Recuperado de <http://www.revistatabularasa.org/numero-16/05grosfoguel.pdf>
- Guber, Rossana (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Guerra, Linda Karina (2015). *Nuevos escenarios de la migración interna en el Ecuador: la reconfiguración de la identidad a través del imaginario de las fronteras entre lo rural y lo urbano. El caso de los migrantes indígenas en Latacunga provenientes del páramo de Zumbahua* (tesina de especialización). Flacso, Sede Ecuador. Doi: <http://hdl.handle.net/10469/9738>
- Guerrero, Fernando (abril de 2005). Población Indígena y Afroecuatoriana en el Ecuador a partir de la información censal de 2001. En CEPAL. Seminario Internacional Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas. Seminario llevado a cabo en Santiago de Chile, Chile. Recuperado de <https://www.cepal.org/mujer/noticias/noticias/5/27905/FGuerrero.pdf>
- Guerrón, Carla (2000). *El color de la panela*. Quito, Ecuador: Centro Cultural Afroecuatoriano: Ediciones Afroamérica.
- Hall, Stuart (1994). Cultural identity and diaspora. En Williams, Patrick y Chrisman, Laura. *Colonial discourse and post-colonial theory: a reader* (pp. 227-237). Londres, Inglaterra:

- Harvester Wheatsheaf. Recuperado de http://ls-tlss.ucl.ac.uk/course-materials/ELCS6088_74357.pdf
- Hall, Stuart (1996). Introducción: ¿quién necesita identidad? En du Gay, P. y Hall, S. *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu Editores.
- Hall, Stuart (2000). Racist ideologies and the media. En Marris, P. y Thornham, S. (Eds.). (2000). *Media studies: A reader*, 2 (pp. 271-82). Nueva York, Estados Unidos: NYU Press.
- Hall, Stuart (2003). The Spectacle of the Other. En Hall, S. (Ed.). *Representation: Cultural representation and signifying practice* (pp. 223-290). Londres, Inglaterra: Sage.
- Handelsman, Michael (1997). Las contradicciones ineludibles del «no-racismo» ecuatoriano: a propósito de Juyungo como artefacto de la diáspora afroamericana. *Kipus: revista andina de letras* (7), 5-22. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10644/1797>
- Handelsman, Michael (2001). *Lo afro y la plurinacionalidad: el caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Haraway, Donna (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Hasenbalg, Carlos (1994). Perspectivas sobre raza y clase en Brasil. *Estudios Sociológicos*, 34, 75-99. Recuperado de: <http://estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/view/999/999>
- Hernández, Kattya (2010). *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Hernández, Kattya (octubre de 2006). Migración, organización e identidades afroserranas. En Hoffman, Odile y Chávez, Gina (Coord.), *Afrodescendientes en América: Derechos, identidad y discriminación étnico-racial*. Ponencia llevada a cabo en el V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), Oaxtepec, Morelos, México.
- Hollenstein, Patric (2008). *La reproducción de la dominación racial: experiencias de una familia indígena en Quito* (Tesis de maestría). FLACSO Sede Ecuador, Quito. Doi: <http://hdl.handle.net/10469/348>

- Hurtado-Saa, Teodora (2008). Los estudios contemporáneos sobre población afrocolombiana y el dilema de la producción del conocimiento "propio". *Revista CS*, 0(2), 75-99. Doi: <http://dx.doi.org/10.18046/recs.i2.412>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC (2004). Estudios demográficos en profundidad: La mortalidad en el Ecuador en el período 1990-2001. Recuperado de http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Estudios/Estudios_Socio-demograficos/La%20Mortalidad%20en%20el%20Ecuador%20en%20el%20Periodo%201990-2001.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC (2006). Encuesta de condiciones de vida, 2005-2006, Quinta Ronda. Recuperado de <http://anda.inec.gob.ec/anda/index.php/catalog/358>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC (2008). Ecuador: La desnutrición en la población indígena y afroecuatoriana menor de cinco años. Recuperado de http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Estudios/Estudios_Socio-demograficos/La_Desnutricion_en_la_Poblacion_Indigena_y_Afroecuat.pdf
- Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC (2010). Censo nacional de población y vivienda. Recuperado de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC (2014). Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo-ENEMDU. Recuperado de <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/empleo-encuesta-nacional-de-empleo-desempleo-y-subempleo-enemdu/>
- Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC (2015). Compendio de Resultados de la Encuesta de Condiciones de Vida ECV 2014 (noviembre 2013 – octubre 2014). Recuperado de http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/ECV/ECV_2015/documentos/ECV%20COMPENDIO%20LIBRO.pdf
- Izaola, Amaia (2017). *Miradas cruzadas: La construcción social de la Otrredad*. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.

- Jácome, Evelyn (24 de septiembre de 2014). La apuesta de los afrodescendientes en Quito es la organización. *Diario El Comercio*. Recuperado de <https://www.elcomercio.com/actualidad/quito-afrodescendientes-organizacion-poblacion.html>.
- Jimeno, Myriam (2004). *Crimen pasional: contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Jimeno, Myriam (2005). La Vocación Crítica De La Antropología En Latinoamérica. *Antípoda*(1), 43-65. Obtenido de <http://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/10833>
- Larrea, Ana (2006). Movimiento indígena, lucha contra el TLC y racismo en el Ecuador. *Observatorio Social de América Latina*. 7, (19), 75-84.
- Laurin-Dansereau, Émilie (2007). *Migration et transformation identitaire : le cas de la Concepcion dans la région de la Cuenca del Rio Mira en Équateur* (Tesis de maestría). Université du Québec à Montréal, Canadá. Recuperado de: <http://www.archipel.uqam.ca/3286/>
- Le Roux, Adré (2014). 'We were not part of apartheid': rationalisations used by four white pre-service teachers to make sense of race and their own racial identities. *South African Journal of Education*, 34, (2), 1-16. Recuperado de http://www.scielo.org.za/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0256-01002014000200011
- Lechini, Gladys (2008). Los estudios sobre África y Afroamérica en América Latina. El estado del arte. En Lechini, Gladys (Comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: Herencia, presencia y visiones del otro* (pp. 11-34). Córdoba, Argentina: CLACSO.
- León Castro, Edizon (2003). *(Re) presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito. Doi: <http://hdl.handle.net/10644/2517>
- León, Christian (2005). Racismo, discursos de la identidad y construcción de “otredades” en el cine ecuatoriano. *Universitas* (6), 209-221. Recuperado de <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/8506>

- León, Irene (1995). Afroecuatorianas contra el racismo estructural. *América Latina en Movimiento, ALAI: Servicio Informativo*. (212), pp. 15.
- Madany De Saá, Magdalena (2000). *Los afroecuatorianos: el racismo y el estigma en los medios de comunicación y la publicidad* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito. Doi: <http://hdl.handle.net/10644/2578>
- Malcomson, Hettie (2010). La configuración racial del danzón: Los imaginarios raciales del puerto de Veracruz. En Cunin, Elizabeth (Coord.) *Mestizaje, diferencia y nación: Lo “negro” en América Central y el Caribe* (pp. 267-298). Ciudad de México, México: INAH, UNAM, CEMCA, IRD.
- Maldonado, Victoria (2015). *Historia de vida de Barbarita Calderón lideresa Afro ecuatoriana reflexiones en torno a su vida, procesos de liderazgo y luchas* (Tesis de licenciatura). Universidad San Francisco de Quito, Quito. Doi: <http://repositorio.usfq.edu.ec/handle/23000/4343>
- Martínez, Carmen (1997). Racismo, amor y desarrollo comunitario (Fronteras). *Íconos: revista de ciencias sociales* (4), 98-110. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10469/1360>
- Martínez, Marco y Suárez, Carlos (2009). Presentación: El estudio de la violencia más allá del espectáculo de la sangre. *Universitas Humanística*, 67. Obtenido de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2127/1369>
- Mendoza Bennett, José Alexander (2015). *Segregación habitacional étnica de la población afroecuatoriana en Guayaquil: 2001-2010* (Tesis de maestría). Flacso Ecuador. Doi: <http://hdl.handle.net/10469/8937>
- Mills, Catherine (2000). Efficacy and Vulnerability: Judith Butler on Reiteration and Resistance. *Australian Feminist Studies*, 15, (32), 265-279. DOI: 10.1080/08164640050138761
- Ministerio Coordinador de Desarrollo Social (2017). Informe de desarrollo social 2007-2017. Recuperado de <http://www.competencias.gob.ec/wp-content/uploads/2017/06/06IGC2017-INFORME.pdf>

- Ministerio de Educación (2013). Tasa de analfabetismo. Recuperado de https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2014/02/Indicadores-Educativos_Analfabetismo.pdf
- Miranda, Franklin (2005). *Hacia una narrativa afroecuatoriana: cimarronaje cultural en América Latina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Morales, Ana María (2014). *Recreación de la "Raza" en el deporte en caso del fútbol ecuatoriano* (Tesis de licenciatura). Universidad San Francisco de Quito, Quito. Doi: <http://repositorio.usfq.edu.ec/handle/23000/3010>
- Morelli, Federica (2016). Guerras, libertad y ciudadanía. Los afro-descendientes de Esmeraldas en la independencia. *Revista de Indias*, LXXVI, (266), 83-108.
- Moreno, María (2014). *Warmikuna Juyayay! Ecuadorian and Latin American Indigenous Women Gaining Spaces in Ethnic Politics* (Tesis de maestría). University of Kentucky, Estados Unidos.
- Muñoz, Rodolfo (2009). *Tarjeta roja. Fútbol y racismo: la historia de vida del jugador Agustín Delgado y su probable vinctimización racial* (Tesis de maestría). FLACSO sede Ecuador. Quito. Doi: <http://hdl.handle.net/10469/3224>
- Muratorio, Blanca (2005). Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia. *Íconos: Revista de Ciencias Sociales*, (21), 129-143.
- Naranjo, Marcelo (2013). *Etnografía Pueblo Afrochoteño del Ecuador*. Quito: Secretaría de Pueblos, Movimientos Sociales y Participación Ciudadana.
- Ortiz, Verónica (2011). *Valle del Chota: fútbol, identidad y mercado* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito. Doi: <http://hdl.handle.net/10644/2763>
- Pabón, Iván (2006). *Procesos de construcción identitaria en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira en tres generaciones: abuelos, adultos mayores y jóvenes* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito. Doi: <http://hdl.handle.net/10644/2383>

- Pabón, Iván (2007). *Identidad afro: Procesos de construcción en las comunidades negras de la Cuenca del Chota-Mira*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Palacios Ocles, Diego (julio de 2018). Revitalización de la cultura. En Arboleda, Santiago (Moderador), *Exposición fotográfica: Revitalización cultural del pueblo afro: Comunidad El Juncal*. Conversatorio llevado a cabo en la Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, Ecuador.
- París Pombo, María Dolores (2002). Estudios sobre el racismo en América Latina. *Política y Cultura* (17), 289-310. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=26701714>
- Patiño Sánchez, Ninfa (2002). *El proceso de comunidades negras del Ecuador desde el testimonio de Juan García* (Tesis de maestría). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, Quito. Doi: <http://hdl.handle.net/10644/2902>
- Pina, Margarita Bartolomé (2000). *La construcción de la identidad en contextos multiculturales*. Madrid, España: Ministerio de Educación, Centro de Investigación y Documentación Educativa.
- Plan plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural 2009-2012 (2009). Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001879/187968s.pdf>
- Podestá, Rossana (1991). ¿Contribuye la educación mexicana a la vitalización de las lenguas indígenas? Análisis de experiencias educativas en comunidades nahuatlas del Estado de Puebla. *Escritos: Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 7, 131-146. Recuperado de: http://cmas.siu.buap.mx/portal_pprd/work/sites/escritos/resources/LocalContent/42/1/131-146.pdf
- Puyol Espinosa, Verónica (2009). *La negritud como símbolo fundamental en la construcción de la identidad en las mujeres negras: El caso del grupo África Mía* (Tesis de maestría). Universidad Politécnica Salesiana, Quito. Doi: <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/2291>
- Quijano, Aníbal (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21 (2-3), 168-178.

- Quiroga, Diego (1999). Sobre razas y esencialismos (Racismo en el Ecuador). *Íconos: revista de ciencias sociales* (7), 86-93. Recuperado de <http://hdl.handle.net/10469/1573>
- Rahier, Jean (1998a). Estudios de negros en la antropología ecuatoriana: presencia, invisibilidad y reproducción del orden “racial”/espacial. En Landázuri, Cristóbal (Dir.), *Memorias del primer congreso ecuatoriano de Antropología* (pp. 357-378), Vol. 2. Quito, Ecuador: Departamento de Antropología PUCE, MARKA Instituto de Historia y Antropología Andinas y Asociación Escuela de Antropología PUCE.
- Rahier, Jean (1998b). Representaciones de gente negra en la revista Vistazo, 1957-1991. *Íconos: revista de ciencias sociales* (7), 96-105.
- Rahier, Jean (1999). Mami: ¿qué será lo quiere el negro? Representaciones racistas en la Revista Vistazo, 1957-1991. En Cervone, E.; Rivera, F. (Eds.). *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades* (73-111). Quito, Ecuador: FLACSO.
- Rahier, Jean (2008). El Mundial de fútbol 2006 y la Selección Ecuatoriana: Discurso de alteridad en la internet y en la prensa. *Discurso y sociedad*, 2 (3), 609-641. Recuperado de [http://www.dissoc.org/ediciones/v02n03/DS2\(3\)Rahier.pdf](http://www.dissoc.org/ediciones/v02n03/DS2(3)Rahier.pdf)
- Ramírez Romero, Hernán (2011). *El Fútbol como Mecanismo de Movilidad Social Ascendente en las Poblaciones Afros del Valle del Chota* (Tesis de licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito. Doi: <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/3349>
- Ramírez, Hernán (2011). *El Fútbol como Mecanismo de Movilidad Social Ascendente en las Poblaciones Afros del Valle del Chota* (Tesis de licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito. Doi: <http://repositorio.puce.edu.ec/handle/22000/3349>
- Ribadeneira, Catalina (2001). *Racismo en el Ecuador contemporáneo: entre la modernidad y el fundamentalismo étnico: el discurso del otro*. Quito, Ecuador: Abya-Yala, Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas.
- Ricaurte, Susana (2014). *La participación al interior del movimiento afroecuatoriano: visión desde la juventud afrodescendiente* (Tesina de especialización). Flacso, Quito, Ecuador. Doi: <http://hdl.handle.net/10469/9544>

- Riedemann, Andrea y Stefoni, Carolina (2015). Sobre el racismo, su negación, y las consecuencias para una educación anti-racista en la enseñanza secundaria chilena. *Polis* (en línea), 42. Recuperado de <http://journals.openedition.org/polis/11327>
- Rivera, Freddy (2001). De naciones y racismos: breve lectura del caso ecuatoriano. En Benalcázar, Patricio (Ed.), *Diversidad: ¿sinónimo de discriminación?* (pp. 65-84). Quito, Ecuador: INREDH. Recuperado de: <http://www.inredh.org/archivos/pdf/diversidad.pdf>
- Rodríguez, Lourdes (1994). *Tenencia de la tierra en los Valles del Chota y de Salinas*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Romer, Martha (2006). Algunos enfoques teóricos para el estudio de la identidad étnica individual en el medio urbano. *Dimensión Antropológica*, 37, 127-150. Recuperado de http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/pdf/dian_37_04.pdf
- Rosado, Shantee (2009). El Que no Tiene Dinga, Tiena Mandinga: Black Collective Identity Formation among Afro-descendants in Dominican Republic and Ecuador. *Sociology Honors Projects*. Paper 21. Disponible en: http://digitalcommons.macalester.edu/soci_honors/21
- Rosaldo, Renato (2000). *Cultura y verdad: La reconstrucción del análisis social*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Santillán Cornejo, Alfredo (2006). *Jóvenes negros/as. Cuerpo, etnicidad y poder: un análisis etnográfico de los usos y representaciones del cuerpo* (Tesis de maestría). FLACSO, Quito, Ecuador. Doi: <http://hdl.handle.net/10469/551>
- Scheper-Hughes, Nancy (2000). Demografía sin números: El contexto económico y cultural de la mortalidad infantil en Brasil. En Viola, Andreu (Comp.). *Antropología del desarrollo: teorías y estudios etnográficos en América Latina* (pp. 267-299). Barcelona, España: Paidós.
- Scott, James (1985). *Las armas de los débiles: Formas cotidianas de resistencia campesina*. New Heaven, Estados Unidos: Yale University Press.
- Sdonline (19 de abril de 2011). Du Bois and the Question of the Color Line: Race and Class in the Age of Globalization. *Journal of the Research Group on Socialism and Democracy online*,

- 17 (1). Recuperado de <http://sdonline.org/33/du-bois-and-the-question-of-the-color-line-race-and-class-in-the-age-of-globalization/>
- Serrano Birhuett, Claudia Mariana (2016). *Lugares de la memoria: producción social de territorialidades urbanas afroecuatorianas en Carapungo* (Tesis de maestría). Flacso Ecuador. Doi: <http://hdl.handle.net/10469/9624>
- Sistema de indicadores sociales del pueblo afroecuatoriano, SISPAE (2004). Los afroecuatorianos en cifras: Desigualdad, discriminación y exclusión según las estadísticas sociales del Ecuador. Recuperado de http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/pubsii/pubsii_0052.pdf
- Sistema de indicadores sociales del pueblo afroecuatoriano, SISPAE (2005). Informe sobre racismo y discriminación racial en Ecuador 2004. Recuperado de http://www.siise.gob.ec/siiseweb/PageWebs/pubsis/pubsis_F038.pdf
- Taylor Steve J. y Bogdan Robert (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona, España: Paídos.
- Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo XXI.
- Vásquez, Adrián (2014). *Identidad cultural y resistencia: Stuart Hall y los estudios culturales* (Trabajo de fin de grado). Universidad de Zaragoza. Recuperado de https://www.academia.edu/15207776/IDENTIDAD_CULTURAL_Y_RESISTENCIA._STUART_HALL
- Vásquez, Jorge Daniel (2014). *Identidades en transformación: Juventud indígena, migración y experiencia transnacional en Cañar, Ecuador*. Quito, Ecuador: Flacso.
- Vera Santos, Rocío (2015a). *Dinámicas de la negritud y africanidad: Construcciones de la afrodescendencia en Ecuador*. Quito, Ecuador: Abya Yala.
- Vera Santos, Rocío (2015b). Afroecuatorianos y los regímenes de desigualdad. En Cárabe, A.; Espinosa, E.; Sandoval Hernández, F. (Coord.), *El racismo en contexto: espacios y casos latinoamericanos* (pp. 17-58). Ciudad de México, México: Universidad Autónoma de Guerrero y Miguel Ángel Porrúa.

- Vera Santos, Rocío (2015c). Barrios Afro en Quito: identidades, representaciones y multiterritorialidades. *Universitas Humanística*, (80). doi: <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH80.baqi>
- Vera Santos, Rocío (2016). Mujeres afroecuatorianas en Quito: identidades, resistencia y acción política. *Mundos Plurales: Revista Latinoamericana de Política y Acción Pública*, 3(1), 33-54. Doi: <http://hdl.handle.net/10469/8827>
- Villarroel, Gladys (2007). Las representaciones sociales: una nueva relación entre el individuo y la sociedad. Fermentum. *Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 17, 434-454. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70504911>
- Villavicencio, Gladys (1973). *Relaciones interétnicas en Otavalo: ¿Una nacionalidad india en formación?* Ciudad de México, México: Instituto Indigenista Interamericano
- Viveros Padilla, Gabriela (2008). *Las representaciones de los afroecuatorianos en el curriculum y en los textos escolares* (Tesis de maestría). Universidad Politécnica Salesiana, Quito. Doi: <http://dspace.ups.edu.ec/handle/123456789/11633>
- Wade, Peter (2002). *Race, nature and culture. An anthropological perspective*. Londres, Inglaterra: Pluto Press.
- Wade, Peter (2006). Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas). *Tabula Rasa*, (4) 59-81. Recuperado de <http://2fwww.redalyc.org/articulo.oa?id=39600404>
- Wade, Peter (2008). Población negra y la cuestión identitaria en América Latina. *Universitas Humanística*, 65 (65), 117-137. Recuperado de <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/2244/1509>
- Wade, Peter (2010). *Race and ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- Wade, Peter (2015). *Race: An Introduction*. Cambridge, Inglaterra: Cambridge University Press.
- Walsh, Catherine (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder: Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En Castro-Gómez, Santiago y Groesfoguel, Ramón (Eds.), *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad*

- epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 47-62). Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.
- Walsh, Catherine (Coord.) (2005). *Pueblos de descendencia africana en Colombia y Ecuador: compilación bibliográfica*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Proyecto Estudios de la Diáspora Afro-Andina.
- Walsh, Catherine y García Salazar, Juan (2015). Memoria colectiva, escritura y Estado. Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana. *Cuadernos de Literatura* 38 (19), 79-98. Disponible en <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.cl19-38.mcee>
- Wieviorka, Michel (1994). Racismo y exclusión. *Estudios sociológicos* XII: 34, 37-47. Recuperado de estudiossociologicos.colmex.mx/index.php/es/article/download/997/997
- Zambrano, Carlos (2003). *Etnopolíticas y racismo: conflictividad y desafíos interculturales en América Latina*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia
- Zavala, Virginia y Zariquiey, Roberto (2007). Yo te segrego a ti porque tu falta de educación me ofende: una aproximación al discurso racista en el Perú contemporáneo. En Van Dijk, Teun (Ed.). *Discurso y racismo en América Latina* (pp. 333-369). Barcelona, España: Gedisa.

Otras referencias

Alejandra P., entrevista, 31 de diciembre de 2017

Alina U., entrevista, 30 de diciembre de 2017

Anahí L., entrevista, 12 de marzo de 2018

Axel C., entrevista, 29 de diciembre de 2017

Carmela C., entrevista, 11 de octubre de 2017

Cristina M., entrevista, 30 de diciembre de 2017

Diego Palacios Ocles, entrevista, 29 de septiembre de 2017; entrevista, 20 de diciembre de 2017

Edison G., entrevista, 28 de diciembre de 2017

Emilia S., entrevista, 24 de octubre de 2017

Fernanda R., entrevista, 31 de diciembre de 2017

Gabriela C., comunicación personal, 3 de agosto de 2018

Henry C., entrevista, 30 de diciembre de 2017

Irene P., entrevista, 31 de diciembre de 2017

Jimmy C., entrevista, 24 de octubre de 2017

Juan Chalá, entrevista, 29 de septiembre de 2017

Lady C., entrevista, 19 de diciembre de 2017

Luis, E., entrevista, 24 de octubre de 2017

Mabel G., entrevista, 30 de diciembre de 2017

Magdalena C., entrevista, 31 de diciembre de 2017.

Mirta M., entrevista, 30 de diciembre de 2017

Olga Palacios, comunicación personal, 28 de agosto de 2017; entrevista, 10 de octubre de 2017

Oliva O., entrevista, 24 de octubre de 2017

Rigoberto S., comunicación personal, 29 de diciembre de 2017.

Segundo D., comunicación personal, 28 de diciembre de 2017.

Stephy O., post de Facebook, 22 de marzo de 2016

Teófilo C., entrevista, 31 de diciembre de 2017

Wendy C., entrevista, 24 de octubre de 2017

Gudiño, Daniel, comunicación personal, 5 de septiembre de 2018.

Vera Santos, Rocío, comunicación personal, 26 de marzo de 2018.

Diario de campo