

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento De Sociología Y Estudios De Género

Convocatoria 2022 - 2024

Tesis para obtener el título de Maestría En Ciencias Sociales Con Mención En Género Y  
Desarrollo

ENTRE LA URBE Y EL CUERPO COMO ESPACIOS DE REEXISTENCIA: PROCESOS  
DE (RE)CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA DE MUJERES AFROGUAYAQUILEÑAS

Nwadiaru Moreira Lois Adamma

Asesora: Coba Mejía Lisset Del Rocío

Lectores: Moreno Parra María Del Socorro, Villarreal Velásquez José Antonio

Quito, marzo de 2025

## **Dedicatoria**

A las mujeres negras y afrodescendientes que reexisten. Que la periferia construida sobre nuestros cuerpos sea llama que arda abriendo caminos hacia la libertad y dignidad.

## Epígrafe

Guayaquil es una ciudad que me ha desconocido tantas veces como ciudadana y a la que necia, igual, me he querido aferrar por miedo a no tener nada.

Es que

si una no tiene territorio,

entonces

¿qué tiene?

Nada.

Luego me di cuenta de que yo ya nací con un territorio regalado por mi madre y mi padre.

Mi primer territorio ha sido mi cuerpo.

—Lois Nwadiaru, *Habitar mi cuerpo, habitar la urbe* (extracto de poema inédito).

## Índice de contenidos

Resumen .....	8
Introducción .....	11
Capítulo 1. Aproximaciones teóricas: la ciudad y el cuerpo habitados como espacios de desigualdades, identidades y resistencias racializadas y engenerizadas .....	27
1.1. Desigualdades inscritas en la ciudad y el cuerpo: la raza y el género como estructuradores de espacios urbanos .....	29
1.2. Habitar el cuerpo y la ciudad: la construcción de identidades en espacios racializados y engenerizados .....	33
1.3. Resistencias/reexistencias urbano-corporales frente a las desigualdades racializadas y engenerizadas.....	41
1.4. Para concluir este capítulo .....	43
Capítulo 2. De la historia de los Otros a la historia de Nosotras: la configuración socioespacial histórica afrodescendiente de Guayaquil.....	45
2.1. La ciudad colonial (años 1547 a 1820): colonización, esclavitud y libertad.....	46
2.2. La ciudad sectorial (años 1820 a 1880): independencia, <i>boom</i> cacaotero, ferrocarril y más caminos hacia la libertad .....	55
2.3. La ciudad polarizada (años 1880 a 1980): petróleo, <i>boom</i> bananero y conformación de barrios afrodescendientes .....	68
2.4. Para concluir este capítulo .....	72
Capítulo 3. “De los márgenes al centro”: la reivindicación de espacios céntricos por parte de mujeres negras adultas en Guayaquil .....	74
3.1. El centro, espacio continuo de disputa en Guayaquil .....	77
3.2. Ana se toma los bordes del Malecón 2000 .....	85
3.3. Martha se toma el centro de La Bahía .....	92
3.4. Para concluir este capítulo .....	98
Capítulo 4. Racialización y desracialización en la ciudad: las experiencias de mujeres adultas jóvenes afro-negras-guayaquileñas .....	100
4.1. “Este es mi barrio”: moverse por la ciudad y hacer propios los lugares a partir de la construcción del sentido de comunidad.....	101
4.2. “Ven racismo en todos lados”: los espacios de (des)racialización urbana .....	109
4.3. Los espacios de construcción de conciencia étnicoracial y de género: identificarse afrodescendiente/negra como estrategia de reexistencia .....	117
4.4. Para concluir este capítulo .....	123
Conclusiones finales.....	125
Referencias .....	131

## **Lista de ilustraciones**

### **Gráficos**

Gráfico 1.1. Abordajes sobre la articulación género-raza.....39

### **Figuras**

Figura 2.1. Aviso en el periódico “El Colombiano” del 6 de mayo de 1830.....60

Figura 2.2. Óleo “Paisaje de Guayaquil” de Ernest Charton (1849). Vista de la calle Real, actual calle Rocafuerte, en el centro de la ciudad.....62

### **Mapas**

Mapa 2.1. Plano de Guayaquil, por Paulus Mingnet, 1740.....47

Mapa 3.1. Mapa de la configuración socioespacial afrodescendiente de Guayaquil (2006)...75

Mapa 3.2. Mapa del centro de Guayaquil (2024).....76

Mapa 3.3. Mapa del Malecón 2000 de Guayaquil (2024).....85

Mapa 3.4. Mapa de La Bahía de Guayaquil (2024).....93

Mapa 4.1. Mapa residencial de las participantes adultas jóvenes.....100

### **Fotos**

Foto I.1. Ría Guayas con vista al Barrio del Astillero.....11

Foto 2.1. Parte de la serie fotográfica “Cacao al sol. Guayaquil, provincia del Guayas. 1949” de Rolf Blomberg.....65

Foto 2.2. “Almacenado y embarque de cacao en el malecón de Guayaquil”. Banner informativo de la exposición permanente del Museo Nacional del Cacao.....66

Foto 3.1. Vista de la calle Alfredo Baquerizo Moreno.....79

Foto 3.2. Letrero ‘Barrio del Puente’ en la intersección de las calles Luzárraga y Panamá...83

Foto 3.3. Personas reunidas para el teatro callejero autorizado en el centro-sur del Malecón 2000.....87

Foto 3.4. Vista interna del centro-sur del Malecón 2000.....88

Foto 3.5. Fotograma del video “Recorrido por La Bahía” de Luis Navas Manzo (2021). Vista de sector de venta de ropa en el oeste de La Bahía.....94

Foto 3.6. Fotograma del video “Recorrido por La Bahía” de Luis Navas Manzo (2021). Vista de sector de venta de ropa en el oeste de La Bahía.....94

Foto 3.7. Fotograma del video “Recorrido por La Bahía” de Luis Navas Manzo (2021). Vista de pasaje de venta de alimentos en el este de La Bahía.....95

### **Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis**

Yo, Lois Adamma Nwadiaru Moreira, autora de la tesis “Entre la urbe y el cuerpo como espacios de reexistencia: procesos de (re)construcción identitaria de mujeres afroguayaquileñas”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría, 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, marzo de 2025.



---

Firma

Lois Adamma Nwadiaru Moreira

## **Resumen**

La presente investigación analiza cómo se construyen las identidades a través de las experiencias de habitabilidad de mujeres afrodescendientes y negras en su relación con la construcción socioespacial histórica, racializada y engenerizada de la ciudad de Guayaquil, Ecuador. Se parte del argumento de que los procesos de identificación de mujeres afrodescendientes y negras en Guayaquil se construyen a través de experiencias de habitabilidad que están profundamente marcadas por la construcción socioespacial histórica, racializada y engenerizada de esta ciudad y de nuestros cuerpos, que se constituyen como espacios de desigualdades continuas. A su vez, desde nuestra heterogeneidad, hemos desarrollado prácticas históricas de resistencia/reexistencia, que no solo desafían estas desigualdades, sino que también transforman los espacios urbano-corporales. El objetivo general de esta investigación es analizar cómo se construyen las identidades a través de las experiencias de habitabilidad de mujeres afrodescendientes y negras en su relación con la construcción socioespacial histórica, racializada y engenerizada de la ciudad de Guayaquil, Ecuador. Para ello, se plantean tres objetivos específicos: (1) Estudiar la construcción socioespacial de la ciudad de Guayaquil a través de una mirada afrocentrada de sus relaciones étnicoraciales y de género, desde su fundación en el siglo XVI hasta el siglo XX; (2) Diferenciar las prácticas de reconstrucción socioespacial del centro de la ciudad de Guayaquil desde las experiencias de habitabilidad de mujeres adultas afrodescendientes/negras, en relación con sus procesos de construcción identitaria étnicoracial y de género; y (3) Caracterizar la relación entre la construcción socioespacial de la ciudad de Guayaquil y la construcción identitaria étnicoracial y de género a través de las experiencias de habitabilidad de mujeres adultas jóvenes afrodescendientes/negras. Desde una metodología cualitativa de historias de vida de relatos múltiples con enfoque antirracista afrocentrado, esta investigación combina análisis de fuentes documentales, entrevistas biográficas semiestructuradas y narrativas y etnografía sensorial. Se han articulado las experiencias de mujeres afrodescendientes/negras en distintas posiciones socioeconómicas y generacionales, incluyéndome, permitiendo una lectura heterogénea de nuestras trayectorias de vida en la ciudad. Los hallazgos muestran que la ciudad ha sido históricamente un espacio de expulsión material y simbólica de los cuerpos afrodescendientes/negros, lo que condiciona nuestras formas de habitar e identificarnos. Sin embargo, las participantes ejercemos reexistencias cotidianas a través de la reapropiación del espacio urbano y de nuestros cuerpos en interacción con la ciudad. Las experiencias de habitabilidad no son pasivas, sino formas de reconstrucción socioespacial que desafían las lógicas de exclusión racializada y engenerizada.

En conclusión, esta investigación aporta una mirada afrocentrada de la ciudad y el cuerpo, evidenciando cómo las mujeres afrodescendientes/negras hemos sido históricamente racializadas y engenerizadas en nuestras formas de habitar Guayaquil, pero también cómo nuestras prácticas de reexistencia reconfiguran la ciudad.

## **Agradecimientos**

Quiero empezar este espacio agradeciendo muy especialmente a Ana Castillo, Martha Ayoví, Lucena Valencia, Wendy Vidal, Génesis Delgado, Sara Arana y Jordana Valencia, quienes me acompañaron a protagonizar esta tesis. Mi infinito agradecimiento a ustedes por compartir sus historias y poner su voz —y, así, el cuerpo— en este ejercicio investigativo.

Agradezco también a mi mami, Miryan, y a mi ñaña, Marcela, los primeros amores de mi vida, quienes desde su crianza y sostén me han permitido confiar en que otros mundos son posibles.

A mi papi, Ben, quien ya no está materialmente, pero que sé que me cuida desde otras dimensiones que occidente aún no logra comprender.

A mi novio, Luis, mi amor, mi cómplice de vida. Nuestro hogar —que es donde sea que estemos juntxs— es el espacio me permitió traer a la luz este documento. Escribir una tesis y, en general, vivir la vida ha sido tremendamente más ameno y esperanzador a tu lado.

A Ludovico, Ludovo, Lulito, mi (abo)gato y mi eterno compañero. Le doy gracias a la vida por darme por segunda vez la oportunidad de tenerte a mi lado en estos procesos académicos.

A mis amigas de la vida, mis amigas del camino, mis amigas de siempre, mis amigas de ahora, mis amigas que luchan, mis amigas que, como tantas otras mujeres, son mis fuentes de inspiración y admiración. Gracias siempre.

A mis profesoras y compañeras de FLACSO-Ecuador que me han acompañado con cariño en este proceso. Que los puentes que construimos por una academia diferente no se rompan nunca.

A todas las personas que en este momento de sensibilidad y a la vez inmediatez académica no logro recordar —porque la memoria es traicionera, se dice popularmente—, pero que de cualquier manera han participado en mis procesos de formación y en hacer de mí quien hoy soy.

¡Gracias, mil veces gracias!

## Introducción

Guayaquil es una ciudad<sup>1</sup> de la costa del Pacífico ubicada en el centro-sur de Ecuador. Se encuentra en las orillas de la Ría Guayas<sup>2</sup> y está entrelazada con los ramales del Estero Salado. En su conjunto, estos dos cuerpos de agua forman el estuario del Golfo de Guayaquil, “el más grande de la costa oeste de Sudamérica” (Redacción Actualidad 2016). Hacia el oeste, la ciudad se extiende hasta las estribaciones de la Cordillera Chongón-Colonche, cuya presencia delimita su paisaje en ese sector. Bajo el nombre oficial de Santiago de Guayaquil, la ciudad fue fundada entre 1535 y 1547 por los colonizadores españoles (Rojas y Villavicencio 1988), al pie del entonces conocido como Cerro Verde (actualmente Cerro Santa Ana, ubicado en el centro de la ciudad). Guayaquil también es mi ciudad, en la que nací y he habitado casi toda mi vida como una mujer negra/afroguayaquileña, lugar de enunciación del que parto en esta investigación.

---

<sup>1</sup> A nivel administrativo, Guayaquil es un cantón. En Ecuador, los cantones son subdivisiones administrativas de segundo nivel, por debajo de las provincias. Como cantón, actualmente está conformada por 16 parroquias urbanas que en su conjunto constituyen la cabecera cantonal, es decir, la ciudad de Guayaquil. Asimismo, está conformada por 5 parroquias rurales que se encuentran por fuera de los límites urbanos. Para efectos de la presente investigación, me he centrado en la cabecera cantonal, cuyas parroquias urbanas son: 9 de Octubre, Bolívar, Pedro Carbo, Roca, Rocafuerte, Sucre, Urdaneta, en el centro de la ciudad; García Moreno, Ayacucho, Febres Cordero, Letamendi, Olmedo y Ximena, en el sur de la ciudad; Pascuales y Tarqui, en el norte de la ciudad; y, Chongón, en el oeste de la ciudad (INEC 2010).

<sup>2</sup> Comúnmente conocido como ‘el Río’ Guayas. Los ríos son corrientes de agua que fluyen continuamente hacia otro cuerpo de agua, mientras que las rías son brazos de mar que entran a la costa por elevación del nivel del mar. Por este motivo, Guayas se trata de una ría (Redacción Actualidad 2016).

### Foto I.1. Ría Guayas con vista al Barrio del Astillero



*Fuente:* Foto de la autora (2023).

Se fundó como una ciudad-puerto, posicionada desde ese entonces y hasta la actualidad como el principal puerto marítimo de los territorios administrativos de los que ha sido parte: en época colonial, la Presidencia de Quito, y actualmente, Ecuador. Su importancia portuaria ha radicado en su astillero naval (con relevancia durante los siglos XVI a XIX), así como el alto volumen de importación y exportación de productos, sobre todo aquellos que han caracterizado la agroindustria nacional: el cacao (durante los años 1700 a 1842 y 1870 a 1930) y el banano (desde mediados del siglo XX hasta la actualidad) (Laviana 1984; Abad, Acuña y Naranjo 2019).

Desde el siglo XXI, Guayaquil está administrada bajo un modelo de planificación urbana denominado ‘la regeneración urbana’, que ha significado un proceso de renovación urbana centrado en un discurso de modernización de los espacios urbanos. Este modelo fue implementado por el Partido Social Cristiano (PSC), un partido político guayaquileño de

derecha al que pertenecen los/as alcaldes que gobernaron la ciudad durante treinta y un años consecutivos, desde 1992 hasta 2023.<sup>3</sup> En la regeneración urbana, la privatización y mercantilización de bienes y servicios públicos constituyen políticas públicas municipales (Navas Perrone 2012). Esto ha resultado en una actual ciudad fragmentada (Borsdorf 2003) con complejas desigualdades socioespaciales e históricas que abordo en la presente investigación desde una mirada antirracista afrocentrada (Dei 2005; Pellerin 2012).

Guayaquil tiene una población de 2.350.915 habitantes<sup>4</sup>, de los cuales el 10,90%, es decir, 256.250 habitantes somos afrodescendientes.<sup>5</sup> La presencia afrodescendiente en esta ciudad no es un fenómeno contemporáneo. La propia condición de puerto produjo que este sea un lugar al que forzaron a arribar a muchas personas africanas, víctimas de la trata transatlántica de con fines de esclavitud, durante los siglos XVI a XX. Aquí se vieron obligadas a construir sus vidas y a construir la ciudad prácticamente desde su fundación (Laviana Cuertos 1984; García 2013; Antón 2014; Delgado 2023).

Adicionalmente, esta ciudad también ha sido el lugar de arribo de mucha población migrante afrodescendiente durante su proceso de urbanización en el siglo XX, esto como principal consecuencia de procesos de despojo de territorios rurales a causa de la explotación agrícola basada en monocultivos. Las migraciones afrodescendientes en este siglo tienen en común la búsqueda de trabajo por parte de la población migrante y, por consecuencia, la búsqueda de medios de subsistencia en la ciudad (Arias 1985; Laviana Cuertos 1987; Garay 1988; Donoso 2006; Macera 2010; Abad, Acuña y Naranjo 2019; Romero Macías 2022).

En estos últimos procesos migratorios, la población afrodescendiente se asentó principalmente en el sur de la ciudad —aunque se ha movido a través de todo el espacio urbano—, configurando barrios actualmente conocidos por su gran concentración de población afrodescendiente, como Cristo del Consuelo, Isla Trinitaria y Guasmo. Estos barrios se encuentran a las orillas del Estero Salado. La relación de la población afrodescendiente

---

<sup>3</sup> León Febres-Cordero gobernó desde 1992 hasta 2000. Jaime Nebot lo sucedió a mediados del año 2000, siendo reelegido durante cuatro períodos consecutivos, hasta el año 2019. Para las elecciones locales de ese año, Nebot anunció que, en su lugar, se postularía otra miembro del PSC, Cynthia Viteri, quien ganó las elecciones, convirtiéndose en alcaldesa desde el año 2019 hasta el 2023.

<sup>4</sup> De acuerdo con los resultados censales publicados por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC), esto es, el VII Censo de Población y VI de Vivienda del año 2010. Si bien en el año 2022 se realizó el censo más actual de población y vivienda, dichas cifras han reducido en más de la mitad a la población afroecuatoriana sin explicaciones certeras de dicha reducción (Salazar Méndez 2023; Ayoví Nazareno 2023), por lo que he decidido no utilizar dicho instrumento en esta investigación desde la intención política de no validarlo.

<sup>5</sup> Este porcentaje constituye a su vez el 24,50% de la población total de afrodescendientes del país, lo que convierte a Guayaquil en la ciudad con más población afrodescendiente de Ecuador (INEC 2010; Antón 2010; García 2013; Antón 2014).

guayaquileña con los cuerpos de agua que rodean a la ciudad tampoco es un fenómeno contemporáneo. En época colonial, esta población fue empujada por las élites a habitar cerca de los esteros y la ría con la intención de mantener cerca de la matriz productiva a la mano de obra de la ciudad, tomando en consideración su condición portuaria. El agua así deviene en un recurso y espacio en disputa. En esta época, sobresalen el Barrio del Astillero, donde se encuentra el astillero (en el sur de la ciudad) y el Barrio del Puente, donde se secaba la pepa del cacao (en el centro de la ciudad), como barrios habitados por población afrodescendiente.

A pesar de la dimensión socioespacial histórica, la presencia afrodescendiente tiende a ser borrada en los discursos sobre la guayaquileñidad (Andrade 2006; García 2013; Antón 2014, 2021; Delgado 2023). Desde mi propia experiencia, crecí en esta ciudad teniendo contacto continuo con un discurso oficial reproducido en espacios institucionales,<sup>6</sup> centrado en la grandeza del desarrollo urbano de Guayaquil. Lo que no se suele contar en estos discursos es que la población afrodescendiente de esta ciudad ha estado involucrada en todos los momentos de dicho desarrollo: desde construir y reparar las embarcaciones en el astillero, hasta cultivar, cosechar y secar la pepa del cacao en las calles del centro, así como ejercer el comercio ambulante, limpiar, cocinar, cuidar infantes, entre otras actividades propias de la división colonial del trabajo (McMichael 2000).

En estos procesos se han construido espacios racializados y engenerizados, que no son solo calles o barrios, sino también cuerpos (Grosz 1999; Ramos 2020; Oyèwùmí 2017; Meriño Guzmán 2018) como resultado de una división colonial del trabajo, por la cual se reorganizó la economía mundial para el beneficio de los imperios coloniales europeos. En este proceso, se han asignado a las mujeres afrodescendientes y negras tareas, roles y estereotipos de trabajos racializados y feminizados simultáneamente, como lo son los trabajos del hogar y de cuidados.

Una de las principales características de las comunidades diaspóricas es la construcción de identidades étnicas alrededor de un territorio originario: aquel lugar distante geográficamente respecto al cual se configura un sentido de pertenencia como consecuencia del desplazamiento de un territorio-origen hacia un territorio-destino. En la presente investigación, Guayaquil funge como aquel territorio-destino, por lo que encuentro necesario complejizar históricamente su configuración socioespacial desde una mirada afrocentrada.

---

<sup>6</sup> Como la escuela, el colegio, la universidad, los programas de televisión y de radio, los eventos públicos municipales, los espacios públicos, entre otros.

La población afrodescendiente de esta ciudad, particularmente las mujeres, no hemos sido pasivas frente a estas desigualdades. Al contrario, nuestra capacidad reactiva y creativa para rehacer la vida cotidianamente dan cuenta de prácticas de resistencia/reexistencia entretejidas históricamente a través de la reapropiación de espacios (Albán Achinte 2009; Hernández Basante 2019).

De esta manera, entre los siglos XVIII y XIX, están las historias de Francisca Viviana Morán, María Chiquinquirá Díaz, Ángela Batallas y Mercedes Iglesias, mujeres afrodescendientes y negras esclavizadas que emprendieron demandas por su libertad, disputando el propio campo del poder judicial. Luego, en el siglo XX, están las historias de Betty Arroyo Cevallos y Doris Wheatley Betancourt, mujeres negras esmeraldeñas que se posicionan como lideresas del proceso de organización barrial guayaquileño, al haber ejercido acciones para la conformación y habitabilidad de los barrios Guasmo y Cristo del Consuelo, respectivamente, a finales de ese siglo.

Más adelante, en el siglo XXI están las historias de Ana Castillo y Martha Ayoví, dos mujeres negras, guayaquileña y esmeraldeña respectivamente, nacidas en la década de 1970, que se dedican actualmente al comercio ambulante en el centro de Guayaquil. Ambas residen en el Guasmo, por lo que deben trasladarse diariamente hasta el centro de la ciudad para obtener ingresos económicos vendiendo bebidas y alimentos, que es la manera que han encontrado para gestionar sus vidas.

El comercio ambulante, sin embargo, deviene en una práctica de comercio ‘no permitida’ en esta ciudad-puerto, al ser ejercido por personas subalternizadas. Sus experiencias permiten trazar un primer momento de continuidad para esta investigación, que conecta el pasado con el presente, al observar prácticas de segregación hacia las periferias y reapropiación del centro como punto común con las historias de las mujeres de los siglos XVIII a XX.

Por último, están las historias de Jordana Valencia, Lucena Valencia, Génesis Delgado, Sara Arana, Wendy Vidal y yo, mujeres adultas jóvenes afrodescendientes/negras que crecimos en este nuevo siglo, en el contexto de una ciudad ‘regenerada’.<sup>7</sup> Nuestras experiencias permiten trazar un segundo momento de continuidad socioespacial histórica en los procesos de racialización y engenerización de la ciudad. Asimismo, permiten observar diferenciaciones que dan cuenta de la heterogeneidad de la población afrodescendiente y de la ciudad.

---

<sup>7</sup> Por la regeneración urbana.

A través de los siglos, esta ciudad ha sido habitada por una diversidad de afrodescendientes que ocupamos distintas posiciones socioeconómicas, culturales y corporales. Por ejemplo, las participantes más jóvenes de esta investigación hemos atravesado por procesos de movilidad social con relación a las participantes mayores.

En general, estos procesos están vinculados con la posibilidad de acceso a la educación superior y mejores condiciones laborales, lo que nos ha significado experiencias de habitabilidad diferenciadas con la posibilidad de movernos dinámicamente a través de la ciudad e insertarnos en espacios con subrepresentación de población afrodescendiente, como lo son las universidades. Adicionalmente, existen diferenciaciones que giran alrededor de los accesos socioeconómicos familiares de cada una, los cuales también marcan distintas experiencias de habitabilidad de la ciudad, incluso entre las participantes más jóvenes.

Estas experiencias no pueden entenderse sin considerar la (des)racialización urbana que simultáneamente afirma y niega desde la diferenciación racial nuestros cuerpos en los espacios urbanos. Guayaquil se constituye como lugar de encuentros y disputas en el que se construyen de manera co-constitutiva espacios e identidades históricamente racializadas y engenerizadas, por lo que nuestros procesos de identificación están condicionados por dichas experiencias de habitabilidad heterogéneas. En tal sentido, este ejercicio analítico también se produce a través de una mirada del entretejido colectivo de semejanzas y diferencias de acuerdo a los tiempos y espacios habitados por cada una.

Habitar la ciudad nunca es un ejercicio pasivo, menos en este contexto de investigación. Desde mi mirada afrocentrada, las experiencias de habitabilidad no deben ser entendidas como la ocupación pasiva de los espacios urbanos, sino como un ejercicio activo de reconstrucción socioespacial frente a dinámicas históricas de expulsión. Este ejercicio es observado a través de la capacidad de mujeres afrodescendientes/negras para transformar los espacios que habitamos en y a través de la presencia de nuestros cuerpos, tensionando así los límites impuestos por las desigualdades estructurales. Al reapropiarnos de espacios urbanos que tradicionalmente nos han sido negados o al redefinir sus usos y significados, las mujeres afrodescendientes y negras no solo subsistimos, sino que reexistimos.

En atención a nuestras diferenciaciones, me convocó la duda de si es la experiencia del racismo lo que constituye un trazo común en nuestras identidades racializadas/etnizadas. Desde nuestras experiencias de habitabilidad, esta es una ciudad que se enuncia hegemonicamente como un espacio de aparente igualdad étnicoracial sostenido

discursivamente a través del mestizaje. El mestizaje, construido como un lugar racializado más cercano a lo blanco que las demás identidades étnicoraciales (Moreno Figueroa 2010), es presentado como parte sustancial de una identidad guayaquileña que ‘supera y anula’ a otras identidades racializadas negativamente<sup>8</sup> (Andrade 2006).

En este contexto, las personas con identidades que no encajamos en el mestizaje, como lo somos las mujeres afrodescendientes y negras, atravesamos por un proceso de expulsión material y/o simbólica de la ciudad, lo cual se traduce en la imposibilidad de habitar idóneamente espacios, desde una calle hasta nuestros propios cuerpos. De esta manera, los procesos de identificación (y reafirmación) étnicoracial y de género, vinculados a nuestras experiencias de habitabilidad de la ciudad, devienen en un lugar de enunciación y práctica de reexistencia común.

En atención al contexto de estudio planteado, la pregunta que ha guiado la presente investigación es: ¿cómo se construyen las identidades a través de las experiencias de habitabilidad de mujeres afrodescendientes y negras en su relación con la construcción socioespacial histórica, racializada y engenerizada de la ciudad de Guayaquil, Ecuador?

El argumento central de esta investigación es que los procesos de identificación de mujeres afrodescendientes y negras en Guayaquil se construyen a través de experiencias de habitabilidad que están profundamente marcadas por la construcción socioespacial histórica, racializada y engenerizada de esta ciudad y de nuestros cuerpos, que se constituyen como espacios de desigualdades continuas. A su vez, desde nuestra heterogeneidad, hemos desarrollado prácticas históricas de reexistencia (Albán Achinte 2009), que no solo desafían estas desigualdades, sino que también transforman los espacios urbano-corporales.

Para responder a la pregunta de investigación propuesta, he planteado los siguientes objetivos:

### **Objetivo general**

Analizar cómo se construyen las identidades a través de las experiencias de habitabilidad de mujeres afrodescendientes y negras en su relación con la construcción socioespacial histórica, racializada y engenerizada de la ciudad de Guayaquil, Ecuador.

### **Objetivos específicos**

---

<sup>8</sup> Me refiero a un proceso de racialización binario en el que, por un lado, existe racialización positiva y, por otro, racialización negativa (Campos-García 2012). En el capítulo 1 desarrollo esta idea.

- 1.- Estudiar la construcción socioespacial de la ciudad de Guayaquil a través de una mirada afrocentrada de sus relaciones étnicoraciales y de género, desde su fundación en el siglo XVI hasta el siglo XX.
- 2.- Diferenciar las prácticas de reconstrucción socioespacial del centro de la ciudad de Guayaquil desde las experiencias de habitabilidad de mujeres adultas afrodescendientes/negras, en relación con sus procesos de construcción identitaria étnicoracial y de género.
- 3.- Caracterizar la relación entre la construcción socioespacial de la ciudad de Guayaquil y la construcción identitaria étnicoracial y de género a través de las experiencias de habitabilidad de mujeres adultas jóvenes afrodescendientes/negras.

### **Estructura capitular**

Para desarrollar cada uno de los objetivos específicos planteados, he organizado la presente investigación en cuatro capítulos. En el capítulo 1, titulado “Aproximaciones teóricas: la ciudad y el cuerpo como espacios de desigualdades, identidades y resistencias racializadas y engenerizadas”, he desarrollado el marco que sirve de base teórica para guiar el quehacer de la presente investigación. En este primer capítulo, presento como conceptos centrales las desigualdades, las identidades y las resistencias alrededor de las construcciones socioespaciales racializadas y engenerizadas de la ciudad y el cuerpo.

En el capítulo 2, titulado “De la historia de los Otros a la historia de Nosotras: la configuración socioespacial histórica afrodescendiente de Guayaquil”, he desarrollado un estudio de la construcción socioespacial histórica de Guayaquil, atendiendo a las relaciones étnicoraciales y de género con énfasis en la población afrodescendiente que ha habitado esta ciudad desde el siglo XVI hasta el siglo XX. A través de este estudio, he desarrollado un ejercicio de memoria afrodiaspórica que me ha permitido contextualizar continuidades históricas en las experiencias de habitabilidad e identificación investigadas.

En el capítulo 3, titulado “De los márgenes al centro”: la reivindicación de espacios céntricos por parte de mujeres negras adultas en Guayaquil”, he desarrollado un ejercicio etnográfico sensorial para presentar el contexto actual de la configuración socioespacial de Guayaquil. A partir de ello, he puesto en el centro las experiencias de habitabilidad e identificación de Ana Castillo y Martha Ayoví, dos mujeres negras adultas que se dedican al comercio ambulante en el centro de la ciudad, para dar cuenta de las prácticas de reconstrucción socioespacial en este lugar céntrico, como parte de una continuidad histórica de expulsión afrodescendiente.

Finalmente, el capítulo 4, titulado “Racialización y desracialización en la ciudad: las experiencias de mujeres adultas jóvenes afro-negras-guayaquileñas”, fue desarrollado alrededor de la relación entre la actual entre la construcción socioespacial de la ciudad con las experiencias de habitabilidad e identificación étnicoraciales y de género de mujeres adultas jóvenes, afrodescendientes/negras, nacidas y crecidas en Guayaquil: Jordana Valencia, Lucena Valencia, Génesis Delgado, Sara Arana, Wendy Vidal y yo, Lois Nwadiaru. En este capítulo, se encuentra una continuidad en los procesos de racialización y engenerización afrodescendientes, así como distinciones intergeneracionales.

### **Estrategia metodológica**

El método utilizado para guiar el desarrollo de esta investigación es el cualitativo con enfoque de historias de vida de relatos múltiples. De acuerdo con Juan José Pujadas, los relatos múltiples son un tipo de método biográfico centrado en el “sentimiento de comunidad entre los narradores” (2000, 149). El sentimiento de comunidad está caracterizado por “algún rasgo común muy marcado en sus trayectorias personales” (2000, 149), como lo son las experiencias de habitabilidad e identificación étnicoraciales y de género afrodescendientes, sin perjuicio de la heterogeneidad en otras condiciones y características personales.

Este método me ha permitido recopilar y analizar una multiplicidad de voces, perspectivas y trayectorias de mujeres afrodescendientes y negras, incluyéndome, que (re)construyen sus identidades y los espacios que habitan dentro de una ciudad históricamente racializada y engenerizada. A través de los relatos múltiples, me ha sido posible identificar experiencias comunes, así como diferenciadas en las historias narradas, enriqueciendo y matizando fenómenos socioespaciales e históricos de la racialización y engenerización en Guayaquil.

Adicionalmente, esta investigación tiene un enfoque antirracista afrocentrado. De acuerdo con George Sefa Dei (2005), la investigación antirracista coloca a las poblaciones marginalizadas por motivos étnicoraciales en el centro de análisis a través de nuestras experiencias de vida y la simultaneidad de las desigualdades que nos atraviesan.<sup>9</sup> Por su parte, de acuerdo con Marquita Pellerin (2012), la investigación afrocentrada exige colocar las experiencias de las poblaciones africanas y afrodescendientes en el centro de análisis.

---

<sup>9</sup> Traducción propia.

Asimismo, estos enfoques fomentan el uso de una narración autoenunciativa, es decir, escribir en primera persona, de manera que me permite posicionarme activamente presente en la investigación.

Hablar sobre una misma es un proceso complejo al correr el riesgo de convertirse en un ejercicio narcisista y objeto de descalificación académica por cuestionamientos sobre la rigurosidad científica, sobre todo en este contexto en el que he decidido incluir activamente mi voz, no solo como investigadora y narradora, sino como participante con experiencias que aportan a este ejercicio investigativo. Sin embargo, la investigación antirracista como enfoque metodológico me ha permitido comprometerme críticamente con mis propias experiencias como parte de la construcción de conocimiento, lo cual se articula oportunamente con el enfoque biográfico de relatos múltiples.

Para cada objetivo apliqué distintas técnicas de levantamiento y análisis de datos. Para el primer objetivo, apliqué la técnica de análisis de fuentes documentales (Létourneau 2009), relacionadas con la presencia histórica afrodescendiente en Guayaquil. Entre las fuentes primarias y secundarias consultadas se encuentran libros de historia, artículos académicos y manuscritos de procesos judiciales de época colonial e inicios de la República. Las consultas las realicé en el Archivo Histórico del Guayas y la Biblioteca Municipal de Guayaquil, así como en repositorios y plataformas digitales académicas y periodísticas.

La selección realizada corresponde a la información disponible en los espacios consultados que me permitió dar cuenta de los fenómenos de arribo, explotación y expulsión históricos de la población afrodescendiente en los procesos de urbanización de la ciudad de Guayaquil. En este proceso, pude reconocer distintos procesos de migraciones forzadas y no forzadas como fenómeno transversal que condiciona históricamente la composición urbana racializada de esta ciudad. La información seleccionada fue organizada cronológicamente en tres niveles de análisis, atendiendo a tres modelos comunes de desarrollo urbano de ciudades latinoamericanas, esto es: ciudad colonial, sectorial y polarizada (Borsdorf 2003). El primero corresponde a los años 1547 a 1820. El segundo corresponde a los años 1820 a 1880. Y, el tercero, a los años 1880 a 1980.

En cada nivel de análisis seleccioné las historias de personas afrodescendientes y negras que han habitado esta ciudad, con la finalidad de dar cuenta de prácticas históricas de reexistencia. Para el primer nivel, están las historias de Manuel Bozo, Francisca Viviana Morán y María Chiquinquirá. Para el segundo nivel, están Ángela Batallas, Teodoro Zamora, Jacinto Santos y

Mercedes Iglesias. Y, para el tercer nivel, están Betty Arroyo Cevallos y Doris Wheatley Betancourt. Cada una de sus historias se centran en demandas de libertad desarrolladas a través de diferentes estrategias en diferentes espacios. En los dos primeros niveles, se tratan de demandas de personas esclavizadas que se reapropian del espacio judicial. En el último nivel, se trata de demandas sociales de mujeres libres que se reapropian del espacio público para hacerlo sus barrios y hogares.

Si bien el rango temporal de análisis de este primer objetivo puede resultar amplio, y ciertamente trata una organización cronológica que corresponde a la periodización eurocéntrica de la construcción de la historia, este análisis corresponde a un ejercicio del derecho a la memoria (Nora 2008; Cabrera Suárez 2013; Angulo Agudelo 2017). Este ejercicio me ha permitido comprender los contextos socioespaciales históricos en los que se inscriben las experiencias de habitabilidad e identificación de mujeres afrodescendientes y negras en esta ciudad. Adicionalmente, sin dejar de tener presente que la historia no se desarrolla linealmente (Le Goff 2016), esta organización cronológica surgió de mi interés por disputar el poder de la historia oficial en su propio campo organizacional.

Para el segundo objetivo también apliqué la técnica de análisis de fuentes documentales relacionadas con la configuración socioespacial de Guayaquil del siglo XXI. Adicionalmente, consulté un mapa de la ciudad en el servidor del proyecto colaborativo para crear y editar mapas, OpenStreetMap. Escogí este servidor porque, a diferencia de otros servidores institucionales, contiene un mapa de la ciudad actualizado y fácilmente legible para mí, tomando en consideración que no tengo conocimientos especializados en geografía.

Este mapa fue intervenido por mí en tres momentos para su análisis dentro de este segundo objetivo. En el primer momento ubiqué los barrios en los que habita la mayor cantidad de población afrodescendiente de la ciudad, identificados con el ícono de una mujer afrodescendiente con un afro.<sup>10</sup> Asimismo, ubiqué al centro de la ciudad, identificado con un ícono de localización de color amarillo, con la finalidad de dar cuenta de la relación centro-periferia. En el segundo momento, ubiqué al Malecón Simón Bolívar o Malecón 2000 con la finalidad de desarrollar un análisis focalizado sobre este espacio concurrido masivamente en la ciudad, destinado en apariencia a la recreación y el ocio. En esa misma lógica, en el tercer

---

<sup>10</sup> Me refiero, no solo al tipo de cabello, sino más bien al peinado popularizado por la población afroestadounidense en la década de 1970.

momento ubiqué a La Bahía con la finalidad de desarrollar un análisis focalizado en este otro espacio concurrido masivamente, pero destinado al comercio.

Adicionalmente, para este segundo objetivo apliqué la técnica de etnografía sensorial alrededor de mis experiencias sensoriales en el centro de la ciudad. De acuerdo con David Howes (2014), la etnografía sensorial consiste en múltiples prácticas investigativas centradas en la experiencia de los sentidos. Desde mi experiencia como afroguayaquileña, es difícil pensar en experiencias de habitabilidad de esta ciudad que no estén marcadas por su complejo paisaje sensorial. Seleccioné el centro para este ejercicio porque, al ser el lugar de fundación de la ciudad, se constituye como el primer espacio de disputa histórica a partir del cual se configuró la segregación socioespacial urbana (Tyner 2007).

Para este ejercicio, caminé por la Av. 9 de Octubre, la principal arteria vial del centro, así como calles transversales y paralelas aledañas a esta avenida, como la Av. Malecón (transversal), la calle Junín (paralela), la calle Córdova (transversal), la calle Rocafuerte/Pedro Carbo (transversal), la calle Mendiburo (paralela), la calle Panamá (transversal). Asimismo, caminé por el Malecón 2000 y La Bahía. Los recorridos los realicé en diferentes días laborables (de lunes a sábado), entre los meses de febrero a abril del año 2024 y entre las 08:00 a.m. y las 19:00 p.m. Seleccioné estos lugares en particular porque se tratan del *centro del centro* de la ciudad, donde se desenvuelven principalmente las actividades recreativas, comerciales, institucionales y financieras del centro.

Como consecuencia de la etnografía sensorial, tuve la oportunidad de conocer a Ana Castillo y Martha Ayoví, dos mujeres negras adultas que desempeñan el oficio de vendedoras ambulantes en el centro de la ciudad. Solicité su participación en esta investigación porque fueron de las pocas mujeres afrodescendientes que pude observar en mis recorridos por el centro. Cada una dio su consentimiento informado y, a través de entrevistas biográficas semiestructuradas (Muñiz, Frassa y Bidauri 2024, 123), compartieron generosamente sus experiencias alrededor de sus experiencias de habitabilidad en el centro de la ciudad. Ambas entrevistas fueron realizadas en Guayaquil.

Seleccioné este tipo de entrevista porque me permitió desarrollar una conversación casual guiada por preguntas centradas en premoniciones que conducían a respuestas “cronológicamente precisas” (Muñiz, Frassa y Bidauri 2024, 123). Este tipo de entrevista me permitió ser minuciosa con el tiempo de las entrevistas, tomando en consideración su limitada disponibilidad de tiempo para las mismas debido a sus ocupaciones laborales cotidianas.

Además, generosamente se prestaron a aclarar información a través de llamadas telefónicas posteriores.

Por un lado, Ana es una mujer negra guayaquileña de 52 años. Es la jefa de un hogar en el que vive con sus cuatro hijos/as. Ha habitado gran parte de su vida en El Guasmo. Actualmente trabaja vendiendo agua en tres sectores del centro de la ciudad: la Av. 9 de Octubre, afuera del Malecón 2000 y La Bahía. Se dedica a este oficio desde el 2020, luego de haberse quedado sin trabajo. Ella cocinaba para una familia en una casa ubicada en una urbanización privada en Vía a la Costa, un sector de clase media alta ubicado al oeste de la ciudad. Durante la pandemia, sus empleadores la despidieron a ella y a tres compañeras más que realizaban otras actividades remuneradas del hogar.

Por otro lado, Martha es una mujer negra esmeraldeña de 51 años. Llegó a Guayaquil cuando era niña, hace aproximadamente cuarenta años, para conseguir un trabajo porque “donde vivía no habían fuentes de trabajo” (entrevista a Martha Ayoví, Guayaquil, 27 de febrero de 2024). Al igual que Ana, ha habitado El Guasmo Sur gran parte de su vida. Actualmente vive ahí junto con su pareja y su hija. Antes se dedicaba al trabajo remunerado del hogar, pero desde hace aproximadamente ocho años empezó a vender bollos con su pareja en La Bahía.

Por último, para el tercer objetivo combiné las entrevistas biográficas semiestructuradas con las entrevistas biográficas narrativas (Muñiz, Frassa y Bidauri 2024, 123). Para esto, busqué la participación de mujeres adultas jóvenes, afrodescendientes/negras y guayaquileñas, con la finalidad de dar cuenta de las experiencias de habitabilidad e identificación de personas que crecimos en el nuevo milenio en esta ciudad.

Para la selección de las entrevistadas en este último objetivo, realicé una lluvia de ideas de personas guayaquileñas de entre 20 y 29 años con las que me he relacionado en distintos momentos de mi vida y que han politizado por distintos motivos sus identidades como mujeres afrodescendientes/negras o cualquier etiqueta relacionada con la ascendencia negrafricana. De esta manera, obtuve la disponibilidad de participación con consentimiento informado por parte de cinco personas: Jordana Valencia (21 años), Lucena Valencia (26 años), Génesis Delgado (26 años), Sara Arana (27 años) y Wendy Vidal (28 años). Todas las entrevistas se realizaron en Guayaquil, excepto la de Wendy, que se realizó vía Zoom debido a que no se encontraba en el país. De igual manera, cada una se prestó generosamente a aclarar información a través de Whastapp.

Seleccioné ambos tipos de entrevistas porque dicha combinación desarrollada “en distintos momentos de una misma interlocución” (Muñiz, Frassa y Bidauri 2024, 123) me permitió guiar una organización cronológica de las entrevistas, a la vez que cada participante se extendió libremente en diversos aspectos alrededor de sus experiencias de racialización/etnización y engenerización. Además, esto fue posible porque tuve mayor disponibilidad de tiempo por parte de las participantes más jóvenes. Asimismo, incluí mis experiencias como parte de un ejercicio de memoria autobiográfica, en el que conjugué lo que he vivido como mujer adulta joven afroguayaquileña con “la dimensión social, el espacio y el tiempo de los que relatan su historia” (Sanz Hernández 2005).

A continuación, una breve presentación de cada una de las participantes más jóvenes:

Lois Nwadiaru: Es difícil hacer una presentación de una misma, aún más hacerlo para una investigación propia. Nací en Guayaquil hace 27 años. Soy hija de Miryan y Ben. Ninguno de los dos nació en esta ciudad, pero vivieron aquí gran parte de sus vidas. Mi segundo nombre es Adamma. Fui nombrada así por mi abuelita paterna, que es igbo<sup>11</sup> nigeriana, igual que toda mi familia paterna. Mi familia materna es manabita.<sup>12</sup> Mi segundo apellido es Moreira. Después de decir mis otros nombres, la gente suele adoptar una expresión de tranquilidad cuando escucha este último apellido por ser más fácil de pronunciar. Mis nombres están ahí para recordarme de dónde vengo, pero también en quién puedo reexistir.

Jordana Valencia: “Mi nombre es Jordana Valencia. Tengo 20 años de edad. Crecí aquí, en Guayaquil. Tengo... mi familia es de Esmeraldas, pero mi papá es de aquí, de Guayaquil. Mis abuelos para arriba sí son de Esmeraldas. Mi mamá es de aquí. Toda mi familia materna es de aquí. Bueno, la mamá de mi abuela era jamaiquina. Solo tengo los relatos de mi mamá y mi abuela, que me dicen “ella es jamaiquina, era jamaiquina”, y ya” (entrevista, Guayaquil, 2 de agosto de 2023).

Lucena Valencia: “Yo me llamo Lucena Valencia. Tengo 25 años. Me identifico como mujer negra o afroecuatoriana, o como sea. Realmente no tengo problema en esa identificación, pero negra para mí está bien. Soy guayaquileña. Mi mamá es guayaquileña. Mi papá es colombiano, pero de parte de mamá, mi abuelito es esmeraldeño, mi abuela es manaba. Y de parte de papá, toda mi familia es colombiana. O sea, de parte de papá sí no hay ninguna

---

<sup>11</sup> Igbo es uno de los pueblos más extendidos de África, con principal asentamiento en el sur de Nigeria. Su lengua es la homónima igbo.

<sup>12</sup> De la provincia de Manabí, Ecuador.

conexión con Ecuador, solo que él vive aquí porque de ahí toda mi familia es colombiana” (entrevista, Guayaquil, 1 de marzo de 2024).

Génesis Delgado: “Bueno, soy Génesis Delgado. Soy una mujer negra que vive y nació en Guayaquil... bueno, ya no vivo en Guayaquil. Soy arqueóloga. Ahora estudio mi maestría en Antropología Social, y desde al menos... unos... cuatro años, de manera fuerte volví a trabajar temas afro. Antes los trabajaba de manera comunitaria, con colectivos, con trabajos de la empresa que tenía antes mi abuela y toda mi familia, y ahora volví a trabajarlo ya... desde las Ciencias Sociales, un poco más a profundidad con teorías y demás” (entrevista, Guayaquil, 17 de mayo de 2023).

Sara Arana: “Me llamo Sara Arana, tengo 25 años y soy de Guayaquil. Voy a cumplir 26 el martes. Soy Leo. Estoy estudiando en la UArtes.<sup>13</sup> Estoy en nivelación. Estoy estudiando Producción Musical, pero también estudié en la FACSO<sup>14</sup>, llegué hasta octavo semestre y estudié Publicidad y Mercadotecnia, solo que no terminé la tesis, no me gradué, nada, porque cuando yo entré a la FACSO, yo no sabía que existía la Universidad de las Artes y que se podía estudiar artes, entonces yo era así como que... en el colegio me gradué como en Servicios... Servicios de Marketing, de Comercialización. Entonces, lo más cercano que tenía era la publicidad y la mercadotecnia. Claro, aprendí *full*, pero ya llegó un momento en el que dije: “no, no, no”. Estaba ya cantando, y así dije: “no, no, no, lo mío no es eso, lo mío es cantar, es el arte” (entrevista, Guayaquil, 27 de julio de 2023).

Wendy Vidal: “Soy Wendy Vidal. Tengo 27 años. Nací y crecí en Guayaquil. Y... actualmente no estoy viviendo en Guayaquil. Y bueno, estoy estudiando un máster en Derecho Internacional, Seguridad Internacional, Paz y Desarrollo” (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024).

Las características de vida de cada una han permitido establecer puntos comunes y diversos en los relatos múltiples. La mayoría (4/6) somos hijas de personas que atravesaron por procesos migratorios nacionales e internacionales para llegar a Guayaquil. La mitad (3/6) somos hijas de parejas interraciales.<sup>15</sup> En mi caso, mi papá era negro, igbo nigeriano, y mi mamá mestiza, montuvia y manabita. En el caso de Sara, su papá es negro esmeraldeño y su mamá mestiza de la sierra. En el caso de Génesis, su papá es blanco quiteño de ascendencia cuencana y su mamá negra guayaquileña de ascendencia materna esmeraldeña y paterna

---

<sup>13</sup> Universidad de las Artes.

<sup>14</sup> Facultad de Comunicación Social de la Universidad de Guayaquil.

<sup>15</sup> Todas las descripciones étnicoraciales y nacionalidades enunciadas corresponden a las propias participantes.

cuencana. En el caso de Lucena, su papá es negro colombiano y su mamá negra guayaquileña de ascendencia paterna esmeraldeña y materna manabita.

En el caso de Wendy y Jordana, sus padres y madres son afrodescendientes guayaquileños/as. Wendy mencionó como antecedente migratorio a un bisabuelo esclavizado por una familia europea, cuyo origen se desconoce. Por su parte, Jordana mencionó a una bisabuela jamaicana.<sup>16</sup>

Asimismo, cada una ha habitado distintos sectores de la ciudad. Jordana, Lucena y yo vivimos en el norte, Sara vive en el centro, Génesis vive en el sur, y Wendy vive en otra ciudad cercana, Daule. La mayoría (5/6) hemos accedido a estudios de educación superior. Cada una se desempeña en distintos oficios. Lucena, Wendy y yo somos abogadas. Génesis es arqueóloga. Sara es rapera, estudiante de producción musical y estudiante de gastronomía. Jordana es mesera.

Finalmente, apliqué nuevamente la técnica de análisis de fuentes documentales (Létourneau 2009), producto de lo cual, además de complementar la información obtenida en las entrevistas, intervine nuevamente el mapa utilizado para el segundo objetivo. Para esta intervención, ubiqué los sectores de los barrios en los que crecimos las participantes de esta investigación. Estos sectores están identificados con un ícono de localización de color rojo.

---

<sup>16</sup> Todas las descripciones étnicoraciales y nacionalidades enunciadas corresponden a las propias participantes.

## **Capítulo 1. Aproximaciones teóricas: la ciudad y el cuerpo habitados como espacios de desigualdades, identidades y resistencias racializadas y engenerizadas**

El presente análisis de la ciudad y el cuerpo habitados como espacios de desigualdades, identidades y resistencias racializadas y engenerizadas propone un marco teórico interdisciplinario que se nutre de aportes de la sociología, antropología, estudios de género, estudios decoloniales y geografías negras para entender cómo estas dinámicas estructuran las experiencias de mujeres afrodescendientes y negras en contextos urbanos como Guayaquil. Para su desarrollo, este capítulo está dividido en tres ejes de análisis.

En el **primer eje**, exploro las desigualdades racializadas y engenerizadas que se inscriben tanto en el cuerpo como en la ciudad. En este sentido, analizo teóricamente los procesos históricos que perpetúan jerarquías racializadas y engenerizadas manifestadas en fenómenos como la segregación socioespacial urbana y la división colonial del trabajo. Estos procesos no solo han configurado la ciudad, sino también las formas en que los cuerpos de las mujeres afrodescendientes y negras han sido posicionados en este espacio, enfrentando desigualdades articuladas que nos excluyen material y simbólicamente.

En el **segundo eje**, abordo la relación entre el cuerpo y la ciudad como un eje central en los procesos de identificación. Este análisis se centra en cómo las mujeres afrodescendientes y negras construimos nuestras identidades a través de nuestras experiencias de habitabilidad, entendidas como prácticas socioespaciales que articulan lo vivido con la construcción de (auto)representaciones en espacios racializados y engenerizados.

Por último, **el tercer eje** se enfoca en las prácticas de resistencia que surgen en la interacción entre el cuerpo y la ciudad desde la racialización y engenerización. En este sentido, exploro teóricamente la espacialidad de la resistencia mediante la cual las mujeres afrodescendientes y negras resignificamos los espacios que habitamos, desafiando las dinámicas de expulsión estructurales. Estas resistencias, que constituyen un entretejido colectivo e histórico, se manifiestan en procesos que tensionan las relaciones de poder y abren posibilidades para habitar los espacios de manera más digna desde el reconocimiento de nuestra humanidad. Aquí el cuerpo es entendido no solo como un receptor pasivo de desigualdades, sino como un espacio activo de resistencia.

Cabe precisar, previo a continuar con los ejes propuestos, la mirada que tengo en esta investigación sobre la relación entre ciudad y cuerpo. Desde las Geografías Negras o *Black*

*Geographies*,<sup>17</sup> el espacio se concibe como una producción de la interacción de discursos y prácticas (Tyner 2007). En este sentido, las ciudades no se construyen únicamente por sus dimensiones físicas, sino también por sus relaciones. Por tal motivo, de acuerdo con Marta Rizo, “No debemos abordar el espacio urbano sólo como la dimensión física de la ciudad, sino que es fundamental incorporar la experiencia de quienes habitan en ella” (2006, 7).

En palabras de Michel de Certeau, “el espacio es un lugar practicado” (2000. 129). Desde esta mirada, el espacio solo deviene como tal cuando es habitado, es decir, construido y practicado en y a través de los cuerpos. En un análisis fanoniano histórico, Rodolfo Meriño Guzmán (2018) explica que el cuerpo es objeto central de la producción política colonial sobre la cual se organizan jerárquicamente las sociedades occidentalizadas. Esto ocurre a través de lecturas ocularcentristas hacia los cuerpos que resultan en la imposición de significados sobre características corporales por las cuales se nos racializa y engeneriza a las personas. En estas lecturas se construyen cuerpos dominantes y dominados a partir de la diferenciación, como lo explica Oyèrónkẹ Oyěwùmí:

Ya que el cuerpo es la piedra angular en que se funda el orden social, siempre se mantiene a la vista y en la vista. Por definición invita a mirarlo fijamente, a contemplar la diferencia, convocando a una mirada de diferenciación –históricamente–, la diferenciación de género ha sido la más constante (2017, 39).

Existe un ejercicio de coproducción mutua en la relación cuerpo-ciudad, mediante el cual los cuerpos producen ciudades y las ciudades producen cuerpos, toda vez que “condicionan movimientos, contactos corporales, placeres, deseos e incluso la participación cívica” (Sabido Ramos 2020, 205). De acuerdo con Elizabeth Grosz (1999), las ciudades son espacios cruciales en la producción de la corporalidad sexual (y, agrego, racial) al constituirse como centros de convergencia de múltiples poderes. En la presente investigación, Guayaquil constituye el espacio histórico de racialización y engenerización de los cuerpos que la habitan, a la vez que estos cuerpos racializados y engenerizados moldean la configuración de la ciudad y constituyen espacios de resistencia.

También es importante pensar en el cuerpo como espacio de movilidad humana. De acuerdo con Tim Creswell (2010), los cuerpos producen, reproducen y transforman otros espacios a través de movimientos físicos por los cuales se desplazan. A su vez, los cuerpos producen

---

<sup>17</sup> Geografías Negras o *Black Geographies* es un campo interdisciplinar de estudio que pone como centro de análisis las experiencias socioespaciales plurales de la diáspora africana a nivel global (Bledsoe, Wright y Eaves 2020).

movimientos en sus propios ejes, es decir, por ponerlo de manera gráfica: se desplazan en sus mismos tejidos y órganos. Los cuerpos pueden producir movimientos en sí mismos (por ejemplo, cuando crecemos, cuando nos cortamos el cabello, cuando bajamos o subimos de peso), y asimismo pueden cambiar las lecturas impuestas sobre estos (por ejemplo, al recibir un mejor o peor trato dependiendo de nuestra apariencia física).

La espacialidad del cuerpo puede ser comprendida, en un sentido mucho más político del espacio, desde el concepto de “cuerpoterritorio”. De acuerdo con Rogério Haesbaert, “el territorio está ligado al dominio y/o apropiación de la tierra, de la llamada primera naturaleza” (2020, 283). De acuerdo con Miriam García-Torres, Eva Vázquez, Delmy Tania Cruz y Manuel Bayón Jiménez, este concepto permite “visibilizar cómo la violencia sobre los cuerpos de las mujeres se conecta con los procesos de despojo globales sobre los territorios” (2020, 24). Por su parte, Katty Hernández Basante aborda a los cuerpos-territorios negros como “*territorios de luchas*, pero no solo en “contra de” o “resistiendo” al poder que los oprime, excluye, discrimina, sino de *luchas e insurgencias de, por y para la(s) vidaexistencia(s)*” (2019, 23).

### **1.1. Desigualdades inscritas en la ciudad y el cuerpo: la raza y el género como estructuradores de espacios urbanos**

De acuerdo con James A. Tyner (2007), la segregación socioespacial urbana de las poblaciones afrodescendientes debe ser comprendida como el producto de una estructura compuesta por un conjunto de costumbres y leyes que provocan formaciones espaciales diferenciadas y jerarquizadas. En estas formaciones, las comunidades afrodescendientes han sido empujadas a habitar espacios empobrecidos de las ciudades como consecuencia del abandono institucional, restricciones legales y, en general, violencia racial. La segregación socioespacial urbana da cuenta de desigualdades sistémicas basadas en jerarquías raciales que dificultan a las poblaciones afrodescendientes el ejercicio de derechos como la vivienda, educación y trabajo.

Es así que la racialización constituye un aspecto fundamental en la producción de estas desigualdades sistémicas. Se trata de un proceso moderno-colonial de invención y asignación de “razas”<sup>18</sup> a las poblaciones humanas. En palabras de Alejandro Campos-García, la racialización es “la producción social de los grupos humanos en términos raciales” (2012,

---

<sup>18</sup> En toda la investigación utilizo el término ‘raza’ como una construcción sociopolítica colonial, no como naturalidad biológica.

186). A través de la racialización, se han naturalizado etiquetas raciales (blanco, “indio”, negro y sus derivados) basadas en diferenciaciones fenotípicas, culturales y filiales<sup>19</sup> para el establecimiento de relaciones de dominación jerarquizadas por una supremacía blanca.

En este proceso, la etiqueta racial “negro” ha sido ubicada en la última escala de la jerarquía racial y asignada a las personas africanas con piel oscura y otros rasgos fenotípicos asociados, así como a sus descendientes. Adicionalmente, a partir de esta etiqueta también se hizo “una categorización social de los descendientes de africanos en América” (Antón 2010, 19), por la cual se produjeron una pluralidad de etiquetas derivadas, como “mulato”, “prieto”, “pardo”, “zambo”, entre otras. Algunas de estas etiquetas continúan en uso, aunque no todas han sido resignificadas y reapropiadas por las poblaciones a las que son asignadas.<sup>20</sup>

Además de la racialización, la engenerización también ocupa un lugar fundamental en las relaciones de dominación coloniales. La engenerización es un proceso de asignación de género a las poblaciones humanas. Al igual que con la racialización, a través del engenerización se han producido y naturalizado etiquetas de género binarias (hombre y mujer) basadas en un diformismo sexual (masculino y femenino) para el establecimiento de relaciones de dominación jerarquizadas por una supremacía masculina. Sin perjuicio de esto, el género ha sido resignificado como múltiple (Curiel 2002).

Como es posible advertir hasta ahora, el cuerpo es el espacio de encuentro común de los procesos de racialización y engenerización y, consecuentemente, de las desigualdades que producen. La producción espacial (des)racializada y (des)generizada a su vez se produce en un contexto histórico al que es necesario prestar atención en el análisis de las desigualdades que atraviesan a mujeres afrodescendientes y negras en contexto urbano toda vez que, de acuerdo con Katherine McKittrick (2006), la historia de la diáspora africana es una historia geográfica de colocaciones y desplazamientos materiales y simbólicos; segregaciones e integraciones; márgenes y centros; migraciones y asentamientos.

Como la historia de la diáspora africana es una historia de movimientos, se vuelve necesario referir a la trata transatlántica de personas africanas con fines de esclavitud: el mayor proceso de migración forzada en la historia global, con una duración de cuatro siglos, desde el siglo

---

<sup>19</sup> Por ejemplo, “En el contexto de Latinoamérica colonial, el discurso esclavista fue enfático en mantener que la condición jurídica y social de la prole esclava deriva del “vientre de la madre”” (Chaves 2001, 72).

<sup>20</sup> Por ejemplo, ese es el caso de “mulato”. El término ‘mulato’ tiene su etimología en el término “mula”, que es la cría de una yegua (que representa, en esta construcción, a lo blanco) y un burro (que representa asimismo a lo negro) (Lanzarini 2022). Algunos grupos antirracistas afrodiáspóricos rechazan la reapropiación de esta etiqueta por su etimología racista.

XVI hasta el siglo XIX. Este proceso implicó el secuestro, traslado y esclavización de personas africanas en distintos puntos de las Américas como parte de las colonizaciones europeas impuestas en estos continentes. La esclavización de personas africanas y sus descendientes fue ‘justificada’, desde una mirada colonial eurocentrada, por discursos de deshumanización constitutivos del racismo como sistema de dominación colonial.<sup>21</sup>

De acuerdo con Cedric J. Robinson (2010), la explotación esclavista de personas africanas y sus descendientes fue determinante en la expansión y preservación global del capitalismo. Por tanto, el racismo y el capitalismo globalizado son co-constitutivos. Esta articulación resulta en un capitalismo racial que se constituye a través de una división internacional del trabajo, también denominada división colonial del trabajo (McMichael 2000), mediante la cual se reorganizó la economía mundial para el beneficio de los imperios coloniales europeos. A su vez, esta reorganización económica implicó una reorganización socioespacial global a partir de lógicas fronterizas y jerarquías socioespaciales.

Si bien tanto las mujeres negras hemos sido condicionadas a realizar trabajos productivos como los hombres negros han sido condicionados a realizar trabajos reproductivos, han existido ciertas diferenciaciones que remiten a una división colonial del trabajo que articula una división sexual y racial de la organización del trabajo en las sociedades occidentalizadas. En la historia colonial, las mujeres negras han sido dispuestas como cosas apropiables, es decir, como no humanas, a través de la racialización. A la vez, han sido condicionadas a realizar trabajos reproductivos que sostienen la vida a través de la feminización, aunque se trate de una feminización diferenciada.

En consecuencia, a las mujeres negras se nos han asignado históricamente tareas, roles y estereotipos de trabajos racializados y feminizados simultáneamente, como lo son los trabajos del hogar y de cuidados: desde lavanderas hasta cocineras, limpiadoras, nodrizas o amas de leche, cuidadoras de niños, parteras, curanderas y todo lo que involucra este tipo de trabajos. De acuerdo con Betty Ruth Lozano (2010), estos trabajos se constituyen como elementos decisivos del desarrollo de las ciudades, sobre cuyos beneficios hemos sido excluidas.

Como parte del proyecto colonial global, los colonizadores fundaron ciudades en las Américas que funcionarían desde ese momento y para la posteridad como centros de poder. De acuerdo con Carmen Bernand, las ciudades fundadas por los colonizadores españoles en las

---

<sup>21</sup> Cabe aclarar que, si bien es de origen colonial, el racismo empezó a ser nombrado como tal a partir del siglo XX, durante la Segunda Guerra Mundial (Campos-García 2012).

Américas tienen la calidad de ciudad, no por su tamaño inicial, pues muchas “tuvieron orígenes muy modestos y muchas de ellas permanecieron durante años con rango de meras aldeas” (2000, 19), sino más bien por “el proyecto urbanístico que las ha creado y las instituciones municipales de las que han sido dotadas” (2000, 19). Guayaquil, como ciudad colonial, fue fundada para ser habitada por las élites blancas, criollas y eventualmente mestizas, como parte del proyecto de occidentalización de las Américas.

Esperanza Cifuentes Arcila (2015) explica que la segregación residencial urbana es un proceso de división socioespacial constitutivo de las ciudades. A través de este proceso, se construyen zonas homogéneas y aisladas por fronteras físicas y simbólicas. En palabras de Pablo Ciccolella: “Al lado de la ciudad exitosa, continúa estando la otra ciudad, la ciudad popular, la que busca salidas que garanticen la supervivencia” (2010, 10). Parafraseando desde el análisis antirracista afrocentrado que propongo en esta investigación: al lado de la ciudad blanco-mestiza exitosa se encuentra la otra ciudad negra/afrodescendiente oculta, representada en los cuerpos de las personas afrodescendientes y negras que la habitamos. Lejos de un ejercicio de esencialismo identitario, esta afirmación busca el reconocimiento de la población afroguayaquileña presente en esta ciudad.

Algunos estudios previos dan cuenta de las desigualdades racializadas/etnizadas hacia la población afrodescendiente específicamente en Guayaquil. Francisco García (2013) realiza un análisis antropológico sobre la segmentación socioespacial y la segregación étnicoracial en esta ciudad para explicar los motivos por los cuales las zonas en las que se concentra esta población “son las más pobres, vulnerables y menos atendidas por el Estado nacional y el gobierno local” (2013, 218). De esta manera, encuentra que estas desigualdades son producto de una herencia colonial racista en la configuración de la ciudad.

En esa misma línea, John Antón realiza en un análisis sociodemográfico sobre las condiciones de vida de la población afrodescendiente en Guayaquil, encontrando que la geografía racial urbana de esta ciudad “ha segregado históricamente a los afroecuatorianos a espacios marginados, periféricos y suburbanos” (2014, 75). En estos espacios, “la pobreza y la falta de servicios básicos son las características esenciales” (2014, 75). En otro estudio más adelante, Antón realiza un análisis etnográfico sobre las prácticas de segregación y discriminación racista hacia la población afrodescendiente en Guayaquil. A partir de ello encuentra que “las condiciones extremas de pobreza, racismo y exclusión que padecen estas comunidades urbanas son ignoradas” (2021, 124).

En un estudio mucho más reciente, Génesis Delgado (2023) realiza un análisis arqueológico sobre los espacios de materialidad de explotación y la resistencia negra en Guayaquil durante la época colonial. A través de su análisis, propone una interrelación entre el pasado y el presente para dar cuenta de procesos de desigualdad histórica hacia la población afrodescendiente en la ciudad. A partir de los estudios que, realizados, es mi interés continuar con el análisis de la ciudad desde una mirada antirracista afrocentrada como lugar para comprender las desigualdades históricas racializadas y engenerizadas hacia mujeres afrodescendientes y negras en Guayaquil.

## **1.2. Habitar el cuerpo y la ciudad: la construcción de identidades en espacios racializados y engenerizados**

Al igual que el espacio, las identidades no son hechos naturales ni biológicos, sino construcciones sociales. De acuerdo con Stuart Hall, lejos de ser una esencia, las identidades se construyen en un “proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos” (Hall 2003, 18). Las identidades son prácticas discursivas que crean representaciones y autorepresentaciones estratégicas y posicionales a partir de la identificación (Hall 2003, 16). A su vez, la identificación se construye:

sobre la base del reconocimiento de algún origen común o unas características compartidas con otra persona o grupo o con un ideal, y con el vallado natural de la solidaridad y la lealtad establecidas sobre este fundamento (2003, 15).

La identificación es un proceso fluido que responde a contextos espacio-temporales específicos que, de manera general, “actúa a través de la diferencia” (Hall 2003, 16). En ese sentido, la especificidad espacio-temporal de los procesos de identificación de las mujeres afrodescendientes y negras que participan en esta investigación, exige pensar en las experiencias de habitabilidad que conducen a la diferenciación identitaria, es decir, todo lo vivido que nos ha conducido a reafirmarnos desde determinadas (auto)representaciones.

Como he articulado previamente, las desigualdades racializadas y engenerizadas que atraviesan a mujeres afrodescendientes y negras son históricas. De la misma manera, es necesario regresar la mirada a esa historicidad para comprender los procesos de identificación que nos atraviesan. A la par que es necesario este ejercicio de memoria e identidad alrededor del desplazamiento producido por la trata transatlántica, de acuerdo con Agustín Lao-Montes también es imperante trascender de una estática apelación por el pasado para permitirnos

pensar en la diáspora africana como “un proyecto cosmopolita de articulación de las diversas historias de los sujetos de la africanía moderna” (2007, 55). Este autor agrega que la diáspora africana

no es una formación uniforme, sino un montaje de historias locales entretajadas por condiciones comunes de opresión racial, político-económica y cultural y por semejanzas familiares basadas no sólo en experiencias históricas conmensurables de subordinación racial, sino también en afinidades culturales y repertorios similares (a menudo compartidos) de resistencia, producción intelectual y acción política (2007, 55).

Tal como lo menciona Stuart Hall (1993), es necesario tener presente que la “África” original ya no existe.<sup>22</sup> Por tanto, pensar en un origen inmutable de las identidades afrodiaspóricas significa ignorar las transformaciones que ha tenido este continente, siguiendo el juego de occidente de reducirlo a un territorio homogéneo en tiempo y espacio, así como a las mismas comunidades afrodiaspóricas que se han construido fuera de él. En otras palabras, no existe una esencia identitaria de la diáspora africana:

La experiencia de la diáspora tal como la entiendo aquí se define, no por la esencia o la pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de "identidad" que vive con y a través de la diferencia, no a pesar de ella; por *hibridación*. Las identidades de la diáspora son aquellas que constantemente se producen y reproducen de nuevo, a través de la transformación y la diferencia<sup>23</sup> (1993, 235).

Sin perjuicio de ello, es posible trazar elementos comunes en las construcciones identitarias afrodiaspóricas. Izard Martínez (2004) encuentra tres. En primer lugar, la relación de esta diáspora con el continente africano marcada por un proceso histórico de larga duración: la trata transatlántica de personas africanas con fines de esclavitud que inició en el siglo XVI. En segundo lugar, la conformación de culturas afroamericanas basadas en prácticas culturales africanas reelaboradas en las Américas. Y, en tercer lugar, la construcción de identidades transfronterizas basadas en “una experiencia colectiva de discriminación, subordinación y estigmatización” (92) sufridas en el territorio-destino.

El concepto de diáspora africana es útil para observar activamente el pasado y ponerlo en contexto con relación a la construcción de las identidades puestas en análisis. De acuerdo con Pierre Nora, la memoria ha permitido la redefinición identitaria de grupos sociales, “mediante la revitalización de su propia historia” (2008, 28). Se trata de un ejercicio de un derecho que

---

<sup>22</sup> Traducción propia.

<sup>23</sup> Traducción propia.

consiste en “entender y elaborar el pasado” (Cabrera Suárez 2013, 175) para explicar el presente y definir las bases de futuros posibles.

Nora sostiene que la memoria ha conducido a una suerte de democratización necesaria de la historia, a partir de la cual todos los cuerpos, independientemente de su formación académica, “sienten la necesidad de salir en busca de su propia constitución, de reencontrar sus orígenes” (2008, 28). La memoria es un ejercicio colectivo que ocupa múltiples lugares, materiales, inmateriales, y múltiples sensaciones que encuentran su razón de ser en impedir el olvido. Cuando el lugar que ocupa la memoria es el cuerpo:

Entendemos así, el cuerpo inscrito en un campo de relaciones de poderes, lo cual es el espacio donde se inscriben diferentes discursos, imaginarios, estereotipos que construimos a diario. Al ser un fenómeno sociocultural e histórico, el cuerpo padece la historia, es el que contiene la memoria corporalizada, a través de la piel, el cabello, en los movimientos, los gestos, pero también define las potencialidades y las fuerzas que expresa un cuerpo (Angulo Agudelo 2017, 44).

Las etiquetas de identificación utilizadas por las poblaciones afrodiáspóricas son múltiples. A partir del siglo XX, se empezaron a producir diferentes movilizaciones políticas alrededor de la resignificación y reapropiación de lo “negro” en las Américas que han disputado la práctica de estereotipia (es decir, de asignación) para construir la práctica de identificación (Restrepo 2007). Una de las más reconocidas fue el movimiento de la Negritud o *Négritude*, liderado por Aimé Césaire, que tuvo por objetivo revalorizar lo negro como una identidad racial.

También se encuentra el Feminismo Negro o *Black Feminism*, que surgió en el marco del Movimiento por los Derechos Civiles en Estados Unidos ante el cuestionamiento del sexismo en dicho movimiento y del racismo en el Movimiento Feminista. Este movimiento tiene como eje articulador las identidades, centrándose en las experiencias de violencia racial y de género de las mujeres negras.

En Ecuador también existe un proceso organizativo afroecuatoriano, con una agenda centrada en el “reconocimiento, respeto y aceptación como ciudadanos con una identidad y cultura propia” (Antón 2011, 86). Esto implica una demanda por la garantía de derechos históricamente negados. Sin embargo, a diferencia de los movimientos de la Negritud o del Feminismo Negro, la enunciación identitaria del proceso organizativo afroecuatoriano es desde la etnización y no desde la racialización.

Mientras que, desde la identidad racial, las poblaciones africanas y afrodiáspóricas hemos resignificado colectivamente lo negro, desde la identidad étnica hemos cimentado lo

afrodescendiente. El término “afrodescendientes” fue institucionalizado en Santiago de Chile, en el año 2000, en el contexto de la preparación de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia celebrada en Durban, Sudáfrica, en el 2001. Este término “hace parte de los procesos de politización de la identidad étnica de los afroamericanos en el nuevo derrotero cultural de la modernidad alternativa en la región” (Antón 2011, 59). En Ecuador, este término es nacionalizado a través del término “afroecuatoriano”<sup>24</sup> (Antón 2010).

Al respecto, cabe establecer la diferencia entre “raza” y “etnia”. De acuerdo con Verena Stolcke (2000), “etnia” o “etnicidad” (del inglés *ethnicity*) es un concepto que empezó a ser utilizado por científicos sociales desde la segunda mitad del siglo XX como giro terminológico para superar el concepto de “raza” en la posguerra. En ese sentido, el concepto de ‘etnia’ ha buscado explicar que las diferenciaciones producidas por el concepto de ‘raza’ no son naturales ni biológicas, sino más bien culturales, sociales e ideológicas.

Sin embargo, si bien necesario para problematizar la naturalización de las “razas”, este cambio de discurso académico de “raza” a “etnia” también “tendió a minimizar o esquivar el fenómeno del racismo realmente existente” (Stolcke 2000, 35). Además, ha marcado una dicotomía en la que “raza” continúa remitiendo en lo cotidiano a lo biológico y “etnia” a lo cultural, cuando en realidad ambos son productos culturales.

En Guayaquil, etiquetas como “afrodescendiente”, “afroecuatoriano” y “negro” suelen ser intercambiables, no solo a nivel institucional,<sup>25</sup> sino en todas las esferas sociales.

Precisamente uno de los intereses de esta investigación tiene que ver con los motivos que conducen a la elección de una u otra etiqueta, o a su intercambiabilidad. Al comprender que tanto la “raza” como la “etnia” son ambas categorías construidas socialmente, no es pertinente hablar de etnia o etnicidad sin hablar de raza y, por tanto, de racialización, pues se puede correr el riesgo de obviar el racismo por dicho efecto. Al respecto, en un estudio sobre la invención de comunidades negras como grupo étnico en Colombia, Eduardo Restrepo argumenta que:

considero que la estrategia de evitar hablar de raza y de lo negro (reemplazándolas por etnia/cultura y afrocolombiano/afrodescendiente, respectivamente) puede producir un efecto

---

<sup>24</sup> De acuerdo con John Antón, “La categoría censal de “afroecuatorianos” es la resultante conceptual y numérica de las variables “negro” y “mulatos”, que se adoptaron oficialmente en las preguntas del Censo de Población y Vivienda de 2001” (2010, 19).

<sup>25</sup> En el Censo de Población y Vivienda 2022 de Ecuador, entre las opciones de respuesta a la pregunta “¿Cómo se identifica según su cultura y costumbres?” se encuentran las descritas previamente (INEC 2022).

dignificante importante para ciertos sectores intelectuales y sociales, pero no es una estrategia adecuada para examinar los múltiples efectos y prácticas de la discriminación racial que se han sedimentado y constituido como sentido común (cfr. Wade 1997) (2013, 27).

Los procesos de identificación étnicoraciales no solo están atravesados por prácticas de reafirmación, sino también de negación identitaria. Al respecto, Mónica Moreno Figueroa (2010) realiza un estudio sobre prácticas contemporáneas de racismo en México, encontrando que el mestizaje es una ideología racial que permite la negación de la existencia del racismo a partir de la idea generalizada de una homogeneidad racial nacional. Para su análisis, Moreno Figueroa retoma el concepto *racelessness* o “desracialización” propuesto por David Goldberg, que permite comprender “el intento neoliberal de ir más allá de las historias raciales y las desigualdades e iniquidades racistas que las acompañan”<sup>26</sup> (2001, 221).

En palabras de Moreno Figueroa, la desracialización es “un proceso de normalización racial y racista” (2010, 70). El mestizaje ha sido particularmente útil en ciudades latinoamericanas para el proceso de desracialización, toda vez que se construye como el producto discursivo natural(izado) de lo blanco y lo indígena, más cercano a lo blanco que a lo indígena y completamente lejano de lo afrodescendiente o negro. De acuerdo con Xavier Andrade, en Guayaquil “la apelación a sentidos neutrales (léase blanco/mestizos) de ciudadanía se halla en el corazón de la arqueología ciudadana que constituye la renovación urbana” (2006, 56). Guayaquil se ha construido sobre un discurso fundacional que excluye otras experiencias de identificación y habitabilidad de la ciudad por fuera del mestizaje.

En estos procesos de desracialización también se producen prácticas de asimilación cultural y corporal. France Winddance Twine utiliza la descripción de “chicas blancas con piel café” (1996) para referirse a mujeres negras urbanas en Estados Unidos que experimentan una falta de correspondencia entre su identidad racial y su identidad cultural. De acuerdo con Twine, las condiciones socioeconómicas son determinantes en la construcción de la identidad cultural de las personas negras. Sin perjuicio de las lecturas fenotípicas diferenciadas que suelen estar presentes, las “chicas blancas con piel café” crecen sintiéndose culturalmente neutras, sin distinguirse en relación con sus pares blancos/as/ques.

En este punto también es pertinente reflexionar sobre los esencialismos producidos por la racialización. Algunos movimientos políticos afrodiaspóricos han sido criticados por considerarse algunas de sus demandas esencialistas, especialmente aquellos cuya enunciación

---

<sup>26</sup> Traducción propia.

identitaria es desde la racialización, como es el caso del Feminismo Negro. Al respecto, si bien es necesario ser cuidadosas con la reducción de demandas sociales a únicamente reconocimientos identitarios que, en palabras de Ochy Curiel, nos harán perder de vista “la forma en que el racismo se va expresando en nuestras sociedades a través del tiempo” (2002, 111), también es importante considerar los contextos y las estrategias políticas en los que se inscriben las construcciones identitarias, por lo que:

Debemos entender que la construcción y desconstrucción de identidades implica un ir y venir en la lucha contra el racismo, el sexismo, el clasismo y el heterosexismo según los contextos, hegemonías y coyunturas políticas. Por tanto conlleva tanto elementos de reafirmación y de negación (2002, 111).

Una de las estrategias políticas del Feminismo Negro ha sido precisamente problematizar la articulación identitaria entre raza (y también se puede pensar en etnia) y género que atraviesa a las mujeres negras (y afrodescendientes). El cuestionamiento fundamental del Feminismo Negro (Lorde 2003; Davis 2005; hooks 2020; Gonzalez 2020) ha sido que la etiqueta “mujer” ha tomado como referencia histórica o como categoría dominante a las mujeres blancas (humanizadas), mientras que la etiqueta “negro” ha tomado como referencia a los hombres negros (cosificados).

En esa línea, de acuerdo con Hortense Spillers (1987), las mujeres negras hemos sido sometidas, más bien, a un proceso de “desgenerización” histórico. Al haber sido deshumanizadas, el género, la asignación de roles sexuales o la diferenciación de elementos sexuales por sí solos no nos atraviesan directamente, sino indirectamente como una manera de reforzar los valores y patrones de conducta necesarios para mantener el sistema jerárquico en sus diversos aspectos de género, clase y raza o etnicidad.

La herramienta analítica que ha permitido explicar la articulación entre la raza/etnia y el género es la interseccionalidad, un concepto acuñado por Kimberlé Crenshaw (1989). La interseccionalidad ha permitido observar el vacío en el que hemos sido ubicadas las mujeres afrodescendientes y negras al no estar contempladas en ninguna de las dos etiquetas (‘mujer’ y ‘negro’). Cabe precisar que en inglés esto funciona de manera mucho más coherente porque *black* (negro/hombre negro) es un sustantivo epiceno, mientras que en español sí existe una etiqueta racializada y feminizada (‘negra’).

De acuerdo con Yuderkys Espinosa Miñoso (2019, 2020), si bien la interseccionalidad ha permitido observar el vacío oculto en el que hemos sido ubicadas las mujeres afrodescendientes y negras, no permite comprender “aquello que produce la ausencia, o sea,

la manera en que han sido producidas históricamente estas categorías de clasificación social” (2019, 289). Para Espinosa Miñoso, el concepto de interseccionalidad fragmenta las opresiones, lo que dificulta el análisis de cómo se producen. Esto puede conducir a pensar que las estructuras de dominación a las que refiere la interseccionalidad (patriarcado y racismo) son cosas dadas, en lugar de problematizar su construcción social.

En ese sentido, encuentro importante reconocer a la interseccionalidad como una herramienta práctica pertinente para describir la articulación entre el racismo y el sexismo. Sin embargo, precisamente por su carácter descriptivo, resulta limitada para analizar los procesos de construcción de identidades articuladas étnicoraciales y de género de mujeres afrodescendientes y negras. De acuerdo con Mara Viveros Vigoya:

el colonialismo no impuso los dispositivos de género europeos precoloniales a los colonizados, sino un nuevo sistema de género que estableció dispositivos diferenciados para hombres y mujeres colonizados, por un lado, y para colonizadores blancos y burgueses por el otro (2023, 85).

En una revisita a los trabajos de Audre Lorde y Aníbal Quijano, María Lugones (2008) propone el concepto de sistema moderno colonial de género o colonialidad de género para explicar que la colonialidad del poder<sup>27</sup> es co-constitutiva del género y la raza. La colonialidad de género permite comprender el lugar diferenciado que ocupamos las mujeres afrodescendientes y negras en las relaciones de dominación, como sujetas de procesos simultáneos de racialización y engenerización negativas.

De acuerdo con Lugones, existe un lado oscuro/oculto del sistema moderno/colonial de género contrastado con un lado claro/visible. En ese lado oscuro/oculto es donde realmente se pueden observar a las mujeres negras y a otras mujeres racializadas negativamente, toda vez que en ahí se ubica “la construcción diferencial del género en términos raciales” (2008, 99). Por tanto, la precisión de la colonialidad de género no es meramente terminológica, sino genealógica:

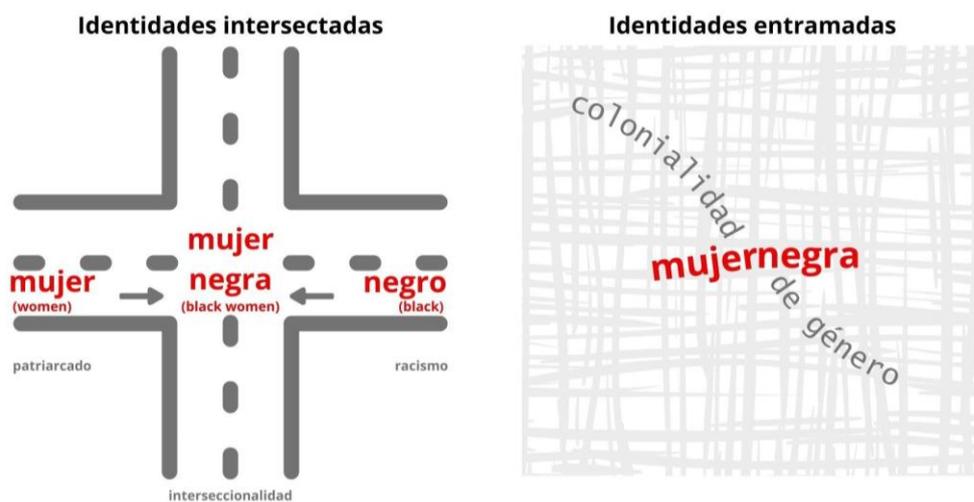
---

<sup>27</sup> La colonialidad del poder es un concepto desarrollado por Aníbal Quijano (1992, 2014) para explicar que la raza es co-constitutiva del capitalismo global eurocentrado y moderno. Esta idea también había sido desarrollada previamente por marxistas negros como W.E.B. Dubois en 1935; Frantz Fanon en 1952; Kwame Nkrumah en 1970; Stuart Hall en 1980; y, Cedric J. Robinson en 1983 (Grosfoguel 2018). Sin embargo, ninguna de estas propuestas analíticas permiten comprender los procesos de construcción de identidades articuladas étnicoraciales y de género. Precisamente, María Lugones señala que existe una ausencia en el concepto desarrollado por Aníbal Quijano, y es que no solo la raza es una producción colonial co-constitutiva del capitalismo global eurocentrado y moderno, sino también el género.

Solo al percibir género y raza como entretramados o fusionados indisolublemente, podemos realmente ver a las mujeres de color. Esto implica que el término «mujer» en sí, sin especificación de la fusión no tiene sentido o tiene un sentido racista, ya que la lógica categorial históricamente ha seleccionado solamente el grupo dominante, las mujeres burguesas blancas heterosexuales y por lo tanto ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica (Lugones 2008, 82).

Para mí, una manera de comprender la precisión genealógica de este concepto ha sido gráficamente. Por tanto, a continuación, presento dos gráficos que representan las metáforas a las que refieren pensar en las identidades étnicoraciales y de género conceptualmente como interseccionadas y pensarlas como entramadas. Mientras que por un lado la intersección presenta dos identidades (“mujer” y “negro”) que se encuentran a partir de la unión dos estructuras de dominación, creando una nueva identidad (“mujer negra”); por otro lado, la entretrama presenta a estas identidades como coproducidas mutuamente y, por tanto, inseparables e indisolubles, dentro una estructura de dominación que actúa con efectos interdependientes.

### Gráfico 1.1. Abordajes sobre la articulación género-raza



*Fuente:* Elaborado por la autora con información del trabajo de campo (2024).

Si las personas afrodescendientes y negras hemos sido históricamente deshumanizadas en el proceso de racialización y el género es un atributo humano, cabe la duda de cómo es que las mujeres afrodescendientes y negras podemos construir identidades de género. La colonialidad de género es un concepto que permite comprender que ha existido un proceso de engenerización racializada de las mujeres afrodescendientes y negras para la expansión del capitalismo global eurocentrado, en especial para fines de trabajos reproductivos, sin que llegemos a ser asimiladas completamente como mujeres en términos hegemónicos:

Las hembras racializadas como seres inferiores pasaron de ser concebidas como animales a ser concebidas como símiles de mujer en tantas versiones de «mujer» como fueron necesarias para los procesos del capitalismo eurocentrado global (Lugones 2008, 94).

Esto no quiere decir que las identidades “mujer negra” o “mujer afrodescendiente” articuladas no existan,<sup>28</sup> sino más bien que existen de manera diferenciada a la asignación categorial de ‘mujer’ a secas. Esta aclaración es importante para evitar conducir a afirmaciones de ese carácter que, sin contexto, son racistas frente a la historia colonial de negación del género de las personas no blancas, que se ha traducido en la negación de nuestra humanidad. En este proceso de asimilación del género, también se han construido procesos de resignificaciones políticas que reapropian articuladamente identidades étnicoraciales y de género, como los procesos del Feminismo Negro y el Feminismo Decolonial expuestos en este análisis.

Aunque el análisis de la colonialidad de género no es precisamente identitario, es útil para el tratamiento analítico articulado que me interesa dar a las identidades étnicoraciales y de género en esta investigación. Este tratamiento es el de las identidades como construcciones históricas, espaciales, discursivas, relacionales que, en el contexto espacial urbano-corporal en el que se desarrolla esta investigación, articula procesos de engenerización y racialización.

### **1.3. Resistencias/reexistencias urbano-corporales frente a las desigualdades racializadas y engenerizadas**

Ramiro Segura y Emmanuel Ferretty encuentran que las analogías de las ciudades con órganos del cuerpo, como arterias viales o pulmones urbanos, no son una coincidencia, sino que forman parte de “la localización y la distribución de los cuerpos en el espacio” (2011, 166). Frente a esa localización y distribución, se producen prácticas corporales reactivas que implican el desplazamiento, apropiación y habitación de las ciudades (2011). De esta manera, las experiencias de habitabilidad de las poblaciones afrodiaspóricas en la ciudad no solo están marcadas por desigualdades estructurales, sino también por múltiples prácticas de resistencia que (re)construyen espacios, sean cuerpos, barrios, calles, entre otros.

Las identidades resultan un eje importante de esta espacialidad de la resistencia. De acuerdo con Eduardo Restrepo, las identidades en sí mismas “constituyen sitios de resistencia y empoderamiento” (2007, 27). Y, agrega que “no sólo son *objeto* sino *mediadoras* de las disputas sociales, de la reproducción o la confrontación de los andamiajes de poder” (2007,

---

<sup>28</sup> En particular, hago esta aclaración en virtud de la siguiente afirmación de María Lugones: “No hay mujeres indígenas ni negras” (2012, 133), la misma que, leída sin el contexto presentado previamente, puede ser objeto de interpretaciones racistas.

28). En este sentido, es importante tener presente que las identidades constituyen un eje articulador de las prácticas de resistencia afrodiaspóricas, mas no el fin último de las mismas. Sin embargo, resultan un punto de análisis pertinente ya que en la identificación nos encontramos desde lo que nos es común para fortalecer nuestras prácticas de resistencia.

De acuerdo con Katty Hernández Basante, en las luchas afrodescendientes no solo ha existido una capacidad reactiva, sino también creativa. En lo que respecta a la capacidad reactiva afrodescendiente, esta se ha tejido histórica y simultáneamente “en y desde fuera de la misma lógica del poder” (2019, 28). Las prácticas de resistencia afrodiaspóricas son tan múltiples como la creatividad lo permite, siendo necesaria la desencialización de este concepto que supone tradicionalmente una reacción directa al poder. Desde una mirada antirracista afrocentrada, es pertinente pensar en las prácticas de resistencia afrodiaspóricas como re-existencias ante el racismo estructural que se ha encargado de deshumanizarnos y ha intentado aniquilarnos tanto material como simbólicamente. En palabras de Adolfo Albán Achinte, la reexistencia refiere a:

los dispositivos que las comunidades crean y desarrollan para inventarse cotidianamente la vida y poder de esta manera confrontar la realidad establecida por el proyecto hegemónico que desde la colonia hasta nuestros días ha inferiorizado, silenciado y visibilizado negativamente la existencia de las comunidades afrodescendientes (2009, 455).

Desde la mirada de este autor, toda práctica que implique la reinención cotidiana de la vida desde la humanidad que nos ha sido negada a las poblaciones afrodescendientes es una práctica de reexistencia. En ese sentido, la propia práctica de habitar nuestros cuerpos racializados como negros desde nuestra reafirmación identitaria étnicoracial, frente a espacios urbanos (des)racializados, es en sí misma una práctica de reexistencia.

La reexistencia deviene además en un entretejido colectivo histórico. De acuerdo con Luis Gasca, Jennifer Quintero y Lina Hernández, el cimarronaje de mujeres negras esclavizadas en época colonial fue practicado particularmente a través de sus conocimientos “de la música, el baile, la indumentaria, el sexo o las formas de amar” (2021, 109-110). De esta manera, es posible reconocer diferenciaciones de género en las prácticas de reexistencia afrodiaspóricas históricas. En esa misma línea, de acuerdo con Betty Ruth Lozano:

Es importante reconocer que las mujeres negras han tenido desde siempre un liderazgo “natural” en sus comunidades como parteras, comadronas, cantadoras, médicas tradicionales. Desde la época de la esclavización ejercieron un *cimarronaje de resistencia cultural* en las casas de los amos permitiéndose incluso llegar a tener dominio sobre estos a través de su

conocimiento espiritual y de las hierbas (Grueso, 2007), por lo que llegaron a ser tildadas de brujas y juzgadas y asesinadas por la inquisición (2010, 20).

En contexto urbano, Jaime Amparo Alves propone el concepto de negrópolis o *blackpolis*, como un juego de palabras entre los conceptos de biopolítica de Michel Foucault y necropolítica de Achille Mbembe. Este concepto propone ampliar “la perspectiva de acción política por el derecho a la ciudad”<sup>29</sup> (2020, 24) desde una mirada afrocentrada. A través de este concepto, este autor explica que la segregación socioespacial hacia poblaciones afrodiaspóricas constituye una experiencia única en las ciudades, que está “marcada por un antagonismo estructural que define las gentes negras como enemigas, no-ciudadanas, no-humanas” (2020, 7).

La negrópolis plantea “asumir como su fundamento la reinención del régimen de ciudadanía urbana y la inclusión de las gentes negras en la categoría del “humano”” (2020, 24-25). En otras palabras, este concepto plantea la posibilidad de construir ciudades en donde las personas que habitamos cuerpos racializados negros podamos tener vidas dignas a través de procesos de rehumanización que, traducidos a la propuesta de Albán Achinte, implican prácticas de reexistencia en y a través de las ciudades y cuerpos que habitamos.

Los cuerpos racializados y feminizados negros son simultáneamente “*lugar, espacio y territorio de insurgencia*” (Hernández Basante 2019). A través de nuestros cuerpos, las mujeres afrodescendientes y negras nos relacionamos con la ciudad y la ciudad se relaciona con nosotras. Nuestros cuerpos constituyen en ese sentido tanto espacios de disputa como de reexistencia, como consecuencia de las significaciones sociales que se nos ha atribuido colonialmente y las resignificaciones que hemos construido a partir y en contra de ello para reafirmar nuestra humanidad.

#### **1.4. Para concluir este capítulo**

El presente marco teórico permite comprender que la ciudad y el cuerpo no son meros soportes físicos, sino espacios relacionales donde se materializan las desigualdades históricas racializadas y engenerizadas. Estas desigualdades estructuran las experiencias de habitabilidad e identificación de mujeres afrodescendientes y negras, condicionando la producción socioespacial urbana. En este sentido, tanto la ciudad como el cuerpo se

---

<sup>29</sup> Concepto propuesto inicialmente por Henri Lefebvre en su libro “El derecho a la ciudad”, publicado en el año 1968. Más adelante, David Harvey retomó este concepto en su libro “Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana”, publicado en el año 2013.

convierten en escenarios en disputa, marcados por relaciones de poder que operan simultáneamente como espacios de dominación y resistencia.

La articulación entre raza/etnia y género en el análisis de la ciudad y el cuerpo ha resultado fundamental para una comprensión más profunda de nuestras experiencias de habitabilidad e identificación. La racialización y engenerización son comprendidos aquí, no de manera separada, sino como procesos que operan de manera entrelazada, de maneras más o menos reconocibles, configurando sistemas complejos de dominación que perpetúan dinámicas de exclusión, negación, despojo y expulsión en el espacio urbano.

A su vez, estas dinámicas están tensionadas por prácticas de resistencia que no se limitan a confrontar lógicas de dominación, sino que van más allá al proponer nuevas formas de habitar la ciudad en y a través de nuestros cuerpos para tensionar las relaciones de poder que estructuran estos espacios racializados y engenerizados. En este contexto, la resignificación material y simbólica creativa emerge como herramienta para la configuración de prácticas que nos permiten re-existir a las mujeres afrodescendientes y negras a través de nuestra rehumanización en contextos urbanos históricamente hostiles.

En conclusión, este marco teórico muestra cómo la ciudad y el cuerpo son escenarios interrelacionados donde las desigualdades, identidades y resistencias operan de manera simultánea. Las mujeres afrodescendientes y negras, a través de nuestras prácticas cotidianas, no existimos pasivamente en estos espacios, sino que los transformamos activamente. Este análisis invita a reflexionar sobre la capacidad de reexistir para abrir posibilidades de construir ciudades más dignas para las personas afrodescendientes y negras a partir de las experiencias de quienes hemos sido históricamente expulsadas.

## **Capítulo 2. De la historia de los Otros a la historia de Nosotras: la configuración socioespacial histórica afrodescendiente de Guayaquil**

“Se habla de las grandes haciendas de Guayaquil, los grandes nombres y apellidos, pero no se habla de quién trabajó eso” (entrevista a Génesis Delgado, Guayaquil, 17 de mayo de 2023).

Guayaquil es más afrodescendiente de lo que se podría imaginar. La presencia afrodescendiente en esta ciudad no es un fenómeno contemporáneo, sino de larga duración que exige pensar alrededor de diversos contextos socioespaciales históricos interconectados. Como uno de los puertos marítimos y centros de comercio históricamente más importantes de América del Sur, Guayaquil fue un territorio-destino clave para la consumación de la trata transatlántica de personas africanas con fines de esclavitud. En ese sentido, esta ciudad ha sido históricamente un territorio, no solo con representativa población afrodescendiente, sino construido por población afrodescendiente desde sus inicios (Laviana 1984; García 2013; Antón 2014).

Para pensar en la construcción de las identidades afrodiaspóricas y feminizadas, es necesario pensar alrededor de una continuidad de las condiciones socioespaciales en las que se inscriben dichas identidades. En atención a ello, a través del presente capítulo he considerado pertinente responder a la pregunta de **cómo se ha construido socioespacialmente la ciudad de Guayaquil a través de una mirada afrocentrada de sus relaciones étnicoraciales y de género, desde su fundación en el siglo XVI hasta el siglo XX**. A través de este análisis, también me he interesado por plantear una historia de la ciudad desde las experiencias de habitabilidad de personas afrodescendientes y negras, en especial mujeres que devienen en ancestras en un ejercicio de memoria.

El título del presente capítulo, ‘De la historia de los Otros a la historia de Nosotras’ refiere a una práctica de reapropiación que realizo de la historia afrodescendiente feminizada de esta ciudad como historia propia. Citando a Barbarita Lara, Coordinadora de CONAMUNE Carchi (Coordinadora Nacional de Mujeres Negras del Ecuador, Capítulo Carchi):<sup>30</sup> “Dicen que la historia se construye. Entonces, si nos han dado construyendo, ahora déjenos construir a nosotras la nuestra” (entrevista, La Concepción, 17 de junio de 2023). Por tanto, me anuncio dentro de este “nosotras” como ejercicio de reconstrucción continua de una herencia afrodiaspórica colectiva.

---

<sup>30</sup> Esta cita corresponde a una entrevista realizada dentro del proyecto de investigación “Patrimonialización de sitios de memoria en el Territorio Ancestral del Valle del Chota-La Concepción y Salinas: rehabilitación y salvaguardia” a cargo del Centro de Investigación de Estudios de África y Afroamérica (CEAA).

Para la elaboración metodológica de este capítulo, apliqué la técnica de análisis de fuentes documentales (Létourneau 2009) relacionadas con la presencia histórica afrodescendiente en Guayaquil. Para dicho efecto, consulté libros de historia, artículos académicos y manuscritos de procesos judiciales de época colonial e inicios de la República que reposan en físicamente en el Archivo Histórico del Guayas y la Biblioteca Municipal de Guayaquil. También consulté la información disponible en repositorios y plataformas digitales académicas y periodísticas. En el proceso de levantamiento de datos, me fue posible identificar detalles específicos sobre las condiciones de vida de la población afrodescendiente relacionados con los procesos de urbanización de la ciudad.

Este capítulo abarca desde el año 1547, que corresponde a la época de la fundación de la ciudad y la trata transatlántica de personas africanas con fines de esclavitud; hasta el año 1980, que corresponde a la época de los últimos procesos de migración masiva interna campo-ciudad. Para su desarrollo, lo he organizado en tres niveles de análisis. Cada nivel sigue el análisis de los tres primeros modelos comunes de desarrollo urbano de las ciudades latinoamericanas (Borsdorf 2003) y están organizados cronológicamente desde una mirada afrocentrada para destacar procesos de dominación y resistencia en la configuración socioespacial histórica de la ciudad. El primer nivel se sitúa durante los años 1547 a 1820, correspondiendo a la ciudad colonial. El segundo nivel se sitúa durante los años 1820 a 1880, correspondiendo a la ciudad sectorial. Finalmente, el tercer nivel se sitúa durante los años 1880 a 1980, correspondiendo a la ciudad polarizada

En cada nivel de análisis seleccioné las historias de personas afrodescendientes y negras que han habitado esta ciudad, con la finalidad de dar cuenta de prácticas históricas de reexistencia. De esta manera, para el primer nivel de análisis cuento con las historias de Manuel Bozo, Francisca Viviana Morán y María Chiquinquirá. Para el segundo nivel de análisis, las historias de Ángela Batallas, Teodoro Zamora, Jacinto Santos y Mercedes Iglesias. Y, para el tercer nivel, más contemporáneas, las historias de Betty Arroyo Cevallos y Doris Wheatley Betancourt.

## **2.1. La ciudad colonial (años 1547 a 1820): colonización, esclavitud y libertad**

Guayaquil fue fundada como la sede administrativa de la homónima provincia de Guayaquil, un corregimiento<sup>31</sup> de la Presidencia de Quito, que a su vez formaba parte del Virreinato del Perú. Este virreinato fue una administración regional del Imperio español que existió hasta el

---

<sup>31</sup> Jurisdicción del Imperio español.

siglo XVIII para posteriormente pasar a denominarse Virreinato de Nueva Granada (Laviana 1982).

La provincia de Guayaquil abarcaba desde parte de la costa norte, donde se ubica hoy la provincia de Manabí, hasta parte de la costa sur, donde se ubica hoy la provincia de El Oro. En suma, esta provincia abarcaba gran parte de la costa ecuatoriana, exceptuando a las provincias de Esmeraldas y Santo Domingo de los Tsáchilas. Por tanto, los registros históricos de los siglos XVI a XVIII tratan tanto sobre la aún existente ciudad de Santiago de Guayaquil, como sobre la antigua provincia de Guayaquil.

Aunque es difícil señalar un año específico a partir del cual se puede empezar a hablar de la presencia de población afrodescendiente en Guayaquil,<sup>32</sup> nuestra presencia en esta ciudad es casi tan antigua como su fundación misma. Al ser el “único puerto importante de la Audiencia de Quito, principal astillero del Pacífico americano y gran productora y exportadora de cacao y madera” (Laviana 1982, 25), Guayaquil fue una ciudad en donde tuvo lugar la consumación de la trata transatlántica de personas africanas desde el siglo XVI con fines de esclavitud.

En la ciudad colonial se configuró una esclavitud urbana con características diferenciadas de la esclavitud hacendataria. La característica más destacable es que las poblaciones afrodiaspóricas tuvieron mayor contacto con el espacio público urbano, lo que les permitió entablar relaciones con otras personas que participaban en la vida pública urbana para realizar trabajos que les representaban un pago, como el comercio ambulante. También les permitió acceder a juzgados para reclamar su libertad a través de demandas judiciales (Bernand 2000).

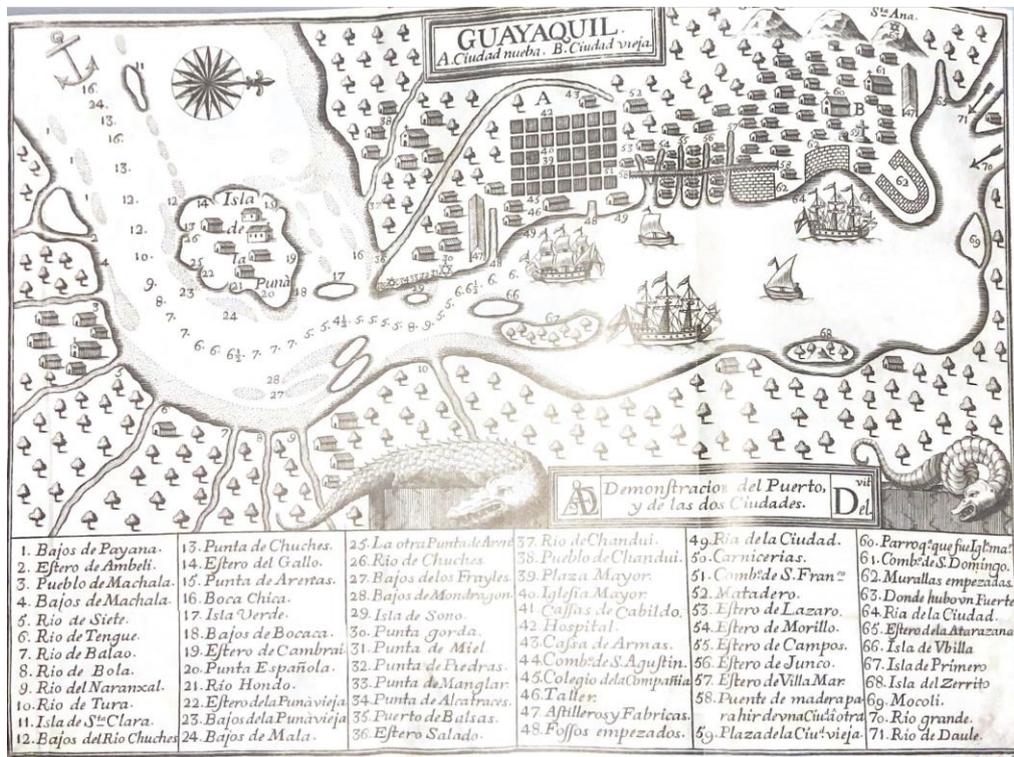
La población africana y afrodescendiente que arribó y habitó la ciudad colonial era comúnmente trasladada desde Panamá y Buenaventura, ciudades a las que a su vez eran comúnmente trasladadas desde las colonias inglesas y francesas ubicadas en Jamaica y Haití, respectivamente (Garay 1988). De acuerdo con una descripción anónima de Santiago de Guayaquil, entre los años 1604 y 1605, esto es, principios del siglo XVII, la población afrodescendiente representaba el 44,52%, es decir, casi la mitad de la población total de la ciudad, con 340 habitantes negros y “mulatos”, de los cuales 216 eran hombres esclavizados y 117 mujeres esclavizadas (Tardieu 2006).

---

<sup>32</sup> Esta dificultad se debe a la reducida existencia de registros históricos de la ciudad por los reiterativos incendios suscitados entre los siglos XV y XVIII como consecuencia de las condiciones climáticas tropicales y arquitectónicas de la ciudad (Laviana 1982). Asimismo, también se debe a los limitados recursos públicos y privados dedicados a la investigación sobre la historia afrodescendiente de Guayaquil.

En sus inicios, la ciudad de Santiago de Guayaquil fue dividida en la Ciudad Vieja y la Ciudad Nueva. Ambas estaban separadas por cinco esteros. La Ciudad Vieja, en este entonces en el norte, actualmente en el centro de la ciudad, fue constituida en el año 1547. Conforme se puede observar a continuación en el Mapa 2.1. del siglo XVIII, la Ciudad Vieja se situaba cerca del Cerro Santa Ana (número 63 en el mapa).

**Mapa 2.1. Plano de Guayaquil, por Paulus Mingnet, 1740**



Fuente: Hoyos y Avilés (2010).

Por su parte, la Ciudad Nueva fue constituida en 1693, en atención a la necesidad de expansión territorial con dos objetivos que tenían como finalidad común el control y vigilancia de la población subalternizada. Uno era “concentrar dentro de un mismo espacio la fuerza de trabajo que necesitaba la economía urbana” (Rojas y Villavicencio 1988, 17). El otro era evitar la prolongación de lo que en la actualidad se conoce como suburbios. En 1648, el cabildo resolvió que “en la sabana hay muchos ranchos y casas fabricadas en solares propios de la ciudad sin haberlas pagado ni concertado” (Laviana 2007, 49).

La ubicación de la Ciudad Nueva tuvo lugar al sur de la Ciudad Vieja, también en el actual centro de la ciudad. Con el objetivo de establecerse como el “núcleo urbano base de la ciudad actual” (Rojas y Villavicencio 1988, 19), el cabildo prohibió los asentamientos en la Ciudad Vieja para obligar a la población a su traslado a la Ciudad Nueva. Sin embargo, este traslado

nunca se logró por completo por varios motivos. Uno fue la imposibilidad para las poblaciones subalternizadas de pagar por los terrenos en la Ciudad Nueva. Otro fue la oposición de la orden dominicana, ya que la Ciudad Nueva contravenía sus intereses como propietarios de terrenos en la Ciudad Vieja (Rojas y Villavicencio 1988). Por tanto, las dos ciudades terminaron coexistiendo.

En consecuencia, la Ciudad Nueva fue habitada por la población blanca y propietaria (con bienes, esclavista), mientras que la Ciudad Vieja quedó habitada por la población afrodescendiente (personas negras, “mulatas”, “zambas” y “pardas”) y otras poblaciones “de castas” (Rojas y Villavicencio 1988; Laviana 2007). Las personas que habitaban esta antigua parte de la ciudad eran artesanas, pescadoras, jornaleras y trabajadoras del hogar y del cuidado, es decir, personas cuyo trabajo sostenía el funcionamiento y desarrollo de la ciudad a favor de las élites. Esta división de la ciudad constituyó un primer momento identificable de segregación socioespacial racializada: una parte de la ciudad crecía a costa de la explotación de otra parte (Cifuentes Arcila 2015; Ciccolella 2010).

El modelo de ciudad colonial solía tener una plaza mayor o plaza de armas que representaba el centro de la ciudad: “La posición social de cada uno de los ciudadanos estaba determinada por la distancia de su casa respecto de la plaza principal” (Borsdorf 2003). En Guayaquil, las élites construyeron marcajes de diferenciación racial sobre los espacios urbanos, por lo que la población afrodiaspórica quedó relegada a habitar espacios periféricos respecto al centro de la ciudad. A la vez, esta población aprovechó estos espacios para asentarse y hacer su vida:

La presencia de los negros en la ciudad evolucionó con ella y, si en un primer momento los esclavos ocuparon los intersticios, posteriormente los que no permanecían en las moradas de los amos, es decir, los que habían obtenido la libertad, se instalaban en las franjas periféricas, en ese *no man's land* urbano situado entre el orden municipal y los espacios abiertos (Bernand 2000, 20).

La ciudad-puerto colonial tuvo como principal actividad comercial la construcción y reparación de embarcaciones en el astillero naval, para lo cual destinaban como mano de obra a la población afrodescendiente. No obstante, el trabajo de esta población no se limitaba al astillero, sino que en general abarcaba todo tipo de trabajos productivos y reproductivos:

Gran elemento fue el negro: minero, buzo, marinero, agricultor, sirvientes doméstico, peón de fuerza, matarife, descuajador de bosques, hasta civilizarse en los oficios viles y manuales, seguir a regatón y corchete, ennoblescarse de carpintero de ribera, naviero, calafate, pescador,

escudero y así llegar hasta liberto y mancipi, propietario y padre de familia en dichas mezclas de café con leche.

Las negras en tanto lavaban, cosían, barrían, cocinaban y fueron pasando a niñeras, crianderas, amas de llaves, reposteras, tamaleras, panaderas, guisados exquisitas en fiestas caseras y al aire libre en las plazas públicas; parteras, cigarreras, tejedoras y bordadoras... y de allí damas de compañía de las señoras y a saltitos **damas de compañía** de los amos, o ladinos iniciadoras en el misterio paradisíaco de los amitos (Chávez Franco 1944, 181).

De lo anteriormente citado, es posible notar una división colonial del trabajo (McMichael 2000) en la que se organizaba de manera diferenciada el trabajo destinado a hombres negros y el destinado a mujeres negras. Mientras que los hombres negros realizaban principalmente —no exclusivamente— trabajo productivo, las mujeres negras realizaban principalmente —no exclusivamente— trabajo reproductivo. Sobre todo, el trabajo destinado a mujeres negras estaba relacionado con actividades históricamente feminizadas en occidente, que son todas aquellas actividades que comprenden el trabajo de cuidados: limpiar, cocinar, asistir partos, criar.

Lo anterior no significaba un reconocimiento a la humanidad de la población afrodescendiente, pues “esclavo” no es igual a “obrero”; sino más bien que en el sistema moderno/colonial de género (Lugones 2005), se ha impuesto también un dimorfismo sexual en las poblaciones consideradas “no humanas”, que nos feminiza y masculiniza. Ese es el caso del trabajo sexual develado en el eufemismo “damas de compañía”, utilizado por el autor antes citado, debiendo tener presente que, en la época colonial, muchas de esas actividades sexuales eran violaciones perpetradas por los esclavistas.

En 1710, el cabildo<sup>33</sup> dispuso la construcción de un puente de madera (número 58 en el Mapa 2.1.), conocido como el Puente de las Ochocientas Varas, nombre que hacía alusión a sus medidas (800 varas de ancho y de largo). Este puente permitió inicialmente la circulación de la población de la Ciudad Vieja a la Ciudad Nueva, y al revés (Laviana 2007). Años más adelante, con el relleno de los cinco esteros que las dividían, este puente quedó en desuso (Rojas y Villavicencio 1988).

La Ciudad Vieja entró en un estado de deterioro de sus espacios. Entre los lugares destacados de este sector, se ubicaba el hasta ahora conocido Barrio Las Peñas. Al norte de La Ciudad Vieja se conformaron otros dos barrios habitados por población afrodescendiente: el Barrio

---

<sup>33</sup> Administración de las ciudades en el Imperio español.

del Puente y el Barrio Guanábano, que a finales del siglo XVIII serían integrados a esta parte de la ciudad. Las viviendas de estos barrios eran construidas al estilo de palafitos, es decir, casas elevadas con pilares de madera, o casas flotantes construidas encima del agua.

Especialmente las casas elevadas son construcciones muy típicas de la costa ecuatoriana rural debido a las recurrentes inundaciones por la subida de marea de los grandes ríos y esteros que existen en esta región (Laviana 2007).

Para Francisco Requena, un ingeniero, militar y cronista español que visitó la ciudad entre 1772 y 1779, estas casas debían ser destruidas o, en su defecto, consideraba que debía prohibirse la construcción de más casas en este sector, por considerar a las casas “tan enfermizas que mueren en ellas mucha gente” (Laviana 2007, 51) y a los barrios lugares de “reclusión los malhechores” (Laviana 2007, 51). Estas recomendaciones refieren al carácter histórico de las prácticas de racialización de la criminalidad y criminalización de la pobreza.

El cabildo no tomó en consideración las recomendaciones de destrucción de las casas en estos barrios, por “las dificultades prácticas de llevarla a cabo -el propio ingeniero había reconocido que en esta zona vivía la tercera parte de los vecinos de la ciudad-” (Laviana 2007, 52). No obstante, tampoco ofreció condiciones de vida dignas porque no era de interés de las élites al tratarse de barrios habitados por población afrodescendiente.

Las condiciones de explotación de la población afrodescendiente aumentaban. En La Descripción de Guayaquil de 1774, Francisco Requena enfatiza sobre el papel fundamental de la producción de madera en el comercio de la ciudad, material principalmente destinado al astillero naval (Laviana 1984). En esta descripción, Requena sugiere a la corona española que, para ahorrar costos en mano de obra, se incrementa la compra de personas negras para que trabajen en el astillero en condiciones de esclavitud:

No sólo sería utilísimo al rey los hiciera venir a los negros para sus obras, sino el que a principal y costos los diera a sus vasallos en el Perú: esta sería la mayor felicidad que pudiera obtener estos leales súbditos. La riqueza particularmente de los habitantes de esta provincia consiste en tener esclavos: estos son los brazos de los amos y es casi indispensable tenerlos para adelantar la agricultura, según está viciadas a estar ociosas las gentes. Aquel que tiene más negros es por lo general más rico, y este nombre se da a quien tiene muchos Laviana 1984, 104).

A mediados del siglo XVIII, el cabildo incentivó el traslado de la población esclavizada y obrera cerca del astillero, ubicado al sur de la Ciudad Nueva (actual sur de la ciudad). A

través de una especie de comodato de uso,<sup>34</sup> concedió gratuitamente solares para la construcción de viviendas de artesanos, pescadores y jornaleros. Estos solares no pasaban a ser de propiedad de quienes construían las viviendas, sino que se mantenían como propiedad del cabildo. El interés del cabildo era lograr fortalecer al astillero, manteniendo su mano de obra cerca. De esta manera se constituyó otro barrio hasta ahora conocido de Guayaquil: el Barrio del Astillero. Así es como la población afrodescendiente empezó a ser expulsada poco a poco del centro hacia el sur de la ciudad, lo cual tiene una significancia histórica en la actualidad que será revisada en el siguiente capítulo.

En este punto también es importante remarcar el acceso a espacios públicos urbanos que han tenido las personas esclavizadas en las ciudades, lo que les permitió entretejer caminos hacia la libertad un tanto distintos a los que se han entretejido en espacios rurales. Por ejemplo, algunas personas esclavizadas realizaban trabajos en las calles (como el trabajo sexual o el comercio ambulante), con lo que lograban ahorrar dinero para comprar su libertad. El acceso a los espacios públicos también permitió a muchas personas esclavizadas comparecer ante juzgados para demandar su liberación. En general, el acceso a una vida urbana les permitió una autogestión de sus vidas distinta a la de personas esclavizadas en espacios rurales:

El esclavo urbano vive en un espacio de circulación y de mediación: la calle, los lugares públicos, las tabernas, las pulperías, los mercados, las plazas de toro y los corrales constituyen su entorno exterior a la casa del amo. La frecuentación de estos lugares lo pone al tanto de los cotilleos, chismes e informaciones de toda índole (Bernand 2000, 5).

En la ciudad colonial guayaquileña tuvo lugar el primer *boom* cacaotero, que empezó en la década de 1770 y se extendió hasta el año 1842 aproximadamente (Abad, Acuña y Naranjo 2019). Este auge económico consistió en la producción agrícola del cacao —conocido como la pepa de oro— y su comercialización, lo que incluía su exportación al mercado mundial, a costa de la explotación de la población esclavizada y precarizada. Guayaquil fue el puerto principal de su comercialización a nivel mundial (Laviana Cuetos 1987). La población afrodescendiente cumplió un rol determinante en esta producción agrícola como trabajadores/as del cacao en condiciones de esclavitud y precarización.

Para el año 1790, la población de la provincia de Guayaquil estaba conformada por 5.425 personas blancas (españolas, criollas y mestizas), 11.727 personas indígenas (“indias”),

---

<sup>34</sup> El comodato de uso es un contrato a través del cual una parte se obliga a conceder a otra un bien no fungible (es decir, que no se pueden sustituir por otros) para su uso gratuito.

19.214 personas libres (negras, “mulatas”, “zambas” y “pardas”<sup>35</sup>) y 2.226 personas esclavizadas (Laviana Cuetos 1987). Si bien los censos difícilmente incluían las cifras reales de personas esclavizadas, al no ser vecinas de la ciudad, es decir, ciudadanas, con estas cifras es posible determinar que para finales del siglo XVIII, la población afrodescendiente era de 21.440 habitantes entre libres y esclavizadas.

Por tanto, durante esta época, Guayaquil llegó a tener una estructura demográfica afrodescendiente de más del 50% de su población total, la cual se dedicaba principalmente a trabajar en el astillero, construyendo y reparando embarcaciones. De acuerdo con María Luisa Laviana Cuetos:

En efecto, ya desde mediados del siglo XVII prácticamente todos los trabajadores del astillero de Guayaquil eran negros, mulatos, zambos y mestizos, quienes paulatinamente habían ido sustituyendo a los artesanos blancos e indios que en un principio habían sostenido la industria (Laviana Cuetos 1984, 31).

Pese a la importancia de problematizar, como lo he venido haciendo, el trabajo productivo y reproductivo que ha realizado históricamente la población afrodescendiente en la ciudad, es necesario remarcar que nuestra historia como no empieza ni termina con la esclavitud. Por ejemplo, Génesis Delgado encuentra la historia de Manuel Bozo, un hombre mulato que navegó como corsario las rutas de comercialización interna de Guayaquil, llegando a vivir como una persona libre en el siglo XVII. De esta manera, se configuró lo que la referida autora denomina espacios de la materialidad de la resistencia negra, es decir, espacios donde se materializan estas reexistencias. En este caso, se trata del espacio acuático que bordea Guayaquil, el mismo a través del cual la población afrodescendiente fue obligada a arribar a esta ciudad:

La historia cuenta que Manuel Bozo, calificado como mulato vengativo, se alía con los corsarios Swan y Eduardo David, en el siglo XVII, para fijar su libertad. Aquel suceso fue bajo su voluntad, ofreciendo sus servicios. Pero, en aquel momento, no sólo llega a un cuarto y último nivel de resistencia negra, en el que desde distintas estrategias reestablece su autonomía al menos por un tiempo, pues luego se vuelve parte de los esclavizadores (2023, 139).

Asimismo, está la historia de Francisca Viviana Morán, autoidentificada como “parda” libre, quien en 1781 demandó a Pedro Juan Caravallo, por pretender esclavizar a ella y a sus hijos e hijas, cuando ella era libre. En sus argumentos, Francisca expresaba su necesidad de dejar en

---

<sup>35</sup> En el sistema de castas español, los “pardos” eran afrodescendientes que no eran considerados ni negros ni mulatos, por la mezcla racial de la que eran producto.

vida un reconocimiento judicial de su libertad para su tranquilidad y para la de sus hijos e hijas en caso de su fallecimiento. En el expediente no consta una sentencia sobre este caso. A continuación, un extracto de la demanda de Francisca:

Francisca Viviana Morán, parda libre, viuda, y vecina de esta Ciu.<sup>36</sup> como mejor proceda en Dxo.<sup>37</sup> ante usted paresco y digo: que por varias personas estoy informada, de que Pedro Juan Caravallo públicamente se jacta de que soy su esclava, y consiguientemente, todos mis hijos e hijas, y que a su concequencia, solicita en juicio contencioso controversia conmigo el punto de la enunciada esclavitud: y aunque conosco que son voluntariosas tales jactansias, como opuestas á la verdad y desnudas aún de la más leve justicia á más de otros defectos legales para no poder padecer a ningún juzgado a inquietar mi sosiego, o por muerte mía, al de mis hijos, sin embargo, precaviendo que otras voluntariedades, establescan, en lo sucesivo algun origen en que puedan, tengase los testigos que con cavilación pudiese encontrar” (Manuscrito 4381, Fondo de Manuscritos del Archivo Histórico del Guayas).

También está la historia de María Chiquinquirá Díaz, una mujer negra que nació en el siglo XVIII, en el partido de Baba,<sup>38</sup> provincia de Guayaquil. Su madre fue María Antonia, una mujer negra esclavizada por la familia Cepeda de Arizcum Elizondo. María Antonia fue expulsada por la familia esclavista tras enfermar de lepra. Poco después del nacimiento de María, María Antonia falleció. Tras el fallecimiento de su madre, la familia Cepeda de Arizcum Elizondo esclavizó a María. A mediados del siglo XVIII, fue trasladada a la ciudad de Guayaquil para servir al presbítero Alfonso Cepeda de Arizcum Elizondo, uno de los hijos de la familia, en condiciones de esclavitud (Chaves 2001).

En esta ciudad, María conoció a José Espinoza, un sastre que prestaba sus servicios gratuitos al presbítero esclavista, descrito en los registros históricos como un ‘pardo’ libre. María y José contrajeron matrimonio y tuvieron una hija, María del Carmen. A raíz de este matrimonio, María “dejó de servir en la casa del Presbítero, para dedicar la mayor parte de su tiempo a trabajar por su cuenta” (2001, 110). Una de las actividades que María realizaba para gestionar su vida era vender productos en la calle.<sup>39</sup> María del Carmen, por su parte, durante su infancia, aprendió a leer, coser y bordar. Este último hecho molestó al presbítero, quien en consecuencia decidió poner a María del Carmen al servicio de una hermana.

---

<sup>36</sup> Ciudad.

<sup>37</sup> Derecho.

<sup>38</sup> Actualmente Baba es un cantón en la provincia de Los Ríos, ubicada en la costa ecuatoriana.

<sup>39</sup> No se conoce con precisión qué productos.

Resistiéndose a esa decisión, el 18 de agosto de 1794, María demandó judicialmente el reconocimiento de la calidad legal de personas libres tanto a favor de ella como de su hija. Su argumento principal fue que su madre había sido abandonada por la familia del esclavista, lo que configuraba la causal legal de manumisión forzada. Por tanto, si su madre murió manumitida, eso significaba que tanto ella como su hija habían nacido libres. Adicionalmente, argumentó que en caso de no reconocer su libertad desde su nacimiento, el trabajo gratuito que había realizado su cónyuge a favor del esclavista era suficiente para pagar la deuda por la libertad de ella y su hija. A pesar de que nunca logró un reconocimiento formal, María y María del Carmen lograron vivir como personas libres por la ausencia de una sentencia en firme.<sup>40</sup>

Al igual que todas las demandas judiciales de libertad, el acto de conocer y exigir el cuerpo como propio, y no de propiedad de ningún esclavista constituye una práctica de reapropiación del cuerpo-territorio como espacio personal. A través de su demanda, María se resistió a continuar una herencia de esclavitud, ya que uno de sus principales motivos para emprender esta lucha fue evitar que esclavizaran a su hija. Ella recurrió a un sistema de justicia racista para reclamar el reconocimiento de su libertad, lo cual muestra que las prácticas de reexistencia no solo se han establecido a través de prácticas literales de fuga y palenquerismo, sino que las prácticas de resistencia por disenso son tan múltiples como la capacidad creativa de reexistencia afrodiaspórica lo ha permitido (Albán Achinte 2009; Hernández Basante 2019).

## **2.2. La ciudad sectorial (años 1820 a 1880): independencia, *boom* cacaotero, ferrocarril y más caminos hacia la libertad**

Hacia el siglo XIX, el Imperio español llegaba a su fin. En Guayaquil, este primer proceso de urbanización que constituye la ciudad sectorial inició en 1820, con la constitución de la Provincia Libre de Guayaquil, una república que abarcaba todo lo que durante la época colonial fue la provincia de Guayaquil, es decir, gran parte de la actual costa ecuatoriana. Esta república existió hasta 1822, cuando fue anexada a la Gran Colombia (oficialmente República de Colombia), una nueva república que abarcaba los actuales territorios de Panamá, Venezuela, Colombia y Ecuador. La disuelta Provincia Libre de Guayaquil pasó a ser un departamento de esta república (Cubbit 1997).

---

<sup>40</sup> Una sentencia ejecutoriada o sentencia en firme es un acto jurídico que resuelve definitivamente un conflicto jurídico.

Siguiendo el modelo de planificación de la ciudad colonial, en esta ciudad sectorial los sectores de clase alta se ubicaron en el centro de la ciudad, cerca de un *boulevard* o avenida principal, como es el caso la Av. 9 de Octubre en Guayaquil (Rojas y Villavicencio 1988). Por su parte, “los primeros barrios obreros se desarrollaron en las casas abandonadas por la clase alta, bajo la forma de conventillos, tugurios o vecindades” (Borsdorf 2003).

Para 1820, el *boom* cacaotero continuaba en pleno apogeo. Ángela Batallas, una mujer negra esclavizada, nació en ese contexto, en lo que actualmente es la provincia del Guayas.<sup>41</sup> En 1821, Ildefonso Coronel, un adinerado comerciante de la ciudad, de origen cuencano, asociado a la causa independentista, compró a Ángela, una mujer negra con quien mantuvo una relación sexoafectiva, prometiéndole, en ese contexto, concederle su libertad. Como producto de esta relación, Ángela quedó embarazada. Ildefonso no tomó bien esta noticia y le pidió que mantuviera su embarazo en secreto, intentando convencerla de que se escondiera en las tierras de su familia en Cuenca. Ángela se negó y dio a luz a su hija en la ciudad de Guayaquil, nombrándola María del Carmen. Ildefonso reconoció a María del Carmen como su hija, encargando a la Iglesia que la bauticen como tal, omitiendo el estado de esclavizada de su madre. Por tanto, María del Carmen nació legalmente libre.

Posteriormente, Ildefonso inició una relación con una mujer casada, Melchora Sánchez. Para cubrir el escándalo que representaba su relación con una mujer esclavizada, Ildefonso puso a Ángela al servicio de Melchora, quien le daba malos tratos. Eso fue el detonante para que el 12 de noviembre de 1822, Ángela demandara su libertad ante el sistema de justicia de la naciente Provincia Libre de Guayaquil. La estrategia principal de Ángela fue probar su relación con Ildefonso a través de documentos, como la partida de bautismo de su hija, y testigos; y, en especial, probar que Ildefonso le había prometido liberarla en el contexto de dicha relación. Dichas pruebas le permitieron sostener dos argumentos.

El primero fue que no era correcto que un patriota independentista como Ildefonso Coronel le haya prometido su libertad y no cumpla dicha promesa. A través de este argumento, Ángela puso en cuestionamiento la coherencia y honorabilidad de los ideales de libertad que tan en boga estaban en ese momento por la causa independentista criolla. El brillante cuestionamiento de Ángela invita a pensar alrededor que mientras que para los criollos inmersos en la causa independentista la libertad implicaba la separación del Imperio español, poco significaba esto para las personas afrodescendientes esclavizadas, como Ángela, pues su

---

<sup>41</sup> Se desconoce el cantón exacto de su nacimiento dentro de esta provincia, debiendo recordar que en ese entonces, todo este territorio era denominado como Guayaquil.

destino iba a continuar siendo el mismo. A continuación, uno de los alegatos de Ángela respecto a esto:

No lo creo de la justificación de este tribunal, ni que unos beneméritos de la República que llena de sentimientos filantrópicos y liberales ha dado relevantes pruebas de liberalismo, empleando sus armas y exponiendo sus heroicas vidas liberando del Yugo Español, quiera comprometerse a mantenerme bajo la servidumbre contra la promesa que Coronel me hizo la primera vez que se unió conmigo (Manuscrito 698, Fondo de Manuscritos del Archivo Histórico del Guayas).

El segundo argumento, algo más complejo, fue que, al unir sexualmente Ildefonso su cuerpo con el de Ángela, ambos cuerpos se constituyeron como uno solo. A través de una metáfora impecable, Ángela cuestionó que, si ella no era libre, significaba que la mitad de ambos cuerpos unidos no era libre. En otras palabras, si ella no era libre, la mitad del cuerpo de Ildefonso no era libre. Como Ildefonso sí era libre, entonces lo justo era que ella también lo fuese, al ser un mismo cuerpo. Este es un extracto de uno de sus alegatos al respecto:

La unión de dos personas de diverso sexo, las constituye en una misma, pues de esta resulta regularmente la prole: *et erum duo in carne una*. ¿Y es posible que con buen juicio se crea que Ildefonso Coronel, cuando me propuso su unión, quisiese que la mitad de su cuerpo fuese libre, y la otra mitad esclava, sujeta a servidumbre, venta y más odiosidades, que en algunas desgraciadas personas, se conservan como reliquias del sistema feudal, en que cerca de tres siglos hemos estado envueltos? (Manuscrito 698, Fondo de Manuscritos del Archivo Histórico del Guayas).

En los procesos judiciales iniciados por personas esclavizadas, quienes ejercían sus defensas técnicas eran abogados (conocidos como procuradores de ‘esclavos’). Si bien no es posible afirmar que Ángela era letrada en la lengua española, existen indicios que conducen a pensar en eso, como lo es el hecho de que ella firmó con su puño y letra su demanda, con una tipografía propia de las personas letradas en esta lengua (Townsend 1998). Si bien los otros escritos son firmados por sus abogados, es posible deducir por dicha firma que Ángela participó o, como mínimo, conoció los argumentos técnicos de su proceso judicial.

Tras un largo proceso judicial que no daba resultados, en marzo de 1823, Ángela hizo algo a lo que muy pocas personas se habían atrevido. Cuando Simón Bolívar se encontraba acampando en un cuartel militar en Guayaquil,<sup>42</sup> Ángela se acercó a hablar con él para exigir

---

<sup>42</sup> En ese momento, Bolívar se encontraba organizando un derrocamiento de las personas aún fieles al Imperio español que se encontraban en Perú, por lo que acampó en Guayaquil.

su libertad (Townsend 1998). Como consecuencia, Bolívar decidió enviar una recomendación a la Casa de Gobierno de Guayaquil para que se dispusiera su manumisión. Ese mismo año, Ángela fue manumitida dentro de su proceso judicial. Si bien la motivación judicial fue que Ildefonso había incumplido su promesa de libertad, dado el tiempo transcurrido, esta declaratoria no hubiese sido posible sin la presión ejercida por Bolívar como consecuencia del acercamiento de Ángela (Townsend 1998).

De acuerdo con Inírida Morales Villegas (2014), en época colonial existían dos formas generales de resistencia practicadas agenciosamente por las mujeres negras esclavizadas en las Américas: por consenso y por disenso. En la resistencia por consenso había un aprovechamiento estratégico de relaciones interpersonales, especialmente con los esclavistas, para que les concedieran su libertad a través de cartas de libertad o testamentos. Por su parte, en la resistencia de disenso había una ruptura total de las relaciones con los esclavistas, por lo cual las mujeres negras esclavizadas recurrían a instancias judiciales para demandar a sus esclavistas, o huían, siendo consideradas cimarronas.<sup>43</sup> Esta clasificación resulta especialmente útil para el segundo capítulo de esta investigación.

En este caso se configuró la práctica de resistencia tanto por disenso como por consenso. Inicialmente, Ángela accedió a mantener una relación con Ildefonso buscando alcanzar su liberación de la esclavitud por voluntad propia del esclavista, configurando una resistencia por consenso. Por cuanto Ildefonso no cumplió con su promesa, Ángela recurrió a instancias judiciales, cortando toda relación con el esclavista, configurando una resistencia por disenso. Al no obtener resultados en esta instancia, Ángela recurrió a Bolívar para exigir su libertad, configurando una resistencia por consenso. Esto muestra que las prácticas de reexistencia no fueron homogéneas, sino múltiples y dinámicas.

Por otro lado, en esta misma época prerepublicana, fue común que los hombres negros buscaran acceder a su libertad asistidos por el argumento de haber participado en las guerras de independencia (Townsend 1998). En este contexto, se encuentra la historia de Teodoro Zamora, un soldado negro a quien no se le concedió su libertad inmediatamente, a pesar de

---

<sup>43</sup> Una de las prácticas de resistencia afodiaspóricas más reconocidas es el cimarronaje. El término “cimarronaje” viene del término “cimarrón”, que era la manera en la que los esclavistas denominaban a las personas negras que se resistían a la esclavización a través de la fuga o huída. Este término hace parte de las prácticas de deshumanización ejercidas por los esclavistas contra la población afrodescendiente, pues también era la manera en que se denominaba a los animales considerados salvajes. Cuando huían, las personas negras se establecían en territorios que constituían como libres, denominados palenques o quilombos, comúnmente fuera de las ciudades. En una reinterpretación del término, Juan García Salazar (2020) define al cimarronaje como una actitud de desobediencia y resistencia ante las violencias.

que la participación de la población afrodescendiente en las guerras de independencia criollas fue fundamentalmente un acuerdo de prestación de sus servicios militares a cambio de su liberación de la esclavitud.

En consecuencia, el 13 de enero de 1826, representado por el procurador municipal, Teodoro solicitó a través de un proceso judicial su declaratoria como persona libre por su servicio prestado a la República (Manuscrito 6238, Fondo de Manuscritos del Archivo Histórico del Guayas). Este fue el mismo caso de Jacinto Santos, quien también a través del procurador municipal, presentó una demanda en ese sentido el 22 de enero de 1826 (Manuscrito 6007, Fondo de Manuscritos del Archivo Histórico del Guayas). En ninguno de los dos expedientes constan sentencias sobre estos casos.

Existen similitudes en los argumentos de Ángela Batallas y María Chiquinquirá Díaz que remiten a pensar en una diferenciación de género en las prácticas de reclamos judiciales por parte de personas esclavizadas en Guayaquil (Townsend 1998). En el caso de Ángela, sus argumentos se centraron en su relación con el esclavista Ildefonso Coronel. En el caso de María, sus argumentos se centraron en sus vínculos como hija y cónyuge.

Asimismo, tanto en el caso de Francisca Viviana Morán, como en el de María, entre sus principales motivaciones se encontraba la búsqueda por evitar la esclavización de sus hijos e hijas. De esta manera, mientras que hombres negros como Teodoro Zamora y Jacinto Santos acudían a instancias judiciales exigiendo su libertad por haber participado en las guerras de independencia;<sup>44</sup> mujeres negras como María, Ángela y Francisca acudían a estas instancias con argumentos centrados en sus relaciones interpersonales.

Si bien algunas mujeres negras también participaron en las guerras de independencia, como es el caso de Jonatán y Natás Sáenz,<sup>45</sup> el análisis que estoy realizando tiene que ver con los argumentos con que las personas negras esclavizadas recurrían al sistema de justicia en calidad de litigantes para reclamar su libertad en Guayaquil. No todos los reclamos de mujeres negras esclavizadas y litigantes se centraban exclusivamente en sus relaciones interpersonales, pero en los casos de Ángela, María y Francisca existen similitudes que no están presentes en los casos de Jacinto y Teodoro.

---

<sup>44</sup> Aunque no a todos les fue concedida en ese momento, pese a que esa había sido una promesa expresa de Simón Bolívar a Alexandre Pétion, líder de la revolución independentista haitiana.

<sup>45</sup> Jonatás y Jonás son heroínas de la independencia que fueron esclavizadas por la familia de Manuela Sáenz desde muy niñas para cuidarla y acompañarla. Junto con Manuela Sáenz, se unieron al ejército de Simón Bolívar y lucharon en las guerras de independencia. La acompañaron incluso en su exilio en Paita, Perú, donde presuntamente fallecieron sin que exista algo que acredite que en algún momento fueron reconocidas libres.

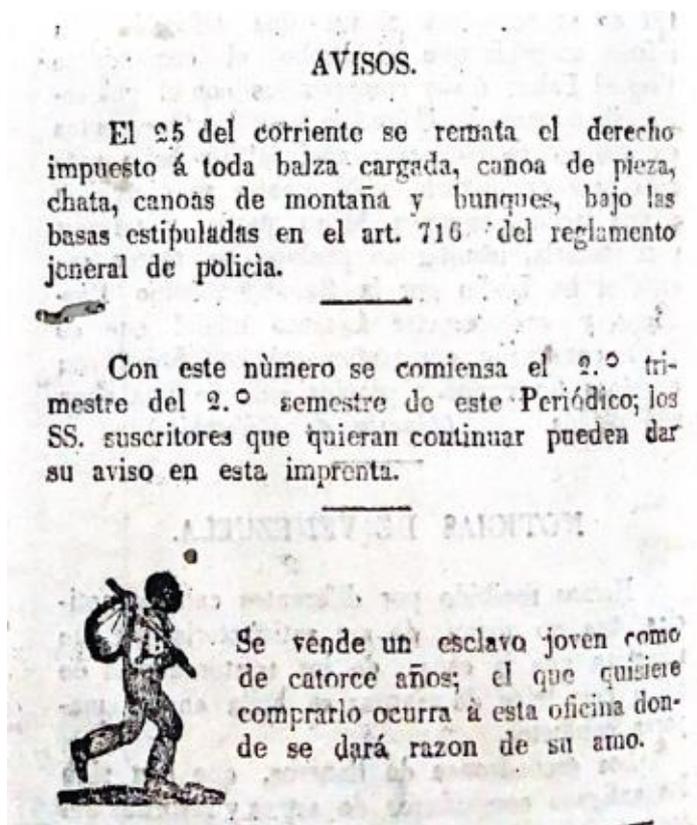
Después de unos años desde que Ángela, Teodoro y Jacinto presentaron sus demandas, la República del Ecuador se constituyó el 13 de mayo de 1830. En su primera constitución, aprobada el 23 de septiembre de 1830, se establecieron como requisitos para gozar de derechos de ciudadanía los siguientes: 1) ser casado o mayor de veintidós años; 2) tener una propiedad inmueble o ejercer una profesión u oficio sin relación de dependencia; y, 3) saber leer y escribir (Constitución del Estado del Ecuador 1830, artículo 12). En ese sentido, al haber sido sometidas a un régimen de servidumbre y esclavitud, las personas afrodescendientes estuvieron imposibilitadas de cumplir con el segundo y tercer requisito para el reconocimiento de su ciudadanía.

En la nueva república, los anuncios de venta de personas esclavizadas continuaban siendo tan comunes como si de la venta de cualquier otra cosa se tratara. “Se vende una esclava joven y de buen servicio, sabe cocinar muy bien, labar y planchar” (El Colombiano del Guayas 1830, 151), rezaba un anuncio publicado en el año 1830, en El Colombiano del Guayas,<sup>46</sup> un periódico guayaquileño oficialista. Una diferenciación de género a tener presente en estos anuncios es que, mientras que en el caso de los hombres esclavizados se solía ofertar la venta sin mayores descripciones, en el caso de las mujeres esclavizadas se solían resaltar las cualidades que tenían para realizar trabajos del hogar y de cuidados, como lavar, planchar o cocinar.

---

<sup>46</sup> Otros anuncios encontrados que datan de entre los años 1829 a 1831 rezaban: “Se venden dos esclavas de edad de 16 á 18 años” (El Colombiano del Guayas 1829, 38); “Se vende un esclavo joven como de catorce años” (El Colombiano 1830, 167); “Se vende un criado sin vicio ninguno” (El Colombiano del Guayas 1830, 488); “Se vende un criado de edad de 24 años, sabe aserrar, sacar aguardiente y panadera, no tiene tacha ninguna” (El Colombiano 1831, 472).

Figura 2.1. Aviso en el periódico “El Colombiano” del 6 de mayo de 1830



Fuente: El Colombiano (1830).

Asimismo, las demandas de libertad de la población afrodescendiente continuaban. Otro argumento reiterativo, tanto en hombres como en mujeres negros/as esclavizados/as, consistía en reclamar su libertad porque los esclavistas les daban malos tratos, lo cual estaba legalmente prohibido, aunque no se solían aceptar estas demandas por ese solo argumento, ya que los malos tratos eran socialmente aceptados. Ese fue el caso de Mercedes Iglesias, una mujer negra esclavizada, que en 1835 demandó a su esclavista, Gabriela Hidalgo, por castigos crueles (Manuscrito 7962, Fondo de Manuscritos del Archivo Histórico del Guayas). En el expediente tampoco consta una sentencia sobre este caso.

En los primeros años de la república, en las ciudades principales se expidieron reglamentos de policía para la vigilancia y control de las poblaciones subalternizadas, como lo ha sido la población afrodescendiente, por parte de las élites, sirviéndose así del poder estatal (Kingman 2006). El Reglamento de Policía de Guayaquil expedido en el año 1847, se fundamentaba en la “urjente [sic] necesidad” de establecer normativas en toda la república “para precaver los delitos que puedan prometerse”. Algunas prácticas tipificadas como delitos, es decir, criminalizadas, eran no contar con permisos para trabajar en calidad de jornalero o ejercer el

trabajo sexual. De manera particular a las personas esclavizadas, el artículo 30 del Reglamento se establecía lo siguiente:

Ningún esclavo podrá contraerse al trabajo de jornalero en la ciudad ó en el campo, sin el permiso escrito de la policía, previo el de su respectivo amo, y bajo las condiciones siguientes: que sea mayor de treinta y cinco años: que ha de recogerse diariamente á las oraciones en casa de su amo, ó en la de su patron donde entrase á servir, y que el amo ha de responder por los daños ó faltas que cometiere en el trabajo y por el uso de esta licencia por la que pagará un peso al concederla.

Las esclavas mujeres no podrán tener licencia en ningún caso para ganar jornal, excepto que sean contratadas para el servicio doméstico de alguna familia o persona (Reglamento de Policía de Guayaquil 1847).

En el artículo citado también es posible observar una diferenciación de género en la división colonial del trabajo (McMichael 2000). Por un lado, a los hombres esclavizados se les exigía cumplir con una serie de requisitos para poder trabajar como jornaleros, es decir, para ponerse al servicio de otra persona distinta a su esclavista legal y ganar un jornal o pago por el día de trabajo.

Comúnmente esta era una disposición que los propios esclavistas imponían a las personas esclavizadas, a quienes adquirirían con la finalidad de que produjeran ‘por sí solas’ utilidades a su favor. Por tanto, el pago que se realizaba a las personas esclavizadas en calidad de jornaleras debía ser entregado finalmente a los esclavistas.

Por otro lado, a las mujeres esclavizadas se les permitía trabajar en calidad de jornaleras únicamente cuando se trataba de trabajo de cuidados, que son trabajos históricamente feminizados y, en este contexto, además racializados.

Incluso las representaciones de la época son un reflejo del continuo de la división colonial del trabajo. Por ejemplo, en la pintura al óleo que muestro a continuación, realizada en 1849 por el pintor francés, Ernest Charton,<sup>47</sup> existen detalles en tres personajes que denotan la composición racializada negra de la Guayaquil republicana, los mismos que suelen ser omitidos en las descripciones oficiales sobre esta pintura.

---

<sup>47</sup> Este pintor vivió en Ecuador desde 1849 hasta 1864.

**Figura 2.2. Óleo “Paisaje de Guayaquil” de Ernest Charton (1849). Vista de la calle Real, actual calle Rocafuerte, en el centro de la ciudad**



*Fuente:* Hoyos y Avilés (2010).

La pintura tiene lugar en la calle Real, actual calle Rocafuerte, en pleno centro de la ciudad. Al lado derecho se observan cinco personas. Cuatro de ellas parecen ser niños jugando, pintados a partir de una lectura fenotípica que los racializa como blancos o mestizos. La quinta persona parece ser una persona adulta racializada negra, sentada en una banca próxima a los infantes, observando, probablemente ejerciendo cuidando a los niños.

En el centro se observan protagonicamente a tres personas. Dos de ellas están paseando y fueron racializadas como blancas o mestizas. Cada una sostiene una sombrilla y visten ropa de moda francesa del siglo XIX, por lo que es posible asumir que pertenecen a la burguesía guayaquileña. La tercera persona, racializada negra, está caminando atrás, cargando algo visiblemente pesado por la postura acuclillada que el pintor logró reflejar en su caminar. Probablemente se trataba de una persona esclavizada por las otras dos personas.

Atendiendo a la ropa de las personas de la burguesía guayaquileña, es importante mencionar que este óleo fue pintado cuando terminaba el primer *boom* cacaotero. Precisamente la calle en la que tiene lugar la pintura era parte de un sector en el que era común ver a personas trabajando en el secado de la pepa del cacao (Museo del Cacao 2024). Generalmente se trataba de hombres negros que trabajaban en condiciones de esclavitud o precarización. El secado de la pepa del cacao no era el único trabajo que realizaban, sino que la población

afrodescendiente estuvo involucrada en todo el proceso de producción del cacao: desde su cultivo en las haciendas agrícolas, hasta su cosecha, secado y embarcamiento para exportación (Laviana Cuetos 1987).

Por último, continuando con el óleo, del lado izquierdo es posible observar a dos personas. Una es un infante caminando, racializado blanco o mestizo. La otra es una persona adulta llevando al infante de su mano, ambigualmente racializada. La afrodescendencia aquí está presente a través de una práctica que realizan estas personas: cargar cosas en su cabeza. Se trata de una práctica de origen africano en América.<sup>48</sup> Comúnmente, aunque no exclusivamente, el *head-loading*, como se lo conoce en inglés, es realizado por mujeres, por lo que se trata de una práctica cultural e identitaria feminizada.

Dos años después de la realización de esta pintura se dispuso formalmente la manumisión de todas personas esclavizadas en todo el territorio nacional, a través de un decreto expedido el 25 de julio de 1851 por el expresidente José María Urbina y suscrito en la ciudad de Guayaquil. Este decreto está compuesto por cinco artículos que regulaban el proceso de abolición de la esclavitud de manera progresiva, debiendo efectuarse el pago de una suma de dinero para la liberación de cada persona esclavizada, conforme cito en las partes pertinentes a continuación:

Considerando:

Que los pocos hombres esclavos que todavía existen en esta tierra de libres son un contrasentido a las instituciones republicanas que hemos conquistado y adoptado desde 1820; un ataque a la religión, a la moral y a la civilización, un oprobio para la República y un reproche severo a los legisladores y gobernante, Decreta:

Art. 1º- Mientras el Gobierno se procura los fondos necesarios, para dar libertad a los hombres esclavos, queda exclusivamente afectado a este objeto, desde la publicación del presente Decreto, el producto libre del ramo de la pólvora.

Art. 3º- Cada vez que se hallen reunidos doscientos pesos de este fondo se procederá a dar libertad al hombre esclavo de mayor edad, por avalúo (Decreto de Manumisión de Esclavos 1851).

---

<sup>48</sup> Es una práctica insigne de las palenqueras, mujeres afrocolombianas de San Basilio de Palenque, el primer pueblo libre de América. Asimismo, está presente en la Bomba, un género musical del Territorio Ancestral Afroecuatoriano del Valle del Chota, La Concepción y Salinas, en el que se utiliza una bandeja o una botella en la cabeza al bailar.

Como se puede observar en los artículos citados, esta abolición no fue gratuita, sino que implicó reparaciones para los esclavistas. Asimismo, si bien existen discursos de próceres de la independencia guayaquileños, como José Joaquín de Olmedo y Vicente Rocafuerte, en los que manifestaban abiertamente su rechazo a la esclavitud, no se puede obviar, por las condiciones de vida posteriores de la población afrodescendiente, que la abolición formal de la esclavitud estuvo enmarcada en un proyecto liberal que respondía a los intereses de las élites guayaquileñas. En este proyecto, el objetivo era conseguir mano de obra libre y asalariada, por los altos costes que representaba adquirir y mantener a una persona en condiciones de esclavitud (Rueda 2016).

Las personas afrodescendientes no fuimos reconocidas formalmente como ciudadanas ecuatorianas sino hasta mediados del siglo XIX. Si bien la abolición formal de la esclavitud fue una puerta de entrada necesaria para este reconocimiento, ese acto por sí solo no puede ser pensado como una solución íntegra a siglos de no reconocimiento de nuestra humanidad. Por una parte, porque las personas que atravesaron en su momento por un proceso de desesclavización no eran reconocidas como libres, sino como libertas, lo cual es importante porque “únicamente los libres de nacimiento podían acceder a la ciudadanía en el nuevo orden republicano” (Rueda 2016, 19-20).

Adicionalmente, porque nunca hubo un proceso de reparación dirigido a las víctimas directas e indirectas de este proceso de larga duración que se ha consolidado en el tiempo a través de una estructura racista, limitando la posibilidad de acceso a una vida digna al pueblo afrodescendiente. Es importante tener presente que una norma jurídica tiene una dimensión formal de mandato, prohibición o permisión, pero su materialización es un proceso mucho más complejo que implica esfuerzos sociales, económicos y políticos.

Para el año 1858, a veintiocho años de republicanización y diecisiete de la manumisión formal de la esclavitud, Guayaquil continuaba dividida entre la Ciudad Vieja y la Ciudad Nueva. La configuración socioespacial de la ciudad continuaba concentrada entre el actual centro y sur (Rojas y Villavicencio 1988). En lo referente al astillero, “estuvo casi desierto y hasta 1874 solamente se construyeron 10 pequeños buques” (Estrada Ycaza 1995, como se cita en Rojas y Villavicencio 2018, 63).

En lo referente a la producción cacaotera, en la ciudad sectorial tuvo lugar el segundo *boom* cacaotero, que empezó en la década 1870 y se extendió hasta 1930 aproximadamente (Abad, Acuña y Naranjo 2019). La población afrodescendiente se concentró en el Barrio del Puente

para la producción cacaotera. Las representaciones de la época siguen siendo un reflejo del continuo de la división colonial del trabajo del cacao. Por ejemplo, en la fotografía tomada en 1949 por el explorador sueco, Rolf Blomberg,<sup>49</sup> es posible observar a varias personas negras trabajando en el secado de la pepa del cacao en la intersección de las actuales calles Panamá y Padre Aguirre, en el centro de la ciudad, las cuales integraban el Barrio del Puente. Al fondo, se observa el Cerro Santa Ana.

**Foto 2.1. Parte de la serie fotográfica “Cacao al sol. Guayaquil, provincia del Guayas. 1949” de Rolf Blomberg**



*Fuente:* Blomberg (1949).

Asimismo, en la imagen a continuación que forma parte de un *banner* informativo del Museo Nacional del Cacao (2024), ubicado actualmente en el centro de Guayaquil, es posible observar características raciales y de clase que marcan diferencias entre los hacendados y los trabajadores. Algunas de esas características son: el color de la piel (los trabajadores tienen las pieles más oscuras que los hacendados), la ropa (los trabajadores visten camisetas y

---

<sup>49</sup> Este explorador vivió en Ecuador desde 1968 hasta su fallecimiento en 1996.

pantalones, mientras que los hacendados visten traje), y la posición en la que se ubican (los trabajadores están abajo, mientras que los hacendados están arriba).

**Foto 2.2. “Almacenado y embarque de cacao en el malecón de Guayaquil”. Banner informativo de la exposición permanente del Museo Nacional del Cacao**



*Fuente:* Museo Nacional del Cacao (2024).

Hacia el siglo XX, uno de los procesos de migración afrodescendiente hacia esta ciudad fue el producido por la construcción del Ferrocarril Transandino del Ecuador, que conectó a Guayaquil con Quito. Esta construcción inició en 1872, durante el gobierno del expresidente conservador, Gabriel García Moreno, y terminó en 1908, durante el gobierno del expresidente liberal, Eloy Alfaro. Para la construcción de los túneles y puentes, la Compañía de Ferrocarril del Estado contrató a 4.000 obreros jamaquinos, cuyo trabajo consistía en construir los caminos del ferrocarril (Donoso 2006).

De la cantidad que llegó al país, fallecieron al menos la mitad de estos trabajadores<sup>50</sup> por accidentes laborales durante la construcción de las vías, especialmente en el punto conocido como la Nariz del Diablo, en la sierra ecuatoriana. Cuando terminó la construcción del ferrocarril, la mayoría de los trabajadores que sobrevivieron regresaron a su país de origen,

---

<sup>50</sup> No se tienen registros exactos de cuántos trabajadores fallecieron.

mientras que aproximadamente 300 se quedaron en Ecuador, especialmente en Esmeraldas, Guayaquil y Durán (Romero Macías 2022).

### **2.3. La ciudad polarizada (años 1880 a 1980): petróleo, *boom* bananero y conformación de barrios afrodescendientes**

En el siglo XXI, Guayaquil empezó a atravesar por un proceso de urbanización acelerado por dos motivos interrelacionados. El primero, la industrialización de la ciudad, es decir, la implementación de un modelo de desarrollo basado en la producción industrial de bienes y servicios, abandonando la agricultura (Arias 1985). El segundo fue el aumento de la densidad poblacional como producto de procesos de migración interna que desplazaron y movilizaron a personas de sectores rurales hacia sectores urbanos (Rodríguez y Villavicencio 1987). Esta movilidad interna tuvo entre sus principales razones el empobrecimiento del sector rural, “ante un notable estancamiento de la producción agropecuaria y del sostenimiento de relaciones anacrónicas de producción” (Arias 1985, 65).

Como consecuencia de este proceso de urbanización, la ciudad pasó de tener 70.000 habitantes a inicios del siglo XX, a tener 120.000 habitantes en 1930 (Rojas y Villavicencio 1988). En esta época, el desarrollo urbano del centro de la ciudad se continuó concentrando alrededor del Malecón y la Av. 9 de Octubre, “en donde se agruparon actividades de tipo administrativo, financiero y comercial, además de las viviendas de los sectores de más altos ingresos” (Rojas y Villavicencio 1988). La clase media y popular se distribuyó entre los alrededores de estos sectores, desde el Cerro Santa Ana hasta la calle Quito (norte del centro) y regresando a la Av. Olmedo (sur del centro), es decir, bordeando periféricamente al sector del Malecón y la Av. 9 de Octubre. El crecimiento de la ciudad también continuó su expansión hacia el sur con la industrialización del astillero.

Durante este proceso de urbanización, uno de los procesos de migración afrodescendiente hacia esta ciudad fue el producido por la explotación petrolera. En 1911, la compañía inglesa Anglo Ecuadorian Oilfields Limited inició el primer proceso de explotación petrolera en la historia de Ecuador, perforando el primer pozo petrolero en Ancón,<sup>51</sup> que enseguida fue establecido como el primer campo petrolero. Desde ese momento y hasta la actualidad, la economía nacional pasaría a depender del petróleo. Como consecuencia de ello, la compañía

---

<sup>51</sup> En ese entonces, Ancón era parte de la provincia del Guayas. Actualmente es un cantón de la provincia de Santa Elena, también en la costa ecuatoriana.

inglesa contrató a técnicos especializados y obreros jamaquinos<sup>52</sup> para trabajar en el campo petrolero (Álvarez, Herrera y Erazo 2015; Yáñez 2021).

La mayoría de trabajadores jamaquinos en este proceso migraron con sus familias. En total, fueron aproximadamente 30 familias jamaquinas que se asentaron en Ancón y se dedicaron al petróleo. En 1925 iniciaron las actividades comerciales del petróleo, las mismas que cesaron al poco tiempo en esta zona por el agotamiento de este recurso (Álvarez, Herrera y Erazo 2015). Al concluir el auge petrolero en Ancón, algunas de las familias jamaquinas se quedaron viviendo ahí, mientras que otras migraron a otras partes del país, especialmente a Esmeraldas Guayaquil y Durán (Garay 1988).

A mediados del siglo XX, se produjo la crisis cacaotera y emergió el auge económico del *boom* bananero. La economía local y nacional dejó de depender del cacao y pasó a depender del banano, además del petróleo (Abad, Acuña y Naranjo 2019). Las élites guayaquileñas se apropiaron y explotaron territorios a lo largo de toda la costa con la finalidad de producir, comercializar y exportar banano. Como de costumbre, emplearon mano de obra campesina de todo el país, entre esa, afrodescendiente, para trabajar en las haciendas bananeras que se extendieron por toda la costa como monocultivos (Macera 2010).

En la ciudad polarizada, el proceso de urbanización estuvo marcado por la implementación del neoliberalismo como modelo económico, político y cultural en el país y la región, lo que implicó “la penetración del capitalismo en el campo, la descomposición de las formas agrarias precapitalistas y la expulsión del campesinado hacia las ciudades” (Pradilla 2014, 40). La población de Esmeraldas, provincia con una significativa población afrodescendiente, se vio profundamente afectada por el *boom* bananero. Los/as campesinos/as esmeraldeños/as se enfrentaron a condiciones precarias de trabajo en las haciendas bananeras, y a la imposibilidad de hacer uso de sus tierras por la apropiación económica, la degradación del suelo y la estandarización de las habilidades agrícolas (Macera 2010).

A partir de la década de 1960, la explotación bananera empezó a fluctuar en altibajos. Como consecuencia de esto, muchas personas esmeraldeñas fueron desplazadas al perder sus fuentes de trabajo. Buscando mejorar sus condiciones de vida frente al desarraigo de sus tierras y el

---

<sup>52</sup> Como consecuencia de este proceso de migración, existen conocidas figuras a nivel nacional como el exfutbolista anconero Alberto Spencer, de ascendencia jamaquina. El exfutbolista es la única figura afrodescendiente en Guayaquil homenajeada institucionalmente a través de una escultura que se encuentra ubicada en el estadio que lleva su nombre, el Estadio Modelo Alberto Spencer, en el centro-norte de la ciudad.

desempleo, se vieron obligadas a abandonar su provincia y migrar a las ciudades del país, con destino principal a Guayaquil:

El boom bananero es el detonante en el proceso de migración desde la Provincia de Esmeraldas hacia Guayaquil. Migración que no ha significado en las 4 décadas subsiguientes sólo la pérdida de mano de obra joven dedicada en sus territorios de heredad ancestral a los cultivos de subsistencia, que juntamente con la cacería y la pesca representaban el sustento familiar, sino que, al dejar a la población de mayor edad en el campo, con pocas posibilidades de retorno de sus descendientes y continua salida de personas cada vez de menor edad hacia la ciudad, vulnerables a la venta de la tierra a una serie de empresas dedicadas a la plantación, sean estas de: teca y palma africana (Macera 2010, 30).

Gran parte de la población afrodescendiente que migró hacia esta ciudad tras el *boom* bananero, se asentó principalmente en los espacios periurbanos del sur, debido a las facilidades económicas para acceder a viviendas en estos sectores. Los barrios con mayor concentración de población afrodescendiente se conformaron en este siglo, entre los que destacan por sus procesos organizativos: Guasmo, Cristo del Consuelo e Isla Trinitaria (García 2013; Antón 2014). Ahí formaron familias, como las de algunas de las mujeres afrodescendientes y negras que participan en esta investigación, y tejieron redes comunitarias como principio de reexistencia.

Todos estos barrios se conformaron dónde termina la ciudad continental y no queda más que agua, cerca de la Ría Guayas y el Estero Salado. Aunque incluso mucha de esa agua ha sido apropiada por los habitantes de estos barrios para permitirse vivir, llegando a construir casas flotantes que son comunes en el paisaje urbano del sur de la ciudad, tal como lo hacía la población afrodescendiente de la Ciudad Vieja con sus viviendas al estilo de palafitos.

Ese es el caso del Guasmo, un conglomerado de cooperativas de vivienda<sup>53</sup> ubicadas en el extremo sur de la ciudad, con gran concentración de población afrodescendiente en Guayaquil. Hasta principios del siglo XX, el Guasmo era una hacienda agrícola y ganadera de propiedad de Juan Marcos Aguirre, uno de los hombres más acaudalados de Guayaquil en ese entonces. En 1964, con la primera Ley de Reforma Agraria y Colonización, la Junta Militar de Gobierno expropió la Hacienda El Guasmo (Rojas y Villavicencio 1988). Como consecuencia de la expropiación, las familias de extrabajadores se asentaron en este lugar para vivir e instaron a otras personas a asentarse también con la finalidad de que se escuchen sus

---

<sup>53</sup> Cabe aclarar que la mayoría de barrios periféricos se conformaron a través de las denominadas “cooperativas de vivienda”, cada una con una organización barrial propia.

demandas para mejorar las condiciones de vida en el sector, siendo una prioridad la instalación de canales de agua entubada.

Muchas de las personas que empezaron a moverse al Guasmo residían previamente en otros sectores periféricos de la ciudad, siendo este un caso de una migración intraurbana (Godard 1988). Otras, como Mami Betty, eran migrantes afroesmeraldeñas. Betty Arroyo Cevallos o Mami Betty, como es conocida, migró a Guayaquil a finales de la década de 1970. En Guayaquil estudió, contrajo matrimonio, crio a sus hijas, a sus nieta y nietos, y literalmente, construyó su hogar, pues es una de las precursoras en habitar el Guasmo en la década de los 60, al resistirse a las lógicas de tener que conseguir un dinero mensual para tener un lugar donde vivir: “Nos fuimos con el municipio, personas que ya estábamos cansados de pagar alquileres en diferentes lugares, y acá las tierras no son de estas personas, las tierras son del Ecuador” (entrevista a Betty Arroyo Cevallos, como se cita en Olivo 2023, 100).

El Cristo del Consuelo tuvo una historia similar. Se conformó un poco antes, en la década de 1950, durante los últimos momentos del auge bananero. Este sector está ubicado en el suroeste, al pie del Estero Salado. También se encuentra en una exhacienda, La Chala, de propiedad de la familia Robles Chambers que fue comprada por el Municipio de Guayaquil para la conformación de los barrios: Cristo del Consuelo, Barrio Lindo, El Cisne y Puerto Liza. El Cristo del Consuelo fue principalmente habitado por migrantes esmeraldeños y migrantes intraurbanos que habitaban previamente conventillos en el centro y estaban en búsqueda de mejores condiciones de vida frente al creciente abandono del centro (El Telégrafo 2013).

El proceso de establecimiento de bienes y servicios básicos en este barrio se debe a la gestión comunitaria de mujeres negras como Doris Wheatley Betancourt, una de las lideresas más reconocidas del proceso de organización barrial guayaquileño (Cortez Bonilla 2013). Doris fue una mujer afroesmeraldeña que migró a Guayaquil a sus 18 años, en 1959. Aquí fundó la organización social “Seguiremos Luchando” en su casa, en Cristo del Consuelo. A través de estas gestiones colectivas se fundaron escuelas, se pavimentaron calles y se implementaron redes de alcantarillado, agua potable y espacios culturales.

Hacia la década de 1970, la población afrodescendiente empezó a habitar la Isla Trinitaria, ubicada al suroeste en una isla homónima que está rodeada por ramales del Estero del Salado. La Trinitaria se conecta con el resto de la ciudad a través de dos pasos sobre nivel que dirigen al sur y al oeste de la ciudad y que forman parte de la Vía Perimetral, una de las principales

arterias viales de la ciudad que la rodea casi por completo, exceptuando a la parte sureste de la ciudad. Aprovechando la recién construida Vía Perimetral, muchos migrantes esmeraldeños en búsqueda de su derecho a la vivienda, hicieron suya esta isla (Torres Tomala y Vernimmen Barriga 2015). Algunos de los nombres por los que se conocen comúnmente a las cooperativas conformadas en este sector apelan a una identidad colectiva afrodiaspórica, como: Nigeria, La Marimba, África Mía y Esmeraldas Chiquita.

Para el año 1975, Guayaquil estuvo compuesta por 271.300 habitantes. El 75,40% del flujo de inmigración en Guayas, con destino principal a Guayaquil, provenía de la región costa. Excluyendo a Guayas, Manabí era la provincia de origen de la mayoría de inmigrantes costeños, seguida, en orden, por Los Ríos, El Oro y Esmeraldas. Cabe recalcar que la inmigración de Esmeraldas a Guayas aumentó en más del 100% entre 1962 y 1974 (Arias 1985). Asimismo, el 71% de los inmigrantes en Guayaquil provenían de otras ciudades del país, sin embargo:

esto no significa necesariamente de que todos son nativos de dichos centros urbanos, es más que probable, una buena proporción corresponde a personas con experiencia migratoria y por tanto hayan realizado más de un movimiento, en este caso se trata de migraciones por etapas, los mismos que han migrado de sus lugares de origen rural o de pequeños poblados (Arias 1985, 71).

Y adicionalmente,

muchas personas no han dicho su verdadero lugar de origen por razones de prestigio o políticos, o porque les resultó fácil declarar como lugar natal a la ciudad más cercana que la de su pequeño poblado y sector rural (Arias 1985, 85).

#### **2.4. Para concluir este capítulo**

Como he expuesto a lo largo de este capítulo, las personas afrodescendientes hemos sido miembros constitutivos de la ciudad desde su fundación, construyéndola a partir del trabajo desarrollado en distintas condiciones en todas las dimensiones socioespaciales históricas de esta ciudad: en el astillero, en las casas, en las calles, en la ría, en las haciendas agrícolas cacaoteras y bananeras, en los barrios. Este trabajo deviene en la principal fuente del crecimiento económico de las élites de esta ciudad, lo que configura una división colonial del trabajo sostenida a costa del trabajo de la población afrodescendiente.

Para su enriquecimiento, las élites guayaquileñas han provocado distintos procesos de migración, tanto internos como externos, de personas afrodescendientes, adicionales a la trata

transatlántica de personas africanas en el siglo XVI. Cada proceso ha tenido particularidades temporales y procesuales que los diferencian. Cabe precisar que, aunque los procesos de migración no correspondientes a la trata transatlántica no han sido necesariamente forzados, tampoco han dejado de ser violentos. Estas violencias sobre las cuales se ha construido la ciudad han determinado la actual configuración socioespacial de la misma, con consecuencias en las experiencias de vida de las personas afrodescendientes que habitamos esta ciudad en el ahora, conforme revisaré en el capítulo siguiente.

A lo largo de la historia urbana de esta ciudad, su población afrodescendiente ha venido tejiendo prácticas de reexistencia hacia la construcción de una negrópolis (Alves 2020), es decir, de una ciudad que nos reconozca humanas frente a las desigualdades racializadas y engenerizadas históricas. En particular, mujeres afrodescendientes como Francisca Viviana Morán, María Chiquinquirá Díaz, Ángela Batallas, Mercedes Iglesias, Betty Arroyo Cevallos y Doris Wheatley Betancourt muestran un camino común recorrido en la lucha por la reapropiación de espacios, tanto del cuerpo como propio, así como otros espacios dentro la ciudad (como los juzgados, las viviendas o los barrios).

Esto les ha permitido gestionar sus vidas en libertad, no solo en contextos de esclavitud, sino también posterior a la legitimidad de este régimen, haciendo uso de las herramientas que han elaborado y encontrado a su favor frente a las desigualdades. El presente capítulo constituye un punto de partida importante para contextualizar las condiciones socioespaciales racializadas y engenerizadas históricas en las que se construyen las identidades en su relación con las experiencias de habitabilidad de mujeres afrodescendientes y negras en el actual siglo XXI, lo cual será objeto de análisis de los siguientes capítulos.

### Capítulo 3. “De los márgenes al centro”<sup>54</sup>: la reivindicación de espacios céntricos por parte de mujeres negras adultas en Guayaquil

“Una vez tuve un problema con un municipal, allá por el Parque de las Iguanas, que me quería quitar el agua y yo no me dejé, y me le fui a golpes. Que dice que es prohibido vender, y le digo “sí, estoy vendiendo y estoy caminando, ¿acaso estoy parada en una esquina? estoy caminando, como siempre” (entrevista a Ana Castillo, Guayaquil, 24 de febrero de 2024).

Desde finales del siglo XX hasta el actual siglo XXI, Guayaquil ha experimentado múltiples transformaciones en su espacio. Hasta la década de 1980, sus procesos de urbanización, caracterizados por la industrialización y el aumento de la densidad poblacional, se situaban en el centro y el sur de la ciudad. A partir del siglo XXI, con el modelo de regeneración urbana, este proceso se extendió hasta el norte y el oeste de la ciudad, que anteriormente eran sectores rurales. De esta manera, la ciudad actualmente se extiende al norte hasta Pascuales, una parroquia urbana que limita con los cantones Nobol y Daule<sup>55</sup>. Al sur, hasta el Guasmo,<sup>56</sup> que representa el fin de la ciudad continental. Al oeste, hasta Chongón, una parroquia urbana que se encuentra en la Vía a la Costa,<sup>57</sup> la cual limita con la provincia de Santa Elena. Finalmente, al este se encuentra el centro de la ciudad.

En el 2006, la Empresa Pública Municipal Desarrollo, Acción Social y Educación, EP DASE,<sup>58</sup> desarrolló la Encuesta de Desarrollo Social, clasificando al cantón en las siguientes tres áreas de desarrollo social: áreas de desarrollo social consolidadas,<sup>59</sup> áreas de desarrollo

---

<sup>54</sup> Título referencial al libro “Teoría feminista: de los márgenes al centro” de bell hooks (2020).

<sup>55</sup> El conjunto de varios cantones de esta provincia: Guayaquil, Durán, Isidro Ayora, Lomas de Sargentillo, Milagro, Nobol, Samborondón, Playas, Salitre y Yaguachi, forman la ‘Gran Guayaquil’, una conurbación urbana no oficial. Esta conurbación suele estar presente en el discurso de medios de comunicación y de la ciudadanía guayaquileña para referirse al conjunto de cantones desde los cuales sus habitantes se movilizan diariamente hacia Guayaquil por motivos de trabajo, estudio, comercio, entre otros (Córdova, Sorhegui y Márquez 2019)

<sup>56</sup> Actualmente este barrio se divide en: Guasmo Norte, Guasmo Sur, Guasmo Central, Guasmo Este y Guasmo Oeste. Cada Guasmo se ubicó geográficamente de acuerdo a las coordenadas que contienen sus nombres, en el mismo sur de la ciudad.

<sup>57</sup> La Vía a la Costa conecta a Guayaquil con otras ciudades y comunas en el borde costero con salida al mar en Ecuador. En esta vía se encuentran algunas de las urbanizaciones privadas más exclusivas de la ciudad, en las que reside población de clase media, media alta y alta

<sup>58</sup> Esta empresa pública municipal tiene como objetivo “contribuir al desarrollo humano integral de los ciudadanos y ciudadanas del cantón Guayaquil, mediante un modelo de gestión participativo con enfoque de derechos” (EP DASE 2024).

<sup>59</sup> Corresponden a sectores urbanos con acceso consolidado a servicios básicos, como sistema de agua entubada, sistema de alcantarillado, sistema de vías, sistema de servicio de transporte, entre otros; así como otros derechos, como la educación, el trabajo, el ocio, entre otros. Estos justamente son los sectores en los que reside la población de clase media, media-alta y alta (Antón 2014).

popular<sup>60</sup> y áreas no asignadas<sup>61</sup> (Antón 2014). De acuerdo con los datos arrojados en esta encuesta, la mayoría de la población afroecuatoriana mayor a 12 años se concentra en las áreas de desarrollo popular. Entre las principales están: el Guasmo (25,10%), Isla Trinitaria (21%)<sup>62</sup>, El Cisne<sup>63</sup> (7,30%), Batallón del Suburbio (6,40%), Nueva Prosperina (4,20%) y Bastión Popular (2,20%) (Antón 2014). El resto de la población afrodescendiente nos encontramos distribuidas en otras parroquias urbanas y rurales del cantón.

Como se puede observar en el Mapa 3.1., la mayoría de la población afrodescendiente se concentra en el sur, especialmente del suroeste de la ciudad. En general, de norte a sur, la población afrodescendiente se concentra en el oeste de la ciudad, es decir, lejos del centro. La distancia geográfica de los barrios afrodescendientes<sup>64</sup> con el centro de la ciudad dan cuenta de un continuo de expulsión histórica del centro hacia las periferias que se asemeja con procesos de desarrollo urbano de siglos anteriores, como la intención del cabildo de trasladar a la población subalternizada de la Ciudad Vieja (centro) a la Ciudad Nueva (centro-sur) en época colonial, o las políticas clientelares habitacionales clientelares producidas en los últimos procesos de urbanización. De esta manera, el centro deviene en un espacio en disputa en su relación con la población afrodescendiente de Guayaquil.

---

<sup>60</sup> Corresponden a sectores urbanos o rurales que no acceden a muchos o todos los servicios básicos y derechos anteriormente referidos. Estos justamente son los sectores en los que reside la población de clases populares (Antón 2014).

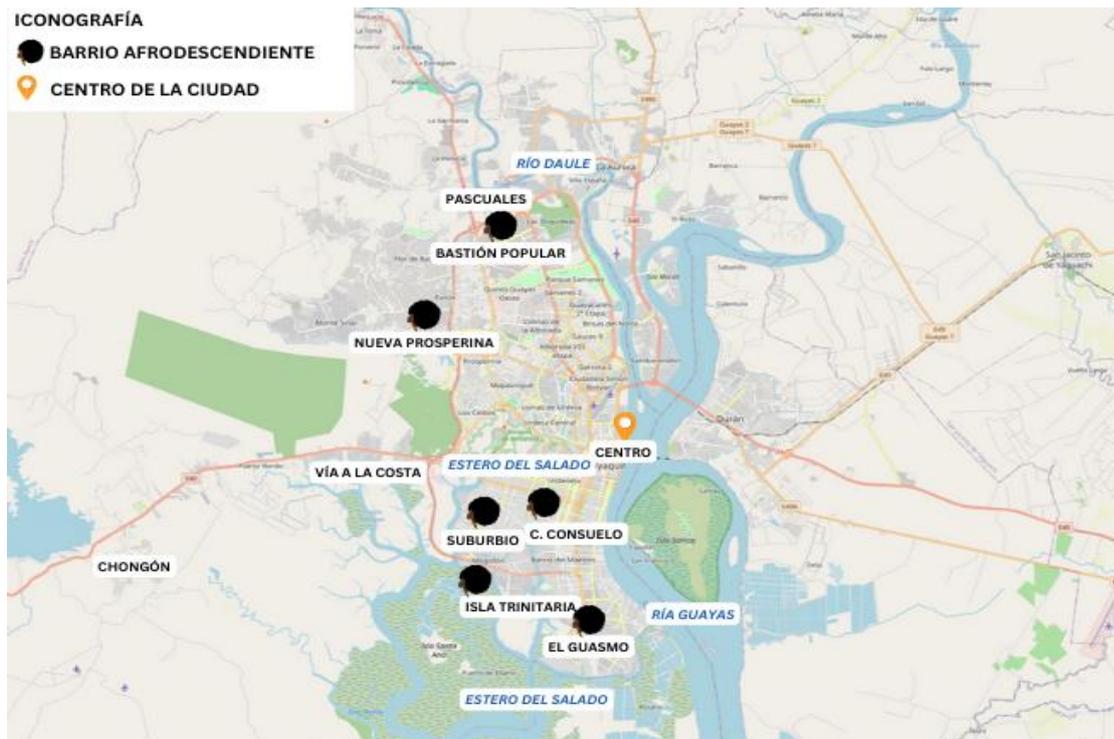
<sup>61</sup> Corresponden a sectores que, por su cantidad de habitantes o por su extensión, no se han constituido en un área de desarrollo social (Antón 2014).

<sup>62</sup> Si bien el porcentaje de población afrodescendiente es mayor en el Guasmo, la Isla Trinitaria es el sector que concentra mayor cantidad de población afrodescendiente en la ciudad por su extensión territorial. Tiene 4.900 km, mientras que el Guasmo tiene 19.761.287 km.

<sup>63</sup> En esta área se encuentra el Cristo del Consuelo.

<sup>64</sup> Es importante aclarar que, si estos barrios afrodescendientes son conocidos como tales en el imaginario social por su amplia concentración de población afrodescendiente, ninguno en realidad es un barrio exclusivamente afrodescendiente. En realidad, todos los barrios afrodescendientes tienen una configuración socioespacial multiétnica y multirracial.

**Mapa 3.1. Mapa de la configuración socioespacial afrodescendiente de Guayaquil (2006)**



*Fuente:* Open Street Map (2024), intervenido por la autora con base en los datos de la Encuesta de Desarrollo Social realizada por la M.I. Municipalidad de Guayaquil en el 2006 (Antón 2014, 65).

Como he venido analizando, habitar la ciudad no solo implica existir en ella a través de un cuerpo, sino que exige (re)construir espacios: cimentarlos, moldearlos, interpretarlos y reinterpretarlos (Creswell 2010; Rizo 2006; Segura y Ferretty 2011). De esta manera, en las dinámicas segregación socioespacial urbana (Tyner 2007) existen prácticas de reapropiación de espacios urbanos negados que se configuran como prácticas espaciales de reexistencia. Como consecuencia del continuo histórico de expulsión del centro, a través de este capítulo he encontrado pertinente responder a la pregunta de **cómo se desarrollan las prácticas de reconstrucción socioespacial del centro de la ciudad de Guayaquil desde las experiencias de habitabilidad de mujeres adultas afrodescendientes/negras, en relación con sus procesos de construcción identitaria étnicoracial y de género.**

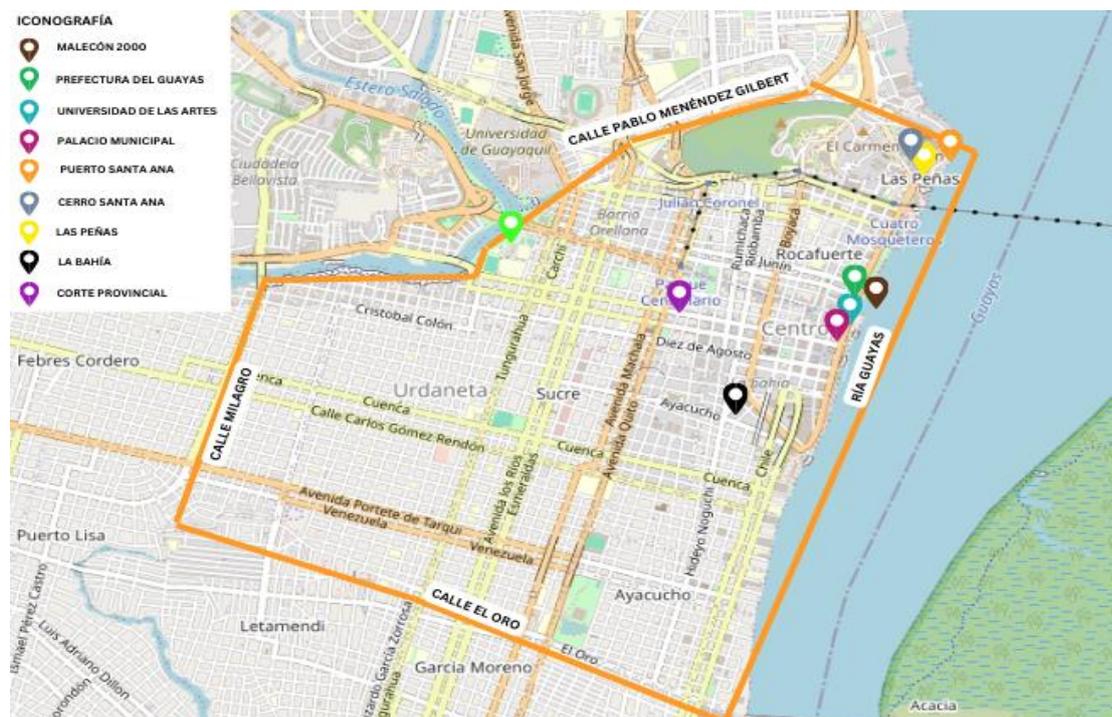
Para la elaboración metodológica de este capítulo, apliqué las técnicas de análisis de fuentes documentales (Létourneau 2009), etnografía sensorial (Howes 2014) y entrevistas biográficas semiestructuradas (Muñiz, Frassa y Bidauri 2024). Como consecuencia de la etnografía sensorial, tuve la oportunidad de entrevistar a las protagonistas de este capítulo: Ana Castillo y Martha Ayoví, dos mujeres negras que se dedican al comercio ambulante en el Malecón 2000 y La Bahía, respectivamente.

Para su desarrollo, he organizado este capítulo en tres niveles de análisis. Cada nivel de análisis se centra en las relaciones de género y étnicoraciales que se desarrollan en el centro de la ciudad para dar cuenta de las desigualdades y resistencias que se producen por dentro de la segregación socioespacial urbana (Tyner 2007). El primer nivel se sitúa en un plano general del centro. El segundo nivel se sitúa en el Malecón Simón Bolívar o Malecón 2000. Y el tercer nivel se sitúa en La Bahía.

### 3.1. El centro, espacio continuo de disputa en Guayaquil

En el centro de la ciudad se concentran los poderes políticos, económicos e históricos locales. Por enunciar algunos que se pueden observar en el Mapa 3.2., se encuentran: el Malecón 2000; la Prefectura del Guayas, donde opera el gobierno provincial; la Universidad de las Artes, primera y única universidad pública en artes del país; el Palacio Municipal de Guayaquil, donde opera el gobierno cantonal; el Puerto Santa Ana, un complejo inmobiliario de clase alta con fines de vivienda y comercio; el Cerro Santa Ana, sector donde se fundó la ciudad; Las Peñas, uno de los barrios más antiguos de la ciudad; La Bahía, el sector comercial más importante de la ciudad; la Corte Provincial del Guayas, el máximo órgano jurisdiccional a nivel provincial; entre otros. Adicionalmente, en el centro operan las sedes de la mayoría de instituciones bancarias e instituciones públicas en la ciudad.

**Mapa 3.2. Mapa del centro de Guayaquil (2024)**



Fuente: Open Street Map (2024), intervenido por la autora con información del trabajo de campo.

En el centro de esta ciudad suele haber una disputa constante entre sonidos, olores e imágenes. En horarios laborales, las calles del centro, como la Av. 9 de Octubre,<sup>65</sup> suenan a una mezcla de salsa,<sup>66</sup> merengue y reguetón, es decir, música afrocaribeña. También a música rockolera<sup>67</sup> y tecnocumbia. Canciones como las siguientes<sup>68</sup> se reproducen simultáneamente en el ambiente desde grandes parlantes ubicados en las veredas por parte de locales de casas comerciales de electrodomésticos, así como restaurantes de almuerzos, comida popular y comida rápida:

Sé que tú no quieres que yo a ti te quiera

Siempre tú me esquivas de alguna manera

Si te busco por aquí, me sales por allá

Lo único que yo quiero, no me hagas sufrir más, rumbeeraaaaaaaaa (Oscar D'León 1988)<sup>69</sup>.

Después de tanto amor

Tú te vas y me abandonas

Ya no puedo seguir así

Buscaré a otra (Blades y Orquesta Inmensidad 1984).<sup>70</sup>

A través de la música, la herencia afrodiaspórica se hace escuchar en el centro de Guayaquil. A su vez, esta se entremezcla con otros sonidos: el grito de vendedores/as ambulantes, sobre todo de agua, anunciando su producto: ¡agua, agua, agua, heladita *elagua!* ¡agua, agua, agua, a veinticinco *elagua!*; motores y pitos (bocinas) de carros y motos viejas; pasos acelerados; predicadores/as religiosos/as evangélicos/as; y, en general, personas gritando distintas cosas

---

<sup>65</sup> La Av. 9 de Octubre es la principal arteria vial del centro de la ciudad. Empieza en el Malecón del Salado (Av. Tungurahua y 9 de Octubre) y termina en el Malecón 2000 (Av. Malecón Simón Bolívar y 9 de Octubre).

<sup>66</sup> La salsa es un género musical afrocaribeño muy sonado que llegó a Guayaquil en la década de los 70 por influencia del exfutbolista Miguel 'Cortijo' Bustamante, quien empezó a transmitir canciones de este género en la Radio Mambo (Miranda Arévalo 2020). Rápidamente se popularizó en los sectores populares de la ciudad, especialmente entre la población afrodescendiente, y eventualmente de manera generalizada en distintos sectores.

<sup>67</sup> La rockola es un género musical ecuatoriano surgido en la década de los 70 como una contracultura popular al pasillo, que fue construido como identidad nacional mestiza (Wong 2004). Su máximo exponente es Aladino (Norberto Enrique Vargas Mármol), un cantante guayaquileño oriundo de Cristo del Consuelo.

<sup>68</sup> Recomiendo reproducir estas canciones de fondo para una mejor lectura de este ejercicio etnográfico. Se encuentran disponibles en YouTube. También como una experiencia inmersiva para acercar a quien lee desde afuera a una representación de lo que es habitar y estudiar/investigar entre música y otros sonidos que se reproducen en estos espacios de la ciudad.

<sup>69</sup> Extracto de 'Llorarás', una canción de salsa del cantante afrovenezolano, Oscar D'León (Óscar Emilio León Simosa). La canción tiene dos versiones. La primera fue lanzada en 1975 junto con la orquesta venezolana, Dimensión Latina. Esta versión fue producida en Estados Unidos. La segunda (citada en texto) fue lanzada en 1988 en solitario. Esta versión fue producida en Ecuador por la discográfica Industrias Famoso C.A.

<sup>70</sup> Extracto de 'Lágrimas', una canción de salsa del cantante panameño, Roberto Blades, junto con la Orquesta Inmensidad.

para llamar la atención de otras personas.<sup>71</sup> Durante el día, en un lugar tan sobreestimulante como el centro de Guayaquil, el silencio no parece ser una posibilidad.

Estos sonidos también están en disputa con una mezcla de olores provenientes del humo de carros viejos, ambientadores de locales comerciales, orina, heces, sudor, perfumes. También están presentes olores de preparaciones de alimentos, sobre todo de frituras, como el pollo frito, los pasteles,<sup>72</sup> los churros y el maduro asado. Estos olores provienen principalmente de vendedores/as ambulantes en las calles y restaurantes populares.

El paisaje visual del centro lo componen una heterogeneidad de elementos que exponen visiblemente las dinámicas de segregación de la ciudad. Las personas que residen en el centro no suelen ser las mismas personas que lo circulan cotidianamente. Esto es notable cuando, fuera de horarios de trabajo, el movimiento en el centro baja su intensidad. Los locales e instituciones están cerrados y se ven pocas personas y vehículos motorizados en las calles.

En el centro se camina rápido.<sup>73</sup> La agilidad, el “no perder el tiempo” se presentan en el discurso público como elementos de la identidad guayaquileña. Las personas en las calles del centro siempre se ven apuradas porque siempre parecen tener algo urgente que hacer: hacer trámites, comprar, vender, huir de las violencias.

Guayaquil es una ciudad climáticamente calurosa, en la que la temperatura ambiente promedio suele ir desde los 23°C hasta los 35°C. La sensación de calor aumenta por la ausencia de áreas verdes como parte del modelo de regeneración urbana, por el cual la modernización de la ciudad ha implicado un despojo violento de su flora y su reemplazo por cemento y adoquines. Por tanto, además de calurosa, Guayaquil es también una ciudad visualmente gris.

---

<sup>71</sup> En los horarios laborables en los que realicé la etnografía sensorial.

<sup>72</sup> Bocado que se consume comúnmente como *street food*, hecho a base de masa de hojaldre rellena con carne molida, pollo mechado o chorizo entero. Se suele vender en canastas de mimbre.

<sup>73</sup> En los horarios laborables y en las calles en los que realicé la etnografía sensorial.

**Foto 3.1. Vista de la calle Alfredo Baquerizo Moreno<sup>74</sup>**



*Fuente:* Foto de la autora (2024).

La configuración socioespacial racializada y engenerizada del centro de la ciudad está presente en las características y distribución de las personas que habitan el mismo, tanto de quienes residen ahí como de quienes lo circulan cotidianamente. Al centro concurren todo tipo de personas desde distintas partes de la ciudad, pero no con los mismos fines ni en las mismas condiciones. Allí concurren vendedores/as ambulantes que comercializan todo tipo de productos; personas que van a comprar los productos que se comercializan en el centro; trabajadores/as de locales comerciales; personas que van a realizar trámites en instituciones públicas e instituciones bancarias, así como sus trabajadores/as; estudiantes; personas que van a recrearse; entre otras.

---

<sup>74</sup> Esta imagen fue tomada el día lunes, 15 de abril de 2024, a las 11:00. Se trata de una foto de la calle Alfredo Baquerizo Moreno, en dirección al noreste. Esta calle es paralela a la Av. Malecón, a tres cuadras al este de distancia de la misma. El conjunto de casas que se visualizan al fondo están ubicadas en el Cerro Santa Ana, lugar donde se considera que se fundó la ciudad.

En las calles, los/as/es vendedores/as ambulantes suelen ser hombres en su mayoría racializados como cholos.<sup>75</sup> Los/as/es aguateros/as/es, es decir, los/as/es vendedores/as ambulantes de agua, suelen tener características étnicoraciales más diversas. Aunque también suelen ser principalmente hombres, se pueden observar más mujeres ejerciendo este oficio que en otros propios del comercio ambulante.

No es de extrañar la gran cantidad de aguateros/as/es que existen en el centro, tomando en consideración el clima tropical de esta ciudad. Para refrescarnos, los/as/es habitantes de esta ciudad solemos consumir grandes cantidades de agua, colas (gaseosas saborizadas) y jugos en las calles. Lo irónico es que el agua es precisamente un espacio en disputa que compone esta ciudad, sobre el cual se ha construido esta ciudad, al que históricamente se ha empujado a la población afrodescendiente en esta ciudad, y cuyo acceso saneado<sup>76</sup> se ha negado a la población empobrecida de esta ciudad.

En general, los/as/es vendedores/as ambulantes se enfrentan a políticas sancionatorias sobre el comercio ambulante de la regeneración urbana, por las cuales experimentan abuso de poder por parte de agentes de control municipal,<sup>77</sup> como malos tratos y confiscación de sus productos. De acuerdo con Xavier Andrade, en este proceso de renovación urbana, “El centro de la urbe fue sometido a un agresivo proceso de desplazamiento municipal de los actores de la economía informal que habían basado sus negocios durante décadas en el mismo” (2006, 167).

En este ámbito, en el año 2022, se expidió la Ley de Defensa y Desarrollo del Trabajador Autónomo y del Comerciante Minorista, por la cual se prohibió la confiscación de productos que comercialicen trabajadores/as autónomos/as/es en espacios públicos autorizados. Si bien

---

<sup>75</sup> Desde mi propia lectura de género y racial. Reconozco que este encasillamiento en la lectura de los cuerpos puede ser estereotípico y surge de las propias experiencias que tengo en torno a la racialización y engenerización. Sin embargo, lo encuentro estratégico para esquematizar las relaciones de género y raciales en el espacio público.

<sup>76</sup> Interagua Cia. Ltda. es la empresa privada que provee el servicio de agua potable en la ciudad. Aunque esta empresa afirma que el agua entubada de Guayaquil es apta para el consumo humano (El Universo 2019), existe una desconfianza generalizada en consumir agua directa del grifo por considerarse que no cumple con los requisitos de saneamiento para el consumo humano. Esta desconfianza está basada en los brotes de cólera que han tenido lugar en la ciudad en el pasado, así como en denuncias y estudios sobre la contaminación de los cuerpos de agua de la ciudad (Paz Barzola 2021). Por estos motivos, el agua entubada es comúnmente purificada de manera casera, hirviéndola. Quienes no acceden al agua entubada o no tienen la posibilidad de hervirla, adquieren el agua envasada o por tanquero, la cual no siempre cumple con los requisitos de saneamiento para el consumo humano. Quienes tienen posibilidades económicas, implementan filtros y purificadores de agua en sus viviendas.

<sup>77</sup> Los agentes de control municipal son conocidos comúnmente como ‘municipales’. Así me referiré a ellos en adelante. Los municipales son servidores públicos del Municipio, cuya función es mantener la seguridad ciudadana y turística en los espacios públicos de la ciudad. Son conocidos principalmente por sus prácticas violentas hacia los/as/es vendedores/as ambulantes.

esta prohibición está sujeta a la condición de que “cumplan con la normativa jurídica dictada por los gobiernos autónomos descentralizados, en el ámbito de su competencia” (2022, art. 12), es importante mencionar que tampoco existe la posibilidad de solicitar permisos municipales para vendedores/as ambulantes.

En Guayaquil, existen trámites para obtener permisos para la ocupación de la vía pública dirigidos a locales comerciales, quioscos o carretillas. De acuerdo con la Ordenanza de Uso del Espacio y Vía Pública, estos lugares se tratan de “puestos estacionarios” (1992, art. 67). También existe una Ordenanza que Regula Planes Piloto que sirvan de Incentivo a los Trabajadores Autónomos y Comerciantes Minoristas que tiene por objeto:

crear y regular espacios para el incentivo y promoción comercial, mediante la implementación de eventos o ferias que por excepción se realicen en los espacios públicos dentro de la ciudad de Guayaquil, destinados a todos los comerciantes minoristas o trabajadores autónomos que se encuentren debidamente censados en los registros de la Dirección de Aseo Cantonal, Mercados y Servicios Especiales DACMSE, o de la que hiciere sus veces (2023, art. 1).

En su artículo 5, dicha ordenanza dispone la implementación de un plan piloto a cargo de la Dirección de Aseo Cantonal, Mercados y Servicios Especiales (DACMSE), al que son incluidos/as/es los/as/es trabajadores/as autónomos/as y comerciantes minoristas que se encuentran censados/as/es por dicho organismo. Como se puede leer en el párrafo citado, este plan piloto implica la regulación de las actividades de los/as/es vendedores/as ambulantes que se encuentran censados/as/es, quienes son específicamente habilitados/as/es para participar en eventos o ferias organizadas por la DACMSE.

Adicionalmente, hay requisitos que se deben cumplir que no siempre resultarán accesibles a los/as/es vendedores/as ambulantes. Por ejemplo, pagar una tasa por servicios administrativos de US \$4,25 (Cuatro con 25/100 Dólares de los Estados Unidos de América) para participar en cada evento o feria (art. 9); o cumplir con criterios de selección que priorizan a quienes ofrezcan productos o servicios enfocados en la producción y oferta local (art. 14). Es decir, no existe un plan municipal que facilite herramientas y espacios que garanticen el ejercicio del trabajo autónomo en condiciones dignas o, siquiera en estas lógicas legalistas, la posibilidad de realizar un trámite de permisos de ocupación de la vía pública dirigido a los/as/es vendedores/as ambulantes que “ocupan” diariamente, con su cuerpo en movimiento, estos espacios para fines de comercio.

Por su parte, la residencia en el centro, como en el resto de la ciudad, también está configurada por las relaciones de clase y, por tanto, étnicoraciales. En el centro se encuentran

sectores en los que residen las clases medias altas y altas en disputa con sectores en los que residen las clases populares. El paisaje visual céntrico da cuenta de la estrecha relación entre la clase y la racialización que se explica teóricamente a través del capitalismo racial (Robinson 2000). Las personas racializadas blancas y mestizas (cercanas a lo blanco) tienden a residir en espacios de clases media alta y alta; mientras que las personas racializadas por fuera de la blanquitud tienden a residir en espacios de clases populares. Existen dinámicas de renovación urbana que exponen esto de manera visible, como el caso del Puerto Santa Ana (sector de clase media alta), ubicado en las faldas de Cerro Santa Ana (sector popular).

También está el caso del Barrio del Puente, la denominación que recibe actualmente desde el Municipio un conjunto de tres calles: Luzárraga e Imbabura intersectadas por Panamá<sup>78</sup>. El Barrio del Puente es un proyecto de la regeneración urbana creado en 2013, que busca potenciar turísticamente estas calles desde una narrativa que apela a la carga histórica que tienen. Como revisé en el capítulo anterior, en época colonial, el Barrio del Puente era un barrio considerado periurbano en el que residía población afrodescendiente. Este barrio quedó en abandono por el cabildo tras el traslado de la población blanca y adinerada de la ciudad hacia la Ciudad Nueva.

Al recorrerlo actualmente, este sector llama mi atención por el proceso histórico de blanqueamiento al que ha sido sometido. Mientras que en época colonial fue un barrio afrodescendiente, actualmente es un sector “regenerado” en el que se concentran múltiples restaurantes y bares accesibles para las clases medias y altas. También se encuentran plazas para la recreación y el Museo Nacional del Cacao.

Antes de la regeneración urbana, era un sector inseguro por el abandono municipal. Ahora causa una aparente sensación de seguridad en los horarios en los que atienden los restaurantes y bares que funcionan ahí (generalmente de 9:00 a.m. a 17:00 p.m.), lo cual muestra el carácter privatizador de la regeneración urbana, por el cual se garantiza superficialmente el derecho a la ciudad a cambio de la privatización y mercantilización del espacio público.

---

<sup>78</sup> Cabe recalcar que este sector no es conocido comúnmente como el Barrio del Puente, sino solamente por los nombres de sus calles. Esta denominación se trata más bien de un discurso que las élites políticas y económicas han buscado introducir actualmente en este sector, sin mucho éxito hasta ahora.

**Foto 3.2. Letrero ‘Barrio del Puente’ en la intersección de las calles Luzárraga y Panamá<sup>79</sup>**



*Fuente:* Foto de la autora (2024).

Incluso las representaciones discursivas institucionales/municipales que toman lugar en este sector dan cuenta de su proceso de blanqueamiento. Por ejemplo, en la exposición permanente del Museo Nacional del Cacao,<sup>80</sup> la historia cacaotera guayaquileña que tenía lugar en este sector es narrada desde la nostalgia de una ciudad económicamente desarrollada por la producción del cacao, anulando por completo a costa de quiénes (personas racializadas negativamente y empobrecidas) y a favor de quiénes (hacendados blancos o mestizos adinerados) esta ciudad desigual logró dicho crecimiento económico.

Si bien se hace referencia a que “Peones, sembradores y estibadores cacahueros, fueron una significativa mano de obra que levantó la economía de este país a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX” (Museo Nacional del Cacao 2024), no se explicitan ni problematizan la

<sup>79</sup> Esta imagen fue tomada el día sábado, 6 de abril de 2024, a las 16:04. En la intersección de las calles Luzárraga y Panamá se ha instalado un letrero en el que se lee ‘Barrio del Puente’. Inmediatamente abajo, a modo de firma, se encuentran los logos de las instituciones financieras American Express y Banco Guayaquil, auspiciantes de varios locales comerciales ubicados en este sector. Este letrero da cuenta de la privatización y mercantilización del espacio público en este sector.

<sup>80</sup> El Museo Nacional del Cacao es un museo municipal que fue inaugurado en el año 2021. Se ubica en la intersección de las calles Panamá e Imbabura, siendo una de las principales atracciones de recreación de este sector.

división colonial del trabajo cacaotero, ni las características de quiénes o en qué condiciones vivían las personas que desarrollaban este trabajo. En esta narrativa, es como si la población convivía armónicamente, sin ninguna diferenciación étnicoracial, de género o de clase.

En un *banner* informativo de esta exposición, titulado “EL MESTIZAJE Y SU INFLUENCIA EN EL LITORAL” (Museo Nacional del Cacao 2024), es posible advertir la postura institucional de blanqueamiento de la historia de la ciudad construida a partir de la desracialización (Goldberg 2001; Moreno Figueroa 2010). En este discurso, el mestizaje es presentado como el resultado de una unión ‘romántica y consensuada’ entre la población indígena, negra y blanca. Así, se emplea como una identidad y experiencia común a toda la población guayaquileña, lo cual anula otras identidades y experiencias racializadas que han existido históricamente por fuera del mismo:

Quando los españoles llegaron al Litoral ecuatoriano en el siglo XVI, los aborígenes chonos-huancavilca formaban parte de una gran nación confederativa -dispersa regionalmente- junto a otras tribus que habitaban el occidente. De la mediación, negociación y resolución de los conflictos de tierra, cultura y poder, entre las partes, surge un cruce de razas entre negros, blancos e indios que deviene en un mestizaje nativo montuvio/montuvia propio de la Costa ecuatoriana. El mestizaje en el Litoral ecuatoriano forma parte de un importante proceso fundacional de aceptación, adaptación, apoyo, desarrollo y crecimiento de diversas culturas que atravesaron una lógica y diáspora política de identidades y economías fluctuantes en relación a un universo agrario-comercial con el puerto (Museo Nacional del Cacao 2024).

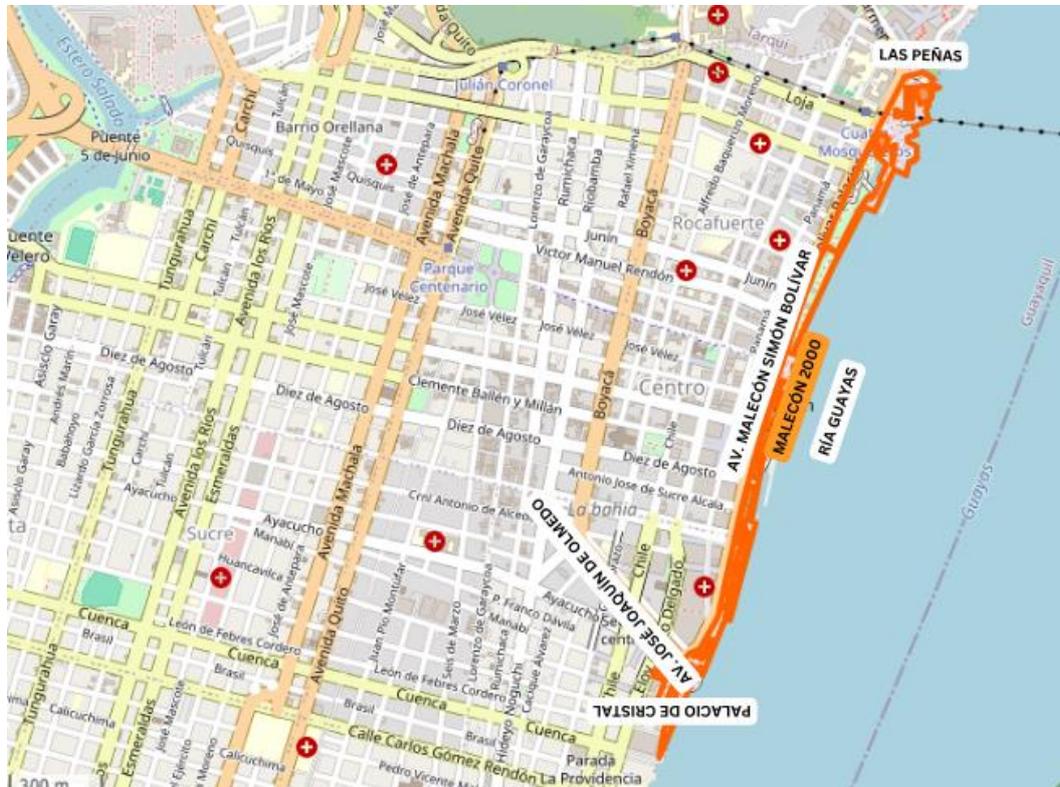
Evidentemente, en términos de Van Dijk (1994), al ser discursos y representaciones oficiales, sería muy extraño que una institución pública exprese abiertamente sus prejuicios racistas o problematice el racismo o el etnocentrismo en sus discursos. Sin embargo, existen argumentos estratégicos que se pueden develar desde una mirada crítica antirracista, como lo es el mestizaje. En este discurso institucional/municipal, se observa la exclusión/expulsión simbólica de personas con identidades por fuera del mestizaje, como lo somos las personas afrodescendientes y negras. La ausencia discursiva de personas afrodescendientes y negras se observa también materialmente en el sector en el que toma lugar, el Barrio del Puente, que alguna vez, entre los siglos XVII y XIX, estuvo habitado principalmente por población afrodescendiente.

### **3.2. Ana se toma los bordes del Malecón 2000**

Los pasos acelerados característicos del centro se aligeran medianamente en el Malecón Simón Bolívar, o como se lo conoce popularmente, el Malecón 2000. Este espacio constituye

“la obra emblemática de la regeneración urbana” (Navas Perrone 2012, 6) porque representa el inicio del cambio a este modelo de planificación urbana. Conforme se puede observar en el Mapa 3.3., se encuentra ubicado al pie de la Ría Guayas, y actualmente ocupa 2.50 kilómetros de extensión en el centro de la ciudad.<sup>81</sup>

**Mapa 3.3. Mapa del Malecón 2000 de Guayaquil (2024)**



*Fuente:* Open Street Map (2024), intervenido por la autora con información del trabajo de campo.

Desde la fundación de la ciudad hasta antes de la regeneración urbana, el Malecón era un conjunto de muelles y embarcaderos hasta la primera mitad del siglo XX. Eventualmente, con la puesta en funcionamiento del actual Puerto Marítimo de la ciudad en la década de los 60<sup>82</sup> (Autoridad Portuaria de Guayaquil 2024), el Malecón dejó de tener una función destinada al comercio internacional y en lo posterior quedó en abandono por parte de las administraciones cantonales (Blacio Valdivieso 2018).

En 1992, León Febres-Cordero, miembro y dirigente del Partido Social Cristiano (PSC), se convirtió en el nuevo alcalde de la ciudad,<sup>83</sup> cargo que ocupó por reelección durante dos

<sup>81</sup> El Malecón se extiende al oeste a lo largo de la Av. Malecón Simón Bolívar. Al este, se extiende a lo largo de la Ría Guayas. Al norte, limita con Las Peñas. Y al sur, termina con el Palacio de Cristal, un centro de exposiciones y convenciones ubicado a la altura de la Av. José Joaquín de Olmedo.

<sup>82</sup> El Puerto Marítimo se encuentra ubicado actualmente en el Guasmo.

<sup>83</sup> Anteriormente, Febres-Cordero había sido presidente del país desde 1984 hasta 1988, con una administración caracterizada por violaciones a los derechos humanos, que incluyó la desaparición forzada de personas.

períodos consecutivos (desde 1992 hasta 1996 y desde 1996 hasta 2000). Como alcalde, su administración estuvo caracterizada por un modelo de gestión municipal autodenominado como ‘el modelo exitoso’, como respuesta a las demandas sociales ante el creciente abandono de los espacios y servicios urbanos. A través de este discurso, el PSC ha construido un amplio capital político para la concentración del poder local.

Una de las propuestas de Febres-Cordero en ese sentido fue la remodelación del Malecón, proceso que inició el 24 de enero de 1997, con la constitución de la Fundación Malecón 2000, una persona jurídica de derecho privado creada por la entonces Subsecretaría del Ministerio de Bienestar Social mediante Acuerdo Ministerial Nro. 2317, con el objetivo de administrar, financiar y mantener el Malecón 2000 en comodato, es decir, en préstamo de uso. El 30 de enero de 1997, Febres-Cordero presentó el Proyecto Malecón 2000, que dividió la remodelación del Malecón en tres etapas desarrolladas entre los años 1999 y 2000 (Navas Perrone 2012). En el siguiente extracto de su discurso público, es posible observar la intención privatizadora de su modelo de gestión:

Siempre he sostenido que Guayaquil se distingue en la República porque aquí hay una empresa privada gestora de su progreso, capaz de haber aportado con filantropía a las grandes causas de la ciudad.

Pues bien, señores, este proyecto es de ustedes, es proyecto del sector privado que se realizará con el esfuerzo privado, que dará trabajo a muchos guayaquileños, que permitirá, una vez más, que todos nos sintamos identificados en una causa común de la que podremos sentirnos orgullosos y seguramente satisfechos (Febres-Cordero 1997, 56).

El Malecón 2000 fue finalmente inaugurado en su última etapa el 30 de octubre de 2000, durante la administración de su sucesor, Jaime Nebot. En el marco de la clasificación de la EP DASE, esta se trata de un área de desarrollo social consolidado. Actualmente, mantiene abiertas quince puertas de ingreso peatonal. Cada una está aproximadamente a unos cinco minutos de distancia caminando para una persona sin movilidad reducida. El horario de acceso es de 07:00 a.m. a 12:00 a.m. El Malecón 2000 es un espacio de concurrencia masiva destinado al entretenimiento y comercio. Sin embargo, no todas las personas pueden acceder a este espacio con estos fines. Desde su remodelación, se han implementado prácticas de control y vigilancia sobre el uso de este espacio que ejercen los guardias de seguridad privada por disposición de quienes han administrado la Fundación Malecón 2000, en el marco ideológico de la regeneración urbana.

**Foto 3.3. Personas reunidas para el teatro callejero autorizado en el centro-sur del Malecón 2000<sup>84</sup>**



*Fuente:* Foto de la autora (2024).

Entre las prácticas más reconocidas se encuentra la prohibición expresa del comercio ambulante<sup>85</sup> (Fundación Malecón 2000 2024). Esto entra en correspondencia con la regulación de imagen, funcionamiento, seguridad y disciplina del uso comercial Malecón 2000, que tiene por finalidad “uniformar, normar y simplificar el funcionamiento y administración del Centro Comercial y otras áreas comerciales del Malecón” (Manual de Procedimiento 2017); es decir, regular la actividad comercial a través de su homogeneización.

Una de las primeras cosas que me han impactado desde hace mucho tiempo y que materializan estas prohibiciones son las rejas que recorren los 2.50 kilómetros de extensión del Malecón. Como se puede observar en la Foto 3.3., estas rejas limitan el libre acceso de las personas. Muchos/as/es vendedores/as ambulantes, especialmente hombres, han adoptado una práctica común en el paisaje visual del Malecón, que consiste en escalar las rejas para ingresar a este espacio. De esta manera, logran comercializar sus productos para tratar de gestionar sus vidas y las de las personas a su cargo. Esta práctica es cada vez más peligrosa tomando en

---

<sup>84</sup> Esta imagen fue tomada el día sábado, 24 de febrero de 2024, a las 15:25 p.m.

<sup>85</sup> Normas para visitas de los malecones: “8 No se permite la venta ambulante de mercancías (vendedores ambulantes) ni limpiadores de calzado ambulante” (Fundación Malecón 2000 2024).

consideración que en el 2023, la actual administración del alcalde Aquiles Álvarez implementó un cerco eléctrico en estas rejas (Ponce Merchán 2023).

**Foto 3.4. Vista interna del centro-sur del Malecón 2000<sup>86</sup>**



*Fuente:* Foto de la autora (2024).

No todas las prácticas de control y vigilancia en este espacio privatizado están reguladas por un marco normativo jurídico. Si bien la más reconocida es la que se ejerce contra los/as/es vendedores/as ambulantes, existen otras más sutiles. Un día viernes, en horas de la tarde, me ubiqué en la explanada del Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo (MAAC), al norte del Malecón, para sentarme a ver la Ría Guayas. Cerca, había una pareja, un hombre y una mujer jóvenes, abrazándose y besándose.

Esta explanada es un espacio vacío que funge como un patio o una terraza del MAAC para eventos (como conciertos, exposiciones, entre otros). A diferencia de la mayoría de los espacios en el Malecón, la explanada del MAAC es un espacio tranquilo, sobre todo por la sensación de cercanía con la Ría, ya que cobra protagonismo al no haber locales comerciales cerca. No pasó mucho tiempo hasta que un guardia de seguridad se acercó a solicitar a la pareja que se encontraba ahí que se abstuviera de realizar muestras de afecto.

---

<sup>86</sup> Esta imagen fue tomada el día sábado, 24 de febrero de 2024, a las 12:42 p.m.

Mientras que afuera los/as/es vendedores/as ambulantes ingenian múltiples maneras para ejercer su actividad comercial, dentro, este espacio está sobrecargado visualmente por locales comerciales que pueden pagar un canon mensual para uso del espacio público privatizado, como McDonald's,<sup>87</sup> una multinacional de comida rápida estadounidense, o los locales en el Mercado del Río, un centro comercial gastronómico en donde se encuentran varios restaurantes y bares.

La Ría Guayas, uno de los pocos lugares no sobreestimulantes de esta ciudad, pasa a segundo plano por la actividad comercial permitida. Cualquier persona que no actúe dentro de las lógicas éticas y estéticas de la regeneración urbana (Zerega 2006), que exige hacer uso de estos espacios públicos en función del comercio (y consumo) permitido, resulta tratada como sospechosa, como es el caso de los/as/es vendedores/as ambulantes o de las parejas a las que se les impide muestras de afecto.

Las lógicas municipales de qué comercio es permitido y qué comercio es prohibido, determinadas por el poder adquisitivo de los/as/es comerciantes, así como las maneras en que los/as/es vendedores/as ambulantes disputan esto, permiten pensar en el comercio en la ciudad como una herramienta de dominación y a la vez de reexistencia. Como revisé en el capítulo anterior, el comercio ambulante en esta ciudad tiene un vínculo estrecho con el colonialismo. Mujeres negras, entre esclavizadas y libertas, como María Chiquinquirá, eran vendedoras ambulantes, sea por disposición de sus esclavistas, o como una manera de obtener dinero para gestionar sus vidas en libertad.

Las rejas del Malecón se posicionan como la materialización de la separación o, mejor dicho, segregación entre los/as/es comerciantes con el poder adquisitivo suficiente para establecer y mantener un local comercial en este espacio y los/as/es vendedores/as ambulantes, que en el paisaje visual del centro suelen ser personas empobrecidas y racializadas negativamente, en atención a la correspondencia entre capitalismo y racismo (Robinson 2000). Esta segregación comercial, por tanto, no solamente es clasista y racista, sino que además es histórica.

En esta ciudad-puerto, el comercio tiene gran relevancia, incluso a nivel identitario. En mi experiencia como guayaquileña, me he topado continuamente con discursos identitarios de la guayaquileñidad en los que se suelen resaltar características de personalidad centradas en habilidades comerciales y actitudes resilientes ante las violencias cotidianas. Por ejemplo, se suele decir positivamente que *el guayaco* —siempre en masculino y desracializado— es

---

<sup>87</sup> De hecho, en McDonald's se obtiene actualmente una de las mejores vistas de la Ría Guayas en el Malecón

empresario<sup>88</sup> (Chang 2015; Vélez 2019), ignorando que el 47,60% de las personas en esta ciudad desarrollan actividades de trabajo no adecuado por insuficiencia de ingresos<sup>89</sup> (INEC 2024), siendo la ciudad con mayor porcentaje de personas con empleo no pleno en el país. En otras palabras, ignorando que a lo que se le suele denominar “emprendimiento” es un eufemismo para el trabajo precarizado.

Ana Castillo es parte de esas cifras. La conocí un sábado, aproximadamente a las 12:00 p.m., mientras gritaba fuera del Malecón “¡agua, agua, a veinticinco *elagua!*”. A través de esta sonoridad, vendedores/as ambulantes como ella se reapropian del espacio céntrico que les es negado, utilizando su voz para saberse y hacerse presentes en el centro de la ciudad. Durante nuestra conversación, me contó que se moviliza todos los días desde su residencia en Guasmo Sur hasta el centro en taxi ruta.<sup>90</sup> Su trabajo como aguatera empieza regularmente desde las 11:00 a.m. y termina a las 19:00 p.m.

Ana, nacida y criada en esta ciudad, se autoidentifica como una mujer negra, aunque le es indistinto referirse a sí misma o que se refieran a ella como afrodescendiente. Su autoidentificación como una mujer negra no resulta un asunto de mayor problematización en su vida: “siempre he sabido que soy negra por mi color de piel” (entrevista, Guayaquil, 24 de febrero de 2024). Se trata más bien de un proceso de naturalización de una identidad racial de la cual está orgullosa. Ella atribuye esto al hecho de que creció en una familia negra y en un barrio rodeada de personas negras. A la vez que sostiene un discurso de esta como una ciudad de oportunidades, es crítica sobre las dificultades que tienen que atravesar las personas de sectores populares, siendo su demanda que “nosotros trabajamos, pero tienen que dejarnos trabajar a nosotros” (entrevista, Guayaquil, 24 de febrero de 2024). Por ‘nosotros’, se refirió a los/as/es vendedores/as ambulantes.

Hasta el año 2020 fue trabajadora remunerada del hogar en una casa en Vía a la Costa (oeste de la ciudad), hasta que la despidieron durante la pandemia por COVID-19. Como consecuencia de eso, decidió ponerse a vender agua en el centro para obtener ingresos. Al día,

---

<sup>88</sup> Incluso, el expresidente Lenín Moreno (2017-2021) utilizó la expresión “monitos empresarios” para referirse a los niños que desempeñan trabajo infantil en Guayaquil. Como aclaración, la expresión “monos” es un calificativo despectivo para referirse a las personas de la costa ecuatoriana.

<sup>89</sup> De ese porcentaje, 19,20% desarrolla trabajos en condición de subempleo, el 25,40% en condición de ‘otro empleo no pleno’ y el 3% en condición de empleo no remunerado.

<sup>90</sup> Taxi ruta es un servicio de transporte particular no legalizado que realiza distintos recorridos por la ciudad para dejar pasajeros. Comúnmente sus conductores son personas propietarias de un automóvil que buscan gestionar sus vidas frente al desempleo. Sus precios oscilan entre \$1,50 y \$2,00. Son de gran utilidad para las personas que habitan las periferias de la ciudad, toda vez que el transporte público suele ser ineficiente o inexistente.

suele vender unas cuatro o cinco pacas de agua fundamentalmente en tres sectores: las afueras del Malecón, la Av. 9 de Octubre y La Bahía. En el mejor de los días, si vende todo, llega a ganar hasta \$20,00. Cuando le pregunté si con lo que gana de su trabajo diario le alcanza para vivir, me respondió, riéndose por la obviedad de la respuesta: “ahí, para medio comer” (entrevista, Guayaquil, 24 de febrero de 2024). A partir de su trabajo, logra cubrir los servicios básicos, la alimentación y el transporte de ella y sus hijos/as.

Ana recorre diariamente, yendo y viniendo, los 2.50 kilómetros del Malecón, desde Las Peñas hasta el Palacio de Cristal.<sup>91</sup> Lo recorre por fuera, bordándolo bajo el calor húmedo de una ciudad tropical desprovista de áreas verdes que alivianarían la temperatura, por fuera de las rejas que separan a los/as/es comerciantes permitidos/as/es de los/as/es comerciantes no permitidos/as/es en las lógicas segregacionistas de la regeneración urbana. Ana se resiste a estas lógicas porque el comercio ambulante es el medio de subsistencia que ha encontrado ante el desempleo.

En una ocasión, un municipal le quiso quitar las pacas de agua que vendía, pero ella no se dejó. El argumento del municipal fue que lo que ella hace, el comercio ambulante, está prohibido y por eso pretendía sancionarla arbitrariamente confiscando sus productos. Ana, sin embargo, le respondió que ella solo estaba caminando, es decir, haciendo uso del espacio público. Los discursos que instan a apropiarse de una supuesta “naturaleza emprendedora” de la guayaquileñidad y de un Malecón 2000 “que dará trabajo a muchos guayaquileños” (Febres-Cordero 1997, 56) continuamente olvidan vendedoras ambulantes como Ana.

Dentro del Malecón es difícil observar a mujeres afrodescendientes o negras. Fuera del mismo, esta realidad no es muy distinta. No habitan regularmente estos espacios céntricos, ni para fines de recreación, ni para fines de trabajo. Como Ana, algunas ni siquiera una vez en el centro de la ciudad logran acceder al *centro del centro* de la ciudad, sino que deben bordearlo, disputando las lógicas privatizadoras y construyendo verdaderos espacios de uso público para su propia reexistencia. El comercio ambulante es la manera en la que ella ha logrado reconstruir estos espacios.

### **3.3. Martha se toma el centro de La Bahía**

La Bahía es el corazón comercial de Guayaquil. Se trata de un espacio de comercio concurrido masiva y cotidianamente por residentes y visitantes de esta ciudad que se

---

<sup>91</sup> Regresar al Mapa 3.2. para tener una referencia gráfica del recorrido a pie que realiza Ana afuera del Malecón 2000.

constituyó a partir de la década de los 40, cuando el puerto marítimo de la ciudad se encontraba ubicado en el Malecón. Como consecuencia de ello, las calles aledañas a los muelles y embarcaderos empezaron a convertirse en sectores de comercialización de los productos importados que arribaban a la ciudad y al país. En la década de los 60, el exalcalde Assad Bucaram inició un proceso de reordenamiento y regularización de los/as/es comerciantes de La Bahía. Este proceso fue retomado en la década de los 90 por el exalcalde León Febres-Cordero, a través de la regeneración urbana (Basurto Alvarado 2015).

Conforme se puede observar en el Mapa 3.4., La Bahía está comprendida por aproximadamente veinte cuadras de norte a sur y de este a oeste,<sup>92</sup> en las que se comercializan todo tipo de productos y servicios por parte de todo tipo de comerciantes: electrodomésticos, dispositivos tecnológicos, ropa, comida, servicios de belleza y peluquería, entre otros. En especial, La Bahía es conocida por la comercialización de productos de contrabando y réplicas de marcas de empresas multinacionales, a precios mucho más accesibles que los dispuestos en las tiendas oficiales de estas marcas.

### Mapa 3.4. Mapa de La Bahía de Guayaquil (2024)



Fuente: Open Street Map (2024), intervenido por la autora con información del trabajo de campo.

<sup>92</sup> La Bahía se extiende al este hasta la Av. Malecón Simón Bolívar, frente al Malecón 2000. Al norte, hasta la calle Cristóbal Colón Fontanarosa. Al oeste, hasta la calle Hideyo Noguchi. Y al sur, hasta la calle Carlos Gómez Rendón (Alcaldía de Guayaquil 2023)

Al este, el paisaje visual que da la cara al Malecón está compuesto fundamentalmente por grandes locales comerciales de electrodomésticos. A medida que una se adentra en La Bahía con dirección al oeste, los productos que se comercializan empiezan a diversificarse. Asimismo, los kioscos y los/as/es vendedores/as ambulantes empiezan a reemplazar los grandes locales comerciales en el paisaje visual. Los productos en los locales y kioscos están zonificados por temáticas. Por ejemplo, en unas cuadras existe una concentración de locales y kioscos en los se venden principalmente dispositivos electrónicos, como celulares o consolas de videojuegos. En las siguientes, otra concentración de kioscos en los que se vende principalmente ropa infantil. Y así con múltiples productos. En especial, lo que más se suele vender es ropa.

**Foto 3.5. Fotograma del video “Recorrido por La Bahía” de Luis Navas Manzo (2021)<sup>93</sup>. Vista de sector de venta de ropa en el oeste de La Bahía<sup>94</sup>**



*Fuente:* Navas Manzo (2021).

---

<sup>93</sup> La serie de fotogramas de La Bahía que aparecen en esta investigación fueron compartidas por Luis Navas Manzo, obtenidas de un video inédito de su autoría realizado dentro de un proyecto audiovisual en el año 2021. Mis agradecimientos al artista.

<sup>94</sup> En esta Foto 3.5. se puede observar, además de los kioscos de venta de ropa, a vendedores/as ambulantes de agua y comida.

**Foto 3.6. Fotograma del video “Recorrido por La Bahía” de Luis Navas Manzo (2021). Vista de sector de venta de ropa en el oeste de La Bahía<sup>95</sup>**



*Fuente:* Navas Manzo (2021).

De manera general, los comerciantes son, en su mayoría, hombres mestizos y cholos, tanto en los locales comerciales, como en los kioscos, así como los/as/es vendedores/as ambulantes. En la venta de agua y comida ambulante, comúnmente suelen ser tanto hombres como mujeres mestizas y cholas. En dirección al oeste, es más común ver a mujeres cholas e indígenas vendiendo ropa en kioscos. En dirección al suroeste, hay una gran cantidad de mujeres, especialmente mestizas y cholas, vendiendo productos y ofreciendo servicios de belleza y peluquería dirigidos a otras mujeres, en kioscos o como vendedoras ambulantes. Las pocas personas afrodescendientes y negras que se suelen ver ejerciendo el comercio en La Bahía, suelen ser ambulantes que venden principalmente dos productos: jugo ‘e coco (principalmente hombres) y bollos<sup>96</sup> (hombres y mujeres).

**Foto 3.7. Fotograma del video “Recorrido por La Bahía” de Luis Navas Manzo (2021). Vista de pasaje de venta de alimentos en el este de La Bahía<sup>97</sup>**

---

<sup>95</sup> En esta Foto 3.6. se puede observar centralmente a un vendedor cargando una caja en la cabeza. Desde mi experiencia etnográfica, la práctica afrodiaspórica del *head-loading* es muy común entre vendedores/as ambulantes en la ciudad.

<sup>96</sup> El bollo o bollo de pescado es una preparación de origen afroesmeraldeño, hecho con base de plátano y tradicionalmente relleno con salsa de maní, refrito de cebolla, ajo y pimienta, y pescado. Finalmente, es envuelto en una hoja de plátano verde. Encontrando similitudes afrodiaspóricas, el bollo de pescado es muy similar a los pasteles en hoja de plátano verde de origen afrodominicano.

<sup>97</sup> En esta Foto 3.7. se puede observar, al fondo a la izquierda, a una vendedora ambulante de bollos, uno de los productos que más comercializan las personas negras y afrodescendientes en el centro.



*Fuente:* Navas Manzo (2021).

Lo anterior es significativo porque el plátano y el coco son alimentos que marcan la construcción identitaria de la afrodescendencia, por un lado, y de la guayaquileñidad, por otro, al ser consumidos frecuentemente en preparaciones gastronómicas en la ciudad. A pesar de la aparente diferenciación que se suele establecer entre “afrodescendencia” y “guayaquileñidad”, el consumo frecuente de estos alimentos en Guayaquil es consecuencia de una herencia ancestral afrodiaspórica anulada en los discursos culturales dominantes y desracializados sobre lo que es “ser guayaquileño”.

Martha Ayoví es una de las pocas mujeres negras que vi como comerciante en La Bahía. La vi un martes, aproximadamente a las 10:00 a.m., sentada en el centro de La Bahía a la altura de las calles Eloy Alfaro y Olmedo, muy adentrada en La Bahía, en una banca de cemento ubicada en un sector peatonal. Con su canasta al frente, llamó mi atención al grito de “¡bollos, bollos, ricos los bollos!”. Cuando conversé con ella, me contó que nació en San Lorenzo, en la provincia de Esmeraldas. Se identifica como una mujer negra esmeraldeña, aunque haber vivido en Guayaquil desde los 11 años de edad también la hacen guardar un sentimiento de pertenencia a esta ciudad. Para ella, ser negra tiene que ver con su color de piel, pero también con su ascendencia esmeraldeña. Encuentra que el racismo es un problema latente en la ciudad, aunque prefiere evitar hablar del mismo, confiando en que el dios judeocristiano en el que cree se hará cargo del mismo.

En Guayaquil empezó a trabajar desde niña como trabajadora remunerada de hogar. A través de su trabajo construyó su hogar en el Guasmo Sur y más adelante, en su adultez, tuvo a su hija. También aprendió a hacer bollos en esta ciudad, viendo a su cuñado, quien también se dedicaba a este oficio. Como consecuencia de eso, empezó a vender bollos en La Bahía desde

hace unos ocho años con su actual pareja, lo cual les ha permitido cubrir sus necesidades básicas con cierta independencia respecto a sus tiempos.

Martha se moviliza diariamente desde el Guasmo Sur hasta La Bahía en el vehículo particular de su pareja. Su recorrido dura aproximadamente de 27 a 40 minutos, dependiendo de la ruta y el tráfico. Su trabajo empieza regularmente a las 9:00 a.m. y termina a las 19:00 p.m., excepto cuando debe asistir a algún evento del templo evangélico del que es miembro cerca de su casa. En esas ocasiones, suele irse más temprano.

Al inicio, Martha se encargaba de toda la producción de los bollos: hacía la masa, el relleno, el arroz y armaba la preparación. Actualmente, su pareja es quien hace la masa para aliviar esa carga que para ella es la más pesada de todo el proceso. Los bollos los cargan en una canasta, como es típico para la venta ambulante de este producto. Les va bien en su venta. En los mejores días, cuando hay mucha concurrencia de personas a La Bahía, suelen vender aproximadamente 120 bollos. Cuando no hay mucha concurrencia, suelen vender hasta 80 bollos. Los feriados son los días de más incremento de sus ventas, pues han llegado a vender hasta 140 bollos. Cada bollo cuesta USD \$2,00 y viene acompañado de una porción de arroz, limón y ají.

Han tenido frecuentes conflictos con los municipales. A Martha y a su pareja les han quitado en múltiples ocasiones los bollos que venden en La Bahía. Desde la impotencia, Martha me dijo: “cuántas veces me han dado ganas de tirarles hasta el ají” (entrevista, Guayaquil, 27 de febrero de 2024). Su pareja agregó que, cuando les quitan los bollos, se los comen. Martha recordó una historia en particular sobre esto:

Una vez se me llevaron la canasta llena de bollos. Cuando... ya pues, me sentí impotente que hasta lloraba porque no había vendido nada. Y cuando fui, porque eso se llevan a la Caraguay<sup>98</sup>, pues. Voy a reclamar allá, ya... me entregaron solo la mitad de la canasta. La otra mitad se la habían comido (entrevista, Guayaquil, 27 de febrero de 2024).

Enseguida, Martha agregó que “ahorita están más pasivos, uno habla con ellos, les da su cualquier cariñito<sup>99</sup> y lo dejan trabajar” (entrevista, Guayaquil, 27 de febrero de 2024). Ella es una persona evangélica, con mucha fe en el dios judeo-cristiano. Cuando terminó de hablar de las violencias que han ejercido los municipales en su contra, concluyó, a modo de reflexión, que “cuando dios está con uno, no hay cadena que no pueda romper, porque yo siempre cargo

---

<sup>98</sup> La Caraguay es el mercado de mariscos más grande del país, ubicado al sureste de la ciudad.

<sup>99</sup> Soborno.

con la fe de dios, con la voluntad de él, entonces... si dios está conmigo, ¿quién contra mí?” (entrevista, Guayaquil, 27 de febrero de 2024).

Si bien el cristianismo es una práctica espiritual impuesta institucional e históricamente en nuestros territorios, también se trata de una práctica que ha sido reapropiada. Uno de esos ejercicios de reapropiación reimagina al cristianismo como un espacio para la protección psicoemocional personal y colectiva frente a las violencias estructurales. La efectividad o no de este como un espacio de liberación no es precisamente materia de análisis en esta investigación, pero pensar en esto sí que es útil para pensar en cómo las prácticas de reapropiación de los espacios, sean cuerpos, sean barrios, espacios comerciales o espacios espirituales, son significativas en los procesos de construcción identitarias de las poblaciones afrodiaspóricas.

### **3.4. Para concluir este capítulo**

Aún con la limitada presencia afrodescendiente, me ha sido posible observar en el centro la capacidad reactiva y creativa de mujeres negras como Ana y Martha. A través de su trabajo como vendedoras ambulantes, ejercen prácticas de reconstrucción socioespacial por necesidad de supervivencia basadas en la reapropiación de este espacio negado que intenta ser blanqueado y privatizado en función del comercio permitido. De esta manera, el centro se constituye en espacio en continua disputa frente al complejo entramado histórico de desigualdades racializadas/etnizadas, engenerizadas y socioeconómicas que atraviesan simultáneamente a mujeres afrodescendientes y negras.

Existe una dinámica de presencias y ausencias en el centro en la que se desea lo que producen cuerpos afrodiaspóricos (como la música o la comida), a la vez que rechaza la presencia material de dichos cuerpos. Esta dinámica se conjuga con discursos sobre la identidad guayaquileña que son construidos a partir de la extracción de conocimientos y prácticas de sectores racializados negativamente y populares, presentados como ‘bienes comunes de la sociedad guayaquileña’ para justificar desigualdades sistemáticas. De esta manera, es posible pensar en una producción identitaria higienizada de la guayaquileñidad que se basa en una lectura (des)racializada y engenerizada de la población, por la cual se homogeneizan nuestras experiencias habitabilidad e identificación.

El centro ha sido un espacio estratégico para pensar en las prácticas de reconstrucción afrodescendiente de la ciudad debido a todos los poderes que confluyen, así como por la expulsión histórica afrodescendiente que se ha desarrollado allí. Las relaciones que toman

lugar en este espacio dan cuenta de una segregación socioespacial urbana basada en una racialización/etnización y engenerización, no solo de los cuerpos como espacios, sino de todos los demás lugares que lo configuran. Para esto, han sido centrales las experiencias comunes de Ana y Martha, que resultaron ser mujeres de una misma generación, esto es, la década de 1970. A continuación, con la finalidad de dar cuenta de la heterogeneidad de nuestras experiencias, me centraré en los casos de mujeres jóvenes nacidas entre finales de 1990 e inicios de los 2000, es decir, mujeres que crecieron en este nuevo siglo.

#### **Capítulo 4. Racialización y desracialización en la ciudad: las experiencias de mujeres adultas jóvenes afro-negras-guayaquileñas**

A mí me gusta mucho usar el término “afrodescendiente”, pero cuando estoy con gente negra, digo “negro” porque ya, no hay... yo siento que no hay ese trauma ¿no? (entrevista a Wendy Vidal, vía Zoom, 18 de enero de 2024).

Hasta ahora, he desarrollado un análisis alrededor de la configuración socioespacial histórica y actual de esta ciudad a través de sus relaciones étnicoraciales y de género, el cual, desde una mirada afrocentrada (Pellerin 2012), me ha permitido establecer un contexto amplio de las experiencias a través de los procesos de engenerización y racialización que nos atraviesan a las mujeres afrodescendientes y negras en Guayaquil. En el anterior capítulo me centré en las experiencias de habitabilidad e identificación de Ana y Martha, dos mujeres negras, adultas, que se dedican al comercio ambulante en el centro de Guayaquil. Este capítulo me convoca a abordar las experiencias de habitabilidad, racialización y engenerización identitarias a partir de las historias de mujeres adultas jóvenes que crecimos en el nuevo siglo en esta ciudad. En consecuencia, la pregunta que busco responder ahora es **cómo se relacionan la construcción socioespacial de la ciudad con la construcción identitaria étnicoracial y de género a través de las experiencias de habitabilidad de mujeres adultas jóvenes afrodescendientes/negras.**

El presente capítulo recurre metodológicamente a las experiencias identitarias y de habitabilidad urbana de seis mujeres afrodescendientes y negras, adultas jóvenes y guayaquileñas: Jordana Valencia, Lucena Valencia, Génesis Delgado, Sara Arana, Wendy Vidal y yo, Lois Nwadiaru. En ese sentido, apliqué la técnica de entrevista biográfica narrativa (Muñiz, Frassa y Bidauri 2024). Para mi caso, recurrí a un ejercicio de memoria autobiográfica (Sanz Hernández 2005). Todas las participantes tenemos menos de 30 años, por lo que todas hemos crecido en el nuevo milenio, en esta ciudad ‘regenerada’.

Adicionalmente, apliqué la técnica de análisis de fuentes documentales (Létourneau 2009).

Como resultado de la información obtenida, el presente capítulo está organizado en tres niveles de análisis. En el primero, realizo un recorrido por los barrios y la ciudad a través de la memoria de las protagonistas de este capítulo sobre nuestras experiencias de habitabilidad y movilidad urbana. En este primer momento me convocó la duda de qué hace nuestro un lugar específico en la ciudad, con todas las movilizaciones que experimentamos en la misma. En el segundo, identifico los espacios en los que se materializan prácticas racistas de racialización o desracialización, de acuerdo a las experiencias de las participantes. Y, finalmente, en el

tercero me centro en las estrategias de reexistencia que hemos desarrollado alrededor de nuestros procesos de identificación.

#### 4.1. “Este es mi barrio”: moverse por la ciudad y hacer propios los lugares a partir de la construcción del sentido de comunidad

Desde que nacimos, las experiencias de habitabilidad que hemos tenido en la ciudad cada una de las participantes han sido heterogéneas, encontrando como punto en común la construcción de un sentido de comunidad hacia determinados lugares, que resultan ser, en todos los casos, los barrios en los que crecimos durante nuestras infancias. Las diferencias entre todas están fundamentalmente marcadas por los barrios y las familias en las que crecimos, así como los procesos de movilidad social que hemos atravesado cada una.

Conforme se puede observar en el Mapa 4.1., la mayoría hemos residido en distintos lugares a lo largo de nuestras vidas, ubicados en el sur, centro y norte de la ciudad, lo que ha implicado que atravesemos distintos procesos de movilidad urbana, fundamentalmente para fines educativos, pero también para fines laborales.

**Mapa 4.1. Mapa residencial de las participantes adultas jóvenes**



*Fuente:* Open Street Map (2024), intervenido por la autora con información del trabajo de campo.

Génesis se autoidentifica como una mujer negra. Creció en el Guasmo Norte, al sureste de la ciudad, en una familia multirracial y matrifocal. Sin perjuicio de la multirracialidad familiar, creció rodeada de personas afrodescendientes y negras en su hogar y su barrio, e inmersa en sus procesos organizativos: “mi abuela siempre ha trabajado con el pueblo negro, siempre ha trabajado con mujeres” (entrevista, Guayaquil, 17 de mayo de 2023). Su abuela materna es Mami Betty, la cabeza de su hogar, a quien me referí en el capítulo 2 de esta investigación.

Génesis estudió en un preescolar que su abuela ayudó a fundar en la esquina de su casa. Luego estudió en una escuela fiscal frente a su casa, y después en un colegio particular en el centro. Hasta ese momento, sus experiencias de movilidad urbana estuvieron marcadas por una cierta cercanía a los lugares a los que tenía que llegar. Fue al terminar el colegio que sus experiencias de movilidad se tornaron radicalmente diferentes al tener que movilizarse lejos de casa, ya que estudió arqueología en una universidad pública ubicada al noroeste de la ciudad, y el trayecto de su casa a la universidad y viceversa duraba entre cuarenta minutos y dos horas. La variación del tiempo dependía del medio de transporte utilizado, que siempre se trataba de transporte público masivo.

La clase marca distancias en las experiencias de habitabilidad de quienes participamos en esta investigación (Twine 1996). Lucena considera que ha tenido experiencias distantes al racismo por su posición de clase media.<sup>100</sup> Ella se autoidentifica preferentemente como negra y su familia nuclear es afrodescendiente. Creció en Guayacanes, un conglomerado de barrios<sup>101</sup> al noreste de la ciudad habitados principalmente por población mestiza asalariada y comerciantes minoristas. De hecho, aclaró que lo único que la detiene de identificarse de clase media alta es el lugar donde vive: aún un barrio y no una urbanización privada.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> De acuerdo con su explicación, se autoidentifica de esta manera por la posibilidad que le ha provisto su familia durante toda su vida, sin mayores dificultades económicas, para acceder a servicios básicos, educación particular, salud particular, movilización particular, vivienda, ocio y recreación, viajes al extranjero, entre otras necesidades secundarias.

<sup>101</sup> Se divide en cinco etapas, por lo que existe: Guayacanes, 1era etapa; Guayacanes, 2da etapa; y así sucesivamente.

<sup>102</sup> Al respecto, cabe mencionar la diferenciación que existe en la ciudad entre un barrio y una urbanización privada, pues evidencia las tensiones socioeconómicas que se reproducen en el paisaje urbano guayaquileño. Si bien en términos generales un barrio es cualquier comunidad urbana en la cual se habita y respecto a la cual se construye un sentido de pertenencia (Martínez 2004), lo que no necesariamente excluye a sectores de clase media alta y alta, en Guayaquil el barrio sí está definido por la clase y, por consecuencia, la etnia-raza. Algo puntual que diferencia a un barrio de una urbanización privada es el sentido de exclusividad de clase y étnicoracial que otorga esta última a partir de un conjunto de representaciones y discursos. Las urbanizaciones son la promesa concretizada de la modernización de Guayaquil. Siempre están delimitadas por rejas y garitas con guardias de seguridad privada. Las rejas están planificadas para pensarse alejadas de lo que está fuera de las mismas, de ese empobrecimiento que está racializado y con el cual se coexiste de una u otra manera cuando se sale al espacio público común, lo que es inevitable para las personas de clase trabajadora, quienes debemos

Estudió en una escuela y colegio particulares en el centro-norte de la ciudad. Luego estudió derecho en una universidad privada también ubicada en el centro-norte de la ciudad, misma universidad en la que estudiamos la misma carrera Wendy y yo. Lucena siempre se ha movilizado por la ciudad en carros particulares de propiedad de su mamá, papá o alguna persona cercana a ella. El único medio de transporte público en el que se suele movilizar es el taxi, por lo cual moverse por la ciudad nunca le ha significado mayor problema.

Wendy se autoidentifica preferentemente como afrodescendiente. Su familia nuclear es afrodescendiente. Sus experiencias de movilidad urbana son similares a las de Lucena. Creció en el sur, en la calle Lizardo García, que en sus palabras está ubicada ‘en la mitad’ de dos mundos: el mundo afrodescendiente y el mundo mestizo. Al sur se encuentra Cristo del Consuelo, barrio afrodescendiente respecto al cual guarda cariño y recuerda su relación: “nosotros íbamos a la Iglesia de Cristo del Consuelo; comprábamos, de hecho, un arroz con menestra buenísimo, jajaja, que quedaba ahí mismo” (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024). Al norte, se encuentran otras calles habitadas por población mayoritariamente mestiza de clase popular, cerca del centro de la ciudad.

Una de las cosas que Wendy más tiene presentes de su barrio es el impacto de la regeneración urbana en la población afrodescendiente que habitaba ahí, algo de lo que solo le quedan rastros en la memoria familiar: “ese barrio, me cuentan mis papás que todo ese sector era completamente negro” (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024). Antes de la implementación de la regeneración urbana:

esa zona era de puro lodo, entonces, en ese entonces el barrio era solo de gente negra, y luego cuando ya hubo pues todos estos temas de regeneraciones urbanas, entonces como que... digamos... hacia lo más cercano al estero, en las zonas más marginales, quedó la población afro (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024).

Actualmente, son pocas las personas afrodescendientes que habitan esa calle.<sup>103</sup> A través de la memoria familiar de Wendy, es posible advertir en la regeneración urbana un continuo de los procesos históricos de expulsión de la población afrodescendiente<sup>104</sup> hacia las periferias,

---

habitar estos espacios para sobrevivir. Las clases medias altas y altas, que históricamente suelen estar conformadas por gente blanca y mestiza, no viven en barrios, sino en urbanizaciones privadas.

<sup>103</sup> Wendy cuenta que: “hacia lo más cercano al estero, en las zonas más marginales, quedó la población afro, y las zonas que ya estaban como más urbanizadas, por así decirlo, empezaba a llegar la gente mestiza, empezó a haber más mestizaje en esa zona, y entonces los otros como que se fueron más a la parte del río, por eso es que después del puente de la A, la mayoría de la gente es afro, y eso es lo que yo vi cuando era niña y crecí” (entrevista a Wendy Vidal, vía Zoom, 18 de enero de 2024).

<sup>104</sup> Si bien la regeneración urbana nunca ha desalojado a personas de sus viviendas, sino que al contrario, entre sus políticas de planificación incluye la legalización de terrenos en los denominados asentamientos irregulares

especialmente aquellas cercanas a los cuerpos de agua que componen esta ciudad. Conforme revisé en el segundo capítulo, esto encuentra su razón de ser en que, al ser una ciudad-puerto, cuya economía depende fundamentalmente de la exportación e importación de productos por vía marítima, las élites siempre han requerido mano de obra cerca de las salidas al mar.

Wendy estudió en una escuela particular ubicada en el sur de la ciudad, y luego en un colegio particular ubicado en el centro-norte. En la universidad, estudió toda su carrera becada por excelencia académica. De hecho, mi principal recuerdo sobre ella es que no existía un ciclo académico en el que no apareciera en el cuadro de honor como una de los cincuenta mejores promedios. Su casa familiar actual se encuentra en una urbanización privada en un cantón aledaño a Guayaquil, como reafirmación de su posición de clase.

Las demás participantes, Sara, Jordana y yo, hemos vivido en dos o más lugares en condición de arrendamiento, como consecuencia de no haber tenido o, en el caso de ellas, no tener hasta la actualidad una casa familiar propia. Las mayores dificultades para conseguir un lugar donde vivir siempre fueron los precios que había que pagar y que nuestras familias no siempre pudieron costear mensualmente. A pesar de ello, todas tenemos un barrio al que nos referimos como propio, que no es el lugar en el que hemos tenido una casa familiar propia. Se tratan más bien de lugares en los que nuestras familias y nosotras formamos vínculos positivos que preservamos hasta la actualidad, por lo que el componente emocional juega un papel decisivo en la reapropiación de los espacios urbanos.

Yo me autoidentifico como negra y afroguayaquileña. Crecí en tres barrios distintos en el noreste de la ciudad, en una familia multirracial y matrifocal, al cuidado principal de mi mamá. Si de enunciar un barrio propio se trata, pienso en la ciudadela Simón Bolívar. La composición racializada y de clase de mi barrio está principalmente conformada por población mestiza asalariada. Ahí no era común ver a personas afrodescendientes o negras.

En mi caso, el sentido de comunidad hacia este lugar no está marcado por una cercanía hacia una racialización espacial negra, como sí es el caso de Génesis y Wendy, sino por las dinámicas comunitarias nutridas por la solidaridad y cooperación barrial. Por ejemplo, como cuando no había nadie en casa, me quedaba con una vecina o con la tendera. En ese barrio sentí que hubo unos cuidados colectivos que no he logrado sentir en otro lugar.

---

(Navas 2012; Sánchez y Zamora 2020), es importante tener presente que la expulsión aquí ha actuado en las maneras descritas en esta investigación.

Estudié en dos escuelas, primero una fiscal y luego otra particular, ambas cerca de donde vivía, por lo que me movilizaba inicialmente caminando. Luego estudié en un colegio particular en el centro-norte de la ciudad, para lo cual mi mamá contrató un servicio de expreso escolar. Para ir y venir de la universidad durante mis estudios de pregrado, me movilicé inicialmente en bus. El trayecto solía durar una hora. Casi al mismo tiempo, empecé a trabajar en un lugar ubicado en el centro de la ciudad, y el trayecto de la universidad al trabajo y viceversa solía durar treinta minutos. Al tercer año de universidad, mi mamá me prestó su carrito viejo, lo cual facilitó positivamente mi experiencia de movilidad cotidiana, reduciendo considerablemente tiempos.

Hasta ahora, nuestras experiencias de movilidad están notablemente marcadas por la necesidad de llegar a espacios educativos, esos espacios que se constituyen como promesa de liberación, no solo por los aprendizajes que se pueden obtener, sino porque han sido espacios históricamente negados para las poblaciones afrodescendientes. A Génesis, Wendy, Lucena y a mí nos enseñaron en casa que debíamos buscar la excepcionalidad en estos espacios educativos y laborales. Wendy incluso resalta y cuestiona una enseñanza de su padre: “ustedes son diferentes, y ustedes tienen que demostrar que los negros no son solo lo que la gente está acostumbrada a ver” (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024). El acceso a estudios de educación superior está marcado por una exigencia familiar y social de destacar positivamente para contrarrestar los estereotipos racistas que existen sobre la población afrodescendiente. *You've got to work twice as hard to get half as far*,<sup>105</sup> reza un dicho popular afroestadounidense.

Para nuestros/as padres y madres, impulsar nuestra excelencia académica y laboral ha sido una manera de tratar de alcanzar mejores condiciones de vida a través de mejores ingresos. De esta manera, se vuelve en una herramienta de protección de su descendencia, tal como lo hicieron Francisca Viviana Morán o María Chiquinquirá al demandar su libertad para obtener así también la libertad de sus hijos/as. Sin embargo, las personas afrodescendientes y negras nos convertimos, voluntaria o involuntariamente, en representantes de toda una población, lo cual implica una serie de cargas que limitan nuestro actuar. Cualquier acto nuestro que resulte cuestionable es doblemente castigado porque nuestro acceso a la educación no se asume como la garantía de un derecho ni mucho menos como acto de reparación histórica, sino como un “favor” y una “oportunidad” que nos brinda la sociedad.

---

<sup>105</sup> Tienes que trabajar el doble de duro para conseguir la mitad de lo que ellos/as/es tienen.

Además, estas exigencias implican una asimilación corporal y cultural para ser integradas en estos espacios. Esta asimilación implica la adopción impuesta de prácticas culturales imaginadas como propias de una cultura guayaquileña dominante que reconoce únicamente a las personas cisgénero, mestizas y propietarias, y por consecuencia, excluye a todas aquellas personas que no nos enmarquemos en esa norma.

Cabe precisar que no se puede hablar de una única cultura guayaquileña porque esta es una ciudad heterogénea poblacionalmente, por lo que existen prácticas culturales diversas. Sin embargo, para la mayoría de las participantes, la cultura ‘afro’ en este país es representativamente esmeraldeña porque sus raíces afrodiaspóricas son esmeraldeñas. En general, no identifican elementos culturales reconocibles de una cultura “afro”guayaquileña, sino más bien elementos que migraron desde Esmeraldas hasta Guayaquil. En este sentido, la mayoría de las participantes marcan una distinción entre la cultura afroesmeraldeña y la cultura guayaquileña, considerando a esta última esencialmente mestiza.

A la vez, todas nos reconocemos, en mayor o menor medida, en ese mestizaje cultural como la hibridación de muchos lugares. Guayaquil es una ciudad compuesta por la migración. La historia de esta ciudad-puerto, así como la de la diáspora africana, es una historia de movimientos (McKittrick 2006), por lo que no es difícil reconocernos en la heterogeneidad de este territorio que se reconstruye de muchos lugares continuamente. Precisamente son esos movimientos los que hacen a la(s) cultura(s) guayaquileña(s) y a los que hace falta reconocer críticamente —y no instrumentalmente— para comprendernos como ciudad. Como elementos principales de esta cultura, las participantes destacamos los platos típicos de consumo popular en la ciudad, como el encebollado, que es de origen indígena, y el bolón, de origen afrodiaspórico; nuestras formas de hablar, que se nutren de palabras de varios dialectos del español, kichwa e inglés; y las experiencias de la habitabilidad generalizadas de esta ciudad, como conocer lugares representativos o aprender a esquivar las violencias.

Contrario a las experiencias hasta ahora mencionadas, Sara encuentra que no tuvo esa exigencia al no haber podido construir una cultura familiar como consecuencia del fallecimiento de su mamá cuando era pequeña. También creció en una familia multirracial, lo que la ha conducido a autoidentificarse como negra y a la vez mestiza, dando cuenta de la fluidez identitaria afrodiaspórica (Curiel 2002). De todas las participantes, es la que más se ha movido por la ciudad, lo que le ha brindado un conocimiento mucho más multidimensional de la misma. Ha habitado muchos barrios, de sur a norte. Actualmente vive en el centro, en calidad de arrendadora. También estudió en varias escuelas de sur a norte, y luego en un

colegio fiscal ubicado en el centro. Actualmente estudia producción musical en una universidad pública también en el centro.

Debido a estas experiencias diversas de movilidad, pensar en un barrio propio fue un ejercicio complejo para ella. No obstante, su rostro se iluminó cuando recordó a Voluntad de Dios, un barrio popular ubicado en el noroeste de la ciudad. La composición racializada y de clase de este barrio está conformada por población mixta (mestiza, negra, chola, indígena), proveniente de otros sectores periféricos de la ciudad, principalmente el Guasmo y el Suburbio. En Voluntad de Dios, Sara vivía en una casa alquilada con su mamá, su papá y sus hermanos. Aunque ya no vive ahí, recuerda este barrio con un cariño excepcional porque fue el último barrio en el que vivió con su mamá antes de su fallecimiento.

Voluntad de Dios es una cooperativa que forma parte de Monte Sinaí, un extenso sector habitado a través de los denominados asentamientos irregulares, de los más recientes en la ciudad. Monte Sinaí empezó a ser poblado en el año 1991 por sesenta y cinco familias de la Asociación de Trabajadores Agrícolas Monte Sinaí. Estas familias se asentaron en la exhacienda agrícola Las Marías, tras el fallecimiento de su expropietario, Otilino Goppión. Años más tarde, en el nuevo milenio, varios traficantes de tierras, entre esos, Marco Solís y Balerio Estacio,<sup>106</sup> vendieron terrenos a muchas familias sin garantía de propiedad. Estas familias llegaron a este sector en búsqueda de una casa propia ante la creciente tugurización urbana y la imposibilidad económica de adquirir una vivienda propia en otros sectores (Bayón, Durán, Bonilla, Hernández, Araujo, Andrade, Santelices, y Villavicencio 2020).

Voluntad de Dios es el barrio en el que Sara experimentó un sentido de comunidad basado en la cooperación colectiva ante las necesidades cotidianas, principalmente la alimentación. Si su familia no tenía para comer un día, sus vecinos/as/es ayudaban y viceversa: “cuando no había comida en la casa, todos los vecinos le decían: “¿qué necesita? ¿aceite, agua, azúcar, esto?”” (entrevista, Guayaquil, 27 de julio de 2023). Incluso, resaltó la práctica común de fiar alimentos a las tiendas y el chifa del barrio. En sus palabras, “creo que en la Voluntad de Dios

---

<sup>106</sup> Balerio Estacio fue un político vinculado al Partido Social Cristiano (PSC) y a la Revolución Ciudadana (RC5). Balerio Estacio también es el nombre que recibe una de las cooperativas de Monte Sinaí. Es interesante recordar que, mientras que los barrios afrodescendientes y populares se organizan comúnmente por cooperativas, con nombres puestos por sus mismos/as/es habitantes, otros barrios no afrodescendientes de asalariados/as/es y pequeños/as/es comerciantes, como Guayacanes, están organizados por etapas nombradas por las mismas inmobiliarias que construyeron estos barrios. De acuerdo con la abogada negra guayaquileña, Olivia Cortez Bonilla (2013), la lógica esencialista de lo público y lo privado es alterada en los barrios populares, toda vez que en estos barrios suele haber una transición constante de lo privado a lo público y de lo público a lo privado. Esto me conduce a pensar en que las posibilidades de desarrollar prácticas de resistencia en los espacios públicos, como lo es el acto de nombrar algo, están supeditadas al nivel de intervención municipal y empresarial que exista en dicho espacio.

es donde sentía esto de la comunidad, de cómo, si no tienes nada, puedes vivir ayudándote con los vecinos” (entrevista, Guayaquil, 27 de julio de 2023).

Monte Sinaí no forma parte de los límites urbanos de la ciudad. Sara misma describe a su barrio como “un lugar súper alejado de la ciudad... no es como que muy... muy urbano, lo diría yo, es súper rural, así, con tierra” (entrevista, Guayaquil, 27 de julio de 2023). De hecho, la experiencia de movilidad urbana que más le ha marcado es la que tuvo que hacer diariamente para movilizarse desde su casa en este barrio hasta la escuela en la que estudió, ubicada en la Vía Daule. Para Sara, este trayecto significaba salir “a la ciudad” (entrevista, Guayaquil, 27 de julio de 2023).

Es importante subrayar que, a excepción del caso de Lucena, todas las demás participantes hemos logrado sostener nuestro acceso a estudios de educación superior a través de educación pública o a través de becas o ayudas económicas institucionales. Aunque la educación superior es una de las maneras de movilidad social más eficaces (Zuluaga 2015), aún quedan deudas históricas. Para acceder a una universidad pública en Ecuador, es necesario que existan suficientes cupos disponibles por carrera y universidad para todas las personas que postulan. Actualmente, el 6,8% de la población afroecuatoriana que no ha podido acceder a estudios de educación superior por falta de cupo, se encuentra “4.1 p.p. por encima de la media nacional” (Mideros Mora 2024).

Jordana, quien se autoidentifica preferentemente como afrodescendiente, forma parte de esas cifras. Se graduó del colegio hace tres años. Realizó el Examen Nacional para la Educación Superior (ENES) y postuló a distintas carreras, pero no obtuvo cupo. Su sueño es estudiar oncología pediátrica. Vive en el noreste de la ciudad, en donde arrienda una casa. Antes solo había vivido en el sur con su mamá y su tía. Creció en distintos barrios, como lo hace “normalmente una persona que alquila” (entrevista, Guayaquil, 2 de agosto de 2023). Estudió en una escuela en el sur y en un colegio en el centro, ambos fiscales. Actualmente trabaja como mesera en un restaurante ubicado en el centro, resaltando que debe salir puntualmente a las 07:00 a.m. para llegar puntualmente a su trabajo a las 08:00 a.m. Para trasladarse de su casa a su trabajo y viceversa, se moviliza en bus público.

Antes de su actual trabajo, Jordana vendía cuchillos de puerta en puerta en barrios periféricos del sur y norte, entre los que nombró a La Chala, el Guasmo y la Entrada de la 8. Aunque le parecía cansado, a Jordana le gustaba su trabajo porque le permitió conocer muchos lugares. Empezó a trabajar así dos meses después de que se graduó del colegio porque el cuñado de su

mamá, quien era dueño de la mercancía, le ofreció el trabajo. El ingreso le permitió aportar a pagar los gastos cotidianos en la casa de su tía, con quien vivía en ese entonces, aunque no le habían pedido dicho aporte económico. Su familia extendida es multirracial por la unión de tíos y tías con personas mestizas.

De todos los barrios en los que ha vivido, Jordana buscó en su memoria alguno con el que sintiera algún vínculo. Ninguno parecía merecer la pena ser mencionado, hasta que recordó a La Chala, un barrio popular ubicado en el sur de la ciudad, habitado por población mixta. Jordana tiene la sensación de haber tenido ahí un lugar propio en su infancia: la casa de su abuela paterna. También es el lugar en el que recuerda haber podido habitar el espacio público de manera segura. A pesar de que solo iba los fines de semana a visitar a su abuela, una sonrisa se extiende en su rostro cuando recuerda que, hasta el día de hoy, cada vez que va, la gente, sus amigos/as/es y vecinos/as/es, la saludan: “ese barrio es el barrio, **mi barrio**” (entrevista, Guayaquil, 2 de agosto de 2023).

Como he venido analizando, no todas las participantes hemos crecido ni nos hemos movido en espacios afrodescendientes, pero eso no ha sido determinante para el desarrollo de un sentido de lo propio sobre determinados lugares, específicamente aquellos que consideramos nuestros barrios. Por un lado, están los casos de Génesis y Wendy, que crecieron en barrios con una fuerte concentración de población afrodescendiente; y, por otro lado, los casos de Lucena, Sara, Jordana y yo, que crecimos en barrios mucho más multirraciales.

Quienes crecieron en barrios afrodescendientes han expresado una comodidad con sus barrios basadas en el reconocimiento conjunto de habitar cuerpos similares, es decir, una experiencia de racialización compartida. En cambio, para quienes crecimos en barrios mestizos, la comodidad con nuestros barrios ha estado atravesada por prácticas de solidaridad, vecindad y cooperación barrial basadas en el reconocimiento conjunto de habitar en el mismo barrio y experimentar por ello situaciones de vida similares, sobre todo en lo relativo a las condiciones socioeconómicas. Por ejemplo, el caso de Sara, en el que entre vecinos/as/es se ayudaban colectivamente cuando hacía falta comida en alguna casa.

#### **4.2. “Ven racismo en todos lados”: los espacios de (des)racialización urbana**

En general, ninguna de nosotras hemos habitado de manera permanente espacios afrodescendientes, toda vez que nuestra vinculación, sobre todo con centros educativos, ha implicado nuestra presencia en espacios blancos o mestizos de distintas clases sociales. En estos espacios se materializan prácticas racistas de racialización y desracialización: la primera

para reproducir frontalmente el racismo y la segunda para anular el discurso de la raza y el racismo a través del blanqueamiento o amestizamiento, lo cual también es reproducción de racismo. En esta investigación, identifiqué algunos de esos espacios de acuerdo a las experiencias que hemos tenido a partir de nuestros contextos sociales.

Son muchas las experiencias que hemos atravesado al habitar espacios de racialización y desracialización en la ciudad. Hemos habitado no solo nuestros cuerpos, escuelas, universidades, calles, buses, sino también prácticas de (des)racialización. Cuando Wendy y su familia llegaron a vivir a la urbanización privada, se encontró con un paisaje visual totalmente distinto al de su barrio. En la urbanización, la mayoría de personas residentes son mestizas de clase media. Su propia memoria familiar sobre el amestizamiento de su barrio, vinculado a prácticas de intervención municipal dan cuenta de la relación étnicoracial en la (re)configuración de la ciudad. Existen unas condiciones que exige la regeneración urbana para garantizar derechos: a más bienes y servicios públicos (como el asfaltado en la calle Lizardo García), menos poblaciones racializadas negativamente, y al revés.

Entre risas nerviosas por las violencias que nos atraviesan cotidianamente en la ciudad, Jordana y yo acordamos que existen rituales de autocuidado que se tienen que hacer para movilizarse en la ciudad, que suelen ser de conocimiento general para quienes conocemos cómo funciona la movilidad urbana en Guayaquil. Por ejemplo, esconder el celular en alguna parte íntima del cuerpo a la que sea un poco más difícil acceder o vigilar constantemente el alrededor para verificar que no haya peligros a nuestra integridad cerca.

En general, coincidimos en que nuestras relaciones socioespaciales urbanas se basan en un acuerdo colectivo implícito de desconfianza, en especial en tiempos actuales en donde la inseguridad ha aumentado por el abandono estatal y el ascenso del crimen organizado: “ahorita ya no se puede confiar en nadie, eso ha afectado mucho a la solidaridad” (entrevista, Guayaquil, 2 de agosto de 2023). Además, encontramos que transitar el espacio público urbano nos ha hecho sujetas a afromisoginia<sup>107</sup> por la racialización y engenerización a las que somos sujetas (Bailey 2021). Una violencia recurrente es el acoso sexual callejero que hemos experimentado en distintos sectores de la ciudad: norte, centro, sur. Lo que ha tenido en común esta violencia es que siempre se ha reproducido en la calle por parte de hombres de distintas características étnicoraciales. Se trata de una práctica de racialización porque no solo

---

<sup>107</sup> El concepto ‘afromisoginia’, del inglés *misogynoir*, fue acuñado por Moya Bayley en el año 2008. Este concepto describe la violencia racializada y sexista co-constitutiva que afecta a las mujeres negras como resultado de su opresión simultánea racial y de género.

está marcada por relaciones de género, sino por relaciones étnicoraciales de manera imbricada:

Normalmente ha pasado como que: “ay, qué rica, morenita”, o vainas así. Obviamente, son ofensivas. Una vez, me acuerdo, yo iba así caminando, normal, y dice: “ay, que las negras sí que son ricas”, así. Entonces... mi cara obviamente fue de súper enojo (entrevista, Guayaquil, 2 de agosto de 2023).

A través de estas experiencias, es posible trazar que **los espacios públicos devienen en espacios de (des)racialización urbana**. En el contexto urbano guayaquileño, esta racialización urbana está mediada por el proceso de renovación urbana (‘la regeneración urbana’) que atraviesa el espacio público de la ciudad, especialmente el céntrico. En lo que respecta a las lecturas corporales que se hacen de nuestros cuerpos, sobresale el acoso sexual callejero como un tipo de violencia sexual comúnmente ejercida en los espacios públicos que, cuando está dirigida hacia las mujeres afrodescendientes y negras, constituye un ejercicio de sexualización racial (Viveros Vigoya 2008). Esta violencia sexual-racial no ocurre por ser leídas únicamente como mujeres o como personas negras, en un tratamiento separado, sino como *mujeresnegras*, como propone terminológicamente Betty Ruth Lozano (2016).

El acoso sexual callejero no es la única manifestación de violencia afromisógina ni las violencias afromisóginas son reproducidas exclusivamente por parte de hombres en los espacios públicos. De todo el ajetreo cotidiano que debía realizar para ir a la universidad, lo que más recuerdo es que un día, mientras esperaba el bus en la parada cercana a mi casa, me coloqué debajo de una palmera para intentar guardarme inútilmente del fuerte sol característico de la ciudad. Debajo de esa palmera se encontraba una mujer mestiza, quien en el mismo momento en el que me paré a su lado, empezó a balbucear cosas sobre las que no presté mucha atención porque, sin mirarla, supuse que estaba hablando por teléfono.

Los balbuceos incrementaron hasta que recibí un pedrazo en la cabeza y consternada alcancé a escuchar: “estoy harta de estas negras que solo vinieron a robar lo de nuestras mujeres indígenas”. Nadie a mi alrededor hizo nada. La situación parecía completamente normal aunque en más de una ocasión se me ha dicho que “aquí no hay racismo como en Estados Unidos”. Ahora comprendo que esto no es un caso aislado, sino el producto lógico de la racialización racista. Mi abundante cabello afro, incluso alisado en ese momento, mitigó el golpe. No supe cómo reaccionar. Solo le grité: “¡qué le pasa, señora!”. Pensé en llamar a la policía, pero no pude. Me subí en cualquier bus que pasó enseguida para alejarme de ese

peligro. Mientras me subía, la mujer continuó gritando cosas que mis oídos prefirieron no escuchar. Solo quería llegar a clases. Iba tarde.

Al llegar a clases, no quise mencionar nada sobre lo sucedido porque me invadió un sentimiento de vergüenza con respecto a mis compañeros/as/es. No quería sentirme diferente, aunque ahora comprendo que esas diferencias son más bien diferenciaciones impuestas por una estructura racista (Curiel 2020). ¿Era más importante la inmediatez que nos exige la universidad que mi bienestar frente a un acto de violencia afromisógina? Ahora me cuestiono haber tenido la urgencia de no faltar ni llegar tarde a clases, en lugar de haberme dado un espacio para procesar lo sucedido.<sup>108</sup>

Génesis ha observado el racismo en la universidad al observar sus ausencias: “yo no vi más de diez personas negras estudiando en la ESPOL” (entrevista, Guayaquil, 17 de mayo de 2023). Existe un discurso desracializador de carácter institucional que se limita a declarar que quienes accedemos a la universidad, lo hacemos en igualdad de condiciones, anulando las diferenciaciones étnicoraciales, entre otras diferenciaciones. Esas ausencias son las que se deben mirar para comprender a la universidad como un espacio de desracialización racista.

En todos nuestros casos, hemos sido la mayoría de veces “las únicas negras” en las aulas de clases. Aun cuando, con muchos esfuerzos, no solo personales, sino familiares y colectivos, logramos acceder a espacios subrepresentados por personas afrodescendientes y negras para ejercer nuestros derechos, como siempre lo deberíamos poder hacer, las limitaciones del racismo estructural no acaban ahí: nunca parecemos pertenecer, nunca parecemos merecer estar. Nuestros cuerpos, considerados impropios para estos espacios, son leídos como “fuera de lugar” (Hawthorne 2019). La expulsión nos persigue fuera de los barrios en la mirada racista que se hace de nuestras corporalidades étnicoraciales.

La desracialización tiende a ser mucho más evidente en espacios no afrodescendientes de clase media para arriba. En estos contextos, se exige la asimilación corporal y cultural de

---

<sup>108</sup> Respecto a esto, es importante anotar las pocas o nulas herramientas que disponen los espacios educativos para combatir el racismo. No pude encontrar en el país una universidad que cuente con un protocolo de actuación frente a casos de violencias étnicoraciales. Sí bien existen protocolos frente a casos de discriminación, no existe un tratamiento específico de estas violencias, sino que suelen ser agrupadas con violencias basadas en condición socioeconómica o migratoria. Aunque los marcos reglamentarios no son por sí solos una solución, lo que busco aquí es dar cuenta de la desracialización en la universidad que conduce al no reconocimiento del racismo por ningún medio.

personas afrodescendientes y negras para nuestra supuesta aceptación en sociedad: aceptación de afrodescendientes sin africanidad y de negros/as/es sin negritud.<sup>109</sup>

Cabe aclarar que la afirmación previa no constituye ningún esencialismo, sino un señalamiento crítico a aquella exigencia que nos exige deshacernos de las características que precisamente nos racializan y etnizan como negras y afrodescendientes, como lo son nuestros colores de piel, las texturas de nuestros cabellos o nuestros peinados. Para comprender mejor esto, pienso en dos experiencias que compartió Wendy alrededor de los espacios educativos en los que estudió: una en una escuela popular y otra en un colegio de clase media alta.

Para Wendy, en su escuela se reproducía frontalmente el racismo: “tenía compañeras que para pelear decían: “ya cállate, negra”, y “negra” era la parte del insulto ¿no?” (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024). Algo similar experimentó Sara: “cuando era más pequeña, en la escuela empezaban a joder con que: “cabello de estropajo”, que... “córtate el cabello que tienes piojos”” (entrevista, Guayaquil, 27 de julio de 2023). Su cabello zambo, como ella lo describe, es uno de los espacios corporales más identificativos de la afrodescendencia, siendo el principal motivo de su sujeción a prácticas racistas. En contraste, Wendy consideró que en su colegio nunca hubo reproducción de racismo porque no se hablaba de razas: “me acuerdo que a veces yo decía, por ejemplo, “sí, porque soy negra”, y me decían: “ay, no, no te digas así” (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024). Por tanto, **los espacios educativos actúan como espacios de (des)racialización urbana.**

En nuestras experiencias es posible comprender que la posición socioeconómica actúa como racializante o desracializante. El acto de evitar nombrar razas es una de las prácticas más comunes de la deracialización en las clases medias para arriba. Resulta estratégico para estas clases sociales, urbanas y contemporáneas aceptar a una persona afrodescendiente o negra de clase media si se despoja de todo aquello que históricamente la convierte precisamente en afrodescendiente o negra. En otras palabras: si su cuerpo y sus prácticas culturales no incomodan a la estructura racista.

La desracialización provoca el blanqueamiento o amestizamiento de espacios: barrios, cuerpos, prácticas culturales. Sin embargo, estas experiencias diferenciadas socioeconómicamente me han llevado a preguntarme si es realmente posible para una mujer negra/afrodescendiente ignorar las diferenciaciones étnicoraciales y de género; si realmente

---

<sup>109</sup> Utilizo el término “negritud” en lugar de “negritud”, acogiendo la propuesta de Eduardo Restrepo para diferenciar “los discursos y prácticas de lo negro” (2013, 26) del movimiento de la Negritud.

nos tratan como pares mientras nos comportemos como “ellos”; si incluso en la asimilación corporal y cultural, existen espacios en los que nuestros cuerpos no incomodan. La respuesta en los casos analizados es negativa porque el cuerpo racializado negro representa un límite estructural, al ser sumamente visible a las lecturas racializantes por las características fenotípicas que lo habitan.

Durante mucho tiempo, la familia de Wendy fue la única familia negra en la urbanización en la que viven. Un día vio a otra familia negra, lo que le causó tanta emoción que corrió a contarle a su mamá: “¡mami, no somos los únicos negros de la urbanización!, jajaja” (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024). Wendy estaba acostumbrada a sentirse diferenciada por ser ‘la única negra’ en los espacios educativos que habitaba. Ahora también lo era en su residencia. Esto hizo que, durante gran parte de su vida, Wendy se sintiera “étnicamente afrodescendiente, pero culturalmente mestiza” (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024). En este punto es importante precisar que acceder a espacios de clase media no ha hecho que ninguna de las participantes dejemos de ser leídas como mujeres afrodescendientes o negras.

En cambio, Sara nunca se sintió diferenciada étnicoracialmente del resto de las personas a su alrededor en los barrios populares en los que ha habitado gran parte de su vida porque se asumía una especie de homogeneidad racial. Los problemas cotidianos, como buscar qué iban a comer cada día, solían ser comunes a todos/as/es y prevalecían sobre cualquier otro problema. En los barrios populares, el clasismo tiende a priorizarse como problema común único o principal por encima del racismo. Sin embargo, la trampa ahí está en pensar que el clasismo y el racismo no pueden coexistir, cuando, al contrario, son co-constitutivos (Robinson 2000). Esto no implica que todas las personas barrializadas sean racializadas negativamente, sino que no solo los cuerpos, sino también los barrios están racializados negativamente, aun cuando no exista ese reconocimiento expreso entre sus habitantes. En adición, los cuerpos están sujetos a diferenciación étnicoracial aún en la diferenciación étnicoracial y de clase.

De esta manera, **los espacios residenciales también actúan como espacios de (des)racialización urbana**. Por un lado, están los espacios residenciales de clase media para arriba, que son inaccesibles para gran parte de las poblaciones racializadas negativamente y, una vez accesibles, exigen su asimilación corporal y cultural. Por otro lado, están los espacios residenciales de clase popular, en los que se fragmentan las desigualdades, priorizando la posición socioeconómica por encima de cualquier otra desigualdad. Guayaquil es una ciudad

fragmentada no solo por la clase, sino también por la etnia/raza que suele ser tratada como un secreto a voces: algo de lo que no se habla, algo que no existe, pero por lo que igual se diferencia a las personas, expulsándolas, excluyéndolas o exigiendo su asimilación. Si bien la posición de clase puede actuar como aligerante, no suprime la sujeción al racismo en los espacios que habitamos porque la desracialización también es una práctica racista.

También es importante reflexionar alrededor de lo que significa ser ‘la única negra’ en un lugar. En la mayoría de nuestros casos, resaltamos que cuando nos encontramos en espacios afrodescendientes, tendemos a sentir mayor comodidad espacial que en espacios blancos o mestizos. Esto ocurre porque en esos espacios no nos sentimos diferentes o, mejor dicho, no somos diferenciadas a partir de prácticas racistas de (des)racialización, como suele ocurrir en el “Guayaquil blanco” (entrevista a Génesis Delgado, Guayaquil, 17 de mayo de 2023).

Uno de esos espacios en disputa construidos desde la visión de una ciudad blanca o mestiza es el comercio. Como revisé en el capítulo anterior, las prácticas de comercio están segregadas en la ciudad. Existen comerciantes permitidos/as/es y comerciantes no permitidos/as/es, como Ana y Martha. En esa misma lógica, también existen consumidores/as permitidos/as y consumidores/as no permitidos/as. Génesis ha tomado la decisión de no ir a los locales de Fybeca, una cadena de farmacias, “porque te persiguen los guardias” (entrevista, Guayaquil, 17 de mayo de 2023). Esto ocurre puntualmente cuando se encuentra sola o acompañada de otra(s) persona(s) negra(s). Cuando está acompañada de personas blancas o mestizas, su cuerpo deja de ser leído como una amenaza. **Los espacios comerciales son espacios de (des)racialización urbana.** En este caso, son particularmente espacios de reproducción de perfilamiento racial, es decir, criminalización basada en la racialización.

En cambio, Lucena, quien se ha encontrado siempre en una posición de clase media, sí siente comodidad espacial en espacios blancos y mestizos porque, si bien reconoce la existencia del racismo, no considera que lo ha experimentado. Sin embargo, sí identificó experiencias en las que ha sido diferenciada en estos espacios. Una de las que tiene más presentes es cuando la gente modifica su lenguaje por su sola presencia: “a veces estoy en un grupo de personas y dicen: “no, es que vino este negro”, y se quedan ahí, y me miran: “morenito”, dicen, “morenito”, y eso a mí me cabrea” (entrevista, Guayaquil, 1 de marzo de 2024). Su molestia no recae tanto en el uso del lenguaje, sino en la modificación del mismo. Ella está consciente de que, si no estuviese presente en estos espacios, no habría tal modificación.

Lo anterior conduce a problematizar algo importante sobre la relación de cuerpos negros con los espacios urbanos. En este caso, la presencia o ausencia del cuerpo de Lucena produce espacios de racialización o desracialización. Cuando su cuerpo no está presente en estos espacios blancos y mestizos de clase media, se habla de razas y se utiliza lenguaje racista.<sup>110</sup> Cuando su cuerpo está presente, se utilizan eufemismos para hablar de razas, en un intento de desracialización del lenguaje. **El lenguaje, por tanto, deviene tanto en espacio racialización como de desracialización urbana.**

Entendiendo que el espacio es un lugar relacional (Rizo 2006), el lenguaje opera como un entorno simbólico y un vehículo de las relaciones de poder donde operan las desigualdades racializadas y engenerizadas a través de discursos comunes que expulsan y discriminan a las personas afrodescendientes y negras. Al mismo tiempo, el lenguaje también constituye un sitio de reexistencia a través de ejercicios que subvierten los significados impuestos sobre nuestras identidades, como la misma práctica de reafirmación resignificada de nuestras identidades, la cual ejercemos todas las participantes en esta investigación.

Sara también consideró que no había experimentado racismo durante la mayor parte de su vida, hasta que participó en un *reality show* de cocina transmitido en televisión nacional entre los años 2022 y 2023. Su paso por el *reality show* la hizo caer en cuenta que está sujeta a una diferenciación étnicoracial, al encontrarse por primera vez en su vida en un espacio con una mayoría de personas blancas y mestizas de clase media y alta. Hubo un episodio del *reality show* que yo misma recuerdo claramente, en el que una de las participantes, una mujer mestiza, se burló de Sara por considerar que cocina “comida de negros”,<sup>111</sup> imitando el acento afroesmeraldeño para simular vender dicha comida.

Esto no fue un caso aislado. En otra ocasión, otros participantes, hombres blancos, la acosaron fuera de cámaras diciéndole: “¿Qué estás escribiendo, tus recetas de negra? No creas que con recetas de negra se gana este programa. Mira a todos los negros que han pasado por aquí, nadie ha ganado” (entrevista, Guayaquil, 27 de julio de 2023). La cadena televisiva nunca hizo nada al respecto, más que censurar en sus canales digitales la escena del episodio antes mencionado que salió al aire. Es decir, hicieron como si no existiera (borrando sus pruebas

---

<sup>110</sup> La calificación de “lenguaje racista” es propia. Lucena no considera que haya lenguaje racista en este caso. Cabe aclarar que el uso del término “negro” para referirse a una persona negra no es en sí mismo racista, sino que depende de los contextos. En este caso, es racista porque se prefiere caracterizar a una persona negra a partir de su racialización, sin ser esto relevante en la historia.

<sup>111</sup> De hecho, lo que cocinó Sara fue arroz con menestra y carne, preparación que suele ser consumida a nivel nacional, sin aparente asociación étnicoracial.

materiales incluso) el racismo que tiene lugar en sus espacios. De esta manera, **los espacios de trabajo también devienen en espacios de (des)racialización.**

Como he venido analizando, el racismo ‘está’, es decir, se materializa simultáneamente en múltiples lugares en la ciudad a partir de prácticas de racialización o desracialización. De los identificados a través de las experiencias de las participantes de este capítulo, se destacan: los espacios públicos, educativos, residenciales, comerciales, laborales y el lenguaje.

#### **4.3. Los espacios de construcción de conciencia étnicoracial y de género: identificarse afrodescendiente/negra como estrategia de reexistencia**

Génesis creció sintiéndose “una persona negra, pero no tan negra” (entrevista, Guayaquil, 17 de mayo de 2023) por el contexto multiracial familiar y social en el que se ha desarrollado. Eso hizo que durante mucho tiempo se identificara como una persona mestiza, toda vez que para ella el mestizaje “no era un proceso político, sino simplemente era el mestizaje de una persona negra y una persona blanca” (entrevista, Guayaquil, 17 de mayo de 2023). También porque reconoce que existen tratos sociales diferenciados y privilegiados respecto a otras personas negras al tener la piel café clara y el cabello largo, jerarquías pigmentocráticas conocidas como colorismo,<sup>112</sup> texturismo<sup>113</sup> y rasguismo o faccionismo<sup>114</sup> (Ndiaye 2017).

Aunque sí hubo una conciencia temprana de su negritud influenciada principalmente por su abuela materna, no fue sino hasta que empezó su carrera que hubo una ruptura sobre esa interpretación esencialista de la identidad racial y pudo ponerles nombre a sus experiencias a través de sus aprendizajes: “comienzo a identificar muchas más cosas que no entendía, como el que sí era una persona negra, como el que no era mestiza” (entrevista, Guayaquil, 17 de mayo de 2023).

De hecho, en una ocasión en la que en la universidad le pidieron que vaya alisada a un evento porque su cabello no era(es) considerado apropiado, ella decidió no hacerlo: “Ese fue el último día que me lo planché en mi vida. No me lo planché nunca más” (entrevista, Guayaquil, 17 de mayo de 2023). El racismo siempre había estado ahí, solo que ahora se hizo visible cual epifanía a través de conceptos. La construcción de una conciencia racial sobre el racismo fue lo que la condujo a asumir su identidad racial.

---

<sup>112</sup> Concepto que refiere a la discriminación basada en una jerarquización del color de la piel, de manera que, mientras más oscura la piel, más discriminación se tiende a experimentar.

<sup>113</sup> Concepto que refiere a la discriminación basada la textura del cabello, de manera que mientras más rizado el cabello, más discriminación se tiende a experimentar.

<sup>114</sup> Concepto que refiere a la discriminación basada en los rasgos faciales, de manera que mientras ‘más negros’ se lean los rasgos faciales de una persona, más discriminación se tiende a experimentar.

Génesis es orgullosamente una mujer negra en una ciudad antinegra. La diversidad racial de su familia, que coexiste con su autoidentificación como mujer negra, permite comprender que una persona negra no lo es por una ‘pureza de sangre’ inscrita en un linaje familiar que remite a un carácter biológico de la raza. En realidad, no hay una esencia de ser negro/a/e. Ser negro/a/e es una experiencia compartida que no pierde su heterogeneidad. Las identidades raciales son construidas socialmente sobre la base de prácticas e interpretaciones: corporales, culturales, políticas, pero nunca naturales.

Génesis es una mujer negra en un ejercicio expreso de resignificación de una identidad racial construida sobre violencias coloniales. Ella reexiste a través de la negritud y así la negritud también se reinventa con su reexistencia: “todo este proceso de investigación me ayudó también a socializarlo dentro de mi casa, y eso es chévere porque también haces como que un trabajo de reparación interna” (entrevista, Guayaquil, 17 de mayo de 2023). A través de su experiencia, es posible observar que nuestras identidades étnicoraciales también operan como principio organizador de las resistencias (Restrepo 2007). El posicionamiento activo de nuestra negritud permite mantener viva la memoria afrodiáspórica y asimismo nos conduce a una conciencia de nuestras realidades para accionar desde ahí prácticas antirracistas.

En su identidad racial siempre está presente su identidad de género como una manera de recordar la heterogeneidad en las experiencias raciales. Durante mucho tiempo, yo misma sentí que había una contrariedad entre ser ‘mujer’ y ‘negra’. Desde temprana edad comprendí que era negra por una conciencia racial construida en mi entorno familiar, especialmente por parte de mi mamá y mi hermana. Que mi papá fuese un hombre igbo nigeriano hizo que siempre se me recordara positivamente de dónde viene mi familia paterna. Además, mi ascendencia igbo es algo que tengo presente en mis nombres. De esta manera, la negritud es algo que he llevado, no solo en mi cuerpo, sino también en mis nombres africanos.

La importancia del hogar familiar en la construcción de una conciencia étnicoracial también sale a relucir en las experiencias de Jordana. Desde pequeña comprendió que era afrodescendiente o negra. Para ella ambos términos son sinónimos, aunque prefiere enunciarse desde la afrodescendencia porque esa es la identidad que reivindica su familia, sin problematizar realmente diferencias entre lo uno y lo otro. Esta conciencia étnicoracial surge de las lecturas fenotípicas que han hecho de sus cuerpos, tanto de ella como de su familia. En casa siempre le hicieron tener presente la importancia de reafirmar esta identidad étnica como algo positivo: “desde chiquita me han dicho: “¿sabes qué? tú eres esto y no te tienes que sentir mal por serlo”” (entrevista, Guayaquil, 2 de agosto de 2023).

Jordana siente una particular admiración por su papá, de quien considera que más ha aprendido a reafirmar y resignificar su afrodescendencia. Lo presentó orgullosamente como una persona rebelde. Una de las características físicas más distintivas de su papá es su largo y rizado cabello, el cual ella heredó. Jordana recordó muchas de las veces en las que su papá experimentó racismo por desafiar la norma colonial de la masculinidad a través de su cabello largo, pero por encima de eso, recordó todas las veces que él se defendió, reafirmando su cuerpo como suyo: “yo creo que es lo bonito que él me dejó o él me enseñó: no importan los comentarios, si tú te sientes bien así, así es” (entrevista, Guayaquil, 2 de agosto de 2023).

A más de mi hogar familiar, aún en la contradictoria negación de mi negritud por mi contexto familiar multirracial y el colorismo del cual me beneficio, siempre se me ha racializado —y diferenciado— en todos los demás entornos que he habitado con base a mis características fenotípicas y a mi ascendencia directa negroafricana. A partir de mis acercamientos a los feminismos negros y decoloniales en mi adultez, dejé de ser negra por la sola lectura corporal que otras personas habían impuesto en mi cuerpo y empecé a serlo en un ejercicio de resignificación de lo negado: una identidad política que se teje colectivamente.

A la vez, me asumo como afroguayaquileña en una unión indisoluble de mi herencia africana con el espacio urbano en el que nací y crecí, volviéndolos uno solo. Tengo la convicción de que las personas afrodescendientes y negras merecemos poder experimentar como nuestros los espacios en los que vivimos y queremos vivir. Merecemos poder habitar como propio cualquier espacio de este mundo que nos ha desplazado globalmente, volviéndonos diáspora. Merecemos poder resignificar los espacios en los que nacemos, crecemos y (re)existimos.

Mi cabello como espacio corporal ha sido determinante en mis procesos de identificación. Mi cabello, que crece hacia arriba con abundantes hebras en forma de resortes diminutos, siempre ha sido considerado una amenaza: rebelde, sucio, inapropiado y, como consecuencia, poco femenino. A los 12 años, mi cabello fue sometido a un proceso de disciplinamiento a través del alisado químico para que pudiera ser parte de, sobre todo, espacios educativos y, eventualmente, laborales. Cuando hace unos años empecé a usar mi cabello al natural, mi cuerpo adulto empezó a ser leído como ‘más’ negro y ‘menos’ femenino. Dependiendo de las formas que mi cabello ha adoptado a lo largo de mi vida, he sido leída socialmente como ‘más’ o ‘menos’ negra, y como consecuencia ‘más’ o ‘menos’ mujer.

Estas son lecturas esencialistas a las que ha sido sometido mi cuerpo. Sin embargo, son útiles para pensar sobre la articulación de los procesos de racialización, engenerización e

identificación. El cabello cumple un rol condicionante en los procesos de engenerización en las sociedades occidentales ocularcentristas. La feminidad se construye en atención a cabellos asociados a lo blanco —y en contextos latinoamericanos, a lo mestizo—, excluyendo a los cabellos afrorrizados. Mi cabello deviene en el territorio más representativo de la reafirmación y resignificación de mis identidades, tanto étnicoraciales como de género porque es el espacio más notoriamente en disputa en la articulación de las mismas. Por tanto, no solo he atravesado por un ejercicio de resignificar lo que es ‘ser negra’, sino también lo que es ‘ser mujer’, reexistiendo así como mujer negra y afroguayaquileña.

Los acercamientos de Sara con organizaciones de derechos humanos y feministas también le cimentaron un espacio para construir una conciencia sobre sí misma como mujer negramestiza de barrio. Sara se asume como una mujer negramestiza en relación con su color de piel y, en general, las lecturas fenotípicas que se han hecho de su cuerpo, algo que ha reivindicado con orgullo frente al racismo del cual ha sido sujeta. Para ella el mestizaje tiene que ver con la multirracialidad de su contexto familiar. Asimismo, se asume como una persona ‘de barrio’ porque creció en los barrios periféricos, se mueve por estos barrios y trabaja haciendo música con las personas en estos barrios.

Al igual que la mayoría de nosotras, las identidades de Sara se fueron reafirmando a través de una resignificación como una epifanía al aprender que es posible reexistir en otros mundos tras sus acercamientos con organizaciones sociales: “luego de eso me empecé a decir: “no, pues, esa no es la vida, la vida no es comer dos veces al día o una vez al día o dos veces a la semana”” (entrevista, Guayaquil, 27 de julio de 2023). Su cuerpo, particularmente su cabello, también es uno de los espacios más representativos de esta reafirmación y resignificación. Insultos racistas como “cabeza de estropajo” o “cabello feo” reproducidos hacia ella en la escuela venían a su memoria durante nuestra conversación. Sara tiene presente la discriminación que ha experimentado alrededor de su cabello: “me acuerdo tanto que... que me sentía tan avergonzada, muy avergonzada de mi cabello porque era muy, muy zambo, y era muy... parecía un león, se me hacía como una melena de león” (entrevista, Guayaquil, 27 de julio de 2023).

La disputa de nuestra feminización que tiene lugar en nuestros cabellos suele ser una experiencia compartida. A Sara la conocí porque en más de una ocasión la vi prestando su contingencia artística en marchas feministas. Siempre me llamó la atención su nombre artístico tan peculiar: la abogada del rap, pero también sus decisiones estéticas. Nunca estaba igual: a veces eran trenzas de color morado y verde; a veces eran turbantes; a veces era el

cabello casi rapado, tinturado de amarillo, o morado, o fucsia. Sara toma decisiones estéticas cotidianas sobre su cuerpo, especialmente su cabello, reafirmando suyo, y de esta manera, reexistiendo ante la norma colonial de la feminidad: “creo que de alguna u otra forma es como el poder decir: “yo puedo, yo hago lo que me da la gana”, o no hay algún estereotipo que pueda en mí, ¿me entiendes?” (entrevista, Guayaquil, 27 de julio de 2023).

Al igual que la mayoría de nosotras, Wendy también desarrolló una conciencia étnicoracial temprana dentro de su hogar familiar. Desde pequeña, su familia le hizo comprender que ella era negra con base a las lecturas fenotípicas que se han hecho de sus cuerpos. Esa negritud fue resignificada positivamente a través de la afrodescendencia, a partir de la exigencia familiar de destacar: “la idea con la que yo crecí era: ustedes son diferentes, y ustedes tienen que demostrar que los negros no son solo lo que la gente está acostumbrada a ver” (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024). Por “lo que la gente está acostumbrada a ver”, su familia se refería a la sobrerrepresentación de poblaciones afrodescendientes en espacios marginalizados. Wendy es muy crítica sobre esto, pues comprende que esta sobrerrepresentación es consecuencia de la estructura racista.

Para Wendy, lo étnico y lo racial son sinónimos, por lo que lo afrodescendiente y lo negro también lo son. Sin embargo, al igual que Jordana, prefiere enunciarse desde la afrodescendencia porque esa es la identidad que reivindica su familia, aunque aclaró que dicha reivindicación tiene lugar ‘casa afuera’,<sup>115</sup> pues ‘casa adentro’ la historia es otra: “cuando estoy con gente negra, digo “negro” porque ya, no hay... yo siento que no hay ese trauma ¿no?” (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024). Esto es interesante porque si bien la etiqueta ‘afrodescendiente’ es producto de esfuerzos de reconstrucción identitaria de los procesos organizativos afrolatinoamericanos con la finalidad de dejar en desuso la etiqueta colonial ‘negro’, esta última a su vez ha sido objeto de un proceso histórico de resignificación afrodiaspórica.

El trauma al que ella refiere respecto a la etiqueta ‘negro’ tiene que ver con la asimilación cultural que busca regular colonialmente, a través del blanqueamiento o amestizamiento, no solo nuestros cuerpos y nuestras prácticas culturales, sino también nuestros procesos de autoidentificación. Un ejemplo de esto es las experiencias que tuvo con sus compañeras de colegio que la corregían cuando ella se refería a sí misma como negra, expresando así un

---

<sup>115</sup> El maestro Juan García (2020) utilizaba el término ‘casa afuera’ para nombrar el trabajo de reconocimiento étnicoracial que las poblaciones afrodescendientes realizamos en diálogo intercultural con otras poblaciones. Asimismo, utilizaba el término ‘casa adentro’ para nombrar ese mismo trabajo, pero a la interna, con las mismas poblaciones afrodescendientes.

racismo distinto al de sus compañeras de la escuela que utilizaban la etiqueta ‘negra’ como insulto. El primero es el racismo de la desracialización. El segundo, el de la racialización. Ambos racismos, al final del día.

Wendy siente comodidad con el uso de la etiqueta ‘negro’ en espacios afrodescendientes porque en estos espacios no se la suele interpretar como una etiqueta colonial, sino que está naturalizada como una cosa dada y a la vez resignificada como símbolo de resistencia histórica, lo cual produce orgullo. Por su parte, considera a la etiqueta ‘afrodescendiente’ como una identidad pertinente para espacios no afrodescendientes/negros, que son precisamente los espacios en los que se suele desenvolver. Esto encuentra su sentido en el hecho de que esta etiqueta fue popularizada a inicios de este siglo a partir de un contexto oenegista,<sup>116</sup> por lo que esta institucionalidad que la envuelve puede no resultar lo suficientemente cercana o práctica en situaciones cotidianas.

Lucena refiere a esta ausencia de practicidad que encuentra en la etiqueta ‘afrodescendiente’: “para mí no hay diferencia, escojo “negra” porque... primero, es más corto y más fácil de decir, y... porque... porque siempre es la palabra que he escuchado” (entrevista, Guayaquil, 1 de marzo de 2024). Al igual que la mayoría de nosotras, esa comodidad con la etiqueta ‘negra’ es producto de una construcción familiar de conciencia racial, que también ha estado envuelta por la exigencia familiar de destacar, haciendo que sea su responsabilidad evitar ser leída desde estereotipos racistas:

Tal vez la gente entra, te conoce y se hace una idea de ti, y dice: “eres negro”, y tal vez si se ha criado en una familia en la que son racistas, automáticamente va a tener esa forma de actuar, pero tal vez si tú te comportas de una forma... o... llegas a tener ciertas características, le llegas a caer bien y no le importe tu color de piel (entrevista, Guayaquil, 1 de marzo de 2024).

Esta ‘exigencia de destacar’ deviene en una herramienta de protección y autocuidado de la que disponen algunas familias afrodescendientes o que crían a personas afrodescendientes. Construir una conciencia étnicoracial del racismo tiende a ser un proceso doloroso frente al racismo. Sin embargo, a través de estas experiencias también es posible observar que la asimilación no evita las lecturas racistas porque el racismo es una responsabilidad colectiva, de manera que ninguna solución que solo opere a nivel individual o familiar desmantelará esta estructura. Los estereotipos racistas sobre las poblaciones afrodescendientes son algo de lo cual deben hacerse cargo las personas que los reproducen.

---

<sup>116</sup> Perteneciente a las Organizaciones No Gubernamentales (ONG).

En el caso de Wendy, considerarse ‘culturalmente mestiza’ no ha sido suficiente para asimilarse completamente porque encuentra difícil habitar un cuerpo racializado negro y a la vez obviar las diferenciaciones étnicoraciales y de género que se producen de nuestros cuerpos en nuestro contexto urbano (des)racializado. Por eso también se autoidentifica como panafricanista,<sup>117</sup> en un ejercicio de politización de sus identidades. Las experiencias a partir de sus relaciones con personas mestizas de su mismo entorno social la han hecho asumir un sentido de la diferenciación principalmente étnicoracial, y de manera menos visible, de género, ubicando a su cabello, aunque en general su cuerpo, como territorio más representativo de estas diferenciaciones:

Yo siempre tuve el tema de que no me sentía muy identificada con Ecuador, pero precisamente porque... yo quería estar en un espacio donde la gente tuviera los mismos problemas... no los mismos problemas, pero las mismas experiencias que yo, y te lo voy a decir así: problema uno, uno de los problemas de mi vida ha sido mi pelo. El usar el cabello afro no estaba... literalmente estaba súper estereotipado en segregación, en marginalidad. También tenía un trauma porque... tenía el trasero muy grande. Y entonces siempre fue como que...”¡ay, sí, es que las negras tienen una nalgota!”. Y para mí era muy sexista eso, incluso hasta decirlo entre mujeres (entrevista, vía Zoom, 18 de enero de 2024).

#### **4.4. Para concluir este capítulo**

Los contextos socioespaciales en los que hemos crecido cada una son heterogéneos, siendo nuestros accesos socioeconómicos las marcas más distintivas en nuestras experiencias de habitabilidad de la ciudad. Sin embargo, nos encontramos en puntos comunes. En general, todas hemos construido una conciencia étnicoracial a partir de un sentido de la diferencia(ción) de nuestros cuerpos como primer espacio en disputa. Se trata del primer y único espacio propio del que disponemos a nuestro alcance para reexistir.

La diferenciación no necesariamente ha tenido una interpretación negativa para nosotras. En la mayoría de nuestros casos, el hogar familiar ha sido un espacio de construcción de una conciencia étnicoracial temprana basada en la naturalización positiva de la racialización o etnización impuestas históricamente. En estos espacios familiares ha estado presente la búsqueda por construir contranarrativas a dicha racialización y etnización. A través de ello, se han reinventado la negritud y la afrodescendencia como valores positivos, aunque a la vez, en

---

<sup>117</sup> Movimiento político y sociocultural que promueve la unidad de las naciones africanas bajo un único Estado en el que puedan habitar las personas africanas y de la diáspora africana como miembros de un mismo pueblo.

la mayoría de nuestros casos, se ha reproducido una exigencia por la excepcionalidad en la vida fuera de casa para sostener estas contranarrativas en la asimilación cultural.

El contacto continuo desde nuestras infancias con espacios en los que se materializan prácticas racistas de racialización y desracialización, así como el posterior contacto en la adultez con espacios formativos, políticos y organizativos, ha conducido a la mayoría de nosotras a construir, no solo una conciencia temprana, sino a ir más allá en la construcción de una conciencia étnicoracial del racismo a través de la cual hemos complejizado nuestra comprensión sobre esta estructura. En estos casos, ha sido esta conciencia étnicoracial del racismo la que nos ha trasladado a una reafirmación resignificada de nuestras identidades étnicoraciales que opera como principio organizador de la reexistencia (Restrepo 2007).

En cambio, la identidad de género se ha visto en la mayoría de los casos mucho más naturalizada, aunque tiende a ser espacialmente problematizada en nuestra relación con nuestros cabellos. El cabello es un espacio representativo en los procesos de engenerización, por lo que el cabello afro tiende a ser un territorio común de disputa de nuestra feminización al existir una contradicción colonial entre los procesos de engenerización (humanización) y racialización negativa (deshumanización). Por tanto, en algunos de nuestros casos, la reapropiación de nuestros cabellos ha implicado la reafirmación y resignificación de nuestra identidad de género.

## **Conclusiones finales**

La presente investigación tuvo por objetivo analizar cómo se construyen las identidades a través de las experiencias de habitabilidad urbana de mujeres afrodescendientes y negras en su relación con la construcción socioespacial histórica, racializada y engenerizada de la ciudad de Guayaquil, Ecuador. En un primer momento fue necesario volver al pasado para comprender los procesos de identificación como práctica de un ejercicio de memoria afrodiaspórica (Nora 2008; Cabrera Suárez 2013). Las propias etiquetas étnicoraciales como ‘negra’ o ‘afrodescendiente’ remiten a un pasado colonial que cada una de las participantes tenemos presente de distintas maneras al momento de identificarnos, toda vez que en nuestros procesos de identificación nos referimos a un pasado migratorio en un territorio matriz negro o afrodescendiente.

Asimismo, apelamos en común a una ancestralidad afrodiaspórica basada en nuestras relaciones familiares afrodescendientes o negras. En todos nuestros casos, existe una correspondencia encontrada entre considerarnos afrodescendientes o negras y el reconocimiento de África o Esmeraldas como territorios de donde se remontan nuestros orígenes (Izard Martínez 2004). Esto coincide con el reconocimiento de la trata transatlántica como productora de la negritud y afrodescendencia en las Américas. En algunos casos, estos reconocimientos incluso conducen a anular una correspondencia histórica entre la negritud y afrodescendencia con el espacio urbano guayaquileño.

Una de las dudas que me convocó en esta investigación es cómo nos identificamos étnicoracialmente y por qué. ¿Somos afrodescendientes, negras, o nos identificamos de alguna otra manera? En general, las participantes de esta investigación tenemos un doble proceso de autoidentificación racial y étnica: somos negras y afrodescendientes. Cada proceso de autoidentificación ha resultado único, aunque encuentran como punto en común la puesta en práctica de una herencia ancestral afrodiaspórica y la toma de una conciencia étnicoracial construida por distintas relaciones y experiencias (Hall 2003).

A partir de nuestras experiencias, existe un consenso de interpretar ‘lo negro’ como una identidad resignificada, mientras que ‘lo afrodescendiente’ como una identidad institucionalizada. En lo cotidiano, ambas suelen ser entendidas por la mayoría de las participantes como identidades intercambiables, sin atención a las diferenciaciones entre raza y etnia que se suelen establecer en espacios académicos, institucionales y organizacionales. De hecho, existe un componente racial en la comprensión de lo étnico dentro de las prácticas de identificación cotidianas de las participantes de esta investigación.

En consecuencia, la afrodescendencia como identidad no solo remite a una dimensión histórica y cultural, sino también a una dimensión corporal en el que la raza es algo que “se lee” en el cuerpo de las participantes (Oyěwùmí 2017). En todos nuestros casos, tanto la identificación hacia “lo negro” como hacia “lo afrodescendiente” se funda inicialmente en las lecturas que hacemos y que se hacen de nuestras características fenotípicas.

Afirmar lo anterior no implica, de ninguna manera, justificar esencialismos biológicos, sino comprender que la afrodescendencia está atravesada por características culturales que remiten a una ascendencia africana, a la vez que por características corporales a las que se les han otorgado significados sociales a través de procesos de racialización que remiten más bien a una ascendencia africana.

En este sentido, es interesante pensar en que los valiosos intentos por desnaturalizar las diferenciaciones producidas por la racialización a través de nuevas propuestas identitarias étnicas, como “afrodescendiente”, resultan insuficientes si son deshistorizadas y descontextualizadas del día a día. En la presente investigación, la etnia no deja de remitir en nuestras experiencias a las lecturas fenotípicas diferenciadas de la raza (Restrepo 2013; Stolcke 2000). Incluso quienes se han identificado como mestizas, se han terminado identificando como afrodescendientes o negras tras haber sido sujetas de racismo. Por tanto, es imperante continuar problematizando la raza y no solo plantear su superación a través de la etnia, toda vez que la raza es en sí misma una construcción social que continúa valiéndose un discurso supuestamente biológico para la reproducción de violencias racistas.

De esta manera, en todos nuestros casos, esta reafirmación identitaria que hacemos ha estado mediada inicialmente por una naturalización de nuestras identidades con base en las asignaciones sociales que se nos han impuesto. En el cuarto capítulo, he encontrado que esto se trata de un proceso inicial que he denominado como conciencia étnicoracial temprana. En algunos de nuestros casos, ha habido un proceso de resignificación más crítico en el que se problematizan las estructuras de dominación a partir de acercamientos en la adultez con espacios formativos, políticos y organizativos. A este proceso posterior lo he denominado como conciencia étnicoracial sobre el racismo.

Todos los procesos de identificación étnicoracial y de género de las mujeres afrodescendientes y negras que participamos en esta investigación están atravesados por la reafirmación de nuestras identidades étnicoraciales y de género, lo cual constituye en sí mismo una práctica de reexistencia (Albán Achinte 2009). Asimismo, todas las participantes

hemos reexistido a través de esos procesos de identificación, en especial a través de la construcción de un sentimiento de orgullo sobre nuestra negritud. En algunos de nuestros casos, nuestras identidades étnicoraciales también constituyen un principio organizador de la resistencia (Restrepo 2007), al constituir un punto de toma de conciencia para las prácticas de reexistencia que nos han permitido habitar nuestros cuerpos y la ciudad en el camino a construir una negrópolis que nos rehumanice nuestra existencia (Alves 2020).

En el cuarto capítulo también me fue posible comprender que estos procesos de identificación están atravesados, de manera consciente o inconsciente, por la violencia racista que se reproduce en la ciudad, que es de corte histórico. De esta manera, las experiencias de habitabilidad en espacios en los que se materializan prácticas racistas de racialización y desracialización en la ciudad han marcado nuestras construcciones identitarias. Asimismo, de manera menos notoria, pero igual presente, se encuentra la violencia sexista, ubicándose en el lado oscuro/oculto del sistema moderno/colonial de género (Lugones 2008). En todos nuestros casos, las decisiones conscientes o inconscientes sobre nuestra identificación son la consecuencia de diferenciaciones raciales y de género de las que hemos sido sujetas.

El mestizaje aparece como una marca distintiva de la desracialización urbana (Goldberg 2001; Moreno Figueroa 2010) porque anula la idea de que existen diferenciaciones raciales para negar racismo, a la vez que extrae elementos culturales de poblaciones racializadas negativamente. La problematización del mestizaje recogida en esta investigación no es la naturalizada como una “raza” que, en términos esencialistas, nos atraviesa a todas las personas, sino la de un lugar de enunciación política que construye unos espacios en los que se niegan, excluyen, despojan y expulsan experiencias de habitabilidad subalternizadas.

Aunque significativamente encontramos una intercambiabilidad entre el “ser negra” y el “ser afrodescendiente”, la mayoría de las participantes sí que nos referimos a preferencias por una identidad u otra. Adicionalmente, en el caso de las participantes de esta investigación, no se logran reconocer elementos culturales comunes que permitan determinar lo que implica “ser una mujer afro-negra-guayaquileña” porque no hay una experiencia única de habitar un cuerpo feminizado y racializado negro, a la vez que habitar una ciudad (des)racializada como Guayaquil. Lo que existen son más bien experiencias comunes y diferenciadas de racialización, etnización y feminización que marcan nuestras experiencias de habitabilidad en la ciudad, y que a su vez nos han conducido a identificarnos múltiplemente como mujeres afrodescendientes, negras y guayaquileñas, con un mayor o menor sentido de pertenencia a cada una de esas identidades.

Más bien, salen a relucir diferenciaciones culturales marcadas por otras categorías que no forman parte de los límites categoriales de esta investigación, esto es, la clase y la edad como parte de procesos de movilidad social. Las participantes más con accesos económicos suficientes para satisfacer necesidades secundarias durante toda su vida, muestran un mayor nivel de asimilación cultural y corporal que las demás participantes. Adicionalmente, las diferencias transgeneracionales entre las participantes del tercer y cuarto capítulo permiten dar cuenta de que las diferencias de movilidad social podrían no solo estar marcadas por la clase, sino también por la edad. Estos son aspectos que resultan interesantes para continuar trabajando en una próxima investigación.

La heterogeneidad cultural en las participantes también es consecuencia de la heterogeneidad étnicoracial de nuestros contextos familiares por las diversas migraciones de las que somos producto, sin perjuicio de que la mayoría encuentran como punto común a la provincia de Esmeraldas. Las mujeres afrodescendientes y negras guayaquileñas que participamos en esta investigación nos hemos construido identitariamente en relación con contextos multiétnicos y multirraciales en los que nacimos y crecimos en esta ciudad, incluso en el caso de las que han habitado o habitan en o cerca de barrios afrodescendientes, como el Guasmo o el Cristo del Consuelo; o incluso cuando algunas mantenemos elementos culturales vinculados a la negritud o afrodescendencia, como el uso de nuestros cabellos afrorizados naturales.

Lo anterior permite recordar que no existe un esencialismo de la afrodescendencia o la negritud porque, aunque no siempre tengamos prácticas culturales racializadas negras o etnizadas afrodescendientes, igual nos autoidentificamos étnicoracialmente de estas maneras. Cabe recalcar que una limitación de esta investigación es que no pude contar con las experiencias de mujeres afrodescendientes o negras que habitan el barrio con mayor concentración de población afrodescendiente de Guayaquil: la Isla Trinitaria. Por tanto, dichas experiencias podrían alterar estas conclusiones. Encuentro pertinente ampliar este análisis desde un foco interbarrial en una próxima investigación.

Las prácticas de habitabilidad de las mujeres afrodescendientes y negras que participamos en esta investigación no se limitan al acto de existir en los espacios urbanos a través de un cuerpo, sino que suponen prácticas de reexistencia frente a las desigualdades racializadas y engenerizadas que estructuran la ciudad. En las experiencias de todas las mujeres afrodescendientes y negras que participamos en esta investigación, estas prácticas se construyen a través de la reapropiación o resignificación de espacios.

Por ejemplo, el uso cotidiano de espacios urbanos históricamente hostiles para sostener la vida a través del comercio ambulante, como lo hacen Ana y Martha en las áreas regeneradas del centro, constituye una práctica de reexistencia. Al habitar activamente estos espacios, no solo tensionan las desigualdades estructurales, sino que también proponen nuevas formas de ser y estar en la ciudad, haciéndose presentes en un centro que nos ha expulsado históricamente y construyendo alternativas que reivindican su agencia en un entorno urbano racializado y engenerizado.

Reexistir a través de nuestros cuerpos implica habitarlos conscientemente desde la autoidentificación frente a las imposiciones de la racialización y la engenerización. Esto se refleja en cómo las mujeres afrodescendientes/negras resignificamos los estigmas asociados a nuestras corporalidades. Por ejemplo, al elegir qué ropa vestimos, cómo usamos nuestros cabellos o cómo nos desplazamos en los espacios urbanos (des)racializados que habitamos, ejercemos prácticas de reexistencia que reafirman nuestra dignidad frente a los intentos de disciplinamiento y expulsión de nuestros cuerpos.

Cabe aclarar que la reafirmación de identidades diferenciadas no debe ser pensada como una arbitrariedad enmarcada en una política de identidad esencialista (Curiel 2002). Ante todo, es el ejercicio de un derecho: el derecho a la identidad. En una ciudad blanqueada y amestizada que ha intentado expulsar históricamente a la afrodescendencia esto no es menor cosa porque constituye una práctica de reexistencia en sí misma.

En segundo lugar, se trata de la resignificación de cuerpos históricamente negados, excluidos, despojados y expulsados. Es urgente continuar problematizando la producción de lecturas ocularcentrista en ciudades como Guayaquil, pero para eso hay que continuar reconociendo que existen. Por tanto, mientras que puede ser dignificante territorializarnos identitariamente como afroguayaquileñas, es importante también tener presente que no es estratégico ni ético hablar de una afroguayaquileñidad de manera deshistorizada y descontextualizada de las experiencias personales y colectivas (Restrepo 2013).

También es importante pensar en la inseparabilidad de las experiencias de sexismo racismo que operan en cuerpos racializados negros y feminizados para pensar sobre la articulación de las identidades. Si bien pensar que las identidades se interseccionan entre sí es un ejercicio práctico para comprender la articulación de identidades múltiples, es necesario problematizar lo que Kimberlé Crenshaw (1989) muy pertinentemente en su momento acuñó como interseccionalidad. En el sistema moderno/colonial de género o la colonialidad de género, la

etiqueta ‘mujer negra’ no puede ser interpretado como la sumatoria de dos identidades (mujer + negro) construidas linealmente sobre la base de sistemas de dominación aparentemente universales. Al contrario, se tratan de prácticas identitarias entramadas y a la vez fluidas, de origen colonial, pero resignificadas históricamente.

Por ejemplo, Génesis no es una mujer o una persona negra a secas, sino que es una mujer negra como una práctica de identificación específica y diferenciada colectivamente y construida históricamente. Un ejercicio lingüístico interesante en este sentido es el que propone Betty Ruth Lozano (2016), quien se enuncia *mujernegra* para expresar la inseparabilidad de las experiencias engenerizadas y racializadas. No es lo mismo, por tanto, pensar en una interseccionalidad lineal de ser mujer + negro que en el entramado conjunto de ser *mujernegra*.

En consecuencia, ser una “mujer afro-negra-guayaquileña” o una “mujer afro-negra-urbana” como proceso identitario exige la contextualización de las experiencias actuales de habitabilidad en la ciudad que se vinculan con las experiencias históricas de habitar cuerpos feminizados y racializados negros en este espacio. Por eso ha sido necesario problematizar el espacio urbano en el que nos hemos construido identitariamente: sus características históricas, materiales, sensoriales y relacionales.

## Referencias

- Abad, Andrés, Cristina Acuña y Efraín Naranjo. 2019. “El cacao en la Costa ecuatoriana: estudio de su dimensión cultural y económica”. *Revista Estudios de la Gestión* (7): 59-83.  
[https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/eg/article/view/1442/1349#:~:text=Chiriboga%20\(2013\)%20menciona%20que%20el,volumen%20de%20producci%C3%B3n%20y%20Oganancias](https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/eg/article/view/1442/1349#:~:text=Chiriboga%20(2013)%20menciona%20que%20el,volumen%20de%20producci%C3%B3n%20y%20Oganancias)
- Albán Achinte, Adolfo. 2009. “Pedagogías de la re-existencia. Artistas indígenas y afrocolombianos”. En *Pedagogías decoloniales Tomo I: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, coordinado por Catherine Walsh, 443-467. Quito: Editorial Universitaria Abya Yala.
- Alcaldía de Guayaquil. 2023. “Concejo Cantonal aprueba ampliación de La Bahía”. 11 de diciembre, <https://www.guayaquil.gob.ec/concejo-cantonal-aprueba-ampliacion-bahia/>
- Álvarez, Alamir, Gricelda Herrera y Karla Erazo. 2015. *Ancón-Santa Elena. Historia-Patrimonio-Geoparque*. Santa Elena: Universidad Estatal Península de Santa Elena.
- Alves, Jaime Amparo. 2020. “Biópolis, necrópolis, ‘blackpolis’: notas para un nuevo léxico político en los análisis socioespaciales del racismo”. *GEOPAUTA* 4 (1): 3-33.  
<https://escholarship.org/content/qt4sr1k00k/qt4sr1k00k.pdf?t=qfz8bz&v=lg>
- Andrade, Xavier. 2006. “La domesticación de los urbanitas en el Guayaquil contemporáneo”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* (26): 51-64.  
<https://iconos.flacsoandes.edu.ec/index.php/iconos/article/view/201/197>
- 2006. “Más ciudad”, menos ciudadanía: renovación urbana y aniquilación del espacio público en Guayaquil. *Ecuador Debate* (68): 161-198.  
<https://iconos.flacsoandes.edu.ec/index.php/iconos/article/view/201/197>
- Angulo Agudelo, Natalia. 2017. “Habitar el cuerpo. Etnografía feminista desde los cuerpos de las mujeres de San Basilio de Palenque”. *Revista Corpo-grafías* 5 (5): 42-57.
- Antón, John. 2021. “Guayaquil, el racismo en cuatro actos: segregación, educación y pobreza de los afroecuatorianos (Relato etnográfico)”. En *Racismos en Ecuador*, editado por Rose Barboza y Sofía Zaragocín, 109-127. Quito: Friedrich-Ebert-Stiftung Ecuador FES-ILDIS.
- 2014. “Condiciones sociodemográficas de los afrodescendientes en Guayaquil”. En *La población afro descendiente e indígena en América Latina – puntos de reflexión para el debate sobre Cairo + 20*, editado por Asociación Latinoamericana de Población, 63-78. Belo Horizonte.
- 2011. *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/126128-opac>
- 2010. *La experiencia afrodescendiente y la visibilidad estadística en el Ecuador*. Quito: CEPAL – Colección Documentos de proyectos.
- Arias, Alba. 1985. “Los flujos migratorios en Guayaquil 1962-1974”. *Ecuador Debate*: 59-109.
- Autoridad Portuaria de Guayaquil. 2024. *Historia del Puerto*.  
<http://www.puertodeguayaquil.gob.ec/historia-del-puerto/>
- Ayoví Nazareno, Antonio. 2023. “Los afroecuatorianos ‘abducidos’ del censo 2022”. 27 de octubre. <https://www.eluniverso.com/opinion/columnistas/los-afroecuatorianos-abducidos-del-censo-2022-nota/>
- Bailey, Moya. 2021. *Misogynoir Transformed: Black Women’s Digital Resistance*. Nueva York: NYU Press.
- Basurto Alvarado, Maricela del Pilar. 2015. “La cultura tributaria de las Asociaciones de Comerciantes Minoristas de la Bahía - FEDACOMIB y su incidencia en la

- continuidad de sus negocios”. Tesis de maestría, Universidad Católica de Santiago de Guayaquil (UCSG). <http://repositorio.ucsg.edu.ec/bitstream/3317/4087/1/T-UCSG-POS-MAE-73.pdf>
- Bayón, Durán, Bonilla, Hernández, Araujo, Andrade, Santelices, y Villavicencio. 2020. *Guayaquil: Renovación ecológica y vivienda social en las periferias de la ciudad a través de violentos desalojos*. Quito: FLACSO Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/58187.pdf>
- Bernand, Carmen. 2000. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Histórica Tavera. [https://www.larramendi.es/i18n/catalogo\\_imagenes/grupo.cmd?path=1000206](https://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000206)
- Blacio Valdivieso, Marcela. 2018. “Lo público y lo privado en el espacio público del Malecón Simón Bolívar: relaciones de poder y ciudadanía”. *DAYA. Diseño, Arte y Arquitectura* (4): 65-79. <https://revistas.uazuay.edu.ec/index.php/daya/article/download/137/137/273>
- Bledsoe, Adam, Willie J. Wright y LaTroya Eaves. 2020. “Black Geographies”. *International Encyclopedia of Human Geography* 1 (2): 347-350. [https://www.academia.edu/43444275/Black\\_Geographies?auto=download](https://www.academia.edu/43444275/Black_Geographies?auto=download)
- Blomberg, Rolf. 1949. *Cacao al sol. Guayaquil, provincia del Guayas. 1949*, Archivo Blomberg. <https://catalogo.archivoblomberg.org/index.php/p88n-rby5-ggrw>
- Borsdorf, Axel. 2003. “Cómo modelar el desarrollo y la dinámica de la ciudad latinoamericana”. *EURE Revista Latinoamericana de Estudios Urbanos Regionales* 29 (86). [https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0250-71612003008600002](https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0250-71612003008600002)
- Cabrera Suárez, Lizandro. 2013. “El derecho a la memoria y su protección jurídica: avance de investigación”. *Pensamiento Jurídico* (36): 173-188. [https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://revistas.unal.edu.co/index.php/peju/article/download/40321/pdf\\_500/180998&ved=2ahUKewi366-x3--FAxX-QjABHUZUBagQFnoECDIQAQ&usq=AOvVaw3XzFj5yAqA0hpvoX-2Fsxc](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://revistas.unal.edu.co/index.php/peju/article/download/40321/pdf_500/180998&ved=2ahUKewi366-x3--FAxX-QjABHUZUBagQFnoECDIQAQ&usq=AOvVaw3XzFj5yAqA0hpvoX-2Fsxc)
- Campos-García, Alejandro. 2012. “Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario”. *Revista Universidad de la Habana*: 184-198. [https://www.academia.edu/11745040/Racializaci%C3%B3n\\_Racialismo\\_y\\_Racismo\\_un\\_discernimiento\\_necesario](https://www.academia.edu/11745040/Racializaci%C3%B3n_Racialismo_y_Racismo_un_discernimiento_necesario)
- Césaire, Aimé. 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.
- Certeau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano*. Ciudad de México: Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente A.C. [https://monoskop.org/images/2/28/De\\_Certeau\\_Michel\\_La\\_invencion\\_de\\_lo\\_cotidiano\\_1\\_Artes\\_de\\_hacer.pdf](https://monoskop.org/images/2/28/De_Certeau_Michel_La_invencion_de_lo_cotidiano_1_Artes_de_hacer.pdf)
- Ciccolella, Pablo. 2010. “La Ciudad Mestiza: Metrópolis Latinoamericanas Atrapadas Entre La Globalización Y La Inclusión Social”. *Revista Tamoios* (2): 4-16. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/tamoios/article/view/1414/2999>
- Cifuentes Arcila, Esperanza. 2015. “La segregación residencial urbana en estudios latinoamericanos y bogotanos. ¿Son necesarias nuevas miradas?”. *Trabajo Social* 17: 203-220. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/tsocial/article/view/54781/54183>
- Chang, David. 2015. “Cómo convertirte en Guayaco en 20 sencillos pasos”. *Matador Network*, 03 de julio, <https://matadornetwork.com/es/conviertete-en-guayaco-en-20-sencillos-pasos/>
- Chávez Franco, Modesto. 1944. *Crónicas del Guayaquil antiguo. Tomo Primero*. Guayaquil: Muy Ilustre Concejo de Guayaquil.

- Chaves, María Eugenia. 2001. "Honor y libertad. Discursos y Recursos en la Estrategia de Libertad de una Mujer Esclava (Guayaquil a fines del período colonial)". Tesis de doctorado, Universidad de Gotemburgo.  
[https://www.academia.edu/2209958/Honor\\_y\\_libertad\\_discursos\\_y\\_recursos\\_en\\_la\\_estrategia\\_de\\_libertad\\_de\\_una\\_mujer\\_esclava\\_Guayaquil\\_a\\_fines\\_del\\_per%C3%ADodo\\_colonial](https://www.academia.edu/2209958/Honor_y_libertad_discursos_y_recursos_en_la_estrategia_de_libertad_de_una_mujer_esclava_Guayaquil_a_fines_del_per%C3%ADodo_colonial)
- Córdova, Karen, Rafael Sorhegui y Fidel Márquez. 2019. "Capítulo 2. Estudio sobre el índice del potencial de desarrollo del Gran Guayaquil". En *Desarrollo local en el Gran Guayaquil: Conceptos y casos*, 39-76. Guayaquil: Editorial Universidad Ecotec.  
<https://libros.ecotec.edu.ec/index.php/editorial/catalog/view/40/35/418-1>
- Cortez Bonilla, Olivia. 2013. "Construyendo ciudadanía: participación comunitaria de las mujeres negras/afroecuatorianas en Guayaquil (1972-1995)". Tesis de maestría, FLACSO - Sede Ecuador.  
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5862/2/TFLACSO-2013AOCB.pdf>
- Crenshaw, Kimberlé. 1989. "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum* 1989 (1): 139-167.  
<https://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1052&context=uclf>
- Creswell, Tim. 2010. "Towards a politics of mobility". *Environment and Planning D: Society and Space* 28: 17-31.
- Cubbit, David. 1997. "Guayaquil in Gran Colombia 1822-1830". *Estudios de Historia Social y Económica de América (EHSEA)* (15): 165-186.  
<https://core.ac.uk/download/pdf/58906446.pdf>
- Curiel, Ochy. 2020. "Ochy Curiel: Sobre la interseccionalidad (2020)". Youtube, 12 de noviembre. Video, 5:49. <https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=-bmWZF0jH1Q>
- 2002. "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: El dilema de las feministas negras". *Revista Otras Miradas* 2 (2): 96-113.  
<https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/75236/ochycuriel.2002.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Davis, Angela. 2005. *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal, S.A.  
<https://www.marxists.org/espanol/tematica/mujer/autores/davis/angela-davis-1981-mujeres-raza-y-clase.pdf>
- Delgado, Génesis. 2023. "Arqueología negra en Guayaquil". Tesis de pregrado, Escuela Superior Politécnica del Litoral, ESPOL.  
<https://www.dspace.espol.edu.ec/retrieve/274a2419-c55b-46b7-82d1-1d047dc26c4e/T-113291%20%20DELGADO%20VERNAZA%20.pdf>
- Donoso, Miguel. 2006. "Las vicisitudes de una identidad mutilada". En *Identidad guayaquileña*, editado por Archivo Histórico del Guayas, 117-174. Guayaquil.
- El Telégrafo. 2013. "El barrio que se elevó sobre el pantano". 29 de diciembre de 2013.  
<https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/2013/1/el-barrio-que-se-elevo-sobre-el-pantano>
- El Universo. 2019. "Interagua sostiene que se puede beber directo de la llave". 21 de julio,  
<https://www.pressreader.com/ecuador/el-universo/20190721/282080573425404>
- Empresa Pública Municipal Desarrollo, Acción Social y Educación, EP DASE. 2024. *Nosotros*. <https://dase.gob.ec/nosotros/>
- Espinosa Miñoso, Yukerkys. 2020. "Segundo comentario. La interseccionalidad de Crenshaw: entre sus contribuciones críticas, el compromiso con las mujeres negras y su pragmática liberal". En *Feminismos jurídicos: Interpelaciones y debates*, editado por Siglo del

- Hombre Editores S.A., 87-102. Bogotá.  
[https://books.google.com.ec/books?id=2257EAAAQBAJ&pg=PA87&hl=es&source=gbs\\_toc\\_r&cad=1#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.ec/books?id=2257EAAAQBAJ&pg=PA87&hl=es&source=gbs_toc_r&cad=1#v=onepage&q&f=false)
- 2019. “Superando el análisis fragmentado de la dominación: una revisión feminista descolonial de la perspectiva de la interseccionalidad”. En *En tiempos de muerte: Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*, coordinado por Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza, 273-296. Buenos Aires: CLACSO.  
[https://www.academia.edu/40831801/Superando\\_el\\_an%C3%A1lisis\\_fragmentado\\_de\\_la\\_dominaci%C3%B3n\\_una\\_revisi%C3%B3n\\_feminista\\_descolonial\\_de\\_la\\_perspectiva\\_de\\_la\\_interseccionalidad](https://www.academia.edu/40831801/Superando_el_an%C3%A1lisis_fragmentado_de_la_dominaci%C3%B3n_una_revisi%C3%B3n_feminista_descolonial_de_la_perspectiva_de_la_interseccionalidad)
- Febres-Cordero, León. 1997. “DISCURSO N° 16 Enero 30 de 1997 Presentación Proyecto Malecón 2000”. En *Compilación de Discursos*, 55-56. Guayaquil.  
<https://leonfebrescordero.ec/wp-content/uploads/2021/08/Compilacion-de-Discursos-LFC.pdf>
- Fundación Malecón 2000. 2024. *Normas para visitantes*.
- Fundación Malecón 2000. 2024. *Quiénes somos*.  
[https://malecon.org.ec/index.php/Web/quienes\\_somos](https://malecon.org.ec/index.php/Web/quienes_somos)
- Garay, Ezio. 1988. “La élite económica de los negros en Guayaquil de 1742 a 1765”. En *El negro en la historia de Ecuador y del sur de Colombia*, editado por Centro Cultural Afro-ecuatoriano, 113-122. Cayambe.
- García, Alexander. 2024. “¿Cómo salió Nueva Prosperina del top de los lugares más violentos de Guayaquil?”. *Primicias*, 24 de febrero,  
<https://www.primicias.ec/noticias/seguridad/nueva-prosperina-reduccion-criminalidad-lugares-violentos-guayaquil/>
- García, Francisco. 2013. “Geografía de la exclusión y negación ciudadana: el pueblo afrodescendiente de la ciudad de Guayaquil, Ecuador”. En *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, editado por CLACSO, 201-221. Buenos Aires.  
[http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130721122330/Fernando\\_Serrano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20130721122330/Fernando_Serrano.pdf)
- García-Torres Miriam, Eva Vázquez, Delmy Tania Cruz y Manuel Bayón Jiménez. 2020. “Extractivismo y (re)patriarcalización de los territorios”. En *Cuerpos, Territorios y Feminismos Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, coordinado por Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez, 23-44. Quito: Abya Yala.
- García Salazar, Juan. 2020. *Cimarronaje en el Pacífico Sur*. Quito: Abya Yala.  
<https://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/7346>
- Gasca, Luis, Jennifer Quintero y Lina Hernández. 2021. “Mujer, negra y esclavizada. Cimarronaje femenino y espiritualidad africana en Nueva Granada durante el siglo XVIII”. *Ciudad Paz-ando* 14 (2): 106-117.  
[https://repositorio.cun.edu.co/bitstream/handle/cun/4164/rciudadpazando%2c%2bciudad\\_paz-ando\\_V14N2\\_art\\_8.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://repositorio.cun.edu.co/bitstream/handle/cun/4164/rciudadpazando%2c%2bciudad_paz-ando_V14N2_art_8.pdf?sequence=1&isAllowed=y)
- Godard, Henri René. 1988. “Primer Capítulo. Descripción geográfica e histórica de las zonas de estudio”. En *Quito, Guayaquil: evolución y consolidación en ocho barrios populares*, 45-70. Lima: Institut Français d’Études Andines.  
<https://books.openedition.org/ifea/3215?lang=es>
- Goldberg, David. 2002. *The Racial State*. Malden: Blackwell Publishers Inc.
- Gonzalez, Lélia. 2020. *Por un feminismo afrolatinoamericano*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Grosfoguel, Ramón. 2018. “¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial”. *Tabula Rasa* (28): 11-22. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n28/1794-2489-tara-28-00011.pdf>

- Grosz, Elizabeth. 1999. "Bodies-Cities". En *Feminist Theory and the Body*, editado por Price, Janet y Margrit Shildrick, 381-387. New York.  
<https://langurbansociology.wordpress.com/wp-content/uploads/2013/01/bodiescities.pdf>
- Haesbaert, Rogério. 2020. "Del cuerpo-territorio al territorio-cuerpo (de la tierra): contribuciones decoloniales". *Revista Cultura y Representaciones Sociales*: 267-301.  
<https://shorturl.at/nvF29>
- Hall, Stuart. 2003. "Introducción: ¿quién necesita «identidad»?". En *Cuestiones de identidad cultural*, editado por Amorrortu editores, 13-39. Buenos Aires.  
<https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/hall-s-du-gay-p-1996-cuestiones-de-identidad-cultural.pdf>
- 1993. "Cultural Identity and Diaspora". *Framework* (36): 222-237.  
<https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/asiansdiaspora/hallculturalidentityanddiaspora.pdf>
- Hawthorne, Camila. 2019. Black matters are spatial matters: Black geographies for the twenty-first century. *Geography Compass*: 1-13.  
<https://compass.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/gec3.12468>
- Hernández Basante, Katty. 2019. Cuerpos insurgentes: territorios de re-existencia de las y los afrodescendientes. *La manzana de la discordia* 14 (1): 21-35.
- hooks, bell. 2020. *Teoría feminista: de los márgenes al centro*. Madrid: Traficantes de Sueños. [https://traficantes.net/sites/default/files/TDS\\_map61\\_Hooks\\_web\\_baja.pdf](https://traficantes.net/sites/default/files/TDS_map61_Hooks_web_baja.pdf)
- Howes, David. 2014. "El creciente campo de Estudios Sensoriales". *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* (14): 10-26.
- Hoyos, Melvin y Efrén Avilés. 2010. *Los Planos de Guayaquil: Dos Siglos de Evolución Urbana 1740-1960*. Guayaquil: Muy Ilustre Municipalidad de Guayaquil.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC). 2010. *Así es Guayaquil cifra a cifra*.  
[https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Infografias-INEC/2012/asi\\_esGuayaquil\\_cifra\\_a\\_cifra.pdf](https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Infografias-INEC/2012/asi_esGuayaquil_cifra_a_cifra.pdf)
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC). 2022. "Cuestionario censal 2022".  
[https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/CPV\\_2022/Doc/Cuestionario%20censal%202022.pdf](https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/CPV_2022/Doc/Cuestionario%20censal%202022.pdf)
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC). 2024. *Encuesta Nacional de Empleo, Desempleo y Subempleo (ENEMDU) Indicadores Laborales. I trimestre de 2024*.  
[https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/EMPLEO/2024/Trimestre\\_I/2024\\_I\\_Trimestre\\_Mercado\\_Laboral.pdf](https://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/EMPLEO/2024/Trimestre_I/2024_I_Trimestre_Mercado_Laboral.pdf)
- Izard Martínez, Gabriel. 2004. "Herencia, territorio e identidad en la diáspora africana: hacia una etnografía del retorno" *Estudios de Asia y África* 40 (1): 89-115.  
<https://www.redalyc.org/pdf/586/58640103.pdf>
- Kingman, Eduardo. 2006. *La ciudad y los otros. Quito 1860-1940. Higienismo, ornato y policía*. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Lanzarini, Julia. 2022. "“¿Por qué te mueves así?”: determinismo racial y moralidad sexual femenina en el Río de Janeiro de finales del siglo XIX". *Revista Mora* (28): 231-249.  
<http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/mora/article/view/12399/11288>
- Lao-Montes, Agustín. 2007. "Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana". *Tabula Rasa* (7): 47-79.  
<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n7/n7a03.pdf>
- Le Goff, Jacques. 2016. *¿Realmente es necesario cortar la historia en rebanadas?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Létourneau, Jocelyn. 2009. *La caja de herramientas del joven investigador*. Medellín: La Carreta Editores E.U.

- Lorde, Audre. 2003. *La hermana, la extranjera*. Madrid: horas y HORAS, la editorial.
- Laviana Cuetos, María Luisa. 2007. “De pueblo a ciudad: evolución urbana del Guayaquil colonial”. *Revista del Archivo Histórico del Guayas*: 47-56.  
<https://digital.csic.es/bitstream/10261/78257/1/De%20pueblo%20a%20ciudad.pdf>
- 1987. *Guayaquil en el siglo XVIII. Recursos naturales y desarrollo económico*. Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas.
- 1984. *Francisco Requena y su “Descripción de Guayaquil”*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.
- 1984. “La Maestranza del astillero de Guayaquil en el siglo XVIII”. *Temas Americanistas* 4: 26-32. <https://digital.csic.es/handle/10261/33602>
- 1982. “Una descripción inédita de Guayaquil”. *Temas Americanistas* 1: 25-28.  
<https://digital.csic.es/handle/10261/32204>
- Lozano, Betty Ruth. Lozano, Betty Ruth. 2016. “Tejiendo con retazos de memorias insurgencias epistémicas de mujeres negras/afrocolombianas. Aportes a un feminismo negro decolonial”. Tesis de doctorado, Universidad Andina Simón Bolívar (UASB).
- 2010. “El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aportes a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano”. *La manzana de la discordia* 5 (2): 7-24.
- 2010. “Mujeres negras (sirvientas, putas, matronas): una aproximación a la mujer negra de Colombia”. *Temas de Nuestra América* 49 (26): 135-158.  
<https://www.revistas.una.ac.cr/index.php/tdna/article/view/3720/3569>
- Lugones, María. 2012. “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples”. En *Pensando los feminismos en Bolivia*, editado por Conexión Fondo de Emancipación: 129-140.  
[https://www.bivica.org/files/feminismos\\_bolivia.pdf](https://www.bivica.org/files/feminismos_bolivia.pdf)
- 2008. “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa* (9): 73-101.  
<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a06.pdf>
- 2005. “Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color”. *Revista Internacional de Filosofía Política*: 61-76.  
<https://www.redalyc.org/pdf/592/59202503.pdf>
- Macera, Tania. 2010. *Identificación de la influencia afroecuatoriana en Guayaquil*. Guayaquil: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INPC).
- Manual de Procedimiento Para Quienes Ejercen El Derecho de Explotación Comercial de Locales y Espacios en Centro Comercial Malecón y Otras Áreas Comerciales del Malecón Simón Bolívar. 2017.
- Martínez, Graciela. 2004. “El barrio, un ser de otro planeta”. *Bifurcaciones* (1): 1-16.  
<https://www.redalyc.org/pdf/558/55800103.pdf>
- McKittrick, Katherine. 2006. *Demonic Grounds. Black Women and the Cartographies of Struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press.  
<https://www.centerforethnography.org/sites/default/files/artifacts/media/pdf/katherine-mckittrick-demonic-grounds.pdf>
- Meriño Guzmán, Rodolfo. 2018. “Colonialismo, racismo y cuerpo: apuntes críticos desde Frantz Fanon”. *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía* (29): 119-135.  
<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6510181.pdf>
- Mideros Mora, Andrés. 2024. “Las condiciones económicas de pobreza y desigualdad de los/as afroecuatorianos/as - a partir de los datos estadísticos en el país”. Propuesta de Proyecto de Ley de Reparaciones por la esclavitud de los afrodescendientes en Ecuador, 11 de abril. Diapositivas de PowerPoint.

- Miranda Arévalo, Jorge Luis. 2020. "Historia de la Producción de la Salsa en Guayaquil en los años 1988 a 2003". Tesis de grado, Universidad de las Artes. <https://dspace.uartes.edu.ec/handle/123456789/326>
- McMichael, Philip. 2000. *Development and social change: a global perspective*. Thousand Oaks: Pine Forge Press. [https://www.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/4013\\_Michael\\_Chapter\\_1\\_Final\\_Pdf.pdf](https://www.sagepub.com/sites/default/files/upm-binaries/4013_Michael_Chapter_1_Final_Pdf.pdf)
- Muñiz, Laura, Juliana Frassa y María de la Paz Bidauri. "Hacia un encuentro de reflexividades: la entrevista biográfica como interludio del proceso de investigación social". En *¿Condenados a la reflexividad?: apuntes para repensar el proceso de investigación social*, editado por CLACSO, 120-146. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvn5tzjw.9?seq=1>
- Morales Villegas, Inírida. 2014. "Mujer negra, mirar del otro y resistencias. Nueva Granada siglo XVIII". *Memoria Y Sociedad* 7 (15): 53-68. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/memoysociedad/article/view/7781>
- Moreno Figueroa, Mónica. 2010. "Mestizaje, cotidianeidad y las prácticas contemporáneas del racismo en México". En *Mestizaje, diferencia y nación. Lo "negro" en América Central y el Caribe*, coordinado por Elisabeth Cunin, 68-89. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. [https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins\\_textes/divers19-12/010052147.pdf](https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers19-12/010052147.pdf)
- Museo Nacional del Cacao. 2024. "EL MESTIZAJE Y SU INFLUENCIA EN EL LITORAL". Guayaquil, Ecuador.
- Museo Nacional del Cacao. 2024. "Almacenado y embarque de cacao en el malecón de Guayaquil". Guayaquil, Ecuador.
- Navas Manzo, Luis. 2021. *Recorrido por La Bahía* [Fotogramas].
- Navas Perrone, Gabriela. 2012. "Malecón 2000. El inicio de la regeneración urbana en Guayaquil: un enfoque proyectual". Tesis de maestría, FLACSO - Sede Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/127989-opac>
- Ndiaye, Pap. 2017. "Questions de couleur. Histoire, idéologie et pratiques du colorisme". En *De la question sociale à la question raciale*, editado por Éditions La Découverte, 37-54. [https://www.vindicte.com/up/BRO-Questions-de-couleur\\_NDIAYE.pdf](https://www.vindicte.com/up/BRO-Questions-de-couleur_NDIAYE.pdf)
- Nora, Pierre, 2008. *Les lieux de mémoire*. Montevideo: Ediciones Trilce. [https://horomicos.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/07/nora\\_lugares\\_memoria.pdf](https://horomicos.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/07/nora_lugares_memoria.pdf)
- Olivo, Omar. 2023. "La fuga: movilidad y resistencia del pueblo afroecuatoriano. Memorias de Mami Betty". *Cadernos do Lepaarq* 20 (40): 88-106. <https://revistas.ufpel.edu.br/index.php/Lepaarq/article/view/6777/5983>
- OpenStreetMap. *Mapa de Guayaquil*. <https://www.openstreetmap.org/#map=11/-2.1418/-80.0052>
- Oyèwùmí, Oyèrónkẹ. 2017. *La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: en la frontera. <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2019/06/a-invencao-das-mulheres-oyc3a8ronke-oyewumi.pdf>
- Paz Barzola, Daniela. 2021. "Geoquímica de metales pesados en Golfo de Guayaquil; implicancias ambientales". Tesis de grado, Escuela Superior Politécnica del Litoral, ESPOL. <https://www.dspace.espol.edu.ec/bitstream/123456789/55523/1/T-70723%20PAZ%20BARZOLA.pdf>
- Pellerin, Marquita. 2012. "Benefits of Afrocentricity in Exploring Social Phenomena: Understanding Afrocentricity as a Social Science Methodology". *The Journal of Pan African Studies* 5(4): 149-160. <https://tinyurl.com/3bmyfj4j>

- Ponce Merchán, Juan. “A las rejas del Malecón 2000 les colocan cercos eléctricos”. *Expreso*, 20 de octubre, <https://www.expreso.ec/guayaquil/rejas-malecon-2000-les-colocan-cercos-electricos-176877.html>
- Pradilla, Emilio. 2014. “La ciudad capitalista en el patrón neoliberal de acumulación en América Latina”. *Cadernos Metrópole* 16 (31): 37-60. <https://www.scielo.br/j/cm/a/QTOMNtsB44JqkMhP8RmDQt/?format=pdf&lang=es>
- Pujadas, Juan José. 2000. “El método biográfico y los géneros de la memoria”. *Revista de Antropología Social* 9: 127-158. <https://www.redalyc.org/pdf/838/83800907.pdf>
- Quijano, Aníbal. 2014. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *CLACSO*: 285-327. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>
- 1992. “Colonialidad y modernidad / racionalidad”. *Perú Indígena*: 11-20. <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>
- Redacción Actualidad. 2016. “El Guayas ‘naufraga’ por la sedimentación”. *El Telégrafo*, 1 de febrero. [https://www.espol.edu.ec/sites/default/files/docs\\_escribe/El%20Guayas%20naufraga%20por%20la%20sedimentaci%C3%B3n.pdf](https://www.espol.edu.ec/sites/default/files/docs_escribe/El%20Guayas%20naufraga%20por%20la%20sedimentaci%C3%B3n.pdf)
- Reglamento de Policía de Guayaquil. 24 de noviembre de 1847.
- Restrepo, Eduardo. 2013. *Etnización de la negritud: la invención de las ‘comunidades negras’ como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- 2007. “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”. *Jangwa Pana* (5): 24-35. <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/identidades-jangwa%20pana.pdf>
- Rizo, Marta. 2006. “Conceptos para pensar lo urbano: el abordaje de la ciudad desde la identidad, el *habitus* y las representaciones sociales”. *Bifurcaciones* (6): 1-13. [http://www.bifurcaciones.cl/006/bifurcaciones\\_006\\_Rizo.pdf](http://www.bifurcaciones.cl/006/bifurcaciones_006_Rizo.pdf)
- Robinson, Credic J. 2000. *Black Marxism. The making of the black radical tradition*. Londres: Zed Press.
- Rodríguez, Alfredo y Gaitán Villavicencio. 1987. “El problema de la vivienda en América Latina: El caso de Guayaquil”. En *El Proceso Urbano en el Ecuador*, editado por Santiago Escobar, 235-270. Quito. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/51096.pdf>
- Rojas, Milton y Gaitán Villavicencio. 2018. “Algunas propuestas sobre el proceso urbano y el espacio portuario de Guayaquil: desde sus orígenes hasta el siglo XIX”. *Civitic. Revista Interuniversitaria de Estudios Urbanos de Ecuador* (4): 47-70. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/15813/1/REXTN-Ci4-06-Villavicencio.pdf>
- 1988. *El Proceso Urbano de Guayaquil: 1870-1980*. Quito: ILDIS CERG-G. [https://ecuador.fes.de/fileadmin/user\\_upload/pdf/indice\\_libros-el-proceso-0125.pdf](https://ecuador.fes.de/fileadmin/user_upload/pdf/indice_libros-el-proceso-0125.pdf)
- Romero Macías, David. 2022. “Jamaiquinos en el Ecuador”. *Mundo Diners*, 07 de enero, <https://revistamundodiners.com/jamaiquinos-ecuador-ferrocarril-trasandino/>
- Rueda, Rocío. 2016. “Desesclavización, manumisión jurídica y defensa del territorio en el norte de Esmeraldas (siglos XVIII-XIX)”. *Procesos: Revista Ecuatoriana de Historia* (43): 9-35. <https://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/5227/1/02-ES-Rueda.pdf>
- Sabido Ramos, Olga. 2020. “La proximidad sensible y el género en las grandes urbes: una perspectiva sensorial”. *Estudios Sociológicos XXXVIII*: 201-231.
- Salazar Méndez, Yasmín. 2023. “Las estadísticas nos desaparecieron”. *Primicias*, 2 de octubre. <https://www.primicias.ec/noticias/firmas/estadisticas-censo2022-afroecuatorianos-inec/#:~:text=En%202022%2C%20se%20contabilizaron%20814.468,de%20crecimiento%20poblacional%20del%20organismo>

- Sánchez, Patricia y Giannina Zamora. 2020. *Guayaquil: la ficción de un éxito. El impacto de la pandemia Covid-19 en ciudades de desarrollo geográfico desigual*. Quito: Plataforma por el Derecho a la Salud
- Sanz Hernandez, Alexia. 2005. "El método biográfico en investigación social: potencialidades y limitaciones de las fuentes orales y los documentos personales" *Revista Asclepio* 57(1): 99-115. <https://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/32>
- Sefa Dei, George. 2005. "Critical Issues in Anti-racist Research Methodologies. An Introduction". En *Anti-Racist Research Methodologies*, editado por George Sefa Dei y Gurpreet Singh Johal, 1-28. New York: Peter Lang Publishing. [https://books.google.com.ec/books?hl=es&lr=&id=OE9tb6-C4BEC&oi=fnd&pg=PP11&dq=antirracist+metodologias&ots=hHCtJYQbay&sig=jZtOb\\_QIctOG1A92ykgHJy9UVm8&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.com.ec/books?hl=es&lr=&id=OE9tb6-C4BEC&oi=fnd&pg=PP11&dq=antirracist+metodologias&ots=hHCtJYQbay&sig=jZtOb_QIctOG1A92ykgHJy9UVm8&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false)
- Segura, Ramiro y Emmanuel Ferretty. 2011. "El cuerpo y la ciudad. Espacio público, fronteras urbanas y prácticas corporales". *Educación Física y Ciencia* (13): 165-168. <https://www.redalyc.org/pdf/4399/439942655013.pdf>
- Stolcke, Verena. 2000. "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?". *Política y Cultura*: 25-60.
- Spillers, Hortense. 1987. "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book". *Diacritics* 17 (2): 64-81. [https://www.mcgill.ca/english/files/english/spillers\\_mamas\\_baby.pdf](https://www.mcgill.ca/english/files/english/spillers_mamas_baby.pdf)
- Tardieu, Jean-Pierre. 2006. *El negro en la Real Audiencia de Quito. Siglos XVI-XVIII*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Torres Tomala, Luis y Roberto Vernimmen Barriga. 2015. "Proyecto de gestión para la convivencia ciudadana: análisis comparativo de los sectores "Isla Trinitaria" y "Bastión Popular" de la ciudad de Guayaquil". Tesis de pregrado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, PUCE. <https://repositoriointerculturalidad.ec/jspui/bitstream/123456789/3332/1/TESIS%20TORRES%20-%20VERNIMMEN.pdf>
- Townsend, Camilla. 1998. "Half My Body Free, the Other Half Enslaved: The Politics of the Slaves of Guayaquil at the End of the Colonial Era". *Colonial Latin American Review* 7 (1): 105-128.
- Tyner, James A. 2007. "Urban Revolutions and the Spaces of Black Radicalism". En *Black Geographies and the Politics of Place*, editado por Katherine McKittrick y Clyde Woods, 218-232. Toronto: Between the Lines.
- Twine, France Winddance. 1996. "Brown Skinned White Girls: Class, Culture and the Construction of White Identity in Suburban Communities". *Gender, Place & Culture* 3 (2): 205-224. [https://www.researchgate.net/publication/263335281\\_Brown\\_Skinned\\_White\\_Girls\\_Class\\_Culture\\_and\\_the\\_Construction\\_of\\_White\\_Identity\\_in\\_Suburban\\_Communities](https://www.researchgate.net/publication/263335281_Brown_Skinned_White_Girls_Class_Culture_and_the_Construction_of_White_Identity_in_Suburban_Communities)
- van Dijk, Teun. 1994. *Discurso, Poder y Cognición Social*. Corrientes: Maestría en Lingüística. Escuela de Ciencia del Lenguaje y Literaturas de la Universidad Nacional del Nordeste. <https://hum.unne.edu.ar/biblioteca/apuntes/Apuntes%20Letras/TEXTOS%20DIGITALES%20LINGÜÍSTICA/Discurso%20poder%20y%20cognición%20social.pdf>
- Vélez, Roger. 2019. "Moreno se lamenta por comparar a emprendedores con un niño vendedor". Expreso, 03 de agosto, <https://www.elcomercio.com/actualidad/politica/moreno-declaraciones-infantil-emprendimiento.html>

- Viveros Vigoya, Mara. 2023. *Interseccionalidad. Giro decolonial y comunitario*. Buenos Aires: CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/248817/1/Interseccionalidad.pdf>
- 2009. “La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia* 1: 63-81. [http://revlatinofamilia.ucaldas.edu.co/downloads/Rlef1\\_4.pdf](http://revlatinofamilia.ucaldas.edu.co/downloads/Rlef1_4.pdf)
- Wong, Ketty. 2004. ““La nacionalización" y "rocolización" del pasillo ecuatoriano”. *Ecuador Debate* (63): 269-281. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/5326/1/RFLACSO-ED63-13-Wong.pdf>
- Yáñez, Catherine. 2021. “Ancón de mis petróleos”. *Revista Mundo Diners*, 1 de octubre, <https://revistamundodiners.com/ancon-de-mis-petroleos/>
- Zerega, Tina. 2007. “La imagen postal de Guayaquil. De las imágenes regeneradas a las microintenciones de control estético”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*: 91-105. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/627/4/RFLACSO-I27-08-Zerega.pdf>
- Zuluaga, Juan Carlos. 2015. “Afrodescendientes, representaciones y movilidad social en Tulúa”. *Revista CS* (16): 207-232. <https://www.redalyc.org/pdf/4763/476347228009.pdf>
- Zurita Parodi, Rossana. “Regeneración Urbana, Espacio público e identidad: una mirada a los comerciantes informales de Guayaquil”. Tesis de maestría, Universidad de las Artes. <https://dspace.uartes.edu.ec/bitstream/123456789/728/1/TESIS%20FIORELLA%20ZURITA%20UNIVERSIDAD%20DE%20LAS%20ARTES%20%281%29.pdf>

### **Entrevistas**

- Entrevista a Ana Castillo, Guayaquil, 24 de febrero de 2024.
- Entrevista a Barbarita Lara, La Concepción, 17 de junio de 2023.
- Entrevista a Génesis Delgado, Guayaquil, 17 de mayo de 2023.
- Entrevista a Jordana Valencia, Guayaquil, 2 de agosto de 2023.
- Entrevista a Lucena Valencia, Guayaquil, 1 de marzo de 2024.
- Entrevista a Martha Ayoví, Guayaquil, 27 de febrero de 2024.
- Entrevista a Sara Arana, Guayaquil, 27 de julio de 2023.
- Entrevista a Wendy Vidal, vía Zoom, 18 de enero de 2024.

### **Archivo Histórico del Guayas**

- Fondo de Manuscritos del Archivo Histórico del Guayas. 1781. *Manuscrito 4381*, Guayaquil.
- Fondo de Manuscritos del Archivo Histórico del Guayas. 1822. *Manuscrito 698*, Guayaquil.
- Fondo de Manuscritos del Archivo Histórico del Guayas. 1826. *Manuscrito 6007*, Guayaquil.
- Fondo de Manuscritos del Archivo Histórico del Guayas. 1826. *Manuscrito 6238*, Guayaquil.
- Fondo de Manuscritos del Archivo Histórico del Guayas. 1835. *Manuscrito 7962*, Guayaquil.

### **Biblioteca Municipal de Guayaquil**

- El Colombiano del Guayas. 1 de octubre de 1829. Otro.
- El Colombiano del Guayas. 1 de abril de 1830. Avisos.
- El Colombiano. 6 de mayo de 1830. Avisos.
- El Colombiano. 27 de octubre de 1831. Avisos.
- El Colombiano. 24 de noviembre de 1831. Avisos.

### **Referencias discográficas**

- Blades, Roberto y Orquesta Inmensidad. 1984. *Lágrimas*. Industrias Electricas Y Musicales Peruanas S.A., r9906800, YouTube. <https://www.discogs.com/es/release/9906800-Orquesta-Inmensidad-Lagrimas>
- Oscar D'León. 1988. *Llorarás*. Industrias Famoso C.A., r9912337, YouTube. <https://www.discogs.com/es/release/9912337-Oscar-D-Le%C3%B3n-Lloraras>

### **Legislación nacional**

- Ecuador. Constitución de la República del Ecuador. 23 de septiembre de 1830.
- Ecuador. Decreto de Manumisión de Esclavos. 25 de julio de 1851.
- Ecuador. Ley de Defensa y Desarrollo del Trabajador Autónomo y del Comerciante Minorista. Registro Oficial (RO) 211 del 16 de diciembre de 2022. <https://www.asambleanacional.gob.ec/es/system/files/ro-211-3er-supl-16-12-2022.pdf>
- Ecuador. Ordenanza que Regula Planes Piloto que sirvan de Incentivo a los Trabajadores Autónomos y Comerciantes Minoristas. 2023. Gaceta Municipal (GM) 08 del 03 de agosto. <https://www.guayaquil.gob.ec/wp-content/uploads/Documentos/Gacetas/Periodo%202023-2027/Gaceta-8.pdf>
- Ecuador. Ordenanza de Uso del Espacio y Vía Pública. 1992. Registro Oficial (RO) 68 del 18 de noviembre de 1992. Última modificación: 02 de agosto de 2011. <https://www.guayaquil.gob.ec/wp-content/uploads/Documentos/Ordenanzas/UsodelEspacioyV%C3%ADaP%C3%ABlica/18-11-1992%20Ordenanza%20que%20expide%20la%20siguiente%20ordenanza%20de%20uso%20del%20espacio%20y%20v%C3%ADaP%C3%ABlica.pdf>