

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2019-2021

Tesis para obtener el título de Maestría de Investigación en Antropología

“HABLAR RACIONALMENTE”: EL DIALECTO Y LA RACIALIZACIÓN HACIA LOS
AFROECUATORIANOS RESIDENTES EN QUITO

Padilla Suárez Luis Andrés

Asesor: Santillán Cornejo Alfredo Miguel

Lectores: Antón Sánchez Jhon Herlyn

León Castro Edizon Federico

Quito, octubre de 2024

Dedicatoria

A mi familia, especialmente mi madre y hermana.

Epígrafe

La explosión no ocurrirá hoy. Es demasiado pronto... o demasiado tarde.

No vengo armado de verdades decisivas.

Mi conciencia no está atravesada por fulgores esenciales.

Sin embargo, con total serenidad, creo que sería bueno que se dijeran ciertas cosas.

Esas cosas, voy a decirlas, no a gritarlas. Pues hace mucho tiempo que el grito ha salido de mi vida.

Y está tan lejano...

— Frantz Fanon

Índice de Contenidos

Resumen	7
Agradecimientos	8
Introducción.....	9
Capítulo 1. Raza, racialización y sus despliegues en el orden racial-espacial y en el dialecto	16
1.1. La invención de raza, mutabilidad y ambigüedad.....	16
1.2. La racialización: marcación, diferenciación y jerarquización.....	20
1.2.1. La racialización de “El sustantivo negro”: breve tertulia entre Achille Mbembe y Frantz Fanon	24
1.2.2. Producción del espacio y el orden racial espacial ecuatoriano	27
1.2.3. El orden espacial-racial ecuatoriano	29
1.2.4. Mercado Lingüístico: el dialecto en el espacio social	30
1.2.5. Ideologías lingüísticas.....	33
Capítulo 2. El territorio ancestral afroecuatoriano, Quito y afroecuatorianos en la era post racial	36
2.1. Del campo a la ciudad: resumen histórico y actual de La Concepción y El Valle del Chota	36
2.1.1. La Concepción y el Valle del Chota: la hacienda esclavista, huasipungo y reforma agraria	36
2.1.2. La Concepción y El Valle del Chota post abolición de la esclavitud: el huasipungo	39
2.1.3. La Concepción y El Valle del Chota luego de la reforma agraria.....	40
2.2. Presencia Afroecuatoriana en Quito: realidad de los afroecuatorianos residentes en la capital ecuatoriana	43
2.3. Actualidad de la problemática Afroecuatoriana: multiculturalismo y la era post racial.....	48
2.3.1. Sobre lo multicultural y el reconocimiento	48

2.3.2. Reseña de la realidad Afroecuatoriana en la era post racial.....	51
2.3.3. Sobre los dialectos afroecuatorianos.....	55
Capítulo 3. Racialización hacia el afroecuatoriano en Quito: ¿Cómo se elaboran las marcaciones raciales?	57
3.1. Una autoetnografía de la racialización: tú no hablas como ellos. La experiencia escolar, secundaria, universitaria y el blanqueamiento.....	57
3.2. Burla y corrección del habla: exigencias de blanquitud a afroecuatorianos.....	63
3.3. Estudios y trabajo: hablar bien para sobrevivir	67
Capítulo 4. Los dialectos afroecuatorianos en el centro: memoria oral-oralidad afroecuatoriana, territorio y reivindicaciones de la afroecuatorianidad	74
4.1. Tensionar la escritura occidental, desde la oralidad afroecuatoriana: llevar el territorio a las letras	74
4.2. Ovo, pepino, ovo: redes sociales y dialecto afroecuatoriano	79
4.3. Dialecto afroecuatoriano y oralidad: pedagogía para fortalecer la identidad afroecuatoriana	84
Conclusiones	90
Referencias.....	94

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Luis Andrés Padilla Suárez, Autor de la tesis titulada “Hablar racionalmente: el dialecto y la racialización hacia los afroecuatorianos residentes en Quito” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, octubre de 2024.



Firma

Luis Andrés Padilla Suárez

Resumen

La presente investigación busca registrar las marcaciones raciales que van armando al proceso de racialización hacia afroecuatorianos, y cómo estas marcaciones funcionan en el juzgamiento o valoración del dialecto afroecuatoriano característico de los territorios ancestrales. Para esto, se parte de un enfoque metodológico que prioriza el relato de personas afroecuatorianas en su interacción verbal con población blanco/mestiza.

Haciendo uso de elaboraciones conceptuales sociológicas y antropológicas, me interesa analizar cómo funciona el proceso de racialización respecto a eso que entendemos como negro-afrodescendiente, en contraposición con lo blanco/mestizo, tomando al dialecto afroecuatoriano como eje para el registro de las formas de denostación del mismo, y de sus sujetos. En esa línea, vislumbramos que el proceso de diferenciación y representación de lo negro-afrodescendiente ha dependido de los sistemas de pensamiento de cada época, las tensiones ideológicas, y las formaciones sociales que se configuran en cada territorio. Esto ha hecho que se recreen una serie de prejuicios, estereotipos y juzgamientos de las personas afrodescendientes y sus formas y prácticas de existencia en el Ecuador.

En el desarrollo de este trabajo identificamos que las formas de hablar de las personas afroecuatorianas que vienen del campo a la ciudad de Quito son objeto de burla y correcciones por parte de la población blanco/mestiza, asumiendo que el acto del habla que sucede en la ciudad es la forma correcta. Este imaginario se desarrolla en el escenario de un mercado lingüístico ordenado desde las formas hegemónicas blanco/mestizas de la ciudad, en contraposición con la posición racialmente asimétrica que ocupan las personas afrodescendientes y sus prácticas.

Ante esos juzgamientos que niegan la potencia creativa del dialecto afroecuatoriano, se identifican y exponen formas de resistencia diversas desde el rescate de la memoria, el uso de las redes sociales y el ejercicio disruptivo literario. Estas resistencias reflejan la importancia de la oralidad en la constitución histórico cultural de la afrodescendencia en Ecuador y cómo se piensan horizontes políticos con la misma.

Agradecimientos

A mi familia, sin su apoyo, nada es posible. A colaboradoras y colaboradores de esta investigación, porque sé que, literalmente, esta investigación no saldría a la luz sin sus testimonios y análisis: siempre imaginé esta tesis como un proceso de reflexión colectiva. Finalmente, a las amistades preocupadas porque se culmine este proceso. Mil gracias.

Introducción

Soy y he sido producido como negro afrodescendiente.¹ Comienzo con esta proposición sin ninguna esperanza de condescendencia, sino como una advertencia epistémica y metodológica de las líneas que se encontrarán en el presente trabajo investigativo. Si se quiere, es una aclaración inicial para que, en la medida de lo posible, se pueda comprender desde qué lugar-experiencia se está escribiendo, con qué intereses surgió la investigación, y el para qué de la misma. Así también, veo tal advertencia como un acto de reconocimiento intelectual y, sobre todo, político.

Recuerdo que, en una reunión familiar, entre risas y anécdotas, una prima infante que llevaba pocos días en Quito, llegada desde La Concepción- comunidad rural afroecuatoriana del sur de la provincia de Carchi-, invitó a salir al patio de la casa a otra prima: vamo a jugá- le dijo. De inmediato otro primo adulto que ya llevaba alrededor de 10 años viviendo en Quito la corrigió entre risas: Habla racionalmente, ya estás en la ciudad- exclamó. Al instante, y también entre risas, lo interrogué argumentando que cómo es que le dice eso, si él viene del mismo pueblo. Te blanqueaste - le dije. En ese tiempo, yo ya formaba parte de una organización social que hace activismo por los derechos de la población afrodescendiente (Asociación Grupo de Pensamiento Afrodescendiente), por lo que el suceso no quedó en el chiste. Es decir, ya era parte de un proceso organizativo enfocado en interpretar e interpelar la problemática afrodescendiente.

Del relato anterior son ya 5 años, donde, en un primer momento, me surgió la necesidad de entender cómo funcionaba eso que Frantz Fanon (2009) denominaba blanquearse. En mi radar teórico analítico de ese tiempo era la única referencia que encontraba para explicar tal anécdota. No obstante, había un asunto anterior al de blanquearse, y era el de entender, precisamente, el proceso de construcción de supuestos que afincarán las razas': la racialización. En suma, había que comprender las marcaciones raciales que hacen que representemos y entendamos lo blanco/mestizo, en contraposición de lo negro.

Si bien el relato anterior sirvió de detonante para mucha de mi investigación militante antirracista, y en las charlas de sensibilización que dábamos desde nuestra organización, la cuestión de la experiencia personal servía de disparador didáctico, nunca me había propuesto

¹ En esta investigación haré uso indistinto de las categorías de negro, afrodescendiente, afroecuatoriano o descendientes de la diáspora africana. Entendiendo que cada una de estas categorías tienen sus trayectorias particulares, en este trabajo de investigación el ánimo no está en dilucidar cada categoría.

poner a mi trayectoria vital como objeto de sistematización y análisis de algo más estructural. De situar a lo personal como una explicación de un proceso que recae en una colectividad, es decir, de asombrarme- como premisa filosófica- de mi cotidianidad racializada y exponerla como sujeto de un contexto.

Con ese interés, se apela por una investigación de corte cualitativa, interesada, principalmente, en el registro y análisis de los procesos sociales que contextualizan y condicionan las acciones, interacciones e interrelaciones de las personas. Para esto, se ha procurado hacer uso de técnicas de investigación que pongan en el centro la subjetividad de sujetos racializados como negros afrodescendientes que hacen introspección sobre su experiencia cotidiana en la ciudad: sus proyecciones, aspiraciones, complicaciones, estrategias y repertorios que configuran su diario vivir.

Es en esa línea que por una conversación casual con mi amiga Mina, llegué a la autoetnografía como principal herramienta metodológica de investigación para la presente tesis. Dicho enfoque metodológico tiene un recorrido ya significativo, aunque no tan central en las investigaciones de ciencias sociales. Al igual que las metodologías utilizadas en la investigación militante, o las metodologías de investigación feministas, la autoetnografía se interna en conflictuar las leyes canónicas de la investigación que se mira como neutra y por eso fiable, como si la sola presencia del investigador no modificase un objeto o situación de estudio. Por el contrario, las autoetnografías “dan lugar a la subjetividad, a lo emocional, y a la influencia del investigador en la investigación, en lugar de esconder estas cuestiones o asumir que no existen” (Bénard 2019, 20); intenta hacerse cargo de las modificaciones producidas por el lente, el cuerpo y la experiencia del investigador.

Sin embargo, como explica Luévano (2016, 4) es imperativo que la “autoetnografía no sea meramente una narración de un hecho pasado, sino que haga sobresalir su carácter analítico e interpretativo”. Su rigurosidad consiste en la descripción detallada de sucesos, acciones, actores, e imaginarios, que forman parte de un relato personal inserto en un contexto sociocultural que está supeditado al ejercicio reflexivo de cada uno de sus elementos y cómo estos nos dan explicaciones de fenómenos estructurales. De ahí que la autoetnografía sea la armonización de la narrativa personal con el ejercicio etnográfico de descripción densa que explicaba Geertz (2003,

24) “el análisis consiste pues en desentrañar las estructuras de significación...y en determinar su campo social y su alcance”.

No obstante “una manera de ver a la autoetnografía es ubicándola en la perspectiva epistemológica que sostiene que una vida individual puede dar cuenta de los contextos en los que le toca vivir a esa persona” (Blanco 2012, 54), para el caso de esta investigación, también se emplean entrevistas a profundidad que contrastan y amplían el análisis autoetnográfico. Si bien en un primer momento estaba planificado entablar diálogos únicamente con personas oriundas de la Concepción, mis ocupaciones laborales hicieron que me traslade a la provincia de Esmeraldas-territorio con mayoría afrodescendiente según el censo del 2010,² así como visitas regulares al territorio ancestral afroecuatoriano del Valle del Chota, por lo que gran parte del análisis de los dialectos afroecuatorianos se enriqueció a través de la observación participante efectuada en estas regiones. Es así que se hizo uso de 13 entrevistas a profundidad semiestructuradas realizadas a personas de estas regiones, priorizando que las mismas tengan pluralidad en cuanto a sus actores: diferentes edades, distintos capitales culturales, ocupaciones laborales diversas, así como diferentes lugares de donde son oriundos y años de permanencia en Quito.

El interés en esta pluralidad de testimonios responde a poder percibir y analizar cómo estas intersecciones condicionan o permean sus encuentros dialectales con población blanco/mestiza, qué tipo de reacciones disímiles se pueden encontrar, y qué rasgos comunes pueden existir más allá de tales intersecciones. Veremos que los procesos sociales organizativos, por un lado, y el acceso a la educación superior formal, por otro, si bien configuran posicionamientos diferentes respecto a la cuestión lingüístico, asimismo también se pueden ubicar similitudes respecto al juzgamiento de su forma de hablar. En esa línea, entendiendo que la selección de actores testimoniales pareciera dispersa, esta se articula a razón de que Quito aparece como el marco referencial del bien hablar, en vista de que la mayoría de las y los entrevistados visitan la capital de forma regular. De ahí que, por ejemplo, la sección dedicada a la experiencia de la docente del colegio de La Concepción tome relevancia.

Se trata, entonces, de trabajar en autoetnografías comunitarias (Bénard 2019) a través del diálogo que genera una sistematización y reflexión colectiva frente a una problemática que atraviesa a

² Se tomó como referencia el censo 2010, en tanto que el proceso realizado y las cifras expuestas del censo 2022, no han sido reconocidas como válidas desde el movimiento social afroecuatoriano.

investigadores y colaboradores de la investigación. Así, a través de entrevistas interactivas, se generan procesos de investigación colaborativa entre investigador y participantes, y donde, además, manifiestan un afán colectivo de intervención y transformación social (Ellis, Adams y Bochner 2015). Ese afán colectivo de tensionar una problemática, es combustible para hacer el acto de relatar y combinar las experiencias personales que dan cuenta de los mecanismos de funcionamiento del racismo en cuerpos determinados, en cuerpos leídos como negros-afrodescendientes. De tal manera, las autoetnografías comunitarias, al mismo tiempo son procesos colectivos pedagógicos de sistematización y construcción de conocimiento posicionado. De tal forma, concibo mi rol en esta investigación, como un sistematizador y expositor de las experiencias y análisis que sujetos afrodescendientes plasman en las líneas correspondientes al trabajo empírico, además del análisis de mi experiencia vital: en cada diálogo-en cada combinar de relatos- se actualizaba mi ejercicio autoetnográfico.

En estos diálogos se intentó hacer un ejercicio de memoria sobre las motivaciones que las personas tuvieron para migrar a la ciudad, sus trayectorias en los diversos espacios en donde han vivido, y poniendo énfasis en la interacción verbal con población blanco/mestiza. Son este tipo de sensibilidades las que no se encuentran en los archivos, pues casi siempre se caracterizan por información fría sobre un pasado con hechos objetivos y aparentemente comprobables. Es el ejercicio de la memoria por parte de los actores, que brinda la oportunidad de apreciar aspectos no verificables bajo la lógica positivista, el relato oral es el que “nos permite descubrir muchas cosas que no aparecen en los documentos. Descubrir: verse iluminado por ello” (Kingman 2014, 187).

El ejercicio de la memoria ejecutado a través del diálogo permite sacar el mute de “las voces y la presencia de los sujetos sociales en conflicto” (Muratorio 2014, 121), a su vez que, la expresión no verbal de su relato produce significados diferentes a los que nos proporcionan el documento escrito. Los conflictos sociales se plasman en diferentes escenarios, con actores que perciben y actúan de forma distinta, de acuerdo a dolores y aspiraciones específicas. Es justamente en el carácter de lo vivido que se encuentra la veracidad tan ansiada, “sentimos y sabemos que algo sucedió, que algo tuvo lugar, que nos implicó como agentes, como pacientes, como testigos” (Ricoeur 2003, 80).

Dado el carácter normativo de la lengua, se utiliza el análisis de contenido, pues esta técnica se muestra útil para el ejercicio de captar las diferencias principalmente en la estructuración de las palabras entre el dialecto de personas afroecuatorianas llegadas de la ruralidad y las personas oriundas de la ciudad. Para efectos descriptivos, el análisis de contenido contribuye al análisis de los textos hablados por parte de los sujetos en dimensiones sintácticas, semánticas y pragmáticas (Amezcuca y Galvez 2002).

Asimismo, dado que los rasgos diferenciales del acto del habla de los sujetos afroecuatorianos y blanco/mestizos, suscitan diversas impresiones en su encuentro, el análisis del discurso permite prestar atención a las relaciones de poder inherentes a estos dos grupos sociales en su encuentro lingüístico. Además, dicha técnica también permite poner atención en la complementariedad de los gestos, con las palabras dichas, en lugares concretos. De modo que, el escogimiento de esta técnica responde a lo funcional de la misma para con el propósito de la investigación (Sayago 2014).

Es así que podemos enunciar la pregunta central de esta investigación de la siguiente manera: ¿Cómo opera la racialización de los afroecuatorianos residentes en Quito, a través de sus actos del habla?, lo que también nos conduce a plantear sub preguntas tales como, ¿Qué imaginarios y sentidos están en juego en la interacción verbal de individuos racializados? ¿En qué medida el acto del habla del afroecuatoriano puede ser tomado como instrumento de racialización por parte de población blanco/mestiza, y condicionar la vida en la ciudad? ¿Qué acciones emplean los afroecuatorianos respecto a las valoraciones de su hablar?

El planteamiento de estas preguntas responde a los siguientes objetivos:

Objetivo general: comprender la racialización hacia afroecuatorianos residentes en la ciudad de Quito, a partir de su acto del habla, de parte de población blanca mestiza.

Objetivos específicos:

- Contextualizar la construcción socio histórica de la expresión verbal de los afroecuatorianos.
- Identificar los significados simbólicos e ideológicos que están en juego en la interacción verbal entre sujetos afroecuatorianos y personas blanco/mestizas en Quito.
- Estudiar las influencias de las relaciones de poder en la racialización hacia el afroecuatoriano en la ciudad respecto a su acto del habla.

- Analizar las agencias desarrolladas desde el pueblo afroecuatoriano frente a la conciencia de su dialecto y la racialización del mismo.

Dicho esto, en el primer capítulo se presenta el marco teórico-conceptual del que me he permitido hacer uso, para situar mi experiencia, además de las experiencias y reflexiones que las personas que colaboraron con esta investigación me supieron aportar. En el mismo, se pretende armar la caja de herramientas conceptuales para el análisis de la racialización de las personas afroecuatorianas a partir de su acto del habla. Entre los conceptos desarrollados están raza, racialización, el sustantivo negro, espacio racializado, mercado lingüístico e ideologías lingüísticas. Cada una de estas elaboraciones conceptuales responden a la necesidad de aterrizarlas a las experiencias afrodescendientes.

En el segundo capítulo, se intenta dar un marco contextual de la racialización del dialecto afroecuatoriano dividido en tres partes: en una primera parte se hace una breve caracterización histórica de uno de los territorios ancestrales reconocidos por la población afroecuatoriana, La Concepción, en vista de que la mayoría de personas que colaboraron con esta investigación son oriundas de esta comunidad; asimismo, se hace una reseña que detalla las características del dialecto afrodescendiente, desde un enfoque sociolingüístico y literario. En la segunda parte, se hace una recapitulación de estudios que nos permiten situar el trajinar de los afroecuatorianos en Quito y, finalmente, en la tercera parte, se presentan cuestionamientos y discusiones sobre multiculturalismo, la denominada era post-racial, y los estudios que han investigado los dialectos afroecuatorianos.

El tercer y cuarto capítulo están dedicados al análisis del trabajo empírico, aquí se exponen los relatos, experiencias y sentidos en los que están involucrados las personas afroecuatorianas y su forma de hablar-se en la ciudad. En lo que toca al tercer capítulo, toman especial relevancia las anécdotas que surgen del encuentro entre sujetos afrodescendientes y blanco/mestizos, a partir de la comunicación verbal. A partir de estas narraciones, y un ejercicio autoetnográfico de mi parte, se busca mostrar cómo las mismas esconden entramados de relaciones de poder que se fundan en la racialización de la persona afrodescendiente y se expresa la valoración negativa de su forma de hablar. Además, se evidencian algunas de las marcaciones raciales que construyen los estereotipos sobre lo afrodescendiente y las condicionantes que estas ejercen.

En relación al cuarto capítulo, es una consecuencia de las posiciones que toman las personas racializadas como negras-afrodescendientes respecto a las formas dialectales afroecuatorianas. Aquí se exponen posturas, iniciativas y reflexiones, de personas afroecuatorianas y no afroecuatorianas, sobre el cruce entre dialecto y territorio, oralidad y reivindicaciones identitarias. De modo que en este capítulo temas como las redes sociales, la literatura y la importancia de la tradición oral afroecuatoriana surgen como elementos puestos para el análisis. Finalmente, en la última parte de esta investigación, se presentan las conclusiones de este trabajo tesista: tantas dificultades del trabajo investigativo, reflexiones finales, y tópicos a investigar de manera más particular.

Capítulo 1. Raza, racialización y sus despliegues en el orden racial-espacial y en el dialecto

En el presente capítulo se busca desplegar elaboraciones conceptuales que permitan comprender los procesos de racialización hacia la experiencia afrodescendiente, hasta el punto de su análisis en lo que respecta al dialecto. La propuesta está en partir de categorías conceptuales generales, como la de raza, y culminar en contextualizar el despliegue de la racialización en la interacción dialectal frente a población blanco/mestiza. Para este proyecto, se asume como centralidad a la mecánica teórico conceptual de Frantz Fanon, en tanto que su reflexión para con la problemática planteada vierte luces en distintas aristas, a saber: tanto a nivel del análisis ontológico, pasando por lo espacial de lo dialectal y, de manera más específica, en el estudio del acto del habla.

Así también, en la necesidad de apoyar al pensamiento fanoniano, se hace uso de otras elaboraciones conceptuales para entender el encuentro lingüístico hablado y sus ramificaciones. Los planteamientos de los autores a continuación expuestos, buscan profundizar algunas de las premisas generales que aporta Fanon. El esfuerzo en este capítulo estará, entonces, en proponer lentes de comprensión para los dos capítulos empíricos, a partir de generar cruces analíticos de la observación analítica fanoniana, y conceptualizaciones de autores que beben de la antropología y sociología, como principales disciplinas.

1.1. La invención de raza, mutabilidad y ambigüedad

El entendimiento de la invención de raza' requiere ubicarla en el contexto del proyecto colonial de conquista de lo que hoy es América y los vínculos con África, a la vez que referenciar su mecánica civilizadora-epistémica: la colonialidad. La dominación de europeos (en primera, españoles y portugueses) sobre la población originaria del continente, y después sobre los esclavizados africanos, veía en la idea de raza el fundamento que legitime dicho acto. En otros términos, el aprovechamiento de los extensos recursos naturales del continente conquistado exigía elaborar categorías humanas que diferencien a los no europeos de los europeos; construir, a decir de Quijano, "una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros" (2014, 109). Así, una vez establecida la diferencia, misma que otorgaba "estatus de humanidad", se justificó el sometimiento de los conquistados.

En este status de humanidad, las labores correspondientes a la extracción de recursos, comercialización de los mismos, además de las diversas actividades de trabajo y administración

de la reciente sociedad colonial, quedaban distribuidos de acuerdo a las nuevas categorías biológicas de diferenciación social, las cuales, asimismo, establecieron nuevas identidades (Quijano 2014), a saber: negros, indios, mulatos, sambos, mestizo-criollos y blancos.

En dicha jerarquización social, los blancos- su estética, epistemología, cultura y moral- se erigieron como la raza superior, instaurando “la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos” (Quijano 2014, 111); en suma, se configuró una nueva modalidad de relaciones de poder que persistirían en el tiempo ancladas a la idea de raza. Esto último, Quijano lo resume de forma precisa,

En efecto, si se observan las líneas principales de la explotación y de la dominación social a escala global, las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo, es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente los miembros de las razas de las etnia o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas, en el proceso de formación de ese poder mundial, desde la conquista de América en adelante (Quijano 2014, 61).

Ahora bien, dentro del paraguas de relaciones de poder racializadas, sirve apuntar la mutabilidad de la idea de raza, tanto en su forma social de operar, como en el entendimiento analítico de la misma. Respecto al análisis del concepto, conviene radicalizar la contextualización de las categorías que se tienen y se han tenido en cuenta para el estudio del concepto de raza, de modo que, las categorías de cultura, biología y moral, por ejemplo, sean situadas dentro de, en palabras de Wade, “una historia de las ideas” (2000, 11). Esto nos permitiría alejarnos de analizar los procesos sociales pasados, desde categorías analíticas actuales, situación que supone un acercamiento superficial del problema en cuestión, a su vez que también nos da cuenta de lo profundamente cambiante que ha sido la idea de raza en sus sentidos.

De tal manera, en la literatura correspondiente al estudio del concepto de raza, es común encontrar que los primeros sentidos de marcación racial tuvieron una fuerte motivación teológica, lo que Subirats (1994, 56) denomina “teología de la colonización”; en tal lógica, raza’ fungía como sinónimo de linaje, por ende, se la concebía como algo perenne y hereditario. En la argumentación teológica de la corona ibérica, el hecho de tener sangre judía, suponía un motivo de anomalía y, por consecuente, de inferioridad social. Según Hering (2010, 39), esta doctrina “demuestra que a través de un discurso teológico también se pudo fabricar un determinismo biológico en detrimento de personas que se calificaban como impuras y, en consecuencia, como

inferiores por tener antepasados judíos o musulmanes”. De ahí que también se puede comprender el afán evangelizador frente a las poblaciones dominadas en la expansión y conquista hacia el nuevo mundo.

Podemos identificar, en lo hereditario, un primer rasgo común de las subsiguientes ideas de raza, a su vez que, a lo ideológico, como elemento que elabora las determinaciones raciales. Con esto auestas, otro momento fundamental en las presentes ideas de raza fue la época de la ilustración, del cual Immanuel Kant, es su principal representante. A decir de Chukwudi Eze (2007, 223), “teniendo en cuenta el color de piel como evidencia de una clase racial, Kant clasificó a los humanos: blancos (europeos), amarillos (asiáticos), negros (africanos) y rojos (indios americanos)”. A la par, argumenta que dada la estrecha relación que Kant establece entre la geografía física y la antropología, el filósofo alemán generó argumentos que asociaron cuestiones como el clima y factores ambientales, con capacidades intelectuales y aptitudes morales para con los individuos adjudicados en dicha clase racial.

La influencia de Kant en la filosofía y ciencia occidental es contundente, de ahí que sirve tomarlo como encuadre clave para las argumentaciones emergidas en el siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, mismas que pretendieron dar a la idea de raza un fundamento anclado a la biología. Como explica Wieviorka (2009, 29), desde diversas ramas del saber científico se buscó dar una “demostración de la existencia de las razas, cuyas características biológicas o físicas corresponderían a capacidades psicológicas e intelectuales, a la vez colectivas y válidas para cada individuo”.

Lo anterior lo podemos encontrar en el famoso y difundido libro *El Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas*, publicado en el año 1853 por el filósofo francés Joseph Arthur de Gobineau, donde pretende explicar una supuesta superioridad de lo blanco respecto a las demás marcaciones raciales; estas argumentaciones encontraron su refutación por parte del antropólogo haitiano Antenor Firmin (2011), en su texto *La igualdad de las razas humanas* del año 1885, donde, si bien reconocía la categoría biológica de raza, se diferenciaba de Gobineau explicando que tal ascendencia no repercutía en diferentes niveles de capacidades cognitivas (Firmin 2011).

La solemnidad del saber científico raciológico fue utilizado para fundamentar políticas eugenésicas nacionalistas en Suecia, y el holocausto judío ejercido por la ideología alemana nazi. Estas terribles consecuencias de establecer jerarquías biológicas y sociales entre los grupos

humanos, hizo que la legitimidad del racismo científico pierda peso. El vuelco de las ciencias sociales, sobre todo, a desmontar la argumentación biológica de la idea de raza y, por tanto, a posicionarla como una construcción ideológica, condujo a direccionar las clasificaciones a partir de lo cultural. El concepto de raza mutó hacia lo étnico; al respecto, conviene traer a colación la reflexión de Wade (2000),

‘Etnicidad’ se ha utilizado con frecuencia en lugar de ‘raza’, sea porque el uso mismo de éste último término se ha visto como propagador del racismo por implicar que las razas biológicas existen realmente, o simplemente porque al estar viciado por su historia, ‘olía mal’ (Wade 2000, 24).

Con esta variación del término, no así del concepto, la idea de raza encontraba en lo étnico, un lugar sin vicios históricos. De tal manera, la conceptualización de raza se acentuó ya no en lo biológico para establecer jerarquías, sino “en la diferencia, ya no en los atributos naturales atribuidos al grupo racializado, sino en la cultura, su lengua, su religión, sus tradiciones y sus costumbres” (Wieviorka 2009, 42). La reivindicación y emergencia de lo étnico, colaboró en dicha transformación de los discursos sobre raza.

En este punto, vale decir que lo expuesto hasta aquí no pretende mostrarse como un examen exhaustivo que converja el total de los debates acerca de la problemática en cuestión, más bien, tiene como objetivo resumir lo corredizo de las explicaciones que fundamentan la idea de raza. Se puede resumir entonces, a breves rasgos, que la idea de raza se ha configurado en cuatro tiempos, con argumentaciones y énfasis distintos: teológico, filosófico, científico, y cultural. En las siguientes líneas procuraremos complejizar la situación, develando las ambigüedades de definir tiempos-conceptos distintos a la idea de raza.

En primera, amerita desterrar del entendimiento las reducciones que apuntan a definir rasgos objetivos y diferenciados sobre la idea de raza, por cuanto, a través del tiempo, dichos rasgos han estado mezclados en todas las categorizaciones raciales que hemos expuesto líneas arriba. Es decir, en realidad, todas las elaboraciones conceptuales de raza han pretendido naturalizar las clasificaciones y jerarquizaciones, dentro de lo que Wade (2000, 22) afirma como “la historia europea de pensar sobre la diferencia, en lugar de ser un concepto que describa una realidad objetiva independiente del contexto social”. De tal modo, los distintos énfasis de crear las razas, han respondido a los discursos dominantes de cada época del occidentalismo europeo. De ahí que

cada una de las conceptualizaciones partan de principios diferentes, pero con una lógica similar: producir significados con pretensión objetiva, partiendo de subjetividades.

Además, en el recorrido histórico de la idea de raza, reiteradamente se omite contextualizar espacial y temporalmente las categorías que en su tiempo se utilizaban para construir los tipos raciales. Sobre esto, nos hacemos eco de las reflexiones de Arias y Restrepo (2010, 54), “lo que se considera como cultural o cultura a veces se entrama de sutiles maneras con discursos sobre la sangre, herencia, cuerpos, ambiente y parentesco”. De tal manera, lo que se entendía como impuro de una raza en un tiempo y espacio, se representó como lo inmoral en el mismo espacio, pero en otro tiempo; esto muestra la constante variabilidad del concepto, por eso, estos autores enfatizan en la necesidad de examinar “cómo las diferentes articulaciones raciales (o la racialización) emergen, despliegan y dispersan en diferentes planos de una formación social determinada” (Arias y Restrepo 2010, 62).

Las argumentaciones de estos autores Arias y Restrepo (2010) y Wade (2000), nos sugieren pensar en lo profundamente corridizo del concepto de raza, tanto en el tiempo, como en el espacio, además de situarlo a los procesos locales concretos de su producción. Enfatizan en dejar de pensar, ¿qué es la raza?, y más bien, preguntarnos el ¿cómo, desde dónde y para qué se ha creado su concepto? Con esto, se pretende desestimar a raza como categoría objetiva, en pos de dimensionarla como construcción sociopolítica e histórica, y por eso mismo, llena de ambigüedades y contradicciones que rememoran su desarrollo ideológico.

1.2. La racialización: marcación, diferenciación y jerarquización

Las líneas siguientes corresponden a desglosar el proceso de racialización desde la experiencia afrodescendiente y, más precisamente, afroecuatoriana. Es decir, se centra en comprender dicho proceso en la dinámica interaccional entre personas afrodescendientes y blanco/mestizas.

El concepto de racialización se torna fundamental para el entendimiento de los fenómenos actuales del racismo, puesto que, como se ha revisado en la literatura sobre dicha problemática, el racismo antecede a la idea de raza, dado que es la ideología racista la creadora de categorizaciones y/o tipos raciales (Buraschi y Aguilar 2019). De ahí que es necesario comprender el proceso, los elementos, argumentaciones y factores que utiliza la ideología racista, para construir los sentidos raciales, es decir, comprender la mecánica constructora del sentido común racial: la racialización. En lo que sigue expondremos algunas elaboraciones sobre el

concepto de racialización, luego, resumiremos tales reflexiones para esclarecer con qué concepto se trabajará a lo largo de esta investigación.

Partimos entonces de pensar en las corporalidades, mismas que construyen sujetos y que, para el caso de la presente investigación, se torna fundamental. Dado que la experiencia racializada del afroecuatoriano pasa, en gran medida, por su fenotipo, resulta útil la reflexión de Eduardo Restrepo sobre la racialización en torno a este tema. En esa línea, Restrepo (2009, 18) concibe a este proceso “como una particular marcación constitutiva de los cuerpos... donde determinados rasgos corporalizados fueron adquiriendo central significancia en la constitución de ciertas jerarquías”. Asimismo, añade que, en esa jerarquización, “la mayor cercanía o lejanía con respecto a los europeos era criterio suficiente de su mayor o menor inferioridad” (Restrepo 2009, 18).

A decir de Restrepo (2009), todas estas marcaciones racializadas en los cuerpos responderían a situaciones específicas desarrolladas en espacios concretos, es decir, en las interacciones situadas de los sujetos racializados frente al grupo que los racializa como tal. En esa línea, afirma que

no existe algo así como cuerpos al margen e independiente del entramado de prácticas y significantes y de las tecnologías de inscripción que los han construido, lo que no significa que los cuerpos se reduzcan a tales prácticas y tecnologías (Restrepo 2009, 17).

Su análisis enfatiza en que la constitución de estos cuerpos racializados, no escapan de correspondencias referentes a capacidades morales e intelectuales.

Por otra parte, se muestra pertinente la especificación que hace Campos (2012) sobre los significados y usos que se le ha dado al concepto de racialización. De este modo, advierte que racialización ha tenido dos utilidades en el ámbito académico y en los hacedores de políticas públicas. Precisa, que uno de los significados del término ha estado direccionado a una configuración racial desigual: “racialización acá se equipara con el desequilibrio entre grupos raciales” (Campos 2012, 1). Esta acepción, a decir del autor, aceptaría la noción de raza como algo dado, es decir, a partir de la aceptación de una diferenciación racial pre existente, demandar una mayor igualdad en dicha organización social.

La otra acepción de racialización la plantea

como la producción social de los grupos humanos en términos raciales [una suma de] procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos de acuerdo a

criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, ancestrales, etcétera, [donde la idea de raza es] un constructo social histórico, ontológicamente vacío (Campos 2012, 2).

En contraste con el significado anterior, esta noción concibe a la raza como resultante y no como algo pre existente al contacto entre los grupos que, asimismo, generan identidades casi siempre antagónicas, “para que exista un grupo racial, sea este en términos biológicos o culturales, debe producirse su Otro” (Campos 2012, 2).

Además de la inestabilidad de los procesos racializantes, por los diferentes momentos con hechos sociales diversos, Campos (2012) describe la heterogeneidad de actores que intervienen en dicho proceso, por lo que las elaboraciones de sentidos raciales responderían a agendas contrarias y semejantes,

En el proceso mismo de categorización, clasificación, fijación de significados, regulación, y socialización de las razas participan instituciones (políticas, económicas, culturales, educativas, judiciales y legislativas), marcos normativos (locales, regionales, globales), comunidades de producción de conocimiento (científicas, religiosas, administrativas, políticas) y movimientos sociales (locales, regionales y transnacionales) de toda afiliación política e ideológica (Campos 2012, 4).

De manera semejante, resulta importante las reflexiones de Buraschi y Aguilar (2019, 33), estos autores sugieren pensar al concepto de racialización como “proceso histórico, social e ideológico de construcción del sentido racial, incluye la creación de las categorías raciales, su significado y la definición de su relación con las personas, los objetos y las ideas”. Además, igual que Campos (2012), enfatizan en pensar en relaciones sociales racializadas, en vez de relaciones interraciales, pues esta distinción analítica pone de relieve lo manipulable de las marcaciones raciales.

Partiendo de lo ideológico como punto de partida, dichos autores especifican en las relaciones de poder que subyacen a la interacción racializada y las significaciones interpuestas a los grupos.

Otro rasgo relevante de su análisis, consiste en poner de relieve la transformación del proceso de racialización en categorización de todo lo social. Aquí, la influencia de lo cultural establece los criterios bajo los cuales interiorizamos el encuentro con las demás personas, “el proceso de categorización está estrechamente relacionado con los horizontes culturales, puesto que son éstos los que facilitan los criterios de clasificación. Lo cual significa que no describimos lo que vemos, sino que vemos lo que describimos” (Buraschi y Aguilar 2019, 35).

Estas categorizaciones, a decir de Buraschi y Aguilar (2019, 39), también generarían “fronteras morales”, pues las clasificaciones y diferenciaciones carecen de neutralidad y las ínfulas de superioridad son, a menudo, marcaciones morales de lo correcto y lo incorrecto, siempre desde la posición del grupo dominante. La diferenciación de grupos no es un hecho ingenuo, ya que dichos procesos afirman las pretensiones de grupos dominantes que necesitan distinguirse y, a su vez, asumirse como superiores a otros grupos.

Así pues, podemos condensar lo expuesto sobre las conceptualizaciones de racialización, diciendo que es un proceso anclado a marcaciones raciales:

- Inserto en relaciones de poder.
- Histórico, social e ideológico.
- De clasificación y jerarquización social.
- De marcación, distinción y diferenciación social.
- De categorización y construcción de fronteras morales naturalizadas.
- Con diversos actores.

A nuestro entender, para una mejor comprensión de la forma en la que ha operado dicho proceso, conviene ubicarlo dentro del contexto de formaciones sociales racializadas, propuesta por Hall (2010) en torno de su lectura sobre la pertinencia del pensamiento gramsciano para el análisis de lo racial. Así, el proceso de racialización se desarrolla y produce a partir de tensiones activadas en temporalidades y ambientes específicos, con estructuraciones particulares de significados sociales, culturales, económicos y políticos, mismos que configuran una formación social organizada racialmente.

De tal forma, en la presente investigación entendemos la racialización como el proceso socio histórico inserto en relaciones de poder que clasifican y jerarquizan a los grupos humanos, donde diversos actores elaboran marcaciones, distinciones y diferenciaciones por fenotipo, geografías, variaciones lingüísticas y culturales con el fin de categorizar y organizar los sentidos sociales desde el imaginario racial respecto al negro-afrodescendiente.

Igualmente, enfatizar que a todo proceso racializante subyace una ideología de superioridad frente al otro, al mismo tiempo que crea identidades absolutas, con características fijas y simplificantes. De tal manera, se niega la validez de las formas y comportamientos que no estén alineados a los de la “raza” dominante, pues esta dictamina los parámetros ideales de humanidad:

moralidades, subjetividades, racionalidades, comportamientos, expresiones, conocimientos, lo estético, lo incorrecto, las buenas formas. En esa medida, la naturalización de la inferioridad es clave en el proceso de racialización que se ejerce desde lo blanco mestizo, hacia lo afroecuatoriano, pues los significantes que elabora pretenden establecerse como innatos.

En definitiva, la racialización produce sujetos resultantes de esencialidades inventadas, donde sus caracterizaciones responden más a afirmar las representaciones idealizadas del nosotros frente al “ellos”, que a realidades constatables objetivamente. Como tal, las fronteras/diferencias establecen binarismos inalterables, como lo expresa Hall (2010),

El discurso racializado está estructurado por medio de un conjunto de oposiciones binarias. Existe la poderosa oposición entre “civilización” (blanca) y “salvajismo” (negro). Existe la oposición entre las características biológicas u orgánicas de las razas “blanca” y “negra”, polarizada hacia sus extremos opuestos: cada una significadora de una diferencia absoluta entre “tipos” o especies humanas (Hall 2010, 426).

1.2.1. La racialización de “El sustantivo negro”: breve tertulia entre Achille Mbembe y Frantz Fanon

En este sub acápite se hacen esfuerzos por caracterizar de manera más específica el fenómeno inicial de racialización sobre lo negro-afrodescendiente. Si bien líneas arriba sugeríamos radicalizar la contextualización territorial de las distintas categorías raciales inventadas, la importancia de este apartado radica en exponer los rasgos ontológicos generales recreados sobre eso que se ha entendido como lo negro afrodescendiente, indistintamente de los territorios o naciones donde han sido socialmente concebidos. Para ello, nos embarcamos en los proyectos intelectuales de Frantz Fanon y Achille Mbembe respecto a pensar la creación de una (des)ontología negra y de lo negro,

Si la racialización produce sujetos, se vuelve entonces necesario recapitular la creación del sujeto negro o, en palabras de Mbembe (2016), el sustantivo negro. Si bien el significante negro responde, como decíamos antes, a formaciones sociales racializadas específicas, en las experiencias de los africanos y descendientes de la diáspora africana se pueden notar ciertos rasgos comunes racializantes de su existencia. Como tal, caben las reflexiones de Frantz Fanon (2009) y Mbembe (2016), referente a la producción identitaria que hizo occidente sobre estas poblaciones.

Si bien las reflexiones de los dos autores se dan en contextos sociopolíticos y debates intelectuales distintos, el propósito de esta sección se encuadra en percibir las lógicas similares que persisten en el tiempo y se trasponen en los diversos lugares, respecto a la racialización y creación de un sujeto negro. Asimismo, como se ha expuesto líneas arriba, las etiquetas de negro y afrodescendiente, son resultados de momentos determinados específicos donde las estructuraciones raciales condicionan dichos términos y, a su vez, los mismos son mecanismos de interpelación a dichas estructuras.

No obstante, en la cotidianidad, a las dos terminologías les subyace un sentido racial, en Fanon (2009), su reflexión exige ubicarla en el contexto de posguerra y las guerras de independencia colonial, tanto en el Caribe, como en África; mientras que en Mbembe (2016), su producción intelectual sugiere enmarcarla dentro de la emergencia contemporánea de la retórica étnica, donde, aparentemente, los prejuicios raciales desaparecieron.

Así, parecido al binarismo planteado por Hall (2010), Fanon (2009, 1965) y Mbembe (2016) elaboran una explicación sobre el mismo. En Fanon, la razón de su análisis es tanto el negro como el blanco, mientras que Mbembe (2016) lo desarrolla a partir de una categoría dual que denomina la razón negra: dicha categoría distingue la representación occidental del negro, frente a la conciencia negra del negro. Al respecto, los dos autores coinciden en que “el negro no existe, en sí mismo” (Mbembe 2016, 49), no hay una ontología negra, en tanto ésta es elaborada por una externalidad occidental ensimismada en su centralidad.

De entrada, Fanon (2009) afirma que el problema del negro se inserta en pretender escaparse de su negrura, del salvajismo, de la barbarie, llegando a ser blanco. La dificultad de esta pretensión surge de concebir lo blanco como algo divino, creyendo que el ideal de lo humano está en la existencia del ser-blanco. Desconociendo así, que su negrura ha sido elaborada desde una representación externa que ha configurado una ontología ficticia del negro, con rasgos y esencias que reafirman lo blanco. De ahí que Fanon (2009, 44) manifestara que “el blanco está preso en su blancura [y] el negro en su negrura”, en tanto que la blancura se auto legitima frente a un otro inventado.

Mbembe (2016, 64-67), por su parte, describe cómo la racionalidad occidental imagina y materializa “una realidad que le es exterior y a la que pretende situar en relación a un yo considerado como el centro de toda significación” [... En contraposición, se encuentra la]

conciencia negra del negro”, la cual se interroga e interpela los significados impuestos que caracterizarían su esencia, para (re)construir su mismidad, en suma, destruir la supuesta determinación de inferioridad que justifica la sumisión a lo blanco. Esa es la razón negra, conflicto entre construcciones y deconstrucciones de lo humano.

Ahora bien, Fanon (1965) ya alertaba sobre la emergencia del racismo cultural y los significados que la experiencia del negro tomaba en el mismo. De su análisis podemos recoger que la racialización sobre el fenotipo del sujeto negro ya no tenía un papel central en la expresión racista explícita, y que, más bien, su énfasis se desplegaba hacia las manifestaciones culturales, “el objeto del racismo deja de ser el hombre particular y si una cierta manera de existir” (Fanon 1965, 39-40). Si bien el fenotipo se muestra como el sujeto “corpóreo” del sentido racial, en la puesta del racismo cultural, el negro es “susceptible de descalificación moral y de instrumentalización práctica” (Mbembe 2016, 28).

Las descripciones que Fanon (1965) argumentó, sobre cómo el lente del blanco apreciaba una nula belleza estética en la fisionomía del negro, casi al unísono estaban acompañadas de evaluaciones morales sobre los comportamientos poco alineados a la cultura blanca. La amoralidad de los sujetos negros, radica en la equiparación de su existencia con la naturaleza.

Gran parte de la racionalidad filosófica occidental ha configurado una separación irrestricta entre moral y naturaleza. Dentro de esta racionalidad, la cultura y moral son estadios que demuestran que la etapa de naturaleza del hombre ha sido superada. A decir de Mbembe (2016, 28), es justamente esta superación la que es puesta en duda en la constitución del “sustantivo negro, [por parte de la] conciencia occidental del negro”, pues la misma pone en cuestión la dimensión “hombre-ser humano”, del sujeto negro, al asociar su existencia más al instinto natural. A consecuencia de esto es que Fanon (2009, 44) afirmara que “los negros quieren demostrar a los blancos, cueste lo que cueste, la riqueza de sus pensamientos, la potencia igual de su mente”.

Tanto Fanon (1965, 2009) como Mbembe (2016), invitan a pensar los discursos que generan lo ideal de la blancura, y su evidencia antagónica, la negrura. Desde las dimensiones que configuran al ser humano como tal, pasando por los atributos estéticos y morales de su constitución. Lo que estos autores dejan entrever, es que la racialización del sustantivo negro, se funda en una relación que produce, al mismo tiempo, el sustantivo blanco. Sobre la base de significados creados para realzar la estima propia de lo blanco, la conciencia y producción sobre el sujeto negro, confieren

propiedades superiores a los significados ya creados de lo blanco. Esta situación tiene dos resultados, por un lado, que el sujeto blanco se legitime en su interioridad, y por otro, a decir de Fanon (2009, 44), que “para el negro no hay más que un destino. Y es blanco”.

En suma, la producción intelectual de Fanon (2009) y Mbembe (2016) sugieren que la producción del sentido racial sobre el sustantivo-sujeto negro, tiene mucho que ver con la ontología creada sobre el ser-blanco, sus moralidades, estéticas, y comportamientos que lo recrean como lo ideal en la estructura racializada, a la par de situar al negro como su opuesto. Los dos autores coinciden en que no hay una existencia de “el negro” en sí mismo, por tanto, los estereotipos supuestos sobre los individuos racializados como negros, son creaciones ficticias de control sobre el yo y lo otro.

1.2.2. Producción del espacio y el orden racial espacial ecuatoriano

Las experiencias de las personas racializadas como negras en este país, remiten sentidos espaciales de pertenencia y no pertenencia. El principal argumento para esta aseveración tiene como fundamento el imaginario generalizado de comprender a lo negro-afrodescendiente como lo periférico o rural, como ajeno a la lógica de ciudad. De ahí que es necesario exponer reflexiones sobre esta caracterización espacial de lo social.

El investigador Rahier (1999, 83) en su trabajo sobre representaciones racistas hacia afroecuatorianos expuestos en la revista ecuatoriana *Vistazo*, argumenta que dichas elaboraciones estereotipadas evidencian un “orden racial/espacial ecuatoriano”. Así, la generación de interrogantes emerge desde el título de este acápite, es decir, pensar en la producción del espacio nos obliga a preguntarnos qué es el espacio, qué hay antes de esa producción del espacio (cuestiones ontológicas) y, al mismo tiempo, el por qué y para qué de dicha producción. Amerita entonces, pensar el por qué y para qué de la producción del espacio, recayendo ineludiblemente en la pregunta epistemológica del cómo entendemos el espacio.

Frente a la tarea de pensar en cómo se entiende el espacio y sus consiguientes producciones, resulta paradigmático el análisis de Henri Lefebvre (2013) al concebir al espacio como un producto social. Como tal, la neutralidad del espacio desaparece, aunque, como bien afirma el filósofo francés, dentro de la producción espacial, se hará parecer al espacio como una cuestión natural. Por ende, para adentrarse en una mejor comprensión de esta producción y sus consecuencias, Lefebvre (2013) elabora tres situaciones para el análisis del espacio, espacio

percibido, espacio concebido y espacio vivido. Lo percibido, como el ejercicio cotidiano de los individuos en el espacio; lo concebido, como el ordenamiento y planificación del espacio; y, lo vivido, como el escenario en donde lo simbólico determina la posesión de lo espacial.

Lo concebido, es ese lugar preferencial en el que el conocimiento se vuelve garante del ordenamiento espacial que se configure, personificado en los “científicos del espacio”. Las representaciones del espacio por parte de los expertos, se adentran en formas de pensar el espacio con fines determinados, es decir, con utilidades pensadas en producir situaciones específicas en la sociedad, configuran “la práctica social y política” (Lefebvre 1974, 100). De esta manera, no somos apresurados en pensar que ese conocimiento y acción, tiene al matiz ideológico como elemento distinguido de su desarrollo, como afirma Lefebvre (1974, 103) “una representación del espacio ha podido mezclar la ideología y el conocimiento en el seno de una práctica (socio-espacial)”.

En la producción de lo espacial, la ciudad o metrópoli, se convirtió en referente de buenos comportamientos: de la distinción. La colonialidad instauró un orden de lo espacial, desde su arquitectura, hasta la jerarquización y competencia socioespacial. La ciudad-metrópoli europea como tal, era el lugar del sujeto blanco letrado y/o moderno, mientras que lo periférico se encontraba en las colonias, donde vivía el negro, construido por la racionalidad eurocéntrica. Lo espacial, rebasaba lo físico, y se encuadraba en moralidades, comportamientos, relevancias y prioridades sociales e intelectuales. Como enunciara Fanon (2009, 50) “el colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli”, en tanto que “los espacios geográficos son espacios configurados por historias coloniales” (Mignolo 2005, 4). A partir de las consecuencias coloniales, los sujetos racializados, y las sociedades explotadas serían convertidas en geografías precarizadas, física y socialmente.

En general, los espacios de los sujetos que ocuparon los lugares más bajos dentro de las jerarquizaciones sociales de la colonia, son imaginados a partir de la experiencia racializada de los sujetos que los habitan, “bajo el edificio moderno, el esclavo, como objeto cautivo y fungible es visto como incapaz de establecer su propia existencia espacial o temporal” (Bledsoe 2015, 7).

1.2.3. El orden espacial-racial ecuatoriano

Frente a las representaciones del espacio, sirve traer a colación la interrogante que hace Lefebvre (1974, 103) sobre “¿qué es una ideología sin un espacio al cual se refiere, un espacio que describe, cuyo vocabulario y relaciones emplea y cuyo código contiene?”. A partir de dicha interrogante, parece más viable adentrarnos en reflexionar sobre la siguiente pregunta: ¿cómo se entiende un “orden espacial- racial ecuatoriano?”

A decir de la argumentación colonial, los esclavizados africanos no entraban en la categoría del ser-hombre, tanto por su aparente “ausencia” de alma, como por su racionalidad retrasada. En el proyecto moderno de la creación de repúblicas, los descendientes de africanos no entraban en la retórica de lo nacional, ni en su memoria, así como tampoco en el presente y futuro del reciente estado-nación.

A diferencia de los indígenas, los cuales entraban en la memoria nacional como antepasados milenarios, los afrodescendientes y afroecuatorianos eran vistos como los últimos otros (Rahier 1999) supeditados a ser eliminados de la imagen de ecuatorianidad. En el pensamiento ideológico de la élite de la reciente república ecuatoriana, no había punto de comparación o antecedente que vincule a la población blanco/mestiza, con los esclavizados y sus descendientes. Así lo explica Jean Rahier (1999),

Los términos utilizados para referirse a ellos, ‘africanos’, ‘raza negra’, ‘negros’ o ‘morenos’, jamás son precedidos -como es el caso para ‘indios’, ‘raza india’ o ‘indígenas’- por el posesivo paternalista ‘nuestros’, lo que los ubica clara y definitivamente fuera del proyecto de identidad nacional (1999, 80).

Estos sentidos socioespaciales también caracterizaban a la sociedad ecuatoriana recientemente independizada del dominio español. En el proyecto de las elites ecuatorianas, había un afán irrestricto por encajar en el mantra del siglo XIX: orden y progreso. Ni el orden, ni el progreso tenían, en los afroecuatorianos, a los adalides de tal proyecto de nación. La ciudad ecuatoriana, pensada e idealizada desde las elites de la época colonial, debía proyectarse de acuerdo a los rasgos modernos de las grandes metrópolis europeas, tanto con sus gustos estéticos, como con sus moralidades, siempre enraizadas en población blanco mestiza. A decir de Rahier (1999, 75) “en esta imaginación de la ecuatorianidad no hay, lógicamente, ningún lugar para los negros: ellos son, y más bien deben permanecer, marginales”.

Esta marginalidad, en la lógica racista, tendría su explicación en el estereotipo corporal e intelectual que evidencia al afroecuatoriano como apto para la actividad agrícola del campo, y su poca capacidad para las labores técnicas de la ciudad. Así, el afroecuatoriano entra en la mecánica capitalista mediante su labor agrícola en zonas rurales, “los centros urbanos son asociados con la modernidad y la población blanca y blanca-mestiza, mientras las áreas rurales son vistas como lugares caracterizados por una inferioridad racial, violencia, retraso de todo tipo, salvajismo” (Rahier 1999, 75).

Los estudios de Adam Bledsoe (2019) en ciudades de Estados Unidos evidencian, por ejemplo, la importancia de los sujetos racializados en las valorizaciones de sus espacios. En otras palabras, el despojo territorial efectuado hacia las comunidades negras radica en “suposiciones de a-espacialidad de los Negros” (Bledsoe 2019, 2). En la lectura de Bledsoe (2019), se puede interpretar que la condición de ser-humano, también radica en su posibilidad de ser-en el espacio. La racionalidad colonialista no daba dicha condición de ser a los esclavizados africanos, su categorización racial los colocaba en el eslabón más bajo; de ahí que, en la producción del espacio, desprendido desde la ideología racista, lo humano-civilizado de la ciudad, no concuerda con la condición de barbarie del esclavizado africano.

La cotidianidad afroecuatoriana en el orden racial-espacial ecuatoriano se desarrolla a partir de la afirmación de su a-espacialidad (Bledsoe 2015), fluctuando entre, por un lado, su no pertenencia a la racionalidad moderna ilustrada en la dinámica de la ciudad y, por otro, la precarización material y simbólica de su existencia en el campo rural. Cabe aclarar que, cuando hablamos de a-espacialidad urbana, apuntamos al lente social que presupone que lo negro no tiene coherencia con la ciudad, pues es imaginado como un ser del afuera. En la cotidianidad de la ciudad entonces, la figura del afroecuatoriano evoca una impresión de extraño espacial, fuera de su lugar: un ajeno.

1.2.4. Mercado Lingüístico: el dialecto en el espacio social

Puesto que la presente investigación se interesa por analizar la racialización sobre los afroecuatorianos a través de su acto del habla o dialecto, se torna necesario echar mano de una elaboración teórica que permita situar los productos lingüísticos y sus intercambios, en los contextos en el que se desarrollan. De tal manera, se vuelve pertinente el concepto de “mercado lingüístico” propuesto por Bourdieu (1985), en la medida que nos permite ubicar a los dialectos

como elaboraciones predispuestas al examen de sus condicionantes y valorizaciones sociales. Si bien es difusa la conceptualización concreta sobre el mercado lingüístico, para efectos de esta investigación lo comprenderemos como el escenario-social donde se rigen y norman los productos lingüísticos y se asignan sus valores y precios (Bourdieu 1985, 1990).

La lengua es una de las instituciones socioculturales más potentes, su eficacia es tal, que los individuos son los rectores de mantener normas de la institucionalidad formal, a través de la comunicación diaria. Asimismo, la lengua se muestra como fenómeno natural de la experiencia humana, aislado de los entramados sociales y culturales, en gran medida, circula como neutralidad que posibilita únicamente el acto de comunicación. Por ende, amerita aclarar que nuestra intención no está en analizar la lengua y/o dialecto en cuanto elementos de la disciplina lingüística, sino más bien insertarlos dentro de preocupaciones socio antropológicas. Esto es, entenderlos como productos sociales y culturales, y, por tanto, políticos.

En esa línea, se torna necesario recurrir a categorías analíticas y conceptuales que complementen al concepto de mercado lingüístico. Así pues, cabe decir que los productos lingüísticos y sus productores no circulan en la neutralidad o vacío social, su interacción se da en el contexto de lo que Bourdieu (1996, 1997) denomina “espacio social”. En el constructivismo estructuralista bourdiano, la realidad social tiene una “génesis social”, de ahí que el espacio social este constituido por relaciones que generan posiciones para los grupos y, en este caso, para sus interlocutores. Dichas posiciones, a decir de Bourdieu (1996), son resultantes del tipo y volumen de capital que tengan, es decir, de las distribuciones de capital económico, capital cultural, capital social, capital simbólico y, para esta investigación, capital lingüístico.

Ahora bien, la insistencia de Bourdieu respecto a concebir “lo real como relacional” (Bourdieu 1997, 13) nos sirve como entrada epistémica para el examen del dialecto de los grupos - en este caso racializados-, en la dinámica de que las estructuras son configuradas a partir de las posiciones producto de las relaciones objetivas que componen al espacio social. Si bien el estudio de Bourdieu trata principalmente sobre la relatividad de las clases sociales, asimismo afirma que los grupos, en general, se constituyen unos en relación a otros, su posición se define “las unas por relación a las otras, por la proximidad, la vecindad, o por la distancia, y también por la posición relativa, por arriba o por abajo, o también, entre, en medio” (Bourdieu 1996, 129-130).

Si los grupos- clases, religiosos, raciales- no tienen una esencia o sustancia que los configure, sino que su constitución se da a través de la relación entre sí, sus prácticas, percepciones, moralidades y normas, también se inscriben en esa lógica. Las estructuras que componen las relaciones en el espacio social, permean las concepciones que a su vez impulsan las prácticas en las que se desenvuelven los distintos grupos, en otras palabras, las estructuras condicionan el repertorio de imaginarios y acciones que componen el habitus de cada grupo situado en el espacio social. Se entiende así, que cada grupo distribuido en dicho espacio se maneja con un sentido común diferente y ajustado, usando palabras de Bourdieu, a las “propiedades” que le confiere su posición en dicho orden social.

En tanto que el habitus de cada grupo genera un sentido común que posibilita la acción cotidiana, éste, igualmente elabora “diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar” (Bourdieu 1997, 20). Los grupos, entonces, exponen las prácticas que su sentido común dicta como correcto, a la vez que establecen diferencias entre grupos, de ahí que Bourdieu (1996) argumentara que los habitus sean también signos simbólicos de diferenciación entre los grupos.

Así entonces, los dialectos son concreciones habladas de los habitus lingüísticos producidos por los grupos que tienen una posición específica en el espacio social. Como tal, cada grupo arguye como válidos sus productos lingüísticos en la medida que forman parte de su repertorio cotidiano. No obstante, en el espacio social, unos grupos enuncian la validez de su habitus lingüístico, desde una posición superior en la escala de las relaciones que constituyen el espacio social.

De esta forma, se puede interpretar que el valor del producto lingüístico o dialecto circulante en dicho mercado lingüístico, dependerá de la valorización y posición que tenga su interlocutor en el espacio social. Los encuentros entre sujetos que pertenezcan a grupos diferentes en el espacio social, “no es una simple relación de comunicación, sino también una relación económica en la cual está en juego el valor del que habla” (Bourdieu 1990, 98). En cada situación comunicativa, los individuos, son agentes que significan las posiciones sociales de los grupos objetivos del espacio social.

Igualmente, el mercado lingüístico se erige como entidad rectora de los habitus lingüísticos diversos pues, en tanto “es una situación social determinada, más o menos oficial y ritualizada, un conjunto de interlocutores que se sitúan en un nivel más o menos elevado de la jerarquía

social” (Ureta 2003, 102), dicho mercado también “supone emisores legítimos, receptores legítimos, una situación legítima y un lenguaje legítimo” (Bourdieu 1990, 101). A la par, queda evaluar los diversos contextos en los que emergen los dialectos y sus habitus lingüísticos, mismos que arguyen las normas del mercado lingüístico, que también pueden ser entendidos como ideologías o, a su vez, ideologías lingüísticas.

1.2.5. Ideologías lingüísticas

Sirve entonces utilizar otro concepto para contextualizar los actores e ideas que circulan respecto a los productos lingüísticos. Para tal efecto, la antropología lingüística propone el concepto de ideologías lingüísticas que, aunque existe un largo debate sobre su conceptualización, en este trabajo creemos que la siguiente propuesta nos ofrece un marco que se integra con el concepto de mercado lingüístico,

Las ideologías lingüísticas son un sistema de ideas sobre una lengua, y el papel que esta desempeña y debiese desempeñar en la sociedad, que emerge en un contexto sociopolítico y sociocultural determinado, y se ve influido –aunque no determinado– por la posición que el sujeto ocupa en el espacio social (Cisternas 2017, 105).

Los interlocutores son agentes de ideologías lingüísticas enfrentadas, mismas que han sido producidas a través de pugnas históricas por legitimar su autoridad lingüística entre sí. Las diversas ideologías que se pretenden como legítimas en su visión y práctica del mundo tienen, en lo lingüístico, la manera en la que aprehenden dicha visión y práctica. De ahí que Rodríguez (2016) en su análisis sobre la desvalorización del habla andaluz, afirme que las ideologías con ínfulas de superioridad “han influido sobre las ideas acerca de lo que es o no una lengua real” (Rodríguez 2016, 115). No solo que dichas ideologías lingüísticas nombran tanto las lenguas reales o verdaderas, como las falsas o irreales, a partir de la sobre estima de la propia, sino que, en sí misma, sugiere que los parámetros bajo los cuales se evalúa la validez de dicha lengua y su control.

Acorde con lo anterior, el establecimiento de una ideología lingüística como legítima, responde también a situaciones concretas en la que los grupos portadores de lenguas o dialectos diferentes, se enfrentan en hechos violentos de explotación y dominación, pues, como describe Cesar Cisternas las “ideologías lingüísticas emergen en contextos caracterizados por relaciones de poder asimétricas entre los hablantes de las distintas lenguas” (Cisternas 2017, 108). Son las

relaciones asimétricas, por ejemplo, las de clase o racializadas, el condicionante principal para que un discurso sobre lo legítimo de la lengua, se erija como decidor de las buenas y correctas formas. Mesía (2017) lo explica de la siguiente forma,

Al crear una distinción dicotómica entre grupos sociales con diferencias de poder, se construye un discurso racializado, pese a que directamente no se evoquen creencias sobre raza. Esta diferenciación racial se camufla no solo por medio de una jerarquización cultural, sino con la categorización de las maneras de hablar, las que después de todo son una práctica cultural específica (Mesía 2017, 151).

En esa línea, se comprende que las dinámicas que ejercen los sujetos de las diversas ideologías lingüísticas, no pueden ser comprendidas al margen de las desigualdades históricas entre unas respecto de otras, de ahí que “las percepciones de la lengua están conectadas con la experiencia social y con el ejercicio del poder” (Mesía 2017, 154).

De acuerdo a las líneas anteriores, en el presente trabajo de investigación, el concepto de ideologías lingüísticas sirve como categoría analítica que permite dimensionar las situaciones socio históricas en donde emergieron los juicios sobre las correctas formas del hablar, emergen como oficiales y, por tanto, garantes del bien hablar. Así, el presente concepto sugiere pensar la constitución de las lenguas y sus variaciones, no únicamente como productos culturales de constitución endógena, sino también, como resultantes de conflictos lingüísticos, de “luchas ideológicas” que se encuentran en el espacio social (Lagos 2017).

De tal forma, en la presente investigación amerita ubicar a las lenguas y dialectos en contacto, dentro del antecedente contextual de “dinámicas coloniales, post coloniales o neocoloniales”, considerando que estas relaciones también condicionaron las “posiciones asimétricas de la distribución social de recursos simbólicos, económicos, políticos” (Lagos 2017, 65). Es así que tanto la antropología lingüística, y concretamente el concepto de ideologías lingüísticas, muestran utilidad en la necesidad de concebir a las vicisitudes de la lengua como elementos culturales en constante disputa para el establecimiento de discursos dominantes.

En definitiva, la utilización de los conceptos que brinda la sociología del lenguaje de Bourdieu, así como la antropología lingüística, responden a la complementariedad que evidencian entre sí. Tanto el mercado lingüístico, como las ideologías lingüísticas, funcionan en la medida que su desarrollo se manifiesta en las estructuras producidas por las relaciones que constituyen un

espacio social. Los principios bajo los que se compone un espacio social no responden únicamente a condiciones de clase, a decir de Bourdieu, “el mundo social puede ser dicho y construido de diferentes modos según diferentes principios de visión y de división” (Bourdieu 1996, 135). La raza y los procesos de racialización, como hemos expuesto, es otro principio de visión y división que compone el espacio social.

El constructivismo estructuralista bourdiano, al igual que las premisas de la antropología lingüística, dan preponderancia a la mecánica relacional como constitutiva de las estructuras que configuran lo social, de ahí que se muestren como pertinentes la utilización de los conceptos expuestos para el análisis del dialecto, con las categorías analíticas descritas en los procesos de racialización. En los dos frentes se desecha un origen esencialista o “sustancialista” de los grupos, y se los concibe como históricos y relacionales. La combinación de conceptos de la sociología, antropología y los estudios culturales, expuestos en este capítulo, procuran revestir de un análisis multidisciplinar que se ajuste a la complejidad de la problemática afrodescendiente.

Capítulo 2. El territorio ancestral afroecuatoriano, Quito y afroecuatorianos en la era post racial

En el presente capítulo el interés está en brindar una contextualización de la realidad afroecuatoriana, dividida en tres partes: En la primera sección se hace un breve recorrido histórico sobre las comunidades de donde son oriundos los sujetos que participarán en esta investigación. En la siguiente sección, se exponen estudios sobre la realidad reciente de los afroecuatorianos residentes en la ciudad de Quito, mientras que en la última sección el propósito está en analizar algunos abordajes generales de la problemática afroecuatoriana, a propósito de la retórica de la era post racial.

2.1. Del campo a la ciudad: resumen histórico y actual de La Concepción y El Valle del Chota

La comunidad de La Concepción, está ubicada en la zona rural, subtropical-semiárida de la provincia de Carchi, a tres horas de la ciudad de Tulcán y a una hora de la ciudad de Ibarra. Está habitada casi en su totalidad por afroecuatorianos que, en su gran mayoría, se dedican a la agricultura como labor principal para la subsistencia y actividad comercial. Con antecedentes de hacienda colonial, actualmente la comunidad es la cabecera parroquial de la parroquia del mismo nombre.

2.1.1. La Concepción y el Valle del Chota: la hacienda esclavista, huasipungo y reforma agraria

El entendimiento de lo que hoy es La Concepción y sus habitantes es incomprendible sin tener en cuenta la llegada de los jesuitas a los valles de la cuenca del Río Mira y Chota. A partir del creciente gusto y poder que suscitó el consumo de azúcar en la sociedad europea (Mintz 1996), a decir de Emmanuelle Bouisson (1997, 46) “en América Latina la historia de la economía azucarera está relacionada a la de la esclavitud; y a su vez, durante la colonia, la de la esclavitud está ligada a la Compañía de Jesús”.

Desde el siglo XVII, con el establecimiento de la compañía de Jesús, la zona del Chota-Mira se erigió como un importante sector azucarero de la Real Audiencia de Quito. La experticia de los jesuitas no fue mágica, ya que tenían antecedentes exitosos en otros lugares de la colonia ibérica. Rosario Coronel Feijo describe su llegada a esta zona de la siguiente forma,

Las fuertes inversiones monetarias, permitieron a los Jesuitas monopolizar las mejores tierras, acaparar el agua y mejorar el riego, obtener ventajas sobre los estancieros particulares para sujetar a indígenas forasteros, vagabundos y la adquisición de esclavos negros, acompañado de una eficiente administración interhacendaria: la creación de los famosos "complejos" jesuitas (Coronel 1987, 45).

Gran parte del eficiente manejo jesuita recayó en el comercio de esclavizados negros traídos, en unos casos, desde Colombia (Cartagena y Popayán) y Panamá, en otros, secuestrados directamente desde el África occidental; a su vez, combinaron el trabajo esclavizado, con el trabajo realizado por indígenas de zonas aledañas (Folleco 2009). Sobre la mecánica transaccional y administración esclavista jesuita, Pabón (2020) nos aporta con más detalles,

La compra y venta de los esclavizados se realizaba generalmente en los puertos, desde donde eran distribuidos a diferentes lugares. Los negros esclavizados que llegaron al Valle del Chota, fueron comprados en Cartagena de Indias. Los precios variaban entre 100 y 300 pesos, dependiendo de su edad, sexo, condición física y procedencia (bozal o ladino). Una vez comprados, algunos amos o dueños los marcaban con carimbo, un hierro caliente con las iniciales del amo, algún signo o escudo. Así, eran comprados y vendidos como cualquier objeto con su sello de pertenencia. Pasaban de uno a otro dueño, y en los casos de las parejas que tenían hijos siempre pedían y suplicaban que sean vendidos o comprados juntos, toda la familia (Pabón 2020, 168).

Según Folleco (2009, 40) “entre las haciendas cañeras de las tierras bajas del Mira, La Concepción fue la más importante durante los siglos XVII y XVIII”, tanto por el número de esclavizados, como por la producción de productos agrícolas y su constante comercio con otras zonas de la Real Audiencia. Al mismo tiempo, su manejo esclavizante no difería en gran medida de otras administraciones a lo largo del continente. El trato inhumano era la mecánica de administración para con los esclavizados africanos y afrodescendientes. Así lo expresa Folleco (2009),

Debido a estos hechos de barbarie se comprenden las fugas y rebeliones que se dieron en el tiempo de la colonia y comienzos de la república; el esclavo negro era considerado como una máquina por los opresores y no como un ser humano, por lo que en ocasiones se podía comprender que el esclavo prefiriera la muerte como una alternativa para terminar con la explotación. (Folleco 2009, 35).

En gran medida, las familias de esclavizados de esta zona no se desquebrajaban como pasaba en otras latitudes del continente. En otras zonas se veía con buenos ojos separar a parejas y/o familias, a su vez que tener mayor proporción de esclavizados hombres que mujeres. En la lógica jesuita empleada en el valle Chota-Mira, se procuraba tener un equilibrio entre esclavizados hombres y mujeres, e incluso se les daba parcelas de tierra para su cultivo. No obstante, fuera de parecer una actitud caritativa, esta lógica respondía a la rentabilidad resultante de estas tácticas, “la constitución de familias en las haciendas tenía la ventaja de aumentar la dotación en esclavos por nacimientos; dar una chacra permitía complementar la alimentación de los esclavos sin mayores gastos” (Bouisson 1997, 49). Asimismo, vale traer a colación un extracto del testimonio oral de un poblador de la comunidad Carpuela, referente a los mecanismos de castigo jesuitas,

Su personita me ha pedido, se la voy a contar... Todo lo que voy a decir, sucedió hace muchos años, en tiempo de mi aguelito [sic] que en paz descansa... Cuando yo era un mozo de unos 16 años me conversó todo... Mi aguelito [sic] tenía el mismo apellido que yo, Chalá, de los morenos puros, había sido esclavo de la hacienda Carpuela de los Padres jesuitas... El viejito había sido molero... Decía que vivían en unos grandes galpones de techo de caña donde dos o tres guardias con grandes boyeros de espina y largos cabrestos [sic] de es vigilaban las faenas. Negro que se retrasaba en los trabajos, recibía dos o tres azotes. Cuando alguno trataba de huir y le descubrían a tiempo, soltaban grandes perros hasta dar con él, si es que era la primera vez por cimarrón le daban 50 azotes, desnudándole la espalda, una vez que había recibido el castigo le salaban en las heridas todavía frescas y recién abiertas por el látigo con sal molida, quedando boca abajo echado en el sol, algunos morían agusanados o volvían a las faenas, todavía con las carachas de las heridas (Peñaherrera y Costales 1959 citado en Pabón 2020, 178).

El anterior testimonio sirve, en la medida que, como exponíamos líneas arriba, se ha difundido un supuesto trato compasivo de parte de la administración jesuita sobre la población esclavizada africana y sus descendientes. No obstante, la Compañía de Jesús tenía, como notamos en el testimonio, eficientes mecanismos de control y disciplinamiento de los cuerpos esclavizados.

A finales del siglo XVIII, la compañía de Jesús sería expulsada de todas las colonias ibéricas, pasando las haciendas del Valle del Chota y La Concepción, a manos de administradores puestos por el poder de la corona española. Sin embargo, el modo de operar de la administración jesuita repercutiría a lo largo de la historia de los pobladores de la comunidad, tanto en sus actividades de subsistencia, como en aspectos culturales como la religión. Los esclavizados y esclavizadas

deseaban que ciertas condiciones que les daban los jesuitas, sean mantenidas con la nueva administración. Esto no fue así, de ahí que sucediera uno de los hechos de mayor relevancia para la memoria e historia de la comunidad y del pueblo afroecuatoriano en general.

En el año 1778, ya en época de la administración de Temporalidades, tres parejas de esclavizados de la hacienda de La Concepción, entre los que destacan los nombres de Martina Carillo y José Lucumí, acuden de forma secreta hacia Quito con la intención de denunciar los maltratos del administrador Francisco Arrecochea, ante el presidente de la Real Audiencia de Quito, José Diguja. La autoridad de Quito aceptó su denuncia y dictaminó relevar al administrador, “pensaba que no había que tratar demasiado mal a los esclavos para evitar mayores rebeldías” (Folleco 2009, 42). Al regresar a la hacienda, toda esta delegación de esclavizados fue azotada, pues el administrador seguiría por un par de meses más.

La época de Temporalidades estuvo caracterizada por el aumento de sublevaciones y actos de irreverencia para con el orden colonial. Este ambiente se generalizó a lo largo del ex complejo hacendatario jesuita, relevado a manos de propietarios particulares. Chalá (2023) da detalles de otro suceso de rebeldía de la época, por parte de la población en situación de esclavitud en la zona del Chota-Mira,

La conducta cimarrona, y/o la rebeldía de las personas africanas y de sus descendientes era generalizada, ante este convulsionado ambiente, que ponía en riesgo las propias existencias de mis ancestros más tempranos –cautivos. Algunos cimarrones desconociendo la autoridad de sus esclavizadores y en general del régimen esclavista/colonial, desde la hacienda Puchimbuela (Salinas), se fueron a Cuajara para unirse con los demás rebeldes, otras diez personas esclavizadas con talante cimarrón, emprendieron el camino hacia Ibarra, a quejarse contra la brutalidad de Araujo, por maltratos (158).

2.1.2. La Concepción y El Valle del Chota post abolición de la esclavitud: el huasipungo

En el año de 1851, el gobierno de José María Urbina decretó la abolición de la esclavitud, situación que solo quedaría como una mera formalidad, pues el paso a la servidumbre del huasipungo sería una forma de explotación no tan lejana a la esclavitud legal anterior. Abolida la esclavitud, los anteriores dueños de esclavizados recibieron compensaciones por dicho acto y, como manifestara Stutzman (1979, 101), “enseguida emplearon a sus antiguos esclavos por un salario diario, y así, lentamente, se vieron envueltos en deudas. En esta forma los patrones se

aseguraban el servicio de los mismos peones, pero ahora retenidos por las deudas”. El poder político, regido por el poder económico de la naciente nación ecuatoriana, se las arreglaría para readecuar los sistemas de sometimiento que venían desde la época colonial,

El sistema de sobreexplotación conocido como concertaje, como explicamos, permaneció hasta 1916...Alfredo Baquerizo Moreno promulgó la ley que suprimía la perversa práctica de prisión por deudas o concertaje. Sin embargo, estas acciones legales de parte del establecimiento, seguían siendo incompletas o, como se dice coloquialmente, eran medidas parche que no solucionaban el problema de fondo, la pervivencia de un estado moderno/colonial. Hecha la ley, perfeccionada la trampa, esta, rápidamente trasmutó a otra figura de sobreexplotación conocida como el huasipungo, en la práctica cotidiana, el concertaje –el endeudamiento se mantuvo como forma de sujeción de la mano de obra, dizque libre (Chalá 2023, 194).

La condición de los pobladores de estas zonas seguía siendo profundamente dependiente de los dueños de los huasipungos, la abolición formal de la esclavitud únicamente significó un cambio de amo para su vida. Las deudas que se les impuso los condenaba casi de forma perpetua a la servidumbre de los hacendatarios de la reciente república ecuatoriana. A ojos de éstos, la nueva modalidad de no esclavos, no significaba que tuviesen el mismo nivel de ciudadanía. Sobre la etapa del huasipungo, don Dimas Tadeo (nacido en la Concepción, y ya difunto), en diálogo con Alí Folleco (2009, 45) nos cuenta que, “los trabajos eran muy duros que los patrones a través de sus mayordomos les hacían trabajar todo el día y les sobraba poco tiempo para trabajar en los pequeños huasipungos que estaban localizados en las laderas”.

La explotación del huasipungo sobre los afroecuatorianos de La Concepción y las comunidades aledañas no cambió hasta después de la reforma agraria, es decir, más de 100 años después de decretado la abolición de la esclavitud. A pesar de ello, los cambios no repercutieron sustancialmente en la realidad de la población, las preocupaciones simplemente variaron.

2.1.3. La Concepción y El Valle del Chota luego de la reforma agraria

Con el decreto de la Ley de Reforma Agraria del año 1964, la explotación hacia los afroecuatorianos de la zona del Chota-Mira cambió sustancialmente, este suceso supuso un importante avance en las condiciones en las que las poblaciones de estas comunidades subsistían. Como enfatiza Bouisson (1997, 63), “algunos ex huasipungueros siguen pensando que la esclavitud se terminó con la reforma agraria y el fin de la hacienda y del patrón”. Con la

redistribución de la propiedad de la tierra, gran parte de los antiguos esclavizados y posteriormente peones de los huasipungos, pudieron acceder a lotes de tierra para su cultivo y beneficio propio, aunque, en su gran mayoría, los lotes no excedían de las tres hectáreas.

En diálogos sostenidos con personas oriundas de La Concepción, actualmente viviendo en Quito, nos hacen saber que, a mediados de los setenta el poblado se convirtió en una comunidad dedicada al cultivo de fréjol, yuca, papaya, tomate, entre otros; a la par, se intercambiaban estos productos con cultivos como maíz, arveja, habas, trigo, oriundos de comunidades indígenas y mestizas, con intención de diversificar la dieta alimenticia. Para comprar carne o arroz había que viajar a la ciudad de Ibarra principalmente. A través de carreteras en condiciones precarias y peligrosas, los habitantes de la comunidad viajaban a la ciudad, eso sí, de forma aislada, pues eran pocas las personas que tenían la capacidad económica para emprender dicho viaje en ferrocarril. Asimismo, los vehículos a través de los que viajaban no guardaban relación con la condición humana, muchas de las veces se transportaban en los cajones de volquetas.

Las personas que no tenían terrenos en propiedad trabajaban dando su mano de obra en cultivos de vecinos o, a su vez, en las zafras de caña de los ingenios azucareros de la zona. La sociabilidad nocturna era escasa, emprendida más por los jóvenes, dado que no existía alumbrado eléctrico hasta los primeros años de la década de los ochenta. El agua potable es un servicio inexistente hasta la actualidad, y las rutas de transporte público eran casi nulas, en la actualidad, solo existen tres rutas diarias para ingresar a la comunidad. Con tal dinámica, el contacto con la ciudad siguió creciendo, primero a través del ferrocarril, y luego con las distintas formas que se ingeniaban para sacar sus productos de la comunidad y comercializarlos.

El contexto socioeconómico que surgió a partir de la reforma agraria, significaría, también, variaciones culturales, ambientales y demográficas. Desde modificaciones en la dieta diaria, hasta la sobreexplotación de la tierra, y las primeras grandes migraciones de los pobladores hacia ciudades, especialmente a Ibarra y Quito. Entre las tantas consecuencias de dicha reforma, los afroecuatorianos del Valle del Chota y La Concepción, no solamente dijeron adiós a la subyugación de la hacienda huasipunguera, sino que también formaron parte de planes globales sobre procesos de cambios económicos. Como describe Bouisson (1997, 64) “con la inserción en la economía capitalista, los campesinos están obligados a hacer un uso intensivo de la tierra con

los productos comerciales en detrimento de los productos destinados a su alimentación”; esto, en el contexto de hogares numerosos.

Lo cierto es que, los efectos de la reforma agraria también eran funcionales a las configuraciones geopolíticas y económicas globales enmarcadas en el mantra ideológico del desarrollo. De tal modo, las nuevas configuraciones sociales y económicas del territorio ancestral afroecuatoriano de Imbabura y Carchi pueden ser interpretadas bajo el paraguas de la expansión del desarrollo capitalista (Veltmeyer 2010), donde los cultivos de la comunidad entraban en la vorágine de la competitividad comercial dentro de la ciudad de Ibarra, siendo presa de los intermediarios y las grandes cadenas de alimentos. Esta competitividad, además de desligarse de los tiempos naturales para el descanso de la tierra, generaba un uso exacerbado de implementos químicos para el alejamiento de plagas y mejoramiento de los cultivos previstos para el comercio, circunstancia que repercutía en el desgaste de los terrenos, su poca productividad y rentabilidad para los agricultores.

La destrucción de los rieles del ferrocarril en la Estación Carchi (Folleco 2009), el decaimiento de los suelos para los cultivos y las condiciones adversas para el comercio de los mismos, así como la retórica de que en la ciudad existen mejores oportunidades para el “desarrollo” de las personas, hicieron que exista una ola migratoria de todas las comunidades pertenecientes a la parroquia La Concepción y las comunidades del Valle del Chota. La migración de los afroecuatorianos de esta zona tenía como principales destinos las ciudades de Ibarra y Quito, y en menor medida ciudades de la sierra centro y el oriente ecuatoriano.

De tal modo, algo característico de las comunidades de la parroquia es la abundancia de casas abandonadas, preponderancia de adultos mayores, niños, niñas, y adolescentes. En tanto que los adultos - la población económicamente activa, se encuentran habitando en la ciudad, con el interés de, en unos casos, hacer de la urbe su lugar definitivo de vivienda, ante la poca garantía que ofrece la vida en el campo y, en otros casos, con el propósito de trabajar en la ciudad y poder solventar la vida de sus familiares en la ruralidad.

2.2. Presencia Afroecuatoriana en Quito: realidad de los afroecuatorianos residentes en la capital ecuatoriana

Sin apresuramiento podemos decir que la constitución de la ciudad de Quito, desde su época colonial, ha tenido una organización desigual para las distintas poblaciones que han interactuado en la misma. Parte de esta planificación de ciudad ha estado, por ejemplo, direccionado a la separación de grupos sociales de acuerdo a ordenes raciales y de clase, como vemos en las reflexiones de Kingman (2016).

Tomando en cuenta la premisa expuesta en el párrafo anterior, el escenario de los afroecuatorianos residentes y visitantes de Quito no ha escapado de dicha organización desigual. Partiendo de que el sentido común enraizado en la ideología del mestizaje no dimensiona la presencia del negro en la ciudad, lo ubica en los márgenes del territorio nacional, pues éste estaría alejado de lo “civilizado” y “moderno” de la urbe blanco/mestiza (Rahier 1999). La racialización ha sido un elemento fundamental en la administración, control y representación sobre afroecuatorianos. Esto último encuentra un antecedente inicial en la cotidianidad de la Real Audiencia de Quito, donde los esclavizados secuestrados de África, y los esclavizados nacidos en territorio americano, eran víctimas de tratos precarios de acuerdo a los estereotipos negativos inventados sobre su moral, comportamiento y estética, como describe Tardieu (2006).

En el trabajo de Tardieu (2006) se evidencian gran parte del repertorio discriminador y estigmatizante que persiste hasta la actualidad, y cómo los mismos sirvieron como fundamentos para la creencia de que los afroecuatorianos suponían un signo de peligrosidad, retraso, en suma, una mancha social que iba en contra de los ideales de modernidad que promulgaba la élite quiteña.

En esa línea, los sentidos raciales que se adjudican a los sujetos afrodescendientes, lejos de quedarse en meras representaciones que se quedan en la mente de las personas, son mecanismos que han servido para materializar su posición dentro del espacio social racializado, en la vida diaria desarrollada en la ciudad. De la Torre (2002) hace un repaso por los diversos espacios en donde los afroecuatorianos (afroquiteños) se desenvuelven y chocan con el racismo y discriminación. La estigmatización y criminalidad frente al negro en la ciudad, al mismo tiempo que una especie de determinación de labores particulares para afrodescendientes, forman parte de las dinámicas cotidianas que analiza el autor, las cuales fundamentan la exclusión.

Así, las designaciones de que los afroecuatorianos o negros son aptos para los trabajos duros o, a su vez, de que las mujeres afrodescendientes sirven únicamente para el trabajo doméstico en casa de familias blanco/mestizas, es uno de los focos de interés que hace De la Torre para analizar las posibilidades de movilidad social que tiene la población afrodescendiente residente en Quito. Sobre el caso de las mujeres, De la Torre (2002) enuncia que, “de acuerdo a los estereotipos dominantes, las mujeres negras tienen dos misiones: ser empleadas domésticas o prostitutas” (De la Torre 2002, 50), en tanto que los hombres, “debido a que históricamente los grupos dominantes han usado a los hombres negros como fuerza represiva y de choque se les facilita encontrar trabajo como guardaespaldas o guardias de seguridad” (De la Torre 2002, 49).

De su trabajo investigativo, se nota una cotidianidad racista que abarca todos los sectores, desde la accesibilidad a la educación, pasando por la violencia hacia “el negro” por parte de la institución policial, hasta las expresiones ancladas a prejuicios de género y raza. Frente a lo estructural, el estudio de Carlos de la Torre ilustra de forma concluyente la manera en que los procesos de racialización y racismo afectan a la movilidad social del afroecuatoriano residente en Quito.

La racialización, en este punto, es el sentido común que condiciona la sociabilidad y las formas de habitar la ciudad, tanto para los sujetos racializados como negros y/o afroecuatorianos, como para la población blanco/mestiza, mayoritaria en la ciudad. Ese sentido común racial se encarna en lo visible, como sensibilidad depositaria de las significaciones raciales, es decir, en cuerpos que son los portadores de los prejuicios y estereotipos.

Otro rasgo importante en la racialización del afroecuatoriano en Quito, entonces, consiste en los estereotipos creados a partir de su corporalidad. Desde el tiempo colonial hasta la actualidad, los cuerpos negros han sido cosificados desde miradas diferentes. La investigación desarrollada por Santillán (2006) deja ver muchas de las elaboraciones imaginarias que circundan a los cuerpos negros y las acciones que éstos emplean como mecanismos de afirmación social frente a las mismas en la ciudad. A partir de su trabajo realizado con jóvenes negros de un barrio popular de Quito, Santillán nos permite echar una mirada a las diversas formas en que el uso del cuerpo se convierte en un elemento fundamental en la disputa de sentidos sociales que inferiorizan y criminalizan a los afroecuatorianos.

Una corporalidad de la criminalidad, ejemplificada en los cuerpos afroecuatorianos, es justamente lo que más se puede notar en las observaciones que Santillán (2006) expone en su investigación, pues mucho de la agencia de los jóvenes afroecuatorianos ante la racialización de su presencia, está en la resignificación de los estigmas corporales que los define como proclives a la violencia y delincuencia, y mostrarlo como modo de infundir respeto y prestigio. De ahí que, en su investigación, la vestimenta se muestra como un importante rasgo estético y a la vez identitario en los usos de jóvenes afroecuatorianos.

Referente a esta investigación, también cabe señalar la sexualización de los cuerpos de hombres y mujeres afrodescendientes y la manera que dicho proceso se incrusta en la forma en que habitan la ciudad. El modo de caminar de los varones, o la forma de bailar de las mujeres, son símbolos de diferenciación frente a los otros grupos sociales con los que conviven, según los apuntes que expone Santillán. Y es que los asuntos de racialización también tienen que ver con los relacionamientos corporo-sexuales de los sujetos racializados, pues estos oscilan entre sentimientos de deseo, así como de temor y repugnancia (Wade 2008).

En el caso de los jóvenes afroecuatorianos, lo corporal toma una relevancia particular, pues del estudio de Santillán, podemos notar que éstos están en una permanente apropiación de los usos corporales con frentes distintos y paradójicos. Por un lado, los prejuicios adultocentristas sobre la juventud en general y, al mismo tiempo, sobre los estereotipos adjudicados a su sujeción racial.

Queda decir que muchas de las prácticas que se utilizan desde los jóvenes afroecuatorianos en contextos urbanos, fuera de establecerse como acciones que posibiliten su ascenso social y/o reconocimiento, se convierten en situaciones de afirmación de significados raciales. A propósito de la exaltación corporal de jóvenes afroecuatorianos del barrio Comité del Pueblo, como agencia para resignificar lo negro, Santillán concluye que “el costo de esta forma de afirmación social es la reproducción de la racialización y por ende de la situación de subordinación en la cual estos/as jóvenes se desenvuelven” (Santillán 2006, 66).

Esa subordinación también se da en la necesidad de poseer y poder habitar una vivienda digna. Otro de los frentes principales de los afroecuatorianos en la ciudad de Quito, se desarrolla en las vicisitudes que tiene que ver con el sueño de poseer una casa propia en condiciones dignas, en el contexto de interacciones cargadas de desprecio y discriminaciones. Tanto para los afroecuatorianos que llegan de otras ciudades, como para los ya residentes, el arrendar una

vivienda o poder comprar un terreno para la construcción de su hogar propio, se transforma en una lucha que, en una gran mayoría de casos, lleva toda la vida.

El estudio de Vera (2015) da cuenta de la problemática descrita en el párrafo anterior, pues en su trabajo realizado con afroecuatorianos llegados del Valle del Chota, se pueden identificar algunos de los obstáculos y condicionamientos a los que están abocados los afroecuatorianos en Quito. Partiendo de describir el proceso de constitución de un barrio al norte de Quito a través de la invasión de terrenos baldíos, el estudio de la autora ilustra las desigualdades respecto a la posibilidad de habitar en una ciudad caracterizada por una estructura racializada: “situaciones de marginalidad y procesos de exclusión hacen que quienes llegan a la ciudad, pasen de un barrio marginal a otro sin poder establecer una residencia fija” (Vera 2015, 275).

Vera describe que, en la constitución de este barrio, hubo separaciones espaciales que también ilustraban separaciones socio raciales. Si bien la invasión fue ejecutada por personas mestizas, indígenas, blanco/mestizas y afrodescendientes, en la organización del barrio, el sector de abajo fue habitado principalmente por afroecuatorianos, mientras que el sector de arriba por los otros grupos descritos. Esta división también suscitó procesos diferentes en la legalización de los terrenos. La parte del barrio habitada por blanco/mestizos tuvo escrituras mucho antes que la de los afroecuatorianos.

A partir de las décadas de los ochenta y noventa, donde la migración de afroecuatorianos provenientes del Valle del Mira y Chota hacia la ciudad de Quito se incrementó, las invasiones barriales fueron recurrentes en la capital ecuatoriana. A consecuencia de, en palabras de Carrión (1987, 185), “la expansión de la economía urbana y la crisis de la economía campesina”, Quito emprendió un importante cambio geográfico y demográfico, modificando, a su vez, su composición sociocultural (Caicedo 2006). Las grandes olas migratorias de población proveniente de la costa, la sierra centro y norte del país, supuso la exigencia del apareamiento de nuevos barrios que hagan frente a la gran cantidad de personas llegadas con la intención de obtener mejores posibilidades en la urbe.

En ese contexto, como explica José Caicedo (2006, 35); “un alto porcentaje de población negra se concentró en los barrios periféricos que se formaron dentro del proceso de migración y urbanización” asentamientos caracterizados por tener condiciones de habitabilidad precarias, algunos de los cuales tardaron algunas décadas para poder cubrir algunos servicios básicos o sus

consiguientes derechos de propiedad, mientras que otros aún siguen sin tener todos estos servicios. A consecuencia de las dificultades económicas con las que llegaban a Quito desde el campo, los afroecuatorianos buscaban sectores con rentas bajas, acordes a los bajos ingresos que percibían en sus trabajos de poca cualificación, debido, en su gran mayoría, a la poca instrucción formal escolar.

Así pues, a decir de Aguirre, Kingman y Carrión (2005 citado en Caicedo 2006, 51), se da la creación de “espacios exclusivamente de la negritud, como África Mía, Carapungo, Carcelén, La Bota, La Ferroviaria, Atucucho, Santa Anita, La Roldós, La Pisuli, Santa Bárbara, Chillogallo, Comité del Pueblo y San Carlos”; barrios que, si bien no son poblados totalmente por personas afrodescendientes, son en gran medida reconocidos como “barrios de negros” (Caicedo 2006, 24). Este reconocimiento se desenvuelve en torno al tipo de imaginarios que se desarrollan frente a estos barrios, es decir, las maneras en que la población dominante representa a estos territorios caracterizados con afrodescendientes, “son percibidos en base a imágenes que gravitan en el crimen, la agresividad y la delincuencia” (Caicedo 2006, 64).

En general, ante una realidad caracterizada por la adversidad, los afroecuatorianos han optado por congregarse en espacios previamente habitados por parientes, amigos cercanos y coterráneos de sus lugares de procedencia, además de crear organizaciones culturales, deportivas y sociopolíticas (De la Torre 2002; Caicedo 2006; Vera 2015). La organización social se ha convertido en una de las principales formas de hacer frente a las cifras negativas en cuanto a educación, salud, empleo y participación política referente a los afroecuatorianos en la ciudad de Quito (DMQ 2018).

Así pues, en este apartado podemos rastrear ciertos ejes transversales que caracterizan la experiencia negra-afroecuatoriana en la ciudad de Quito. De modo que, y como veremos en los relatos presentados en el apartado empírico, las aspiraciones de migrar a la ciudad están caracterizadas por el pensamiento de que en la urbe existen mayores oportunidades para el mejoramiento de la calidad de vida venida a menos en el campo.

En consecuencia, con dichas aspiraciones, los estudios aquí presentados detallan tensiones y conflictos para su consecución, con características propias en cada problemática. Así, una de las tensiones y ejes que podemos identificar en la realidad afroecuatoriana en Quito, es el referido a las peripecias surgidas por el acceso a vivienda, los lugares dónde viven y sus condiciones. Esto,

a su vez, ha generado que los afrodescendientes generen repertorios de acción que también han tenido como resultado la organización comunitaria y procesos identitarios.

Otro de los ejes es el anclado con las realidades y posibilidades laborales que la ciudad ofrece a la población afrodescendiente, en la urgencia por mayor movilidad social. Este eje está íntimamente vinculado con el acceso a la vivienda y acceso a la educación. Los prejuicios y la exclusión históricamente creada, son las variables que condicionan el acceso y la estabilidad laboral, lo que a su vez se transforma en elementos importantes para el ascenso social.

Igualmente, la criminalización racial forma parte del caminar la ciudad en la experiencia negro-afrodescendiente, con mayor énfasis en su juventud. Este es uno de los ejes donde las tensiones y conflictos con el estado se hacen asiduas. Podemos decir, que los contactos entre estado y afrodescendencia en la ciudad, están caracterizados por eventos de brutalidad policial respecto cuerpos negros-afrodescendientes.

2.3. Actualidad de la problemática Afroecuatoriana: multiculturalismo y la era post racial

2.3.1. Sobre lo multicultural y el reconocimiento

Una revisión sobre la actualidad de la problemática Afroecuatoriana necesita, así sea de forma breve, una retrospectiva de la influencia del giro multicultural en la política de los estados, organizaciones internacionales y los movimientos sociales a lo largo del globo. Esto, no solamente porque gran parte de las retóricas usadas actualmente sean deudoras de dicho giro, sino también, porque, a nombre de sus “ideales fundantes”, se han dado una serie de modificaciones plasmadas en la constitución de los estados latinoamericanos, - y en Ecuador con gran preponderancia regional- lo que ha significado pasar de lo meramente retórico, a lo concreto de la cotidianidad de las personas afroecuatorianas.

Así pues, ha sido largamente expuesto el protagonismo de los grupos históricamente excluidos, sobre todo, a lo largo de la década de los noventa, como lapso paradigmático en las discusiones sobre lo social. Tanto desde las luchas feministas, como por las exigencias de los grupos étnicos, los discursos sobre la identidad han sido centrales en estas “causas” que buscan, por sobre todas las cosas, el reconocimiento de la diferencia y, en la misma, mejores condiciones en lo que respecta al desarrollo de su modo de vivir.

Dicha búsqueda se ha fundamentado en base a la desigualdad con que han tenido que existir los grupos mencionados, en torno a realidades sociales, económicas y culturales deficientes. En su tiempo, y hasta la actualidad, mucho de la argumentación para dicha desigualdad ha rondado en afirmar el poco o nulo reconocimiento que se ha dado a la importancia, por ejemplo, de los pueblos afrodescendientes e indígenas en la constitución del estado ecuatoriano, de ahí que emerja una, a decir de Taylor (2009), política del reconocimiento.

En esa lógica, el reconocimiento de “estados multiculturales” se convirtió en una de las banderas discursivas de gran parte de los países latinoamericanos: “el reconocimiento político a las organizaciones de base y a líderes comunitarios generó una respuesta positiva en medio de un escenario democrático alimentado por el multiculturalismo neoliberal” (Antón 2009, 54). En Ecuador, a raíz del gran levantamiento indígena de 1990, lo multicultural significó que los pueblos y nacionalidades indígenas, así como el pueblo negro y/o afroecuatoriano, alcancen el reconocimiento constitucional de su existencia en el Estado, en suma, el país se reconocía como pluricultural y multiétnico, y con derechos colectivos para los pueblos mencionados (Constitución Política de la República del Ecuador 1998). A decir de Antón,

Todo este marco constitucional respondía a una condición insalvable para superar la brecha de exclusión, invisibilidad y marginamiento de las culturas subordinadas por el establecimiento dominado por sectores sociales hegemónicos. Empero, las transformaciones sociales, políticas y jurídicas que han obligado el cambio de modelo de Estado tanto en Ecuador como en otras naciones de la Región, no han sido fáciles, e incluso han sido limitadas (2009, 324).

Cabe mencionar, además, que la palabra raza no aparece en ninguna línea de dicha constitución, a no ser para garantizar la protección frente a discriminación racial; en su lugar, la diversidad social es etiquetada con las terminologías de: pueblos, etnias o culturas.

Así mismo, se puede decir que, a partir de la Conferencia Mundial en contra del racismo y otras formas de intolerancia, desarrollada el año 2001 en Durban-Sudáfrica,³ el movimiento afrodescendiente de la región reforzó su protagonismo como actor sociopolítico dentro de cada uno de sus países, “podríamos decir que Durban ha sido el punto de partida de una nueva fase de la historia política de la cultura afrodescendiente en América Latina y el Caribe” (Antón 2009,

³ En el año 2001, en Durban-Sudáfrica, se desarrolló La III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Xenofobia y las formas conexas de Intolerancia, evento a cargo de Naciones Unidas.

57). En esa dinámica, largos fueron los estudios que diagnosticaban la situación crítica del pueblo afroecuatoriano; en su gran mayoría, dichas investigaciones expusieron problemáticas respecto a pobreza y pobreza extrema, exclusión étnico-cultural, poco apoyo a la organización social, territorios desprovistos de garantías vitales, entre otras (Consejo de Coordinación de Organizaciones de la Sociedad Civil Afroecuatoriana 2004). De tal manera, la consigna discursiva y práctica de las organizaciones afroecuatorianas se direccionó hacia la exigencia de mejores condiciones hacia el poder estatal. Existía un movimiento afroecuatoriano pujante, articulado con agendas transnacionales del movimiento afrodescendiente en la región y el mundo (Antón 2009).

Como resultado, a partir de su reconocimiento en la constitución ecuatoriana, así como de dicha conferencia, se dio un significativo aumento sobre reglamentaciones, políticas públicas, ordenanzas locales y compromisos institucionales,⁴ a su vez que apoyo de parte de organizaciones internacionales respecto a financiamiento e impulso a proyectos productivos, sociales y culturales, todo esto, en pos de mejorar las condiciones de vida de la población Afroecuatoriana. Igualmente, vale apuntalar la relevancia de la política de acciones afirmativas, una de las principales exigencias del pueblo afroecuatoriano.

En todo caso, se pueden argumentar distintas posiciones para explicar que, en Ecuador, como en gran parte de Latinoamérica, haya existido un importante giro inclusivo de parte de los estados, para con los pueblos afrodescendientes. Tanto desde la emergencia de gobiernos populistas (Laclau 2006), de izquierda (Arditi 2009) o de carácter progresista (Ramírez 2006), como por la fuerza de la movilización étnica (Wade 2006), se instauró un discurso que abogaba por el desaparecimiento de los problemas raciales, pues, aparentemente, la vorágine de políticas públicas nacionales, ordenanzas locales, así como las declaratorias internacionales, generaba una transformación en las desigualdades antes existentes.

Lo cierto es que, dicha visibilidad constitucional, lejos estaba del reconocimiento planteado por Taylor, en el cual, no solo que se buscaba la afirmación de la dignidad igualitaria entre individuos y grupos, sino el reconocimiento del valor igualitario de las formas y prácticas que producen los grupos en su diferencia, en definitiva, ampliar el canon tradicional de sentidos (Taylor 2009,

⁴ Para una revisión sobre derechos y legislación respecto a afroecuatorianos, se recomienda buscar Juan Ocles del 2014. Koloba ya biso lisoló Quito “hablemos de nosotras y nosotros, de nuestra historia en Quito, DMQ.

109). Por el contrario, el multiculturalismo se convirtió en un mecanismo de “estrategias y políticas adoptadas para gobernar o administrar los problemas de la diversidad” (Hall 2010, 583), donde la emergencia de las identidades étnicas se constituyó en nuevos peligros en la dinámica de la racialización.

El reconocimiento se convirtió en lo que Arocha (2005) plantea como etnoboomb, situación en la que las expresiones folclóricas de los pueblos afrodescendientes se trazan como mercancías culturales, “mercancías exóticas para el consumo global y turístico” (Arocha 2005, 37). De ahí que mucho del sentido común estatal y social se vierta en entender lo multicultural y/o intercultural, como exclusivamente la proyección de danzas, gastronomía, vestimenta e instrumentos musicales. De tal manera, “no todo discurso sobre la diversidad cultural tiene como horizonte el fin de la desigualdad histórica” (Zapata 2019, 109), más bien, la retórica multicultural, se muestra como una adaptación de la administración colonial de antaño, adecuada a la funcionalidad que exige el capital global.

2.3.2. Reseña de la realidad Afroecuatoriana en la era post racial

A continuación, se expondrán una serie de estudios e investigaciones, desde frentes diversos, que permitan acercarnos de manera más precisa al contexto de la problemática Afroecuatoriana, a propósito de lo que se ha denominado la era post racial. Así, entendemos lo post racial no como el desaparecimiento de la discriminación y exclusión basado en la idea de raza, sino en la persistencia de los sentidos y condicionamientos raciales, en una sociedad donde, aparentemente, el racismo es condenado en aras de que esta ideología no permitiría el pleno desarrollo del reconocimiento de la diversidad étnico-cultural.

De tal manera, como explica la profesora Moreno (2022), codirectora del proyecto LAPORA COLOMBIA,⁵ lo post racial se inserta en la confusión de comprender que ciertas mejoras de oportunidades para con grupos racializados signifique habitar sociedades posraciales. Estas mejoras, aparentemente se plasmarían en el incremento, por ejemplo, de políticas públicas o normativa internacional en beneficio de la población afrodescendiente. No obstante, esta situación,

⁵ Alude al Proyecto de investigación denominada “El Anti-Racismo Latinoamericano en una Era ‘Post-Racial’.

Lo que hace es quitarnos la oportunidad de hablar de cómo esta distribución de recursos y oportunidades sigue operando a través de procesos de racialización, de manera que siguen siendo diversamente crueles e indignas las formas en que a algunas personas se las maltrata y a otras se las favorece (Moreno 2022).

Con ese contexto, en las postrimerías del siglo anterior el antropólogo Rahier (1999), a propósito de su estudio sobre las representaciones racistas expuestas en la revista *Vistazo*- por demás, icónicamente elitista-, concluía que los negros “ni siquiera son incluidos en los mitos de la ecuatorianidad cuando se habla de blanqueamiento” (Rahier 1999, 106). Esto, a consecuencia de que los estereotipos inventados hacia la población Afroecuatoriana, además de los ideales occidentales, conferían poca funcionalidad del negro con las aspiraciones de desarrollo y progreso de las elites blanco/mestizas ecuatorianas.

En su estudio, Rahier (1999) evidencia la potencia de los discursos elaborados sobre la población afrodescendiente (afroecuatoriana), y su consecuencia en las prácticas institucionalizadas que colaboran para su exclusión. De tal modo, lo discursivo produce al negro como un ajeno a lo nacional ecuatoriano y, en gran medida, como un peligro. En efecto, las imágenes y frases que expone Rahier (1999) en su investigación, develan el imaginario de los grupos de poder ecuatorianos hacia el afroecuatoriano, caracterizado por la denostación de su estética, así como por la presunción de una “poca” moralidad del negro. No obstante, este autor precisa que las representaciones sobre afroecuatorianos no son monolíticas, ya que estas oscilan entre una corporalidad afrodescendiente deseada, pero también temida.

De Rahier (1999) podemos entender que el aparato discursivo elaborado sobre lo afroecuatoriano tiene una relación directa con la poca atención en que ha repercutido su realidad. De ahí que, precise en un periodo de la historia ecuatoriana, ni si quiera era visto como problema. El carácter de invisible y a la vez de problema se configurando con el traspasar del tiempo, a medida que lo global exigía que lo nacional tome en cuenta a los desterrados a los márgenes.

En esa línea, lo escrito en las reglamentaciones, ordenanzas y tratados internacionales, merecen ser contrastados con lo material de la experiencia Afroecuatoriana en el diario vivir. El estudio de Moreno (2019), sobre el racismo ambiental sufrido por afro esmeraldeños, por ejemplo, es un trabajo que permite analizar la manera en que los territorios afroecuatorianos son vistos por el mercado global y el poder estatal. En contraste con las políticas nacionales e internacionales, las

cuales, garantizan la propiedad de territorios ancestrales, la investigación de la autora expone las peripecias que viven afroecuatorianos de la zona de Wimbí, frente a una empresa extractivista de palma.

El racismo se plasma en concebir que existen territorios de menor importancia, en tanto estos son habitados por sujetos racializados como inferiores y/o desechables. De manera que las presiones ejercidas por sobre los residentes de la comunidad, son mecanismos de despojo, en pos de la racionalidad capitalista de la extracción. En dicho proceso, el racismo funciona como ideología de omisión frente al sufrimiento de personas de segunda. Los procesos de despojo y contaminación ambiental que describe Moreno, son tecnologías de administración de poblaciones que son obstáculos para los fines mercantilistas.

Ahora bien, como enuncia la autora, en dicho plan, la (in) acción del Estado ecuatoriano es clave, pues su rol se postula como posibilitador de la acción de la empresa extractivista. Es por esto que la omisión del Estado amplifica “la marginalidad y pobreza mediante el sufrimiento ambiental” (Moreno 2019, 102), en lo que se convierte en estrategias de muerte lenta, para poblaciones precarizadas.

Si bien, la agencia de los pobladores de dicha comunidad se centra en interpelar a la empresa mediante el no desplazamiento, la autora menciona que esta posición es peligrosa, pues se exponen a altos niveles de contaminación ambiental. Esto último contrasta con “la limitada infraestructura y cobertura de servicios de salud a pesar de los impactos nocivos de las actividades de deforestación, agroindustria de palma y minería de oro” (Moreno 2019, 98). Por tanto, el contexto diario de la comunidad se desarrolla en una constante incertidumbre por la defensa del territorio y, al mismo tiempo, las graves afectaciones a la salud que significa dicha defensa.

A propósito del reconocimiento y la promulgación de mayores oportunidades, el caso de Michael Arce es fundamental y paradigmático. El caso es reconocido por ser la primera sentencia por delito de odio racial en Ecuador. En el documental elaborado por el proyecto Lapora Colombia (2018), el testimonio de Michael Arce nos sumerge en un gran abanico de prejuicios y violencia hacia la integridad humana, a partir de prejuicios raciales. En el contexto de la institución militar en la que se dio la experiencia de Michael, su caso nos devela algunas aristas para el análisis.

En primera, según el relato de Michael, gran parte de su situación adversa se daba por la jerarquización institucional que caracteriza a la institución militar, donde los aspirantes son subyugados a las órdenes de sus instructores. Este es uno de los grandes argumentos que, en la opinión pública se expresaba como justificativo del trato hacia Michael; a decir de esta justificación, ese trato es el normal en dicho contexto militar, por lo que la demanda entablada sobre el caso, radicaba en una exageración de la víctima.

En relación a la sentencia dada y el acto de disculpa, el proceso estuvo lleno de desconocimientos por parte de las autoridades que debían llevar el proceso, de tal manera que su desarrollo demoró. Si bien Michael Arce ganó el juicio en contra del instructor, las acciones posteriores al mismo no ejemplificaban la dimensión del proceso. Una de las sanciones al instructor radicó en pedir disculpas públicas, no obstante, las disculpas fueron rechazadas, pues estas fueron hechas en el parqueadero de la institución militar, situación que fue tomada como un acto de irrespeto frente al proceso.⁶

En el documental sobre Michael, a raíz del evento de disculpas, el abogado Juan Pablo Albán describe que se trata de un país que aún tiene características racistas, sin embargo aún no se ha eliminado el racismo del país (Lapora Colombia 2018), como explicación de la cautela con la que tomo la sentencia y la posterior disculpa del instructor militar, en donde se invita a notar que más allá de un dictamen judicial ganado, el verdadero significado de la causa antirracista, está en las acciones posteriores que garanticen que dichos actos discriminatorios no volverán a suceder, por encima del peso de cualquier institución.

Frente a estas diversas preocupaciones y problemáticas que atañen a la realidad afroecuatoriana, también podemos identificar estudios que evidencian la potencia y emergencia pensamiento afrodescendiente. Los trabajos de Salazar y Walsh (2017) junto con el de León (2015), nos dan muestra del repertorio de la afrodescendencia en Ecuador, a partir de las consecuencias de la colonialidad.

En el caso de García y Walsh, sus esfuerzos apuntan a un proyecto de visibilizar la apuesta política del pueblo afroecuatoriano, desde un pensamiento que interpele las elaboraciones racializadas de su presencia en la nación ecuatoriana. Aquí se registran las epistemologías y

⁶ Las disculpas fueron rechazadas por “El propio Arce y su abogado, Juan Pablo Albán. Asimismo, expresaron su rechazo delegado de la Fiscalía y la Defensoría del Pueblo” (El Telégrafo 2017, 1).

pedagogías que se encuentran en los territorios ancestrales afroecuatorianos, y cómo las mismas se muestran como alternativas al proyecto civilizatorio actual. Igualmente, posiciona las formas en que desde la afrodescendencia se puede contribuir al proyecto de la interculturalidad ecuatoriana.

Por su parte, León postula la necesidad de una relectura y resignificación de la experiencia del cimarronaje, como clave para construir una afroepistemología que cuestione la producción del “no ser-negro” establecido por la colonialidad. Esta relectura responde a la urgencia de identificar y referenciar modelos propios para la obtención del conocimiento y su apuesta política. El cimarronaje, como filosofía de la existencia y la re existencia (León 2015).

2.3.3. Sobre los dialectos afroecuatorianos

En cuanto a la existencia y estructura del dialecto afroecuatoriano, Jhon Lipski (1986, 2008, 2010) comenzó sus investigaciones sobre comunidades afroecuatorianas en la zona del Valle del Chota en los años ochenta. En ellas, hizo un primer acercamiento a diferenciar entre lo que pasaba en comunidades afrodescendientes caribeñas, y el caso particular de las afroecuatorianas, pues en las últimas, si bien existía un rasgo de “africanidad” en los dialectos que utilizaban, estas tenían hibridaciones que respondían a vocablos de la sierra norte del país, con variaciones específicas de cada localidad afrodescendiente.

En esa línea, Lipski (2008, 2010), en sus siguientes investigaciones sobre las comunidades afrodescendientes de la sierra norte amplía y actualiza la localización de su trabajo, abarcando las zonas del Valle del Chota y las comunidades de la Cuenca del Río Mira. En ellas, describe las influencias del quechua de la sierra norte y algunas variaciones localizadas de las zonas costeras. Por ello Lipski (2008, 118) afirma: “en un sentido muy real, entonces, el discurso afro-choteño es auténticamente español negro, pero no un español puramente afro- derivado”.

A decir de Lipski (2008), en los últimos años, los dialectos afroecuatorianos y, en especial, su conservación, ha tomado mayor relevancia en tanto que muchas de sus expresiones se han ido perdiendo, o desvalorizando. Explica que el acceso a la educación formal es un condicionante para estos procesos. A la par, menciona que mucho del imaginario respecto a la forma de hablar del negro afroecuatoriano remite al hablado por los afroesmeraldeños en la costa, de lo que sería una muestra de uno de los imaginarios raciales que homogeniza a la experiencia afrodescendiente en el país.

Los estudios relacionados con el habla y expresión afrodescendiente no tienen más acercamientos desde la sociolingüística, por lo menos, con la especificidad del profesor Lipski. Es así que, Mendizaval (2012) hace un ensayo reflexivo respecto a las formas de hablar y comunicarse, desde el campo de la literatura, con base en las investigaciones de Lipski. En su ensayo, Mendizaval (2012) hace un acercamiento a lo que podría ser una oralitura, resultante de las formas particulares del acto de habla afroecuatoriano, plasmados en las diversas expresiones literarias.

Sus argumentaciones vienen desde la territorialización del acto de habla, como matiz distintivo de la literatura afrodescendiente en Ecuador: una literatura otra. A decir de este autor, frente a la institucionalidad de la literatura española, la tradición oral afro emerge como una interpelación a los autoritarismos de una lengua impuesta, pero transformada. Manifiesta así, que la preminencia de lo oral en lo afrodescendiente, frente a lo escrito del castellano, es una forma de apropiación, transformación y resistencia desde la literatura. Tanto Lipski (2008) como Mendizaval (2012), alertan sobre una emergencia del dialecto afroecuatoriano en las preocupaciones del movimiento afroecuatoriano, no obstante, no se explicitan el tipo de encuentros que suceden respecto al acto del habla, por lo menos no de forma detallada.

Así, la literatura académica revisada afirma una estructura racializada de la sociedad ecuatoriana, donde el aparato de diferenciación social a partir de la idea de raza y sus consecuencias, han tocado lo fenotípico, lo moral, lo intelectual, y lo cultural-lingüístico. En esa línea, esta investigación busca plasmarse como un aporte más en dicha discusión, desde un análisis de las tensiones simbólicas y materiales que suscita el intercambio y encuentro lingüístico cotidiano entre sujetos afroecuatorianos y blanco/mestizos. Más allá de ser un acto comunicativo, en el hablar se juegan valoraciones y sentidos elaborados alrededor de los interlocutores, mismos que son sujetos de estructuras históricas de relaciones de poder ancladas en la idea de raza.

Capítulo 3. Racialización hacia el afroecuatoriano en Quito: ¿Cómo se elaboran las marcaciones raciales?

En este capítulo se intenta conocer y comprender algunas de las formas en que el proceso de racialización sobre afroecuatorianos se despliega y recrea sus marcaciones raciales. Ello, en el contexto de una ciudad caracterizada por tener un mercado lingüístico dominado por lo blanco/mestizo. Así, a través del testimonio autoetnográfico del investigador, y de los demás colaboradores de esta investigación, se pretende encontrar los imaginarios y sentidos que se han vertido sobre lo negro afrodescendiente y sus prácticas y expresiones.

En esa dinámica, poder situar los simbolismos que se juegan en el encuentro hablado de afrodescendientes y blanco/mestizos, posibilita identificar como funcionan las relaciones de poder entre estos dos grupos humanos y qué condicionamientos suceden en el habitar la ciudad desde la experiencia afrodescendiente. Es así que los testimonios retratan situaciones en el sistema escolar formal, en las ocupaciones laborales y de estudio superior y en el transitar el espacio público.

3.1. Una autoetnografía de la racialización: tú no hablas como ellos. La experiencia escolar, secundaria, universitaria y el blanqueamiento

Al igual que las personas entrevistadas en esta investigación, nací en la zona del Valle del Chota y Cuenca del Mira, en La Concepción; nacimiento asistido por una de las parteras del sector, Doña Emperatriz, de la comunidad de Santa Ana. Mis padres migraron a la ciudad de Quito en su adolescencia, fines de la década de los setenta, con la intención de estudiar la secundaria y al mismo tiempo trabajar: con la expectativa de que en la ciudad se podía vivir mejor y había mejores oportunidades de progresar, ya que, para la época, “el campo estaba duro”, según los dichos de los mayores. Para cuando nací, mi madre ya vivía largo tiempo en la ciudad, y la decisión de que su parto sea en su tierra surgía de la confianza en los cuidados de su madre, mi abuela. Así, de mis 29 años de vida, 28 han sido de permanencia en Quito, con visitas periódicas a mi tierra, en feriados y vacaciones.

En mi infancia, cada que visitaba La Concepción, mis amigos me decían que yo hablaba hablanqueao, como los de la ciudad. Con esta expresión, juzgaban mi forma de hablar como una manera blanca/mestiza ciudadina. Por ejemplo, un rasgo diferencial en los actos del habla entre afroecuatorianos de las zonas del Valle del Chota y La Concepción, Lipski (1989, 31) lo detalla

de la siguiente manera: “el choteño a veces aspira la /s/ implosiva, sobre todo en la palabra mismo, a diferencia del serrano mestizo, quien le da prominencia especial a la /s/, y reduce las vocales colindantes”.

A partir de dichas variaciones lingüísticas, hacían bromas de mi forma de hablar, al tiempo que admiraban mi vestimenta. Había el imaginario de que, por vivir en la ciudad, mi vestimenta era mejor y costosa, además de que seguramente tenía algunos centavos en el bolsillo. Lo cierto es que, mi forma de hablar hablan queda respondía a mi proceso de socialización en jardín y escuela pública de la ciudad, un contexto de mayoría blanco/mestiza. Vivía solo con mi madre, quien laboraba en el servicio doméstico, y su remuneración no daba para que la vestimenta sea costosa como imaginaban mis amigos.

En mi escuela, algunos compañeros solían tocarme el cabello y preguntarme el por qué lo tenía así (ensortijado), otros comparaban mi color de piel con el de los helados de chocolate que solíamos comprar en el recreo: para mis compañeros, yo era el negrito o morenito de la clase. Los registros de memoria que tengo al respecto, me llevan a recordar momentos de conflictos caracterizados por intercambio de insultos o empujones. El tono burlesco de las comparaciones que recaían en mí me hacía comprender que no era una mera descripción fenotípica, tenía que ver, también, con una valoración de mi presencia en un lugar donde era minoría: la intención se direccionaba a sentirme ajeno en ese espacio.

De manera general, mi cultura respondía a las formas de la ciudad; mi forma de hablar-mi dialecto- no era extraña para mis compañeros de escuela, lo extraño les surgía de mi color de piel. Hasta esta etapa, las vicisitudes respecto al mercado lingüístico blanco/mestizo no tomaban relevancia, mi actuar entraba dentro de lo esperado por dicho mercado, sus normas cotidianas y, sobre todo, sus formas de comunicación.

La etapa de colegio trajo modificaciones respecto a mi etapa de primaria, no solamente porque nos mudamos a un barrio nuevo, sino también por algunas dinámicas que suceden con las comunidades afrodescendientes en relación a migrar a la ciudad. Como pasaba desde los años setenta, muchas familias mandan a sus hijos a la ciudad para vivir con familiares y que puedan estudiar el colegio- de acuerdo a sus posibilidades-, otras familias hacen terminar los estudios primarios y secundarios en las propias comunidades.

En conversaciones no programadas con personas afroecuatorianas adultas, me han manifestado la complejidad de poder acoplarse a los colegios de la ciudad de Quito. Entre las complejidades expuestas están el adaptarse a un nuevo espacio, saber situarse en un territorio que te exige otras estrategias del caminar: hacerlo de forma más apresurada, alzar la cabeza de manera reiterativa para orientarse. Donde para poder movilizarte de un lugar a otro debes tener dinero, además de conocer, por lo menos superficialmente, las nuevas direcciones a las que debes movilizarte. No son pocas las personas afroecuatorianas que entre risas avergonzadas me han contado sus experiencias de largas caminatas en Quito, por el hecho de haberse perdido o no saber qué bus coger: “el cambio del campo a la ciudad sí es fuerte...uno del campo como que viene medio lentito (risas)” (entrevista a Magaly Delgado, empleada doméstica, Quito, 8 de junio de 2021).

Mi etapa en secundaria se matizó en relación a que ya no era el único estudiante afrodescendiente, a diferencia de mi etapa en primaria. Estudié en el colegio La Dolorosa, ubicado en el barrio Llano Grande, al norte de Quito. En este sector de la ciudad, la presencia afroecuatoriana es más notoria que en otros sectores de la misma. La población afroecuatoriana establecida en este sector llega, principalmente, desde el Valle del Chota y la Cuenca del Río Mira. En unos casos, los más pequeños ya son nacidos en la capital, mientras que otros jóvenes y adolescentes han llegado para seguir sus estudios colegiales.

En ese contexto, muchos estudiantes afroecuatorianos que estudiaban en el mismo colegio que yo, tenían los dialectos de las comunidades de donde eran oriundos a flor de piel-boca. Esta situación generaba una de las principales comparaciones que compañeros blancos/mestizos hacían respecto a mi forma de ser-hablar: ¿por qué no hablas como ellos?, solían preguntarme, acompañado de la otra común expresión de aquellos tiempos: pero tú no eres como ellos. Mi respuesta ante tales interrogantes/reclamos era escueta, pero, y ahora lo pienso, certera: yo crecí en Quito. Y no estaba siendo impreciso ante tan simple respuesta, pues mi socialización citadina desde temprana edad hacía que para mis pares blanco/mestizos se configure una confusión sobre los estereotipos que ya tenían respecto a lo afrodescendiente: a decir de ellos, yo tenía el color, pero no las formas.

Ahora bien, como decía líneas arriba, esa distinción que hacían de mí, frente a las demás personas afroecuatorianas en el colegio, no terminaba solo en una descripción a partir de una situación dada, en este caso el hablar, sino que también se hacían juicios y se manifestaban nociones

espaciales respecto a las formas de hablar. No pocas veces me interrogaron sobre mi lugar de nacimiento. De hecho, es una de las primeras preguntas que desde la población blanco/mestiza de la ciudad se hace a un afrodescendiente que recién conocen. Esto no tiene que ver con niveles de formación académicas, pues esas interrogantes también me llegaron de parte de docentes de maestría.

Se deja notar que hay lugares y lugares, por poco comprensible que parezca esta oración. En suma, hay espacios identificados como lugares de y para afroecuatorianos, y la ciudad es uno de esos espacios en donde lo negro-afrodescendiente es ajeno, en el imaginario hegemónico racial. Es claro que las entonaciones en las formas de hablar remite a espacios, lugares, geografías particulares, lo que también hace alusión a las personas que habitan dichas geografías particulares. Los imaginarios respecto al espacio o geografía no son neutrales: las geografías negras, son para los negros.

Cuando me decían que yo no hablaba como ellos, a menudo se caracterizaba como un tu no hablas raro como ellos. Frente a tales comentarios, me surgían sensaciones de incertidumbre del cómo debía seguir hablando y que eso me permita convivir sin que sus reflectores me toquen. Generalmente me decantaba por seguir en la misma dinámica que venía existiendo en mi hablar: frente al ala vení que decían mis coterráneos para llamar a alguien, yo seguía con el “oye ven”. Ya tenía suficiente con que me molesten por mis rasgos fenotípicos, y no estaba dispuesto a que mi forma de hablar sea tomada como un recurso más.

En cierto punto quería alejarme de esa forma extraña, a decir de mis compañeros. Haciéndome eco de una reflexión fanoniana, “hablar es existir para el otro” (Fanon 2009, 49); no fueron pocas las veces en que tomé actitudes de quererme distinguir del juicio que se tenía de los demás estudiantes afroecuatorianos y su forma de hablar. Ese afán de distinción también estaba arropado de cierto sentimiento de vergüenza ajena. Había calado en mi la creencia de que ellos hablaban mal, y que, por lo tanto, mi interacción ciudadana estaría bien mientras siga con las formas y hablares ciudadanos: estaba en juego mi integración más o menos armónica con la mayoría blanco/mestiza.

La ideología lingüística blanco/mestiza legitima el carácter extraño del hablar afroecuatoriano. Que, en vez de decir voy a comer, desde los dialectos afroecuatorianos se diga voy a comé o, a su vez, decir tamo atrasao, en lugar de decir estamos atrasados, sea que esté en frecuencia con el

hablar dominante o en disonancia, será extraño por el sujeto que lo ejerza, pero, además, por el mercado lingüístico en el que se desarrolla la situación comunicacional. El ambiente escolar es uno de los lugares donde un mercado lingüístico y la ideología lingüística dominante tienen más recursos de legitimidad a su haber. De ahí que la interrogante de Bourdieu sea sugestiva,

¿Es posible cambiar la lengua dentro del sistema escolar, sin cambiar todas las leyes que definen el valor de los productos lingüísticos de las diferentes clases que están en el mercado, sin cambiar las relaciones de dominación en el ámbito lingüístico, es decir, sin cambiar las relaciones de dominación? (Bourdieu 1990, 100).

Pretender responder a tal interrogante ameritaría una tesis aparte, sin embargo, la misma sirve para dimensionar el grado de influencia del sistema escolar en los juicios que armamos respecto a nuestra interacción verbal cotidiana. En esa línea, en mi etapa colegial, las asignaturas referentes al castellano no se ocupaban de explicar las variaciones que las lenguas tienen de forma sociohistórica y cultural. Al contrario, hacían énfasis en cómo no se debía escribir y hablar. Es en ese escenario-mercado- en el que los estudiantes afroecuatorianos llegados de las provincias del norte eran juzgados, y del cual yo me aferraba aún más al ver tal juicio. De hecho, yo hablaba de la misma forma, sea con afrodescendientes, o con blanco/mestizos. Esto hará más sentido líneas abajo.

Mi etapa universitaria trajo consigo variaciones respecto a la postura que tomaba para con mi existencia en la ciudad, de forma general. A su vez, esta etapa coincidió con compartir muchos más momentos con amigos afrodescendientes llegados desde las provincias del norte del país, pues comencé a formar parte de un equipo de fútbol barrial (Camerún Fútbol Club) conformado únicamente por personas afroecuatorianas de la cuenca del río Mira, en especial de La Concepción. A la par, como describía líneas antes, también inicié mi militancia en una organización social enfocada en trabajar la problemática afrodescendiente. Mi actuar y pensar, entonces, cambiaron de forma contundente en torno a lo afrodescendiente.

Militar en lo antirracista, exigía que realice procesos de investigación respecto a la causa, lo que hizo que desarrolle cierta sensibilidad ante las interacciones con personas blanco/mestizas. Desde las bromas que surgían en los diálogos, pasando por dichos comunes, así como las actitudes e interrogantes que surgían en encuentros interpersonales y colectivos, fueron percibidos desde una postura diferente. En esto, mucho tuvo que ver el ambiente que suele haber en todos los

pormenores de una liga barrial de fútbol: los roces de partido, las solidaridades entre compañeros, los códigos comunicacionales entre grupos determinados, entre otras vicisitudes que evocan en estos contextos sociodeportivos.

A la corré, decían mis amigos de equipo, en un contexto en el que el mercado lingüístico se imponía como blanco/mestizo. No obstante, en ese escenario, el equipo era un lugar de confianza que se apartaba de las prohibiciones del hablar correctamente. Nadie nos interrogaba por nuestra forma de hablar, peor aún se atrevían a emitir juicios negativos sobre la misma. En esa dinámica, de manera intencionada, mis formas lingüísticas hablanqueadas, a decir de mis amigos, se fueron mezclando con las de mis compañeros de equipo. Comprendí que no debía avergonzarme ni apartarme del dialecto de la gente de mi comunidad oriunda y, más bien, debía defenderla. De tal manera, en mi cotidianidad universitaria, solía utilizar palabras características de mi tierra: así, en vez de decir vamos, decía vamo; en vez de decir olla decía perol.

Si bien en mi etapa colegial fueron pocas las personas que me preguntaban sobre mi lugar de nacimiento, en la universidad, ese era un tema recurrente para comenzar un diálogo con gente que acababa de conocer. Como se mencionó en el apartado teórico-conceptual de esta investigación, el espacio también se lo piensa y organiza a partir de lo racial y, sumado a eso, el tema del juicio sobre los dialectos, tampoco se lo puede imaginar sin lo espacial. Estas dos aristas- la dialectal y la espacial-, se encarnan en mí cuerpo racializado y generan reacciones disímiles y al mismo tiempo coherentes con el sentido racial, pues, por un lado, el preguntar mi lugar de nacimiento refiere a una certeza de no ser de ahí (de la ciudad) y la comparación sobre mi expresión verbal apunta a buscar esclarecimiento sobre la transgresión del imaginario racial.

Lo primero que transgrede es lo corporal-fenotípico, luego lo verbal-dialectal. Así, por ejemplo, cuando mis amigos blancos/mestizos me preguntaban y preguntan sobre por qué no hablo como otros afroecuatorianos, lo que está operando es una necesidad de ordenar los estereotipos que tienen sobre lo negro-afrodescendiente. Hay algo que no está cuadrando en los casilleros mentales de una sociedad ecuatoriana fundada bajo categorías raciales, y por eso la pregunta.

Las geografías y el dialecto tienen cuerpos que materializan y evocan el prejuicio, de ahí que la racialización sea una forma de comprensión y explicación de los diferentes grupos humanos; una explicación que reduce la complejidad de lo humano a generalidades estáticas. En esa forma de comprensión que produce la racialización, se hacía evidente que la forma de hablar de

afroecuatorianos llegados de las provincias del Carchi e Imbabura se configuraban en una marcación racial. Forma parte de una elaboración que guarda lógica con los prejuicios raciales que se vierten en lo negro, a saber: si se junta una variación lingüística con modificaciones en cuanto a entonación, ritmos y morfología, con el cuerpo afrodescendiente representado históricamente como más cercano a lo salvaje e indómito, pues el acto lingüístico será captado como hablado, mal elaborado, en resumen, como objeto de corrección.

3.2. Burla y corrección del habla: exigencias de blanquitud a afroecuatorianos

Entre las vicisitudes que surgen en la interacción hablada entre personas afroecuatorianas y blanco/mestizas, la corrección y la burla se han mostrado como acciones recurrentes. Desde mi propia constatación, hasta las experiencias que me han hecho saber las personas que han colaborado con esta investigación, la forma de hablar característica de los territorios ancestrales afroecuatorianos son objeto de ridiculización y corrección.

De entrada, y sin tapujos, puedo decir que una de las tecnologías que la mecánica racista ha utilizado para caracterizar, estereotipar, menospreciar y controlar lo diferente ha sido la burla. Tanto en el plano de las diversas representaciones gráficas que se han hecho de las personas afrodescendientes, como en acciones cotidianas de interacción, la burla se configura como elemento que ridiculiza y, al mismo tiempo, corrige los comportamientos de las personas racializadas como negras. Así lo deja entrever la impresión de Jairo Gudiño,⁷ “talvez eras el único diferente que hablaba distinto, que desconocía ciertos puntos [...] y posiblemente era talvez son de burla, o de mofa de cómo tú hablas, de cómo tú te refieres a equis cosa” (entrevista a Jairo Gudiño, oriundo de la parroquia La Concepción, Quito, 30 de septiembre de 2019).

Ahora bien, la corrección y/o burla sobre el dialecto que expresan las personas afroecuatorianas que vienen de los territorios ancestrales hacia las ciudades, también se pueden leer como sanciones y exigencias de lo que el sociólogo ecuatoriano Bolívar Echeverría acuñó como blanquitud. A decir de Echeverría (2010, 59), la modernidad capitalista exige un ethos que sea funcional a su concreción, “desde la apariencia física de su cuerpo y su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad de su lenguaje, la positividad discreta de su actitud y su mirada y la medida y compostura de sus gestos y movimientos”.

⁷ Jairo Alexis Gudiño Delgado, 35 años, oriundo de la parroquia La Concepción (territorio mayoritariamente afroecuatoriano), Cantón Mira, Provincia de Carchi. Reside desde hace 21 años en la ciudad de Quito.

La ciudad- como espacio insigne de lo moderno-, requiere que sus habitantes sean portadores de una propiedad del lenguaje, o del habla, que se ajuste al mercado lingüístico blanco/mestizo. De ahí que la burla y corrección tengan dos funciones: condenar y moldear. Sobre esto último, el relato de Adriana,⁸ es esclarecedor,

Yo decía ala vení, (risas), me quedaban viendo y me decían qué te pasa Adriana, yo les decía qué pasa, esa soy yo... uno luego de tanta cosa ya va cambiando, y es como que te repetían la misma frase, pero del modo correcto, y era simplemente para corregirte (entrevista a Adriana Delgado, oriunda de la parroquia La Concepción, Quito, 6 de octubre de 2019).

En esa dinámica, la actitud de erigirse como guardianes de la aptitud para hablar correctamente se encuadra en la presunción de que, per se, la diferencia dialectal afroecuatoriana significa un mal uso de la lengua en la ciudad. De tal forma, el ahorrarse los momentos bochornosos de la corrección consiste en acoplarse-forzarse- a los requerimientos de la blanquitud para hablar. Ahí donde existiesen maneras, actitudes, imaginarios o verbalizaciones, que no entren en las concesiones de permisibilidad de la blanquitud en la ciudad, el acto de corregir encuentra su terreno para encausar. Es bajo este contexto que Marlon,⁹ argumenta lo siguiente: “los quiteños es más, es como una especie de burla que te hacían al escucharte, al pronunciar varias palabras...palabras que a uno le salen” (entrevista, Quito, 6 de junio de 2021).

Frente a la burla- que enfatiza la diferencia-, los repertorios de contrarréplica son varios, según los diversos diálogos que se dieron respecto a esta investigación. En unos casos, la manera de gestionar el acto vergonzoso del que eran objeto pasaba por también burlarse de otros aspectos de las personas que se burlaban de ellos como cuenta Bolívar Chalá:¹⁰ “si ya me están jodiendo, yo también tengo que joder...con eso no me enojo, no me estreso y vivimos la fiesta en paz” (entrevista, Quito, 25 de junio de 2021). A su vez que, el cortar de raíz, como explica Marlon Carcelén, significaba establecer muros ante el ridículo: “yo no sufrí tanto por ese tema porque yo no me dejaba, yo cortaba de raíz...me ponía serio, ellos mismo decían verán que Carcelén es bravo, es serio” (entrevista, Quito, 6 de junio de 2021).

⁸ Adriana Maribel Delgado Lara, 35 años, oriunda de la parroquia La Concepción (territorio mayoritariamente afroecuatoriano), Cantón Mira, Provincia de Carchi. Reside 19 años en la ciudad de Quito.

⁹ Marlon Carcelén, 31 años, oriundo de la parroquia La Concepción (territorio mayoritariamente afroecuatoriano), Cantón Mira, Provincia de Carchi. Reside 12 años en la ciudad de Quito.

¹⁰ Bolívar Chalá, 43 años, oriundo de la parroquia La Concepción (territorio mayoritariamente afroecuatoriano), Cantón Mira, Provincia de Carchi. Reside 20 años en la ciudad de Quito.

¿Por qué la diferencia dialectal afroecuatoriana es examinada como una falta de aptitud o capacidad del hablar supuesta a ser reprendida?, como vimos en el apartado teórico, el negro y lo negro-afrodescendiente, es la manifestación permanente de la carencia en todas sus dimensiones. La exigencia de blanquitud estará siempre vigente, en tanto que lo negro supone una ontología caracterizada por la escasez. Pero, además, la racialización del dialecto afrodescendiente por parte de la población blanco/mestiza, supone un territorio más para afirmar una supuesta superioridad, esta vez, la de la competencia lingüística: no consiste únicamente en testificar una diferencia, sino, y, sobre todo, una jerarquía.

No fueron pocos los testimonios que, en diálogos pactados, o conversaciones casuales, me comentaron que, pese a que se dan el tiempo de explicar ciertas palabras características del dialecto afroecuatoriano, de parte de población blanco/mestiza existía una actitud de rechazo y desentendimiento intencional. Incluso después de compartir vecindad por un largo tiempo, la burla o corrección no falta,

A mi hasta ahora se me hace difícil. A veces, mucha gente hasta ahora se hace los que no le entienden el idioma, lo que uno habla... no sé si será por vacilarle, a uno le dicen que repitan la palabra. A veces hasta le confunden que es de otro país, que uno habla muy rápido, que habla muy cerrado (entrevista a Bolívar Chalá, oriundo de la parroquia La Concepción, Quito, 25 de junio de 2021).

Así también, de los dos últimos testimonios de Marlon Carcelén y Bolívar Chalá se pueden rastrear correcciones que a primera vista se dan en el contexto de relaciones horizontales, tanto vecinales, como de compañeros de trabajo, no obstante, como veíamos en el apartado teórico, en el espacio social se encuentran en juego diversos capitales, mismos que dotan de potencialidades a unos, en contraposición de otros. En este caso, el capital lingüístico puede ser usado como herramienta para distinguirse de sujetos que aparentemente se muestran como pares.

Es en el contexto de la blanquitud que la ideología lingüística, con portavoces blanco mestizos, produce las condiciones de la interacción verbal asimétrica. Así, cada encuentro, se convierte en una posibilidad más de sobreestimar una competencia lingüística sobre otra: el castellano de ciudad bien hablado, con una variación lingüística rural imaginada como deficiente. La rutina de los encuentros en un gran número de casos, genera que poco a poco se vaya acogiendo la cualidad lingüística que exige la metrópoli, además de otros comportamientos. A esta situación

Echeverría la define como el grado cero de la blanquitud, en donde los sujetos adquieren “funcionalidad ética y civilizatoria” (2010, 58) que brindaría margen de acción más o menos armónica para la interacción en ciudad.

La principal motivación que Jairo Gudiño argumenta para la migración hacia la ciudad es que, “se entiende que hay más oportunidades acá en la ciudad, que en el campo [...] ese era el propósito, salir a estudiar, que tengas una mejor vida, que te proyectes a un buen futuro” (entrevista, Quito, 30 de septiembre de 2019). De modo que, para la proyección que Jairo menciona, una de las primeras condicionantes que las personas afrodescendientes se encuentran en la ciudad es el habla, como lo explica Adriana respecto a qué aspectos fueron los primeros a cambiar o adaptar en su llegada,

El modo de hablar, primero...uno ya se va cambiando y vas adaptándote al modo de hablar de acá, porque es como que (le decían) tienes que cambiar, o no, está mal dicho eso...pero en realidad tu misma ya vas haciendo conciencia de que tienes que cambiar (entrevista, Quito, 6 de octubre de 2019).

En tanto que un mercado lingüístico se haya establecido como único, con sus condicionantes y posibilidades, el cómo hablar en muchos casos se hace unívoco e inevitable,

A veces usted iba a la tienda, buste conoce tal cosa por un nombre, y aquí le conocen por otro nombre, no me entendían. Y diay uno ya se fue escuchando lo que la otra gente dice, ¿y a uno qué le toca? decir como ellos dicen (entrevista a Bolívar Chalá, oriundo de la parroquia La Concepción, Quito, 25 de junio de 2021).

El hablar bien se asocia con el hablar de la ciudad. A esta proposición se llega más temprano que tarde en las vicisitudes que las personas afroecuatorianas llegadas del campo experimentan en el mercado lingüístico blanco/mestizo. Son en estos encuentros verbales, mediante la burla y la corrección, en donde se manifiesta y actualiza la veracidad de tal premisa. No obstante, la presencia del cuerpo negro en la ciudad ya denota extrañeza para el imaginario moderno que racializa el acto de habla, al mismo tiempo que los territorios donde este se manifiesta.

El proceso imaginativo recorre por presenciar lo negro, esperando confirmar el supuesto de su acto del habla. De modo que, en el sin números de interrogantes que personas blanco/mestizas me han hecho sobre el porqué de mi diferencia dialectal frente a mis congéneres afrodescendientes, se manifiesta la contundente frase de Fanon, “sí, tengo que vigilar mi elocución porque se me

juzgará un poco a través de ella” (2009, 51). No solamente que se juzgará la idoneidad que te exige el mercado lingüístico - la blanquitud para ser moderno-, sino también la confirmación del estereotipo que se tiene sobre la expresión lingüística afrodescendiente. De cualquier forma, será una transgresión para la racialización sobre el negro-afrodescendiente.

En los diálogos con las personas que colaboraron en esta investigación, la ciudad, en general, es concebida como un espacio en donde uno debe arreglar mucho de lo que uno era anteriormente. Cuestiones de hábitos, formas de hablar, de actuar, de gesticular, de discutir. En la ciudad se aprende lo correcto, lo bueno. Lo que a uno le va a servir para un progreso, “para mejorar, para hablar bonito, para hablar como se debe” (entrevista a Adriana Delgado, oriunda de la parroquia La Concepción, Quito, 6 de octubre de 2019).

Si bien no hay reacciones homogéneas respecto al acto de corrección, pues unos tienen una actitud más pasiva que otros respecto a la misma, se puede interpretar que, dada la insistencia en los sucesos de corrección, los actores adaptan dichas correcciones para no tener que verse en momentos engorrosos.

Esto surge de las diversas formas de construir categorizaciones, clasificaciones y jerarquizaciones para comprender lo humano, aspirando a hacer de las mismas, explicaciones irrefutables. De forma que un constructo ideológico de control y dominación, se lo quiera configurar en una ilustración de lo que es natural, así “el hecho sociológico será llamado biológico o, mejor, metafísico” (Memmi 1971, 130). Es en esa lógica que las lenguas, los dialectos y diversas formas del lenguaje son concebidas como biológico-naturales, ignorando que son resultado de elaboraciones y tensiones sociohistóricas entre los diversos grupos humanos, entre alteridades históricas (Segato 2002).

3.3. Estudios y trabajo: hablar bien para sobrevivir

Como vimos, algunas de las motivaciones para salir del campo y emprender el viaje a la ciudad se caracterizan, por aspiraciones y proyecciones de tener un mejor bienestar, en el contexto de imaginar a la urbe como espacio que brinda más y mejores oportunidades. Asimismo, cabe anotar que mucho del fundamento para dichas proyecciones surge de las complicaciones que se suscitaron en la subsistencia en el campo. Por un lado, los suelos ya no eran los mismos, lo que significaba que había que invertir más en químicos y productos que permitiesen un mejor desarrollo de los cultivos y, por otro lado, la siembra de muchos de los cultivos que

tradicionalmente fueron rentables para las familias, dejó de serlo. Estas dos situaciones sucedieron y suceden al mismo tiempo,

Decidí viajar a la ciudad por buscar fuentes de trabajo, ya que en el tiempo que me gradué del colegio, la agricultura llegó a un punto de quiebre porque las tierras ya no producían como antes...me salí por trabajar y estudiar (entrevista a Marlon Carcelén, oriundo de la parroquia La Concepción, Quito, 6 de junio de 2021).

Históricamente, la gran mayoría de personas afroecuatorianas que migran del campo a la ciudad, coinciden en las aspiraciones respecto a vivir en la urbe. Se internan en un sentido común muy arraigado en la ruralidad, el cual decreta que, “para progresar hay que migrar”. De modo que las proyecciones se instalan en la dinámica de un triángulo respecto a las pretensiones de tener mejores condiciones de vida o ascender socialmente, a saber: trabajar para estudiar y luego conseguir un mejor trabajo, como lo expone Erlin.¹¹

Una de las metas y expectativas era salir de la agricultura, tener una profesión para tener un trabajo digno, un trabajo en mejores condiciones...entonces ese era uno de los principales fines. No era rentable ya la agricultura, se trabajaba mucho y los resultados eran bastante obsoletos (entrevista, Quito, 20 de julio de 2021).

En otros casos, por distintas condiciones y circunstancias estructurales, como la manutención de hijos, o padres mayores, y la imposibilidad de conseguir empleos que les permitan estudiar, así como las pocas oportunidades de crecer en las empresas donde trabajan, obligan a afroecuatorianos a permanecer en empleos precarizantes. Así lo relata Bolívar,

He intentado (estudiar) pero las cuestiones de trabajo. Porque en esto de seguridad, usted está un mes en un horario y diay ya le cambian de horario... Incluso yo he perdido dinero en cursos verá. Hace unos 10 años, yo inscrito en un curso de ANETA, me cambiaron de horario y perdí la plata verá. No me devolvieron, me fui a la defensoría del pueblo y no me devolvieron verá. Y eso en el trabajo no le entienden. Si quiere trabajá, trabaje, si no, vaya de lo que le guste (le dicen en el trabajo) (entrevista, Quito, 25 de junio de 2021).

¹¹ Erlin Padilla, 47 años, oriundo de la parroquia La Concepción (territorio mayoritariamente afroecuatoriano), Cantón Mira, Provincia de Carchi. Reside 24 años en la ciudad de Quito.

Habría que decir también que el ambiente en el que muchos de los estudiantes afroecuatorianos que llegan a estudiar en la ciudad se torna hostil y humillante desde el inicio. Adriana lo explica de manera más contundente,

Yo llegué aquí y me creía buenísima en matemáticas, porque eso se suponía que yo era en la Conce (La Concepción) [...] pero del factor común pues, y luego cuando ya empiezas a pasar al factoreo más fuerte, no sabía nada (entrevista, Quito, 6 de octubre de 2019).

La diferencia en torno a lo teórico y práctico de la enseñanza, entre lo rural y lo urbano, desemboca no solamente en calificaciones bajas, sino también en problemas de autoestima, “yo me creía buena estudiante [...] no, no sabía nada” (entrevista a Adriana Delgado, oriunda de la parroquia La Concepción, Quito, 6 de octubre de 2019).

Con esto auestas, el estudiar en la escuela, colegio o universidad, así como mantenerte o tener mejores condiciones en el trabajo, demanda que tu forma de socializar verbalmente acoja las formas blanco/mestizas. Mi proceso de socialización temprana en la ciudad ha hecho que no reciba agravios, objeciones respecto a mi manera de hablar, no obstante, sí han surgido interpelaciones y momentos incómodos respecto a llenar los estereotipos y prejuicios que depositaban en mi corporalidad que ellos entendían como negra. No pocas veces me solicitaron que, en los eventos escolares, académicos o de trabajo me presente bailando bomba o salsa, como sujeto exótico para el disfrute. No había margen para imaginar que quizás no sea bueno en el baile de estos géneros.

En el caso de afroecuatorianos que su forma de hablar tiene marcada las vivencias de los territorios ancestrales, esta situación es distinta. El buen hablar es un requisito para ser calificado con buen rendimiento en actividades escolares, o tener un buen ambiente laboral. Por ejemplo, en diálogo con la literata afroecuatoriana Yuliana Ortiz,¹² analizábamos que los profesores de lengua y literatura de los colegios y escuelas, son los principales correctores y agentes del buen hablar. Al respecto, conviene traer a colación la interpelación que Erlin Padilla, docente afroecuatoriano, me contó, a propósito de que una compañera suya docente pretendió humillar a un estudiante afroecuatoriano del valle del Chota por su forma de hablar en un colegio del norte de Quito: “ le dije verá: usted tiene que aprender a valorar a la persona tal como es, ellos hablan así, y por más

¹² Yuliana Ortiz es una reconocida y galardonada escritora e investigadora afroecuatoriana(esmeraldeña), entre sus publicaciones están *Sovoz* (2016), *Canciones desde el fin del mundo* (2021), *Cuaderno del imposible retorno a Pangea* (2021) y *Fiebre de carnaval* (2022), entre otras investigaciones respecto a la negritud y afrodescendencia.

que usted se pare de cabeza, el prácticamente no va a cambiar su forma de expresarse” (entrevista, Quito, 20 de julio de 2021).

Estos agravios y ridiculizaciones, suelen darse de parte de docentes, así como de compañeros de estudios. Cuestión consecuente, pues el docente, al ser visto como autoridad en el espacio escolar, hace que sus estudiantes en muchos de los casos repliquen actitudes que hagan denotar las formas dialectales de los estudiantes afroecuatorianos:

Si se marcaban rasgos de la forma de hablar de ellos, porque había mucha gente del Valle (Valle del Chota), de Carpuela en especial...y ellos si hablan su lenguaje autóctono, por más que nacieron aquí, hablan como que nacieron en el valle...si sabe dar hasta ganas de reírse a la misma vez, porque hablan así, morochamente...pero no se puede criticar porque yo también soy negro. Los otros compañeros si veo que les molestan, pero ellos para parar esa molestadera se ponen recios, bien parados, firmes, y entonces como que le dan la vuelta a esa situación (entrevista a Erlin Padilla, oriundo de la parroquia La Concepción, Quito, 20 de julio de 2021).

En esa línea, y como apunta De la Torre (2002, 47), la violencia y la bravura se muestra como salida a las constantes humillaciones, burlas y faltas de respeto hacia población afrodescendiente, las mismas también actualizan y alimentan los prejuicios de que los negros tienen una naturaleza violenta y salvaje. Haciéndose de la vista gorda ante las condicionantes y permisibilidades que, por ejemplo, los docentes solapan, y tienen como consecuencia actitudes hostiles por parte de estudiantes afroecuatorianos. Esto es un resultado de la valoración inicial negativa por parte de docentes que leen el dialecto afroecuatoriano como una desviación del hablar correctamente. Los docentes, agentes utilitarios para que una ideología lingüística se asuma como lengua oficial desde aulas de clases, racializan a los estudiantes afrodescendientes, en tanto son juzgados a partir de una complicación respecto a hablar se debe, a hablar de acuerdo al mercado lingüístico blanco/mestizo de la ciudad.

Las instituciones de escolarización y académicas cumplen también un rol de reguladores y moldeadores respecto al lenguaje, y más precisamente al habla. En el caso de la escuela, su rol es preponderante en las asimilaciones del bien hacer para poder pertenecer a la sociedad, como apunta Yuliana Ortiz:

En la escuela te enseñan de qué manera te puedes insertar en la sociedad, sin ser un individuo de sospecha: habla bien, no digas esas palabras, no te comas las S, pronuncia bien la palabra. Todas

esas son formas obedientes del lenguaje, que nos alejan de la tribu, que nos alejan de la barbarie y nos hacen parte de lo civilizado (entrevista, Quito, 12 de julio de 2023).

A su vez, en el caso de la educación superior, el hablar ajustado al mercado lingüístico blanco/mestizo obedece también a la obtención de capitales simbólicos, por un lado, y la misma posibilidad de poder pertenecer a dichos espacios, adaptándote a lo que los espacios de ciudad te exigen. El relato de Diego Palacios,¹³ es sugerente al respecto:

Por lo general en la ciudad hablo diferente, trato de hablar como choteño, pero es muy complicado, justamente por toda esta construcción histórica, racista, de subordinarte, entonces a pesar de que trato de hablar como afrochoteño en Flacso, me es bien complicado. Por toda esta cuestión de racialización, por toda esta cuestión de aculturación, de apegarse a lo socialmente aceptado, si tengo esta tendencia a poner las r, a poner la s, que es super molesto, pero sale un poco de mi control (entrevista, Quito, 15 de junio 2021).

En ese afán por no parecer poco apto, o, como manifestaron gran parte de los participantes de esta investigación, no parecer ignorante, la asimilación casi siempre forzada por los contextos en los que te desenvuelves, tiene como consecuencia que en muchos de los casos no existan interpelaciones explícitas de tu forma de hablar. Tanto en espacios de trabajo, como en espacios de estudios, la socialización produce que vayas tomando hábitos, comportamientos y buenos haceres sin necesidad de la intervención de externos. Magaly, por ejemplo, “jamás me dijeron está mal, no hables así, sino que yo misma decía en mi interior no pues, ellas hablan así, entonces es como ellas dicen [...] en mi yo interior me autocorregía [...]” (entrevista, Quito, 8 de junio de 2021).

Los espacios, y las instituciones tienen maneras de moldear, a través del habla, por ejemplo, que no necesitan necesariamente de situaciones hostiles entre individuos. Marlon Carcelén explica una de esas formas: “en la universidad uno como que ya empieza de alguna manera a pulir, porque te enseñan palabras técnicas...vas puliendo tu dialecto con las palabras técnicas, y como que se va pegando el dialecto de tu entorno, de las personas que compartes” (entrevista, Quito, 6 de junio de 2021).

¹³ Diego Palacios, 35 años, de la comunidad de El Juncal-Valle del Chota (territorio mayoritariamente afroecuatoriano), cantón Ibarra, Provincia de Imbabura.

Respecto a la autocorrección que menciona Magaly, y pulir el dialecto que explica Marlon Carcelén, no son situaciones que se comprendan como beneficios, sino como acciones a realizar en tanto te posibilitan vivir con menos dificultades de relacionamiento y ascenso social. Si bien el acto de pulir podría interpretarse como la acepción de que el acto del habla está supeditado a una mejora en la forma de expresarse, este más bien responde a los sentidos que instituciones formales proyectan.

La racialización y las formas en que el racismo se manifiesta en la actualidad generalmente no requieren de manifestaciones violentas explícitas. En un contexto multiculturalista, en donde las retóricas de inclusión, interculturalidad y respeto por la diversidad, y donde la sanción social mediante el discurso esta siempre viviente, haría parecer que se vive en una sociedad más igualitaria, menos estigmatizante. Sin embargo, las jerarquías raciales entre unos y otros recorren por las delgadas venas de la cotidianidad a través de actos sutiles que se muestran como favores o acciones condescendientes:

El tema del dialecto, por más que uno pueda cambiar, le sale, le sale el dialecto que uno tiene en la Concepción...mis jefes me sabían corregir: no se dice así, di de esta manera, pero así, en el buen sentido, como que enseñando mismo... uno se esfuerza realmente, por hablar de diferente manera, aunque hasta ahorita lo que está arraigado dentro de ti, te sale porque te sale, entonces, más bien uno a hecho todo el esfuerzo por tratar de hablar de una mejor manera. El trabajo influyó bastante en que uno cambie algunos actos de los que uno trae de allá, porque en mi caso yo tuve que relacionarme con gente de la clase media hacia la alta. Entonces, cuando yo le digo eso, trataba con empresarios, trataba con políticos...entonces eso también hacia ese nexo, esa relación con esas personalidades, que uno trate de hablar de mejor manera (entrevista a Erlin Padilla, oriundo de la parroquia La Concepción, Quito, 20 de julio de 2021).

A pesar de las buenas formas de corrección que menciona Erlin Padilla en el relato anterior, subyace un sentido de tutelaje respecto al comportamiento y dialecto afrodescendiente por parte de población blanco/mestiza. Esto lo cotejo con diversas experiencias que he podido constatar, además de las anécdotas que me hicieron conocer los diálogos con participantes de la presente tesis. Sugieren que, en muchas ocasiones, el acto de corregir sus formas de hablar fue bien receptado, pues, a decir de las personas aquí entrevistadas, buscaban que uno progrese. Fuera de querer hacer un análisis de las voluntades que tenían las personas correctoras, la tarea ha consistido en caracterizar dicha interacción, a razón de un encuentro entre sujetos pertenecientes

a diferentes alteridades históricas, en un mercado lingüístico dominado por una de esas alteridades.

En esa línea, lo pendiente será comprender cómo, y a través de qué mecanismos funcionan los procesos de racialización actual. Mecanismos que, como se dijo líneas arriba, en su gran mayoría se esconden en el diario vivir de las personas, mediante su normalización. Es por esto que algunas de las elaboraciones que se perfilan como nuevos racismos (Pascale 2010), o microrracismos (Szapu 2021), en realidad son procesos que tradicionalmente han sido parte de todos los mecanismos de racialización.

Capítulo 4. Los dialectos afroecuatorianos en el centro: memoria oral-oralidad afroecuatoriana, territorio y reivindicaciones de la afroecuatorianidad

Hasta aquí, se ha intentado detallar algunas de las formas en que la manera de hablar de afroecuatorianos ha sido motivo de juzgamiento, corrección o burla, en el contexto de los mercados e ideologías lingüísticas en los que los actores se desenvuelven. En el presente capítulo se pretende ubicar las formas y agencias en que los dialectos afroecuatorianos han servido como elementos de reivindicaciones territoriales identitarias. Frente a la preocupación por la oralidad afroecuatoriana, los testimonios que se presentan aquí, demuestran los actos de resistencia que se han ido adaptando a los tiempos actuales y en áreas diferentes.

De tal forma, la literatura, las redes sociales, y los procesos organizativos, se muestran como espacios en donde los dialectos afroecuatorianos entran a disputar frente a estéticas y pedagogías hegemónicas. Así, las experiencias a continuación detalladas, buscan no solamente hablar de los mecanismos en donde también funciona el racismo, sino las réplicas que desde los actores se recrean ante el mismo.

4.1. Tensionar la escritura occidental, desde la oralidad afroecuatoriana: llevar el territorio a las letras

Mijita, su ñaño Jota... mijita, su ñañito Jota se muñequéó. Del fondo de la voz enroncada por el trago que nace de la garganta de este papi nunca puede salir una noticia sin una risita idiota. Como la risa de la Lupe en la canción esa que a veces pone los domingos de noche, esa canción que dice que tener fiebre no es de ahora. Hace mucho tiempo que empezó, y de la nada se reía, como loca. Mi papi Manuel también se ríe de la nada como sus ídolos, justo cuando no tiene que hacerlo. ¿Por qué se ríe, qué se le pasa?, me apreté contra su camisa vomitando un llanto espeso, se me metió la jedentina del trago, el tabaco y el perfume de este papi en la cabeza de golpe (Ortiz 2022, 14).

El párrafo anterior es un extracto de la novela *Fiebre de Carnaval* (2022), la última obra literaria de la escritora afroecuatoriana Yuliana Ortiz.¹⁴ Esta obra, entre sus diversas virtudes y prolijidades, está caracterizada por incorporar un vocabulario provocativo, en tanto que su puesta en escena responde a una intencionalidad de llevar la cotidianidad del hablar afroecuatoriano de

¹⁴ Fiebre de Carnaval, es la obra que permitió a Yuliana Ortiz ser galardonada en el 2022, con el Premio IESS a la Ópera Prima, en Italia.

los territorios ancestrales, a la escritura. Enfrenta al castellano canónico en su propio terreno e institucionalidad, como lo es la palabra escrita. Este enfrentamiento es inevitable a decir de Fanon (2009, 50) “porqué el negro antillano, sea quien sea, tiene siempre que situarse frente al lenguaje. Además, ampliamos el sector de nuestra descripción y, más allá del antillano, apuntamos a todo hombre colonizado”.

De manera que, y como vimos en acápites anteriores, las interpelaciones sobre el dialecto afroecuatoriano son diversas y dependen del contexto que condicione al sujeto afrodescendiente y las estrategias que en su individualidad despliegue. De ahí que Yuliana Ortiz haga una primera aseveración respecto al dialecto afroecuatoriano: “el acto del habla es un acto de posicionamiento” (entrevista, Quito, 12 de julio de 2023). Ser consciente de las tensiones y las implicaciones que suscita el hablar-o escribir- de una manera que entre en conflicto con lo oficial, hace que el solo acto de hacerlo se convierta en resistencia.

La puesta en escena del trabajo de Yuliana Ortiz referente a la escritura difiere de la noción de resistencia que se pueda decir sobre el ponerse bravo o llegar a actitudes violentas, como describíamos líneas arriba respecto a las humillaciones y faltas de respeto respecto al hablar de personas afroecuatorianas. En esta actitud, el lenguaje-habla es visto como “una posibilidad de desobediencia, y como una posibilidad de liberación” (entrevista a Yuliana Ortiz, escritora e investigadora afroecuatoriana, Quito, 12 de julio de 2023). Aquello significa, entonces, un camino para el despojo de maneras que no son sentidas como cómodas o amigables.

En el contexto de una ideología lingüística blanco/mestiza dominante, bajo el paraguas de un mercado lingüístico arraigado a la blanquitud, es de esperarse que las personas afroecuatorianas sean vistas como necias o incompetentes respecto a los dictámenes del hablar bien ciudadano.

Yuliana Ortiz lo entiende de la siguiente forma:

Ecuador es un país bastante glotofóbico, es un país que tiene mucha fobia a los acentos que viene de lo racializado. O sea, hay mucha gente que ha perdido su acento para resistir y para sobrevivir en un entorno blanco...del sistema de la blanquitud. No es que la gente habla así porque es tonta, sino porque hay una resistencia a una potencia, a un afuera, más allá de si es consciente o inconsciente. Hay una resistencia a una colonización del habla; en el seguir permaneciendo en ese dialecto, en esa forma de hablar, hay una constricción del cuerpo a resistirse de esa colonización lingüística (entrevista, Quito, 12 de julio de 2023).

En las reflexiones de Yuliana Ortiz, podemos advertir que su labor literaria responde, por un lado, a confrontar la colonización lingüística, porque, como bien afirmara Fanon (2009, 49), “hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización”; y por otro, a generar ambientes menos forzosos en relación a la rutina verbalizada que insta la urbe. A decir de Yuliana, el mismo acto de habla es un acto forzoso, de ahí que entienda las correcciones al dialecto afroecuatoriano como un suceso violento.

Con ese marco, entrar a jugar con la escritura para hacer que el territorio hable, se aprecia como medida de tensión frente a las armas del amo, parafraseando a Audre Lorde. Para nada consiste en hacer uso de dichas armas, porque “quizá nos permitan obtener una victoria pasajera siguiendo sus reglas del juego, pero nunca nos valdrán para efectuar un auténtico cambio” (Lorde 2003, 118); por el contrario, significa comprender minuciosamente los artilugios del amo, y desde dentro irrumpirlas para desmontarlas. En esa comprensión radica la labor intelectual de Yuliana Ortiz:

Para mí el habla es lo que me interesa trabajar, a mí me parece que el habla tiene unas cadencias, unos ritmos, unas pausas, unas respiraciones, que a mí me gustan, y que me gustan como suenan, porque también hay una conexión sentimental y afectiva con esa forma de hablar. A mí me interesaba trabajar ese tipo, porque me parecía que se resistía a ser comida por la urbe, se resistía a ser sumisa ante una ciudad que te come, te come identitariamente [...] es una forma de hablar que insiste en una procedencia, insiste en esa desobediencia (entrevista, Quito, 12 de julio de 2023).

Es en esa conexión con una procedencia, con una memoria, donde opera la oralidad hecha letra, pues “la memoria existencial o ancestral de la cultura es la que permite la reconstrucción de una filosofía de los pueblos afrodescendientes, expresada en la oralidad” (León 2015, 276). Hay una sinergia entre la oralidad, la memoria y la invocación a los territorios ancestrales afroecuatorianos: en el hablar, los procesos sociohistóricos de una colectividad se hacen presentes. La lengua, sus morfologías, acentos, sintaxis y estructuras son resultantes de dichos procesos, la evidencia está en que el castellano actual difiere del hablado a inicios del siglo XVIII, por lo que sus normas y leyes responden más a ideologías lingüísticas coyunturales de época, que a una cuestión de naturaleza lingüística fija.

Los seres humanos son portadores de las sinergias que se han ido construyendo en los territorios, esto está muy comprendido en la reflexión y acción afrodescendiente. Por ello, hay una fuerte

resistencia en cuanto a adoptar una forma de hablar diferente se trata. “Las palabras con las que un determinado pueblo ilustra tal o cual concepto tiene que ver, sin duda, con su historia y con su experiencia de vida” (Salazar y Walsh 2017, 76), así, se comprende la insistencia de Yuliana Ortiz en torno al no querer pertenecer a la blanquitud de la escritura:

Yo en mi proceso de escritura, y en mi proceso de investigación, y en mi despertar, porque uno también investiga para despertar; en mi despertar entiendo que yo no voy a pertenecer a la cultura del amo, porque no soy, ni, aunque hable como ellos, ni, aunque tenga dos doctorados, no voy a pertenecer. Por eso yo reivindico y reconozco el habla de mi tribu, y sigo sintiéndome parte de, a través del habla, y sigo convocando a mi comunidad a través del lenguaje escrito, no como el amo escribe, sino como escribiríamos nosotros, o como yo quiero escribir, entendiendo el sonido de la voz de las personas (entrevista, Quito, 12 de julio de 2023).

En esta reflexión de Yuliana Ortiz podemos notar que no hay margen que diferencie la tribu, de la comunidad y del territorio. Sobrepasa a los sentires reduccionistas que comprenden al territorio como un espacio habitado por personas, el mismo refiere a subjetividades, memorias, alegrías, pero también dolores y aflicciones, que van formando la cultura, valores y éticas de las colectividades. Hablo de colectividades, porque las palabras que Yuliana Ortiz expresó conmigo siempre apuntaban a alegrías y sufrimientos colectivos, a aprendizajes comunitarios, a solidaridades comunales. El acto del habla afroecuatoriano de los territorios ancestrales retiene todas estas subjetividades. Al respecto Yuliana Ortiz añade:

La ficción... me permite acontecer con esto violento que es el lenguaje, de una forma gozosa. Que ya no es una violencia incomoda, una violencia compleja, sino que es una violencia del goce. Hay un eros en el lenguaje, en el habla, entonces es una forma de relacionarme con el habla de mi comunidad erótica, en la que yo vuelvo y retomo esta comunidad, a pesar de que ya no vivo en ese lugar, es una forma de evocar eróticamente a mi comunidad. A todo lo que me permite acceder ese lenguaje a mi comunidad (entrevista, Quito, 12 de julio de 2023).

Profundizando en el volver erótico hacia la comunidad, cabe decir que todas las personas que colaboraron con esta investigación expresaron que saber que se viajaría a sus comunidades, así sea por pocas horas, significaba alegría y confianza, “para mí, la Conce (La Concepción) es mi libertad, es mi vida, yo allá vivo, disfruto...a veces lloraba cuando ya debía regresar a Quito, a la realidad” (entrevista a Adriana Delgado, oriunda de la parroquia La Concepción, Quito, 6 de octubre de 2019). Volviendo a la sinergia descrita líneas arriba, no se puede entender el sentido de

territorio, sin lo oral o la oralidad, por ello es que cada que personas afroecuatorianas que migran a la ciudad y pactan reuniones, el dialecto surge de forma espontánea y en cada palabra hablada se rememora lo comunitario, en esto, hay similitudes respecto a las reflexiones del feminismo negro sobre entender al cuerpo como un territorio.

Son las cadencias y ritmos que detallaba Yuliana Ortiz, las que generan confianza en el acto hablado de los dialectos afroecuatorianos. El goce del acto del habla no sería tal sin el sentimiento de proximidad. En la dinámica de, por diversos mecanismos de exclusión históricos, no sentirse parte de un espacio denominado país-nación, actualizar la pertenencia a la comunidad, lo dialectal se manifiesta como vía principal.

Para mí, mi proceso de investigación ha sido la pérdida de la inocencia. Saber que no voy a pertenecer, no tiene nada de malo, porque ahí radica mi potencia también, hay una potencia en el no pertenecer. Y como no pertenezco, yo tengo otra lengua, tengo otro castellano, tengo este lenguaje que es de una nación determinada, porque no solamente hay la nación Ecuador, sino las muchas naciones que vivimos en diferentes espacios y, dependiendo ese lugar, vamos a tener unas cadencias, unas palabras, unos comportamientos (entrevista a Yuliana Ortiz, escritora e investigadora afroecuatoriana, Quito, 12 de julio de 2023).

¿Existe un afán separatista en pretender asociar un dialecto con una nación dentro de otra nación?, no hay tal afán de separación cuando en la interacción cotidiana te hacen sentir ajeno. ¿De dónde eres?, ¿naciste aquí?, me suelen preguntar, porque “por más que una persona negra hable super bien, igual va a ser leída como una persona negra y eso quiere decir como un algo menor” (entrevista a Yuliana Ortiz, escritora e investigadora afroecuatoriana, Quito, 12 de julio de 2023), como algo ajeno a la ciudad.

Tensionar, entonces, la escritura dominante con un ritmo y cadencia distinto, responde a una agencia respecto a relaciones de poder que pretenden ubicarte en un lugar perenne de inferioridad. Poner el dialecto afroecuatoriano al centro, como motivo de interpelación y discusión al canon es, en sí mismo, también poner la realidad de los territorios afroecuatorianos, visibilizarlos y reclamar lo justo. En las líneas siguientes, detallaremos otras formas de reivindicar lo afroecuatoriano desde su oralidad.

4.2. Ovo, pepino, ovo: redes sociales y dialecto afroecuatoriano

Las redes sociales se han vuelto parte ya del diario vivir de la humanidad, podríamos decir que forma parte de la cultura humana actual. En estas nuevas tecnologías se manifiestan todas las experiencias e interacciones de las sociedades: desde sus nuevas y viejas estéticas, pasando por nuevos y tradicionales malestares, hasta los conflictos socioculturales, históricos y políticos. En suma, cualquier iniciativa que aspire posicionarse en el imaginario de la opinión pública, que se tomen ciertas actitudes frente a una causa específica, o se rechacen, necesita de las redes sociales para tales objetivos.

Son diversos los casos en donde las redes sociales fueron fundamentales para que candidatos presidenciales lleguen a ser gobiernos, o causas sociales se conviertan en tendencia mundial. Uno de esos casos fue el protagonizado por el movimiento #blackslivematter, a propósito del asesinato a manos de un agente policial en Estados Unidos. La violencia policial, pero, sobre todo, el perfilamiento racial del crimen, en el contexto de las dinámicas racistas que suceden en el país del norte, fueron temas predominantes por algunas semanas en las discusiones públicas.

Así también, las redes sociales han sido medios para visibilizar activismos antirracistas, así como iniciativas por parte de población afrodescendiente. En países como Brasil, Colombia, o Perú, por mencionar algunos de la región, existen muchas personas que han adquirido la denominación de influencers. Tanto por el número de seguidores, como por la importancia que sus contenidos han llegado a tener: hablan sobre cuidado e historia del cabello afro, sobre temas de apropiación cultural, comedia, ritmos y música afrodescendiente o la realidad de los territorios afrodescendientes en cada país. Hay que mencionar, además, que una característica primordial en dichas iniciativas es el dialecto afrodescendiente.

Como parte de la dinámica de la globalización, Ecuador no ha estado excluido de estos temas y, en especial, existen un sin número de cuentas o canales de redes sociales creados por personas afroecuatorianas. Tenemos a cuentas como las de @williamsbn11 co 38 mil, @stevenmpreciado con 76 mil seguidores, @ovopepinoovo con 91 mil seguidores, o el caso de @dialtero1995 con 372 mil, seguidores solo por mencionar algunas; todo este número de seguidores son exclusivamente de la red social tiktok, lo aclaro, porque las mismas cuentas y creadores de contenido también se encuentran en otras redes sociales. Menciono estas cuentas porque lo

particular de las mismas es que tienen al dialecto afroecuatoriano como rasgo distintivo y acogido por mucha población afrodescendiente en el país.

Si bien, se podría también hacer un análisis aparte de los temas que son tratados en cada una de estas cuentas, como cuestiones de relaciones de género, machismos, homofobia, cuestiones de clases, entre otras, para el caso de esta investigación nos fijamos en el tema del dialecto y las reacciones que se tiene al respecto. De tal manera que, en este apartado del presente trabajo de investigación, conoceremos más de cerca la propuesta denominada Ovo, pepino, ovo (@ovo pepino ovo), el origen de la misma, los fines, y reflexiones de uno de sus fundadores y mayores ideólogos de dicha iniciativa.

Diego Palacios, actualmente estudiante de doctorado en Flacso-Ecuador, es el fundador de Ovo, pepino, ovo, sketch humorístico en redes sociales. Diego Palacios cuenta que ya venía con la idea desde el 2013, por su afición por la actuación, además de una costumbre familiar de imitar voces de otras personas en cada reunión familiar. Así entonces, en el año 2016 comienzan a grabar videos y subirlos a Facebook, con un nombre que surgía de una de las principales actividades económicas que, sobre todo mujeres, se hacían en el Valle del Chota:

el nombre ovo, pepino, ovo, es como el grito de guerra de las mujeres [...] las mujeres son las que mantienen la economía, el hogar, esta es una sociedad todavía bien matrilineal, las mujeres están al frente de muchas cosas (entrevista a Diego Palacios, comunidad de El Juncal-Valle del Chota, Quito, 15 de junio de 2021).

En la vía panamericana que va desde Ibarra hacia Tulcán, pasando por el sector del Valle del Chota, muchas mujeres afroecuatorianas salen de las diversas comunidades con varios cultivos y frutas para vender en esta vía. Al grito de Ovo, pepino, ovo las mujeres llaman la atención de las personas que van conduciendo sus autos quienes, ante el trato cariñoso y atento de las vendedoras, compran sus productos. Como detallaba Diego, las mujeres afroecuatorianas de las comunidades del Valle del Chota son, en gran medida, las que sostienen la economía de sus familias. Ante el abandono histórico estatal, las afroecuatorianas de esta zona han tenido que sortear las complicaciones económicas de varias maneras, una de ellas es la venta, mal llamada informal, de diversos productos en esta vía rápida.

Aquí podemos rastrear una de los primeros sentidos que subyacen a los sketches de esta iniciativa. Mostrar actividades, costumbres, impresiones, pensares, y hablares que son característicos de esta zona del norte del país.

Ovo pepino ovo, tiene unos objetivos, porque como cientista social, yo ya tenía una maestría en políticas públicas, yo ya tenía todo este recorrido organizativo, todo este criticismo al sistema, al racismo, a las desigualdades. Todo este proceso organizativo de la Red de Jóvenes,¹⁵ de la FECONIC, ya te generan otras ideas (entrevista a Diego Palacios, comunidad de El Juncal-Valle del Chota, Quito, 15 de junio de 2021).

La importancia de los procesos organizativos, respecto a visibilizar y reivindicar los derechos del pueblo afrodescendiente, tienen gran importancia en el desarrollo de la criticidad político social. Podríamos decir que ciertas sensibilidades para notar los problemas estructurales que aquejan a la población afroecuatoriana se siembran en los procesos organizativos de la sociedad civil afroecuatoriana.

Teníamos que visualizar el Valle del Chota de una forma distinta, porque acá hay dos formas de ver el valle del chota desde afuera, o bien están mirando futbol o bien son contrabandistas o violentos. Son como las dos formas de definir al Valle del Chota. En el colegio, en la escuela, siempre nos decían que nosotros hablábamos mal, y esto asumido como una cuestión de ignorancia, desde esta supuesta inferioridad intelectual de la afrodescendencia. A un señor en Ibarra le decía que los de Juncal hablamos pepa,¹⁶ y este señor dice ustedes no hablan bien, hablan mal, los que hablan bien son los de Salinas, ¿por qué? porque el dialecto de Salinas se ajusta a lo socialmente aceptado, a lo normal, digamos así, porque ellos no botan la s, no quitan la r [...] arrastran sí, pero eso es más aceptado (entrevista a Diego Palacios, comunidad de El Juncal-Valle del Chota, Quito, 15 de junio de 2021).

La comparativa respecto al dialecto de la comunidad de Salinas habría que tomarlo con pinzas, pues la valoración sobre la competencia lingüística que en la cita anterior manifiesta el interlocutor de Diego, también podría ser interpretada desde el lente de uno de los elementos que han compuesto al racismo y la racialización surgida en la colonia: el colorismo. Si bien esta comunidad es parte de los territorios reconocidos como territorios ancestrales afroecuatorianos,

¹⁵ La Red de Jóvenes del Territorio Ancestral, es una organización de la sociedad civil que trabaja sobre historia y derechos del pueblo afrodescendiente y afroecuatoriano. Su base operacional está en los territorios del Valle del Chota, La Concepción y Salinas, provincias de Carchi e Imbabura.

¹⁶ ‘Pepa’, es un vocablo coloquial de exaltación.

un alto porcentaje de sus pobladores tienen características fenotípicas que remiten a una de las categorías coloniales de diferenciación racial, los mulatos. Como sabemos, en la jerarquización racial colonial, el colorismo significó y sigue significando lo que podríamos llamar niveles de pigmentocracia. En esta jerarquía, el mulataje afrodescendiente representa un grado menos de deshumanización por parte del prisma blanco/mestizo, pues su piel es más clara.

Son las diversas anécdotas respecto a la valorización de la forma de hablar, las que hacen que, en el desarrollo de los sketches, se busque mostrar a lo afroecuatoriano en su peculiaridad y creatividad y potencia lingüística, porque “a través del lenguaje podemos hacer mundo” (entrevista a Yuliana Ortiz, escritora e investigadora afroecuatoriana, Quito, 12 de julio de 2023). Es esa potencia y complejidad lo que se manifiesta en varios videos virales de “Ovo, pepino, ovo”:

Mostrar nuestro dialecto como es, y además mostrar la complejidad. Se compone full de toda esta herencia africana, de todos los idiomas africanos que tuvieron que se mezclarse y formar una cosa. Si haces esta comparación de como hablamos aquí y como hablan en San Lorenzo, aunque ellos tienen el dialecto arrastradito de la costa, pero se parece mucho en como hablamos nosotros aquí, igual en la costa pacífico colombiana. Además, en el Valle del Chota están los africanos, pero el Valle del Chota tiene una tradición super andina, indígena. Entonces está toda esta mezcla, por eso en el Valle del Chota hablamos a veces quizá algo costeño y otras veces super arrastrado porque tenemos toda esta mezcla pacífico-andina. Entonces la idea es justamente el devolverle el valor que tiene esto, que nadie tenga que sentirse mal al salir, cuando escuche su dialecto. Que no tengan que entender que supuestamente hablan mal, porque no hablan mal, simplemente los idiomas no son cosas estáticas (entrevista a Diego Palacios, comunidad de El Juncal-Valle del Chota, Quito, 15 de junio de 2021).

Lo que detalla Diego, forma parte de los procesos socioculturales que conforman las lenguas y dialectos enunciados líneas arriba. Son los resultantes de las tensiones, encuentros y desencuentros históricos que conviven dentro de una nación como la ecuatoriana y que incluso sobrepasan las fronteras imaginadas (Anderson 1993) de los estados-nación creados en el siglo XIX. En el caso del Valle del Chota, La Concepción y Salinas, los intercambios culturales entre afroecuatorianos e indígenas fueron profundos y se manifiestan no solo en gran parte del dialecto afroecuatoriano, sino también en cuestiones económicas, gastronómicas, de vestimenta y sonoro

musicales. A continuación, transcribimos uno de los vídeos donde se detallan algunas diferencias sobre el hablado del hablado del Valle del Chota:¹⁷

En el Valle del Chota no decimos: oye, ¿qué haces?, nosotros decimos ala, ¿qué hacís?, ala, ¿onde vas?; en el Valle del Chota no decimos verás que te estoy advirtiéndote, nosotros decimos verís, verís que te voy diciendo; cuando nos muestran algo y nosotros nos sorprendimos, nosotros no decimos oh, déjame ver, nosotros oh, a ve, pa ve.

De aquí se desprende que uno de los principales objetivos de ovo, pepino, ovo sea “que nuestro dialecto no sea confundido con la ignorancia” (entrevista a Diego Palacios, comunidad de El Juncal-Valle del Chota, Quito, 15 de junio de 2021). Se interesa por, a través de la viralización y lo cómico, posicionar y visibilizar lo afrodescendiente diferente y no inferior. Esto, es algo que está muy claro en Diego Palacios y sus hermanos idealizadores de esta iniciativa.

Compartimos un montón de cosas con Colombia, con Argentina, como el vos, como el sos, pero si un argentino lo hace: que chévere, que lindo, pero nosotros al estar en un lugar alejado, en un lugar rural, en las periferias, y además ser afrodescendientes, obviamente ese tipo de cosas cuando provienen de nosotros van a ser mal vistas, y ajustadas a la ignorancia, a tener menos inteligencia (entrevista, Quito, 15 de junio de 2021).

Ese doble rasero respecto al hablar y los sujetos que emplean dicho acto del habla, no son obviados en la administración de los sketches, son tomados muy en cuenta en cada interacción que tiene cada vídeo subido a sus redes. Los comentarios que los internautas colocan en los vídeos, son escenarios y a la vez insumos para seguir generando contenido y replicar cada mensaje recibido.

Cuando hay comentarios positivos digo sí, que chévere, nuestro dialecto es super pepa, y cuando son negativos trato de alguna manera de hacerles entender la situación de superioridad-dominación que hay ahí...eres mejor si hablas como se habla en la ciudad, o eres mejor mientras más te acerques a lo blanco-mestizo, a lo aceptado en nuestra nación (entrevista a Diego Palacios, comunidad de El Juncal-Valle del Chota, Quito, 15 de junio de 2021).

En varias ocasiones los vídeos de ovo, pepino, ovo, han estado caracterizados por un afán de explicación de las relaciones de poder que operan desde el lenguaje, y más precisamente, en el

¹⁷ Se puede ver un vídeo de “Ovo, pepino, ovo” en la página de Facebook, describiendo las particularidades morfológicas y sintácticas del modo de hablar del Valle del Chota.

acto del habla de afroecuatorianos del Valle del Chota.¹⁸ Estas explicaciones y aclaraciones suelen venir motivadas por algunos comentarios que entienden la forma de hablar de esta zona, como vulgar o cómica.

Desde ese punto, la reivindicación de las expresiones que son parte de la identidad afroecuatoriana, se muestra como una cuestión de urgencia pedagógica casa dentro y casa afuera (Salazar y Walsh 2017).

Es necesario en varios sentidos reivindicar el Valle del Chota, reivindicar su historicidad y por qué no empezar con nuestro dialecto. Como te digo, para mi es una construcción histórica, territorial y que tiene mucho valor, es uno de los objetivos de ovo pepino ovo (entrevista a Diego Palacios, comunidad de El Juncal-Valle del Chota, Quito, 15 de junio de 2021).

4.3. Dialecto afroecuatoriano y oralidad: pedagogía para fortalecer la identidad afroecuatoriana

A lo largo de los capítulos empíricos de esta tesis se ha dejado ver que muchos de las sensibilidades y vías para llegar a saber y conocer, parte de lo colectivo. Los espacios comunales, los procesos organizativos de la sociedad civil determinan gran parte del conocimiento de los individuos y la memoria en las comunidades. Esto es un tema relevante en las iniciativas que desde el pueblo afroecuatoriano han servido para emprender actividades antirracistas.

En esa línea, en este acápite presentaremos otras de las propuestas que han puesto al dialecto afroecuatoriano como elemento central de trabajo y análisis. Dicha propuesta, es significativa y vale la pena visibilizarla y resaltar, en tanto que es el resultado de un proceso colectivo de recopilación de la memoria oral de los territorios ancestrales del Valle del Chota, La Concepción y Salinas. De tal manera, expondremos sus antecedentes, motivaciones, metodologías y fines que buscó este trabajo, a través del diálogo mantenido con la persona ideóloga y que se define como compiladora del mismo.

Olga Maldonado,¹⁹ docente afroecuatoriana de la asignatura de inglés, y parte de la Escuela de la Tradición Oral ETOVA, nació y creció en la ciudad de Ibarra. Cuenta que apenas se graduó de la universidad, comenzó a laborar en instituciones educativas de Ibarra y San Gabriel (cantón

¹⁸ Vídeo de “Ovo, pepino, ovo”, explicando las relaciones de poder desde el lenguaje: puede observarse en su página de Facebook.

¹⁹ Olga Maldonado es la actual presidenta de la Asociación de Mujeres Negras de la provincia del Carchi, además de integrante de la Comisión Nacional de Etnoeducación afroecuatoriana y rectora del Colegio 19 de Noviembre.

Montúfar), instituciones con un 95% de población mestiza, según detalla. A partir del año 2000, llega al Colegio 19 de noviembre, de la parroquia La Concepción, lugar donde reside y sigue laborando actualmente. A decir de la profesora Olga Maldonado, el cambio laboral a esta comunidad le cambió la vida:

Yo vine a trabajar acá a La Concepción, yo vine con las costumbres de una profesora citadina, de una mujer afrodescendiente nacida y crecida en una ciudad, que se puede decir que el 95% es de gente mestiza, incluso en el colegio era la única afrodescendiente. Vine a trabajar acá a la Concepción, y fue un choque cultural bastante fuerte, porque vine a un colegio donde el 90-95% era de estudiantes afrodescendientes y el 95% de profesores mestizos, entonces era un contraste bastante fuerte para mí (entrevista, Quito, 15 de junio de 2021).

En el diálogo, explica el cambio radical que experimentó en los primeros meses en esta comunidad del territorio ancestral afroecuatoriano. Argumenta que sus hábitos, costumbres y maneras de hablar estaban blanqueadas, y todo lo de la comunidad se le hacía muy nuevo, “estudie en la Universidad Técnica del Norte, estudiando inglés tenía que adaptarme y ser, entre comillas, una mestiza más, mi identidad estaba flotando” (entrevista a Olga Maldonado, presidenta de la Asociación de Mujeres Negras de la provincia de Carchi, Quito, 15 de junio de 2021). Es en la cotidianidad de su labor como docente, y el compartir con la gente de la comunidad que se va replanteando algunas cosas respecto a su labor profesional y su vida en general: “empecé en los procesos organizativos, con las mujeres, empecé a ser parte de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras, CONAMUNE-CARCHI” (entrevista a Olga Maldonado, presidenta de la Asociación de Mujeres Negras de la provincia de Carchi, Quito, 15 de junio de 2021).

La teacher Olga Maldonado, como le dicen sus estudiantes, describe que, en el diálogo con las personas de la comunidad, además de las reuniones y conversaciones en CONAMUNE-CARCHI, comenzó a cuestionarse sobre su identidad y algunas problemáticas que les pasaba a las personas afrodescendiente. Sugiere que muchas sensibilidades respecto a racismo y discriminación hacia afroecuatorianos, partieron desde los procesos organizativos y algunas de las actividades que se hacían en los mismos. Sobre esto, nos cuenta una anécdota determinante en su proceso reflexivo y práctico.

Yo les daba los comandos, las ordenes, de cómo se puede decir para ir al baño, para levantarme. Un estudiante me dijo deme un permisito pa'di a meá. Uy! Yo me pegué la alocada del siglo, pero si les estoy enseñando como decir, Excuse me teacher, I go to the bathroom, y me dijo, pero solo

voy a meá”. Para mí fue un choque, y me dije ¿Qué estoy haciendo?. Tenía una lucha con los estudiantes, ellos tenían resistencia (entrevista a Olga Maldonado, presidenta de la Asociación de Mujeres Negras de la provincia de Carchi, Quito, 15 de junio de 2021).

Luego de este suceso, la interacción con sus estudiantes, la valoración del dialecto de la comunidad, así como la relación con sus compañeros docentes blanco/mestizos se modificó. Su posición siempre consistió en comprender de mejor manera las formas de los estudiantes y tratar de mediar los conflictos entre sus compañeros de institución y el estudiantado del pueblo. Ya era parte de los procesos de etnoeducación afroecuatoriana, los cuales comenzó a ponerlos en práctica con sus estudiantes. Sobre esto, nos cuenta una anécdota definitiva en la creación del proyecto de recopilación de palabras del dialecto afroecuatoriano:

La profesora de Lengua de ese entonces les reclamaba que por qué hablan así, por qué hablan mal, por qué no aprenden a hablar bonito, si les estamos enseñando, aprendan a hablar bonito. Entonces para que le encuentren el gusto, y como ya empezamos a trabajar con esto de la etnoeducación, les decía vean , hagamos una cosa, ya no peleen con la profe de lengua, aprendan lo que ellas le dice, y aprendan inglés y verán que vamos a ser trilingües: sabemos nuestra habla local -yo le puse choteñismos-, sabemos el español elegante, como quiere la profe, hablemos refinados, hablemos blanqueados, le damos gusto a la profe, y de paso hablamos inglés, que les doy yo. Nosotros somos trilingües, así le vamos decir a la profe. Sabemos nuestra habla propia, sabemos español y sabemos inglés (entrevista a Olga Maldonado, presidenta de la Asociación de Mujeres Negras de la provincia de Carchi, Quito, 15 de junio de 2021).

Es así que surge el proyecto “Vocablos y expresiones que hacen particular el habla del pueblo afrochoteño”, el cual busca “recuperar la memoria colectiva de la gente, los vocablos, y expresiones que hacen particular el habla de las/os afrochoteñas/os” (Maldonado 2018, 9). En el mismo, se hace un ejercicio de recopilación de palabras características del vocabulario utilizado en la cotidianidad de las comunidades pertenecientes a los territorios ancestrales afroecuatorianos de la sierra norte del país, en las provincias de Imbabura y Carchi. El producto de este proceso fue publicado en formato cartilla-glosario, en el cual se describe el significado de cada palabra, así como ejemplos de utilización en la interacción hablada. Presentamos un ejemplo a continuación:

LOZANA/O – rosagante

Así calificamos a una persona sana, llena de salud que se ve bien física y moralmente, principalmente cuando una mujer se levanta de la dieta después de haber tenido un bebé. Ejemplo: la Zuly levantó lozana de la dieta, bien cuidada (Maldonado 2018, 22).

Indiscutiblemente que el producto impreso de este proceso me parece de mucha importancia en su propio hecho, no obstante, al mismo tiempo, quisiera enfatizar en la metodología de trabajo que suscitó tal consecución, en vista que recrea un proceso colectivo de construcción de conocimiento y pertenencia identitaria. Para esto, conviene citar la lógica de acción que tiene la Escuela de la Tradición Oral ETOVA, y su influencia en el proceso metodológico, en palabras de la teacher Olga Maldonado:

La escuela de escritura de la tradición oral, con el objetivo de recoger todas las vivencias, costumbres y tradiciones que están en la memoria de las personas mayores, porque, como usted sabe, que con mucha pena, se mueren y se nos llevan grandes conocimientos, grandes cosas. La particularidad de esta escuela es que está conformada con personas que saben y no saben leer y escribir. Nos sentamos en cochita amorosa,²⁰ a conversar, y los que supuestamente sabemos escribir, cogemos nota de lo que nos cuentan los que no saben leer y escribir. Nos colaboramos. De ahí tenemos algunos cuentos, historias de vida (entrevista, Quito, 15 de junio de 2021).

Es así que, bajo esta lógica colaborativa de construcción de conocimiento, también se pueden rastrear pedagogías para el rescate de la memoria identitaria de las comunidades. Estas pedagogías recrean solidaridades epistémicas para un bien comunitario y que se extrapola a un bien de todo un pueblo, como lo es el afroecuatoriano. El rescate de la memoria colectiva, a través de visitar ciertas palabras que hacen singular y diverso a un pueblo, requiere, primero, de una intencionalidad y preocupación a la vez en un bien que se juzga como preciado. En un bien que se entiende hay que resguardarlo porque representa parte constitutiva de un saber-hacer comunitario. En las siguientes líneas la profesora Olga Maldonado detalla tal preocupación:

Porque por ejemplo, ¿usted ha visto que a un cuencano le cuestionen su cantadito que tienen, no, cierto? entonces ¿por qué a nosotros nos cuestionan?. Y el problema más grande se da cuando los muchachos salen de aquí a Quito. Solo pasaron el puente, y son unos niños, wey, unos niños super blanqueados. Yo les molesto. Y me dicen “es que en la ciudad nos molestan, nos ven mal por la forma de hablar” (entrevista, Quito, 15 de junio de 2021).

²⁰ Cochita amorosa: frase del dialecto afroecuatoriano que hace referencia a reunirse para conversar y reflexionar sobre temas y problemáticas que atañen a las comunidades afroecuatorianas.

De tal manera, el entendimiento de la cochita amorosa responde a una metodología-pedagogía que tiene como finalidad la valorización de lo próximo, de lo que se da en y desde el territorio: sus subjetividades, sus éticas, sus creatividades, sus rituales y eventos. A la par, el proceso metodológico para tal ejercicio de investigación, se extrapoló al reconocimiento de las conversaciones casuales, el ejercicio de escuchar los diálogos de las personas en la calle y notar las situaciones contextuales para la utilización de cada vocablo.

En nuestra conversación, la profe explica cómo, a través de las clases con sus estudiantes, las reuniones de CONAMUNE, los velorios, los diálogos casuales con los mayores, o al pasar por alguna chagra (huerta) de alguna persona amiga, se consiguieron los insumos para el producto final. No había las técnicas de investigación esquemáticas, que muchas veces son poco útiles o pertinentes para realidades espaciotemporales diferentes a los de la ciudad.

Cada construcción lingüística que se suscita en cada sociedad o pueblo, tiene una complejidad particular, existen entonaciones y silencios que toman sentidos diferentes de acuerdo a cada situación. La comprensión de cada palabra requiere de notar los matices; por ejemplo, en su gran mayoría “nuestros vocablos, aparte de tener su significado, tienen su gesto. No solo es la palabra” (entrevista a Olga Maldonado, presidenta de la Asociación de Mujeres Negras de la provincia de Carchi, Quito, 15 de junio de 2021). En suma, para comprender y registrar la particularidad de esa complejidad evocada en los vocablos, se requiere de una episteme que prepondere lo colectivo, como lo hallamos en este proceso.

Como dijimos líneas arriba, este trabajo investigativo e identitario buscaba y busca, un acto de servicio y utilidad. Como aporte casa dentro, y como posibilidad política de fortalecimiento de la etnoeducación afroecuatoriana.

Eso es material como consulta, como para que se guíen, para la etnoeducación afroecuatoriana. Porque nos han dicho que el pueblo afrodescendiente no tenemos historia, y si tenemos historia y la historia es inmensa, y la historia bien contada es positiva. Usted sabe que siempre nos han puesto que los afrodescendientes somos esclavizados, que nos hayan traído en formas de esclavizados, talvez, pero de nuestro origen no hemos sido esclavos. Ahí es cuando surge la etnoeducación que queremos que conozcan de nosotros para que nos respeten. Que seamos respetados y nos dejen con nuestras propias costumbres. Que no se nos burlen. Y la lucha porque se inserten los contenidos de etnoeducación, los conocimientos afrodescendientes en los textos, para que nos respeten y nos conozcan. Porque bien dicen, no amo lo que no conozco (entrevista a

Olga Maldonado, presidenta de la Asociación de Mujeres Negras de la provincia de Carchi, Quito, 15 de junio de 2021).

Intentando responder a la pregunta sobre qué acciones han tomado los afrodescendientes respecto a la conciencia de su dialecto y la racialización del mismo, este capítulo ha vertido información que apunta a varias áreas de trabajo desde la afrodescendencia ecuatoriana. Por un lado, gran parte de vigilar las buenas formas de hablar surgen desde la institucionalidad de la escritura, por lo que atreverse a tensionar la escritura hegemónica significa un esfuerzo de conflictuar lo dominante con lo desplazado. Tanto en el caso de la profesora Olga Maldonado, como con Yuliana Ortiz, sus acciones se han entrometido en una de las grandes instituciones que la colonización ha utilizado para perennizar su poder, como lo es la escritura.

En el caso de ovo, pepino, ovo, el proyecto es distinto, en tanto que internarse en las redes sociales en muchos casos viene a ser un acto de inercia en la necesidad de ser visible, acto tan característico de nuestros tiempos. No obstante, el espacio virtual es, asimismo, espacio público, es un acto de apropiación del espacio público virtual, para visibilizar un elemento sociocultural de una población históricamente invisibilizada.

Así, un acto de resistencia conlleva, al mismo tiempo, un acto de conciencia sobre cómo operan los mecanismos de diferenciación u opresión. De ahí que lo expuesto en este capítulo sea relevante para la pregunta central de esta investigación, pues es un esfuerzo de comprensión, acción y creación. Los testimonios de los actores explicando los hechos que han tenido que vivir respecto a su acto del habla, y las formas de oponerse tal proceso, brindan elementos de análisis importantes en el interés de diseccionar el proceso de racialización para con las personas afroecuatorianas en la ciudad.

Conclusiones

En una época en donde grandes mantras discursivos han condicionado y a la vez producido marcos de referencia para categorizar y comprender la diversidad de los grupos humanos, esta investigación ha intentado inmiscuirse por las venas de la sociedad ecuatoriana actual, y registrar las formas de racialización hacia los afroecuatorianos. Con mantras discursivos me refiero a las retóricas y políticas que giran en torno al multiculturalismo o la interculturalidad, por ejemplo, mismas que han significado creación de nuevas terminologías, con la intención de echar tierra sobre sistemas históricos de exclusión, administración y control social, como lo es el racismo.

En este punto, creo necesario revisitar la pregunta principal de esta investigación, y las subpreguntas necesarias para la misma, a razón de poder situar lo desplegado en el trabajo de campo: Así entonces, ¿cómo opera la racialización de los afroecuatorianos residentes en Quito, a través de sus actos del habla? Como primer punto, creo pertinente enunciar que el recorrido de esta investigación me ha llevado a poner mi foco de análisis hacia profundizar en la misma, en virtud de que la revisión bibliográfica tanto a nivel teórico conceptual, como de estudios de caso, evidencia que las interacciones lingüísticas- verbales y no verbales- entre población negro afrodescendiente y blanco/mestiza no ha tenido un papel realmente relevante en los análisis que estudian el racismo y la experiencia de la diáspora africana en el Ecuador.

A diferencia de lo que sucede con la literatura especializada sobre la experiencia lingüística indígena, en torno a lo afrodescendiente, los aportes son escuetos. Aquello ha suscitó, por ejemplo, que los diálogos con los entrevistados muchas veces se direccionaban hacia otras problemáticas de la mecánica racista. El acto de hablar, si bien siempre tuvo centralidad en su relacionamiento en la ciudad, de manera consciente no se le daba tanta importancia. De ahí que en las conversaciones para esta investigación y contando mi experiencia, el posicionamiento y la relevancia al tema tomaba otro curso y se identificaban con la problemática.

Por esto, la racialización hacia los afroecuatorianos que vienen de zonas rurales a la ciudad de Quito recorre de forma mas normalizada en lo referente al acto del habla. No era tomado como un elemento con tinte racial, sino mas bien como algo que forma parte de la rutina de relacionamiento social. Es en ese acto cotidiano que pasa como sentido común, donde opera la racialización desde el dialecto. Allí, los imaginarios y sentidos que históricamente se han depositado sobre eso que se conoce como negro afrodescendiente, se han tendido como algo

neutral, sin perjuicio de lo político e histórico: el hablar como se debe es de los mejores ejemplos para esta afirmación.

No obstante, los testimonios exponen que el hablar condiciona posibilidades sociales tales como ascenso o estabilidad laboral, pertenencia a ciertos círculos sociales, o el mero hecho de no pasar vergüenza porque se asume que se está hablando de forma vulgar. Esto responde a otras de las preguntas planteadas en esta investigación, enfocada en el nivel de influencia que el hablar de acuerdo a los dictámenes del mercado lingüístico de la ciudad tiene en la experiencia afroecuatoriana.

Por ello, el interés de esta investigación consistió en registrar, comprender y exponer las formas en que el proceso de racialización funciona, en una sociedad que se apalanca en pretendidos valores progresistas, de respeto a la diversidad, y que sanciona públicamente el racismo. De tal forma que, a partir del acto del habla, y mediante las experiencias relatadas en su cotidianidad por parte de afroecuatorianos y afroecuatorianas, la tesis buscó dilucidar las valoraciones respecto al dialecto afroecuatoriano, en el marco de los estereotipos y prejuicios históricos anclados al imaginario racial que se depositan sobre los cuerpos y maneras negro-afrodescendientes.

Son las interacciones cotidianas las que cimientan el sentido común respecto a los grupos socioculturales que comparten un mismo espacio llamado país. De modo que son en esos encuentros casuales, que se repiten en el caminar de la ciudad, en donde hay que rastrear marcaciones raciales. En las preguntas y en las afirmaciones sobre la experiencia negra de parte de población blanco/mestiza en la ciudad, aparece el sentido común racial. El por qué tu no hablas como ellos, que me preguntan, o en el es que en la ciudad nos molestan, nos ven mal por la forma de hablar que los estudiantes de la teacher Olga Maldonado le dicen, se puede identificar las formas en que la racialización, y en este caso del dialecto, operan en el Ecuador del 2023. No hace falta que existan manifestaciones que estén acompañadas de insultos, agravios o violencia física, para constatar que ciertos comentarios responden a imaginarios prejuiciados.

Es larga la literatura que ha venido argumentando, detallando y explicando que el proceso de racialización difiere en cada país. Que la racialización que sucede en Estados Unidos, no es la misma que la pasa en Brasil. Que no debemos esperar que las expresiones racistas que se dan en otros países, las podamos ver aquí, en tanto los marcos de referencia racial se crean en las idiosincrasias raciales de cada país. En esa sinergia de argumentación, también me permito decir,

y me adhiero a las afirmaciones que hablan de la capacidad adaptativa del proceso de racialización, para acomodarse en las distintas coyunturas de los paradigmas del pensamiento, y seguir operando de manera sutil y no tan sutil.

En la mecánica de la sutileza racial está, por mencionar un aspecto, el camuflarse bajo el manto del tutelaje raciológico. Ese procedimiento pedagógico que hace del individuo blanco/mestizo el corrector de las formas verbales de comunicarse del individuo afroecuatoriano, y que, a su vez, deja en la mente del corregido, la idea de que la corrección es por su bien. Esto no es nuevo, ya Fanon lo describía a mediados del siglo pasado, al afirmar que la eficacia de la mecánica de la racialización es hacer del racializado como inferior, un ser ávido de los favores del grupo racializado como superior. Conviene recalcar, una vez más, que aquí no estamos hablando de voluntades e intencionalidades de los sujetos que hacen el acto de corregir, sino, más bien, del despliegue en que el proceso de racialización actúa. Es decir, entrar en esa crítica, es entrar en juicios morales que para nada forman parte de la urgencia de estas líneas.

Existe también, una situación que corresponde a un proceso de internalización y normalización de situaciones y expresiones racistas, en donde estas no son concebidas como tal. Mucho del no reconocimiento de manifestaciones que tienen connotación racial, emerge de entenderlas como acciones que responden a la rutina neutral de la cotidianidad. De ahí que muchos afroecuatorianos digan que nunca han “sentido” racismo, o que personas blanco/mestizas digan que no han expresado agravios racistas. Por eso la tarea consiste en diseccionar la rutina, analizar los elementos que la componen en las interacciones y ponerlas en tela de juicio.

En ese contexto el tema del acto del habla, como uno de los aspectos humanos en donde más se alojan prejuicios, exigencias, valorizaciones y construcciones sobre eso mismo que entendemos como humano, sirviese como pretexto para analizar la racialización. Con pretexto, no quiero que se entienda como una manera de menospreciar su importancia, al contrario, en vista de su relevancia en la sociedad, y más precisamente en la construcción sociocultural de la afro descendencia, es que el dialecto afroecuatoriano sirve y ha servido como elemento movilizador de las agencias del movimiento afrodescendiente en el país.

En la presente investigación se han dejado notar varias formas de apreciación del dialecto afroecuatoriano, así como el doble rasero respecto a cómo es visto. Algunos de los participantes mencionaron que en algunos casos se comparten vocablos con otras sociedades, mismas que no

tienen la misma valoración peyorativa, como Diego Palacios detalló con el caso argentino. A la par, la profe Olga Maldonado, en su reflexión compartida conmigo hacia una comparativa entre el acento que hablan nuestros hermanos cuencanos, y como, si bien existe un juzgamiento con el mismo, este no tiene que ver con desprecios a su morfología. En suma, estos dos casos no son objeto de corrección, como pasa con el dialecto afroecuatoriano en las ciudades, en los espacios de educación escolar.

Tanto en el sistema escolar, como en el ámbito laboral, el tema del acto del habla suscita, en diversos casos, exclusión formal de los mismos. En lo escolar, a través de las notas que sancionan el desenvolvimiento del estudiantado, y en lo laboral, la estabilidad y las posibilidades de mejorar su condición laboral. Los relatos que mencionaron los y las participantes de esta investigación dejan claro el condicionamiento social del que han sido objeto por su dialecto, y cómo se han visto forzados a asumir otras formas de expresarse, a llevar en la espalda otras lógicas de civilización, haciéndome eco de reflexiones de Frantz Fanon.

Por consiguiente, ¿cómo no volver a oír entonces, despeñándose por los escalones de la Historia, esa voz: No se trata ya de interpretar el mundo, ¿sino de transformarlo? (Fanon 2009, 49). La afrodescendencia ecuatoriana se ha hecho cargo históricamente de esta alusión que hace Fanon a la bien conocida premisa marxista. Las iniciativas aquí presentadas respecto al dialecto son evidencia de una preocupación y acción respecto a esta problemática. Aspecto que es transversal a muchos de los lineamientos que fundan la filosofía de la afroecuatorianidad como lo son la oralidad, la memoria colectiva y el territorio.

En la permanencia del dialecto afroecuatoriano entonces, hay un acto de resistencia, en la decisión de no querer pertenecer, como argumentaban Yuliana Ortiz y Diego, también hay un ánimo de resistir y evocar lo próximo, lo colectivo, las subjetividades desarrolladas y aprendidas en el territorio. El rescate y promoción del dialecto afroecuatoriano tiene una finalidad de reconocimiento existencial y de horizonte político: para reconocernos, que nos conozcan verdaderamente y poder irrumpir con ese reconocimiento.

Referencias

- Amezcuca, Manuel, y Alberto Gálvez. 2002. "Los modos de análisis en investigación cualitativa en salud: perspectiva crítica y reflexiones en voz alta". *Revista Española de Salud Pública* 76 (5): 423-436. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=17076505>
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica. <https://www.felsemiotica.com/descargas/Anderson-Benedict-Comunidades-imaginadas.-Reflexiones-sobre-el-origen-y-la-difusion-del-nacionalismo.pdf>
- Antón, Jhon. 2009. "El Proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009". Tesis de Doctorado, FLACSO-Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/3038>
- Arias, Julio, y Eduardo Restrepo. 2010. "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas". *Revista Emancipación y Crítica*, (3):45-64. <https://www.ramwan.net/restrepo/documentos/historizando%20raza.pdf>
- Arditi, Benjamín. 2009. "El giro a la izquierda en América Latina ¿una política post-liberal?". *Ciencias Sociais Unisinos* 45 (3): 232-246. <https://www.redalyc.org/pdf/938/93812729006.pdf>
- Arocha, Jaime. 2005. "Afro-Colombia en los años post-Durban". *Palimpsestvs*. (5). <https://revistas.unal.edu.co/index.php/palimpsestvs/article/view/8056>.
- Bénard, Silvia. 2019. *Autoetnografía: una metodología cualitativa*. México: Universidad Autónoma Aguas de Calientes. <https://editorial.uaa.mx/docs/autoetnografia2.pdf>
- Blanco, Mercedes. 2012. "Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos". *Andamios Revista de Investigación Social*. 9 (19): 49-74. <https://www.redalyc.org/pdf/628/62824428004.pdf>
- Bledsoe, Adam. 2015. "The negation and reassertion of black geographies in Brazil." *ACME: An International Journal for Critical Geographies* 14(1): 324-43. <https://doi.org/10.14288/acme.v14i1.1153>
- _____. 2019. "The primacy of anti-blackness". *Area* 52, 472-479. <https://doi.org/10.1111/area.12599>
- Bourdieu, Pierre. 1985. "¿Qué significa hablar?". Madrid: Ediciones Akal. <https://imaginariosyrepresentaciones.com/wp-content/uploads/2014/08/que-significa-hablar-bourdieu.pdf>
- _____. 1990. El mercado lingüístico. En *Sociología y cultura*. México: Editorial Grijalbo.
- _____. 1996. Espacio social y poder simbólico. En *Cosas dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- _____. 1997. Espacio social y espacio simbólico. En *Razones prácticas*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bouisson, Emmanuelle. 1997. "Esclavos de la tierra: los campesinos negros del Chota-Mira, siglos XVII-XX". *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia* 1(11): 45-67. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/1337>

- Buraschi, Daniel, y María José Aguilar. 2019. “Racialización: construcción social e ideológica de la raza”. En *Racismo y antirracismo. Comprender para transformar*. España: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. <https://core.ac.uk/download/351893152.pdf>
- Caicedo, 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, UASB-Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/851>
- Chalá Cruz, José. 2023. “Sabiduría cimarrona afrochoteña”. Tesis de Doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/9387>
- Campos, Alejandro. 2012. “Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario”. https://redintegra.org/wp-content/uploads/2018/07/Racializacion_Racialismo_y_Racismo._Un_d.pdf
- Carrión, Fernando. 1987. “Estrategias residenciales de los sectores populares”. En *Quito. Crisis y Política Urbana*. Quito: Editorial El Conejo. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/53333.pdf>
- Chukwudi, Emmanuel. 2007. El color de la raza: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant. En *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, editado por Mignolo, Walter. Buenos Aires: Del Signo.
- Cisternas, Cesar. 2017. “Ideologías lingüísticas: hacia una aproximación interdisciplinaria a un concepto complejo”. *Lenguas y Literaturas Indoamericanas* 19 (1): 101-17. <https://li.ufro.cl/index.php/indoamericana/article/view/930>
- Consejo de Coordinación de Organizaciones de la Sociedad Civil Afroecuatoriana. 2004. *Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana y propuestas de acciones prioritarias*. Ecuador: Laser Editors.
- Coronel, Rosario. 1987. “El valle sangriento 1580-1700: de los señoríos de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita”. Tesis de Maestría, FLACSO-Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/755>
- De la Torre, Carlos. 2002. *Afroquiteños: Ciudadanía y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/13869-opac>
- DMQ. Distrito Metropolitano de Quito. 2018. “Plan de acción contra la discriminación, el racismo y la xenofobia. Distrito Metropolitano de Quito”.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams, y Arthur P. Kingman. 2015. “Autoetnografía: un panorama”. *Astrolabio*, (14): 249-73. <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n14.11626>.
- Echeverría, Bolívar. 2010. Imágenes de la blanquitud. En *Modernidad y blanquitud*. México D.F: Ediciones Era. <https://introconquista.wordpress.com/wp-content/uploads/2019/09/echeverrc3ada-imagenes-de-la-blanquitud.pdf>
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel Negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal. <http://www.arquitecturadelastransferencias.net/images/bibliografia/fanon-piel-negra-mascaras-blancas.pdf>
- _____. 1965. Racismo y cultura. En *Por la revolución africana*. México: Fondo de Cultura Económico.

- Firmin, Antenor. 2011. *Un acercamiento a la igualdad de las razas humanas*. La Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Folleco, Alí. 2009. *La historia del pueblo negro en La Concepción*. Ibarra: Creadores Gráficos.
- García Salazar, Juan, y Catherine Walsh. 2017. *Pensar sembrando/sembrar pensando con el abuelo Zenón*. Quito: Abya-Yala. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/8106>
- Geertz, Clifford. 2003. Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura. En *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa. [http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_ts_mat_bibliografico/ANTROPOLOGÍA%20PLAN%20UNSAM/t1.%20Geertz,%20la%20interpretacion%20\(1\).pdf](http://www.iunma.edu.ar/doc/MB/lic_ts_mat_bibliografico/ANTROPOLOGÍA%20PLAN%20UNSAM/t1.%20Geertz,%20la%20interpretacion%20(1).pdf)
- Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, editado por Walsh, Catherine y, Eduardo Restrepo. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/7187/1/Hall%20S-Sin%20garantias.pdf>
- Hering, Max. 2010. Raza. Variables históricas. En *Historias de raza y nación en América Latina*, editado por Leal, Claudia, y Carl Langebaek. Colombia: Ediciones Uniandes. <https://cienciassociales.uniandes.edu.co/publicaciones/historias-de-raza-y-nacion-en-america-latina/>
- Kingman, Eduardo. 2014. Materiales de la memoria: el gremio de albañiles de Quito. En *Los trajines callejeros Memoria y vida cotidiana Quito, siglos XIX-XX*. Edicuatorial. Quito. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/135426-opac>
- Kingman, Eduardo. 2016. Quito. Trajines callejeros: ciudad, modernidad y mundo popular en los Andes (años 1940 y1950). En *Ciudades Sudamericanas como arenas culturales*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Laclau, Ernesto. 2006. “La deriva populista y la centroizquierda latinoamericana”. *Nueva Sociedad*, (205): 23-29. <https://nuso.org/revista/205/america-latina-en-tiempos-de-chavez/>
- Lagos, Cristian. 2017. “Antropología lingüística y contacto lingüístico: ideologías lingüísticas en conflicto en contextos escolares de Pitrit y Callaqui, Alto bío bío”. *Lenguas y Literaturas Indoamericanas* 19 (1). <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9171730>
- Lefebvre, Henri. 2013. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing Libros. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5372493>
- León, Edizon. 2015. “Acercamiento crítico al cimarronaje a partir de la teoría política, los estudios culturales, y la filosofía de la existencia”. Tesis de Doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar-Ecuador. <https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/4679>
- Lipski, John. 1986. “Sobre lingüística afroecuatoriana: El valle del Chota”. *Anuario de Lingüística Hispánica*, (2): 153-76. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=101516>
- L_____. 1989. “El Valle del Chota: enclave lingüístico afroecuatoriano”. *Anuario de Lingüística Hispánica*
- _____. 2008. “Afro-choteño speech: towards the (re)creation of a ‘black spanish’”. *Negritud: Revista de Estudios Latinoamericanos*, (2): 99-120. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3649676>

- _____. 2010. "Depleted plural marking in two afro-hispanic dialects: separating inheritance from innovation". 22: 105-48. <https://doi.org/10.1017/S0954394510000025>
- Lorde, Audre. 2003. Las herramientas del amo nunca desmontan la casa del amo. En *La Hermana, La Extranjera*. Madrid: Horas y Horas, La Editorial. <https://sentipensaresfem.wordpress.com/2016/12/03/haal/>
- Luévano, María. 2016. "Comprendiendo lo sociocultural desde la autoetnografía". https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8490/ev.8490.pdf
- Maldonado, Olga. 2018. *Vocablos y expresiones que hacen particular el habla del pueblo afrochoteño*. Cotacachi-Ecuador: Creatibos.
- Mbembe, Achille. 2016. *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones. <https://geopolitica.iiec.unam.mx/sites/default/files/2017-08/Mbembe-CriticadelaRazonNegra.pdf>
- Memmi, Albert. 1971. *Retrato del colonizado*. Madrid: Edicusa. https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Retrato_colonizado-Albert_Memmi.pdf
- Mendizaval, Iván. 2012. "La lengua y lo afro: de la literatura oral a la oralitura". *Chasqui*, (120): 93-100. <https://www.redalyc.org/pdf/160/16057414020.pdf>
- Mesía, Ylse. 2017. Ideologías lingüísticas y racialización: un estudio con alumnos de secundaria en colegios limeños. En *Racismo y lenguaje, primera*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Moreno, Mónica. 2022. "El racismo es un sistema que organiza de manera cruel las formas en que algunas personas son maltratadas y otras favorecidas". <https://noticias.unsam.edu.ar/2022/09/08/el-racismo-es-un-sistema-que-organiza-de-manera-cruel-las-formas-en-que-algunas-personas-son-maltratadas-y-otras-favorecidas/>
- Moreno, María. 2019. "Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas". *Iconos*, (64):89-109. <https://iconos.flacsoandes.edu.ec/index.php/iconos/article/view/3686>
- Mignolo, Walter. 2005. "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". *Geographía*, (7): 1-7. https://www.academia.edu/26280396/Espacios_geograficos_y_localizaciones_epistemologicas_o_la_ratio_entre_la_localizacion_geografica_y_la_subalternizacion_de_conocimientos
- Mintz, Sidney. 1996. *Dulzura y poder. El poder del azúcar en la historia moderna*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Muratorio, Blanca. 2014. Vidas de la calle memorias alternativas: las cajoneras de los portales. En *Los trajines callejeros Memoria y vida cotidiana Quito, siglos XIX-XX*. Quito: Edicuatorial. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/54467.pdf>
- Ortiz, Yuliana. 2022. *Fiebre de Carnaval*. Madrid: La Navaja Suiza Editores. <https://www.lanavajasuizaeditores.com/libro/fiebre-de-carnaval/>

- Pabón Chalá, Iván. 2020. "La educación en la Real Audiencia de Quito: restricciones a los negros durante el siglo XVIII". Tesis de Doctorado, Universidad de Oviedo.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=301237>
- Pascale, Pablo. 2010. "Nuevas formas de racismo: Estado de la cuestión en la psicología social del prejuicio". *Ciencias Psicológicas* 4 (1): 57-69.
<http://www.scielo.edu.uy/pdf/cp/v4n1/v4n1a06.pdf>
- Lapora Colombia. "Documental Michael Arce odio racial", noviembre 22, 2018, vídeo 23:58,
<https://youtu.be/SIo7B4eWv18?si=etCcGyL51yLq7e9L>
- Quijano, Aníbal. 2014. *Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
<https://www.coursehero.com/es/file/76766229/Quijanopdf/>
- Rahier, Jean. 1999. Mami ¿Qué será lo que quiere el negro? Representaciones racistas en la revista Vistazo, 1957-1991. En *Ecuador racista: Imágenes e Identidades*. Quito: Flacso.
<https://www.nacionmulticultural.unam.mx/reconocimientopueblosnegros/docs/303.pdf>
- Ramírez, Franklin .2006. "Mucho más que dos izquierdas". *Nueva Sociedad*, (205):30-44.
https://www.researchgate.net/publication/28181703_Mucho_mas_que_dos_izquierdas
- Restrepo, Eduardo. 2009. "Cuerpos racializados". *Revista Javeriana*. <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/cuerpos%20racializados.pdf>
- Ricoeur, Paul. 2003. Memoria e Imaginación. En *Historia, Memoria y Olvido*. Madrid: Editorial Trotta.
- Rodríguez, Igor. 2016. "Ideologías lingüísticas: descapitalización fanoniana de los andaluces". *Nueva Revista del Pacífico*, (65): 105-136.
<http://www.nuevarevistadelpacifico.cl/index.php/NRP/article/view/71>
- Santillán, Alfredo. 2006. "Jóvenes negro/as. Cuerpo, etnicidad y poder". Tesis de Maestría, FLACSO-Ecuador.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/551/5/TFLACSO-01-2006ASC.pdf>
- Sayago, Sebastián. 2014. "El análisis del discurso como técnica de investigación cualitativa y cuantitativa en las ciencias sociales". *Cinta Moebio* (49): 1-10.
<https://scielo.conicyt.cl/pdf/cmoebio/n49/art01.pdf>
- Segato, Rita. 2002. "Identidades políticas-Alteridades históricas una crítica a las certezas del pluralismo global". *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre* 23(1): 239-275.
<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1304>
- Stutzman, Roland. 1979. "La gente morena de Ibarra y la sierra septentrional". *Sarance. Revista del Instituto Otavaleño de Antropología*, 96-110.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/6691>
- Subirats, Eduardo. 1994. *El continente vacío*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Szapu, Ezequiel. 2021. "Rostros y jerarquías clasificatorias. Microrracismos en la trama escolar". *Entramados* 9 (10): 130-144.
<https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/entramados/article/view/5644/5857>

- Tardieu, Jean-Pierre. 2006. Los negros en Quito. S. XVI-XVII. En *El negro en la Real Audiencia de Quito (Ecuador) SS. XVI-XVIII*. Quito: AbyaYala.
<https://books.openedition.org/ifea/4616>
- Taylor, Charles. 2009. La política del reconocimiento. En *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica.
<https://seminariosocioantropologia.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/03/elmulticulturalismoylapoliticadelreconocimientocharlestaylor.pdf>
- Ureta, Clara. 2003. “El mercado lingüístico como campo de definición de poderes en la sociedad”. *Graffylia: Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, 99-104.
<https://filosofia.buap.mx/sites/default/files/Graffylia/1/017%2099.pdf>
- Veltmeyer, Henry. 2010. “Una sinopsis de la idea de desarrollo”. *Migración y Desarrollo* 8 (14): 9-34. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-75992010000100002
- Vera, Rocío. 2015. “Barrio afrodescendiente en Quito: identidades, representaciones y multiterritorialidades”. *Universitas Humanística*, (80): 265-291.
<http://www.scielo.org.co/pdf/unih/n80/n80a11.pdf>
- Wade, Peter. 2000. El significado de raza y etnicidad. En *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/53773.pdf>
- _____. 2006. “Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: Poblaciones afrolatinas (e indígenas)”. *Tabula Rasa*, (4):59-81.
<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n4/n4a04.pdf>
- _____. 2008. Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales. En *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES).
- Wieviorka, Michael. 2009. El racismo: una introducción. Barcelona: Editorial Gedisa
<https://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2016/10/El-Racismo-una-introduccion-Michel-Wieviorka.compressed.pdf>
- Zapata, Claudia. 2019. *Crisis del multiculturalismo en América Latina*. Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica. editorial.ucr.ac.cr/ciencias-sociales/item/2509-crisis-del-multiculturalismo-en-américa-latina-conflictividad-social-y-respuestas-críticas-desde-el-pensamiento-político-indígena.html