

William Álvarez Álvarez

**Sobreviviendo con la pipa:  
drogas, violencia  
y conflictos interétnicos en El Paraíso**



**FLACSO**  
ECUADOR

© 2015 FLACSO Ecuador

Cuidado de la edición: Unidad Editorial de FLACSO Ecuador

Impreso en Ecuador, octubre 2015

ISBN: 978-9978-67-448-2

Tesis presentada para la obtención del título

de Maestría en Antropología

Autor: William Álvarez Álvarez

Asesor de Tesis: Fernando García

Lectores: Roberto Abadie y Daniel Pontón

Flacso Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador

Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803

www.flacso.edu.ec

---

Álvarez Álvarez, William

Sobreviviendo con la pipa : drogas, violencia y conflictos  
enterétnicos en El Paraíso / William Álvarez Álvarez. Quito :  
Flacso Ecuador, 2015

xi, 136 p. : fotografías . - (Serie Tesis)

ISBN: 978-9978-67-448-2

ANTROPOLOGÍA URBANA ; RELACIONES INTERÉTNICAS ;  
RACISMO ; VIOLENCIA ; AFRODESCENDIENTES ;  
DROGAS ; CONSUMO DE DROGAS ; TRÁFICO DE  
DROGAS ; QUITO ; ECUADOR

307.76 - CDD

---

A ti, querido padre, gracias por creer en mí  
y apoyarme. Tu cuerpo se ha deshecho, pero tu alma  
hila en tus hijos la voluntad y el deseo por crear otro  
presente/futuro donde el cuerpo no sea visto como un  
instrumento de uso y desuso desprovisto de vida.

La enfermedad que acabó contigo es un motivo de  
lucha y entrega para seguir en este complejo camino  
llamado ciencias sociales y humanas.

Te quiero infinitamente, papá.

Tu hijo menor,

Willy

A los subalternos que resisten y luchan contra  
la hegemonía violenta de imperios corporativos y  
Estados serviles: campesinos, sindicados, minorías  
étnicas y de género de esta hermosa tierra llamada  
Abya-Yala. Dedico este trabajo a la vida y a la madre  
de todas las madres, la Pachamama.

# Índice de contenidos

<b>Agradecimientos</b> . . . . .	IX
<b>Introducción: una extraña división étnica del espacio</b> . . . . .	1
Desigualdades estructurales: etnicidades hegemónicas . . . . .	3
Mi llegada a El Paraíso, una casualidad etnográfica . . . . .	10
Encarnando el método: “Usted solo hágase conocer, compita” . . . . .	12
Respeto y supervivencia urbana . . . . .	16
Muchas manos, muchas voces: apuntes sobre cada capítulo . . . . .	18
<b>Capítulo I</b>	
<b>Guacho: “Este negocio es una puta película”</b> . . . . .	23
El Paraíso, ¿un barrio peligroso? . . . . .	24
De lo que fue y no será: ocupar el espacio elite, volverlo ‘popular’ . . . . .	26
“Con tanto culo bueno, andas en la joda, en la farándula...”	
Se pierde la cabeza” . . . . .	28
“Salimos los tres o no sale nadie” . . . . .	33
“Mientras tú estás esperando salir, otros están esperando caer” . . . . .	37
Brujos y brujitos: los proveedores de El Paraíso . . . . .	41
“Negro bandido” . . . . .	45
Arriesgando la vida: “La calle es mi negocio, socio” . . . . .	49

<b>Capítulo II</b>	
<b>Richard: “Arrechera”</b> .....	51
Escapando de la muerte: de una isla pacífica al frío de la ciudad .....	52
“Dámelo todo, chucha tu madre” .....	56
Esquinas, masculinidad y recursividad .....	59
“Con la lengua se puede todo” .....	65
Informalidad e ilegalidad: subsistiendo con lo que sea .....	68
¿Capital delictivo? .....	71
<b>Capítulo III</b>	
<b>Fabián: echando humo con la pipa</b> .....	79
“Yo no me siento mejor... Estoy peor” .....	80
Rebuscándose para consumir .....	86
Entre la pistola y la pipa: los modos de consumirse .....	92
<b>Capítulo IV</b>	
<b>“Allá uno vive más tranquilo, más relajado, compita”</b> .....	105
Costeños y serranos, políticas de la diferencia .....	106
Estructurando la diferencia: inconformismo y conformidad regional .....	110
Interculturalidad en cuestión: lo afrodescendiente, lo indígena, lo blanco/mestizo .....	113
Re-de-construyendo lo étnico: ¿afrodescendiente, negro o montubio? .....	118
<b>Conclusión</b> .....	123
<b>Glosario</b> .....	129
<b>Bibliografía</b> .....	131
<b>Anexos</b> .....	135

<b>Imágenes</b>	
Foto 1. Grafiti en El Paraíso. ....	11
Foto 2. Márgenes de El Paraíso .....	25
Foto 3. Guacho en su territorio .....	38
Foto 4. Richard y Rebeca, en la ‘esquina del sabor’ .....	53
Foto 5. La ‘esquina del sabor’ .....	61
Foto 6. El callejón, casa de un brujo .....	77
Foto 7. Secuencia: armando y fumando pistola .....	98
Foto 8. Fabián armando su pipa .....	103

## Agradecimientos

Durante este proceso ha sido muy importante el acompañamiento de mi amada madre, Mariela Álvarez, y de mis familiares y amigos en Cartagena, en Barranquilla y en Quito; los quiero y les agradezco todo su apoyo. También agradezco a mis lectores externos, Roberto Abadie y Gabriel de Santis Feltrán, dos figuras que desde Nueva York y São Paulo, respectivamente, enriquecieron este trabajo. Además, sin la libertad que me dio Fernando García durante el proceso de asesoría, este trabajo jamás se hubiera terminado.

Igualmente, agradezco a todas las personas que colaboraron directa o indirectamente en el desarrollo de la investigación en El Paraíso, a toda la banda de afroesmeraldeños de ‘la esquina del sabor’, especialmente a Richard. Además, rindo un especial tributo al mejor poeta joven de Colombia, Martín Txeis. Amigo del alma, la literatura reconocerá tu creación. Gracias por tantos buenos momentos entre polvos, alcoholes y poesía que tanto disfrutamos.

Por último, agradezco profundamente a Carolina Sanx y Jone Barandiaran por su compañía durante el tiempo que duraron la maestría, la investigación de campo, la escritura del texto y mi maravillosa estadía en Ecuador. Mil gracias por sus enseñanzas, todo sirvió para aprender, crecer y continuar con el ciclo en espiral que es la vida.

## Introducción: una extraña división étnica del espacio

Al llegar a Quito, en septiembre de 2011, encontré un escenario cultural y urbano ajeno al que solía estar acostumbrado en el Caribe colombiano. La heterogeneidad cultural que encontraba en las calles me impresionó al instante, por lo cual decidí observar la composición social y étnica del primer espacio donde residí, para luego extenderme a otros lugares de la ciudad. ‘La Zona’,<sup>1</sup> como se conoce al barrio La Mariscal en el imaginario local, fue el primer escenario urbano<sup>2</sup> que me permitió conocer el sufrimiento y la desigualdad estructural de los pueblos y nacionalidades indígenas y afrodescendientes en Ecuador, y, en general, de América Latina.

De modo espacial, ‘La Zona’ y sus alrededores causaron en mí fuertes impresiones, pues aquí se registra una mayor afluencia multiétnica que en otros lugares de la ciudad. Y fue precisamente en ese reducido espacio donde empecé a observar con detalle las precarias condiciones sociales que viven indígenas y afrodescendientes, en contraste con las condiciones socioeconómicas del grupo hegemónico blanco/mestizo.

---

1 El nombre original del barrio es Mariscal Sucre, más conocido como La Mariscal. En la actualidad es valorado como patrimonio arquitectónico de la ciudad; sin embargo, lo que era considerado un barrio de la élite quiteña se ha transformado en el siglo XXI en la zona rosa del centro norte de la ciudad; un lugar de ocio, comercio, turismo y negocios. Para una mejor comprensión sobre el tema, véase la tesis inédita de maestría en Antropología Visual y Documental Antropológico *La producción de las corporalidades en la plaza Foch: separación social* (2013), de Ruth Valeria Andrade Proaño.

2 La categoría paisaje étnico de Arjun Appadurai (2004) es muy útil para identificar visualmente las mencionadas diferencias en el espacio urbano.

Las escuetas descripciones etnográficas registradas en mi diario de campo suscitaron las siguientes preguntas: ¿por qué los indígenas son quienes ocupan el espacio público de manera informal con la venta ambulante? y ¿por qué jóvenes mujeres y hombres afrodescendientes ubicados en la periferia del barrio, o incluso dentro de él, son quienes monopolizan la venta de armas o drogas como la pasta base de cocaína? Ambas preguntas son muy interesantes, pero metodológicamente adentrarme en el mundo indígena implicaba aprender su lengua y ganarme su confianza, una tarea algo imposible si se toma en cuenta la desconfianza indígena hacia los mestizos como yo. Debido a esta dificultad metodológica opté por centrar mi atención en la problemática afrodescendiente, por el hecho de que un gran porcentaje de este grupo étnico se encuentra marginado, simbólica y espacialmente, en el cotidiano blanco/mestizo hegemónico de la ciudad.

En un principio, no me quedaban claras las razones por las cuales socialmente los afrodescendientes estaban estigmatizados como sujetos peligrosos, es decir, delincuentes o ladrones; sí me llamaba mucho la atención que fueran ellos quienes controlaran, de una manera tan visible y reconocible, la venta de drogas ilícitas en calles concurridas comercial y turísticamente durante el día y la noche. La relación entre ilegalidad y etnicidad me planteó nuevas vías de investigación, de modo que se suscitaron las siguientes preguntas: ¿qué lleva a muchos jóvenes afrodescendientes a vender drogas ilícitas en la calle? y ¿por qué ellos son más visibles que los blanco/mestizos e indígenas que se dedican a la misma actividad? Paradójicamente, no podré responder a estas preguntas analizando únicamente los hechos observados, sino necesariamente adentrándome en su singularidad histórica y participación sociopolítica en la construcción del Estado ecuatoriano. A continuación expondré detalladamente los motivos o casualidades que me llevaron a realizar este trabajo, la problemática teórica, el método e incluso mi transformación personal para lograrlo.

### Desigualdades estructurales: etnicidades hegemónicas

Esta tesis no habla exclusivamente sobre drogas o violencia. La mayoría de jóvenes con quienes interactué no daban mucha importancia al tema; de hecho, en la cotidianidad ellos trataban otra serie de asuntos como el fútbol, las mujeres, experiencias laborales, y sucesos personales o familiares. Las historias sobre drogas, violencia e ilegalidades estaban limitadas a momentos esporádicos, íntimos o secretos, a diferencia de lo que ellos acostumbraban hablar en sus interacciones cotidianas en el barrio.<sup>3</sup> Lo que les interesaba mostrarme durante nuestra convivencia era cómo sobrevivían con dignidad en la ciudad, su lucha diaria contra la hostilidad urbana, su relación con la cultura serrana y sus formas de socializar entre sí para contrarrestar su precariedad económica.

Si bien la venta de drogas, la informalidad y la ilegalidad son prácticas recurrentes en la cotidianidad de los jóvenes que conforman este estudio, estas no son su principal recurso de subsistencia. La vida de muchos de los jóvenes entrevistados trasciende los clichés negativos que se les atribuye comúnmente<sup>4</sup> como sospechosos, violentos, bandidos, consumidores o vendedores de droga. En la totalidad del barrio esta percepción es ínfima porque sus moradores son tolerantes o indiferentes ante estos temas, pues no afectan a sus vidas familiares, profesionales o laborales.

El hecho de que los jóvenes en el barrio opten por algún tipo de práctica ilegal (venta de drogas) o informal (venta informal, trabajo precario) describe un escenario de desigualdad estructural que históricamente ha afectado a poblaciones, territorios (provincias) y a grupos étnicos minoritarios (indígenas, afrodescendientes) más que a otros. Por este motivo, la hipótesis de este trabajo parte de tres categorías que considero relevantes para comprender las estrategias de supervivencia empleada por los jóvenes afroesmeraldeños con quienes compartí experiencias callejeras en El

3 El lugar en el cual situé mi observación participante y campo de investigación es un barrio ubicado en el centro de Quito, donde vive un alto porcentaje de migrantes afroesmeraldeños y al que llamaré El Paraíso.

4 Un buen ejemplo visual que profundiza sobre las raíces de la discriminación y el racismo en el medio urbano de Quito se ofrece en el documental ¿Sospechosos?, producido por la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (Codae) en el año 2010.

Paraíso: 1) administración de poblaciones (Guerrero 2010), 2) violencia estructural (Bourgois 2010) y 3) Estado racial (Goldberg 2002).

Los estudios recientes sobre formación del Estado-nación ecuatoriano (Antón 2011; Guerrero 2010) han criticado la ausencia de la participación afrodescendiente e indígena en la constitución jurídica y burocrática de la naciente república poscolonial del Ecuador del siglo XIX. En el caso de los indígenas, la palabra, el discurso e incluso la representación estaban mediados por lo que Andrés Guerrero (2010) describe como ‘ventriloquía’. Por lo tanto, la posición política y ciudadana de este grupo étnico estaba superpuesta a unas normas jurídicas y culturales subalternas respecto de la dominación criolla blanco/mestiza, que en ese momento dictaba las directrices constituyentes de la esfera pública y política.

No obstante, en 1857 se amplió la ciudadanía universal a los indígenas, y la administración estatal y privada de poblaciones (principalmente terratenientes) perdió su hegemonía sobre el control de los derechos políticos y ciudadanos de esta minoría étnica. Sin embargo, en la escena cotidiana los indígenas aún eran subalternos de un poder histórico estructural vertical que, de modo cultural, económico (concertaje, huasipungo) y cognitivo, creó lo que Guerrero define como una dominación por “sentido común” (2010). Lo interesante de todo ello es que el autor no va más allá de la relación indígena-Estado, sino que se sitúa principalmente en el territorio histórico estructural de los Andes equinocciales. Esta ausencia de la relación afrodescendiente-Estado en el discurso histórico me ha sugerido varias preguntas sobre la problemática afrodescendiente en relación con las condiciones públicas y políticas de los indígenas: ¿hubo una administración de poblaciones sobre la comunidad afroecuatoriana?, ¿la ruptura de la esclavitud (1854) transformó a los afrodescendientes en ciudadanos con igualdad de derechos que sus compatriotas?

Un ejemplo paradigmático de este proceso se puede situar en la provincia de Esmeraldas,<sup>5</sup> un territorio que dio inicio a la población afro-

5 La provincia tiene una población de 234 511 habitantes y ocupa uno de los tres lugares más altos con Índice de Pobreza Humana en Ecuador (IPH de 24,3 frente al 15,7 nacional, posición 13 de 15). Así mismo, Esmeraldas registra uno de los índices más bajos de desarrollo humano (0,655 respecto a la nación de 0,693). Estos datos dan cuenta del estado de pobreza y abandono en que, paradójicamente, se encuentra una de las regiones naturales más ricas del Ecuador en cuanto a

descendiente en el Ecuador y que es el lugar de partida de la mayoría de interlocutores que hicieron parte de esta investigación. La particularidad histórica de esta provincia y su configuración sociopolítica se diferencian por completo de cualquier otro grupo étnico en el país. Genealógicamente Esmeraldas representa manifestaciones culturales y organizativas distantes y conflictivas a los instrumentos de gobernabilidad que el Estado pudiera imponer y ejercer sobre este territorio, como se menciona a continuación

Poco después de su arribo, en el siglo XVI y casi durante un siglo buena parte de los afrodescendientes (esclavos) se mantuvo en las márgenes del régimen colonial y la audiencia de Quito, estableciendo lo que se conoce como el primer territorio libre en las costas americanas en 1553, llamado el reino de los Zambos (Antón 2011, 84).

La actitud altiva de parte de la población afrodescendiente por oponerse a condiciones esclavistas, sumada al aislamiento geográfico de la provincia,<sup>6</sup> aumentó la ingobernabilidad del Estado sobre este grupo étnico, su territorio y sus condiciones estructurales.

De esta forma, las estrategias de poder por parte del Estado y sus dirigentes blanco/mestizos para controlar y subordinar a la población afrodescendiente describen una situación distinta a la ocurrida con las comunidades indígenas. A largo plazo, tal ingobernabilidad territorial consolidaría las bases de la actual desigualdad estructural de la provincia de Esmeraldas en relación con las provincias de la Sierra, y reforzaría de este modo la incipiente ciudadanía afrodescendiente, en contraste con la población blanco/mestiza.

La abolición de la esclavitud y el establecimiento de la ciudadanía universal para los grupos indígenas no deconstruyó las bases cognitivas, cultu-

recursos ambientales, biodiversos y marinos, dado que ella hace parte extensiva de la región del Chocó biogeográfico. Esta información se puede encontrar en la página: [www.siiise.gob.ec](http://www.siiise.gob.ec).

6 El aislamiento de la provincia cambió durante el siglo XIX: “Tanto mineros como misioneros lograron intervenir de manera más directa en Esmeraldas. De este modo se fundaron haciendas que se dedicaron a la explotación de la tagua de manera principal y el cacao de forma incipiente. Para este siglo se destaca la introducción de más de 4000 negros jamaíquinos traídos por Eloy Alfaro para la construcción del ferrocarril. Poco a poco entonces se va configurando una sociedad cuya población respondía al mestizaje entre negros, indígenas y blancos colocando como eje cultural las expresiones identitarias de los hijos de la diáspora africana” (Antón 2011, 87).

rales, discursivas y raciales que durante siglos sostuvo el orden étnico/racial hegemónico y patriarcal blanco/mestizo. Este orden incluso se transformó en una forma de dominación poscolonial mimetizada en la economía del huasipungo y el concertaje para mediados del siglo XX. En la actualidad, las cifras describen un panorama preocupante para la población afrodescendiente, tal y como se puede observar en la siguiente cita:

Según la ECV de 2006 la población económicamente activa afroecuatoriana (PEA) supera el 71,64%. Apenas igual a la PEA nacional (71,24%). Pero al revisar las categorías de ocupación de la PEA afroecuatoriana encontramos que cerca del 36% está ocupada en actividades dedicadas a la agricultura, pesca, caza, venta al por mayor y al menor y servicios. En cambio apenas el 0,07% se ocupa dedicado a servicios financieros e inmuebles. De acuerdo a los grupos de ocupación de la PEA ecuatoriana, se tienen los siguientes datos: apenas el 0,40 de la PEA afroecuatoriana está en el nivel directivo, gerente o administrador, en cambio en los blancos este nivel es del 1,37%, siendo la media nacional del 0,91%. Solo el 1,1% de la PEA afroecuatoriana se desempeña como profesional o intelectual, en los blancos este nivel es de 2,44, siendo el promedio nacional del 2,58. Apenas el 1,35 de los afroecuatorianos trabaja como empleado de oficina, en cambio los blancos están en el 3,33%, siendo la media nacional del 2,33%. En contraste el 19% de los afroecuatorianos está en la categoría de trabajador no calificado, superando a los blancos con solo el 14,9%, y la media nacional del 17,43 (Antón 2011, 116).

Con base en lo anterior, también podremos observar una gran diferencia de acceso al capital económico:

En Ecuador un hogar promedio obtiene ingresos mensuales medios por \$522, mientras en los afroecuatorianos los ingresos apenas alcanzan los \$400, en tanto un hogar blanco es el que más ingresos obtiene con \$575,8". En cuanto al promedio de ingresos por persona, la ECV determina que una persona blanca puede obtener ingresos medios laborales mensuales de \$316,6, en cambio un afroecuatoriano apenas logra obtener \$210,8, siendo la media nacional de \$268. Así mismo un blanco ubicado

en el 5 quintil (más alto) puede obtener ingresos mensuales de \$987, en tanto un afroecuatoriano apenas alcanza a obtener \$565, siendo el promedio nacional \$800 (Antón 2011, 115).

Asimismo, las diferencias estructurales están étnicamente diferenciadas, de tal forma que

en Ecuador se demuestra que los pueblos y nacionalidades poseen menos logros sociales respecto a la mayoría blanco mestiza. La explicación de esta disparidad exige tener en cuenta factores estructurales y coyunturales. La relación entre pobreza y etnicidad tienen su fundamento en el racismo estructural que se incubó desde la colonia y que relegó a estos actores como sujetos inferiores y con ciudadanía restrictiva. Pero además, la desigualdad que enfrentan estos grupos es resultado de la presencia de factores excluyentes que impiden la satisfacción de derechos económicos y sociales por parte de una institucionalidad que restringe los recursos públicos, limita las inversiones y no democratiza la oferta de servicios básicos (Antón 2011, 118).

Lo anterior habla de un rezago histórico y político generado por un Estado incipiente, un Estado-racial<sup>7</sup> que ha privilegiado territorios y poblaciones étnicamente dominantes, y ha perjudicado, negado e invisibilizado pueblos y nacionalidades étnicas. El resultado de esto es lo que Galtung (1969; 1975) define como violencia estructural, un tipo de violencia representado en una "opresión político-económica crónica y desigualdad social enraizada históricamente, que incluye desde acuerdos comerciales de explotación económica internacional, hasta condiciones de trabajo abusivas y altas tasas de mortalidad infantil" (citado en Bourgois 2005, 14).

7 "Una de las evasiones más reveladoras en estas dos últimas décadas del pensamiento sobre la raza ha afectado casi por completo el silencio teórico que hay sobre el Estado. No solo la forma en que el Estado está implicado en la reproducción de las condiciones más o menos locales de exclusión racial, sino cómo el Estado moderno se ha concebido siempre como una configuración racial. El Estado moderno, en definitiva, no es nada menos que un Estado racial. Es un Estado o un conjunto de condiciones ambientales socioespecíficas. Por lo tanto, en un sentido, no hay fenómeno totalizador singular que podamos nombrar Estado racial; más precisamente, hay Estado racial y Estado racista" (Goldberg 2002, 2). Traducción del autor.

Pese a que existe mayor inversión pública del Gobierno de la revolución ciudadana<sup>8</sup> (2007-), la perspectiva de mejoría para la población afrodescendiente aún es sombría.<sup>9</sup> La economía informal y la subsistencia siguen siendo pautas estructurales en la cotidianidad afrodescendiente. Antón (2011, 120) señala al respecto:

A continuación un breve repaso a las formas urbanas de subsistencia. El 68% de los afroecuatorianos viven en zonas urbanas. Allí la situación socioeconómica de las familias es compleja. De acuerdo con el Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana e identificación de propuestas prioritarias, (BID y Codae 2004) en ciudades como Guayaquil y Lago Agrio son las mujeres que en mayor medida sostienen la escasa canasta familiar. Ellas, en especial las más jóvenes, encuentran trabajos en las labores domésticas (bien sea como lavanderas, criadas, meseras o cocineras de restaurantes). [...] Los jóvenes, además de estar poco formados escolarmente, no tienen buenas oportunidades de empleo; en cambio son presa fácil de la estigmatización delincinencial y de la violencia policial. Este fenómeno ya es muy notorio en Guayaquil, Esmeraldas, San Lorenzo, Quito e Ibarra, donde a diario la policía se ve obligada a neutralizar grupos juveniles de afroecuatorianos que por distintas circunstancias se dedican a ocupar su tiempo en actividades no bien vista por las autoridades.

En los relatos de vida de los jóvenes que participan en este estudio se observan unas estrategias de supervivencia entrelazadas entre lo legal/ilegal y lo formal/informal sin que las fronteras y márgenes sean un problema. La violencia estructural que se ejerce sobre la sociedad afrodescendiente es la principal justificación y razón por la cual todos los interlocutores que conforman este trabajo explican su migración hacia la ciudad de Quito: para

8 “Entre 2006 y 2010, el gasto social del Gobierno central aumentó del 4,7% al 8,1% del producto interno bruto (PIB). Incluidas las transferencias de la seguridad social, el gasto social representó un 12,6% del PIB en 2010” (Mideros 2012, 53).

9 “Los pueblos indígenas y afroecuatorianos presentan los niveles más altos de pobreza multidimensional. Mientras que la pobreza relativa entre los afroecuatorianos descendió de 1,2 veces el nivel nacional en 2006 a 1,1 veces en 2010, el nivel relativo de la población indígena aumentó de 1,6 veces el nivel nacional en 2006 a 1,7 veces en 2010, lo que significa que pese a la reducción absoluta del nivel de pobreza multidimensional, la población indígena estaba peor en 2010 que en 2006 en términos de equidad” (Mideros 2012, 53).

ejercer cualquier tipo de actividad económica que les permita tener ingreso al mundo del mercado, el capital y el ascenso social.

La venta de drogas ilícitas como la pasta base de cocaína –a la que llamaré pasta base/polvo– es con frecuencia una actividad que, por su rentabilidad y fácil acceso, se ha convertido en una vía óptima para muchos jóvenes migrantes afroesmeraldeños de re-buscarse la cotidianidad. Sin embargo, esta actividad no constituye un proyecto de vida *sine qua non*,<sup>10</sup> sino un tránsito hacia otras actividades económicas. Son pocas las investigaciones sobre la pasta base/polvo en Latinoamérica, a excepción de la de María Epele (2010), quien analiza su impacto en las villas miserias de Argentina tiempo después de la crisis bancaria de 2001. Epele describe aspectos similares a los ocasionados por el *crack* (Bourgeois 2009; 2010) y la heroína en ciudades como San Francisco, Chicago o Nueva York (Estados Unidos).

Si bien los afroecuatorianos llevan a cabo en Quito otras actividades fuera de lo ilegal y lo informal, aún están vigentes la discriminación y el racismo (De la Torre 2002), lo que crea una doble discriminación: estructural y cultural. Además, agudiza las segregaciones étnicas-urbanas<sup>11</sup>, el resentimiento, las barreras simbólicas y los estigmas que impiden la posibilidad de sociabilidades interculturalidad que facilite la inserción igualitaria de la comunidad afroecuatoriana a la esfera política, económica y cultural de la hegemonía blanco/mestiza producida por el legado histórico de un Estado racial ecuatoriano.

10 Al describir sus prácticas ilegales no quiero reforzar los estereotipos o estigmas que soportan los afroecuatorianos hombres en la ciudad ni criminalizarlos. Lo observado en mi trabajo de campo describe otras circunstancias, perspectivas y motivos por los que algunos jóvenes ejercen delitos, crimen e ilegalidades, respondiendo de esta forma el poco margen de acción histórico-laboral que el Estado ha brindado para su desarrollo. Por lo tanto, la violencia urbana, el crimen, ilegalidades e informalidades son consecuencias de la violencia estructural histórica ejercida verticalmente por el Estado.

11 Sobre este tema, el sociólogo Loïc Wacquant reflexiona sobre las dinámicas históricas de la segregación racial en la ciudad de Chicago, la planificación urbana con fines segregacionistas y la desigualdad en acceso laboral de los afronorteamericanos del gueto “negro” respecto al resto de la población. Para mejor información, véanse sus obras: *Las dos caras de un gueto: ensayos sobre marginalización y penalización* (2010), *Los condenados de la ciudad: gueto, periferias y Estado* (2007) y *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social* (2010).

## Mi llegada a El Paraíso, una casualidad etnográfica

No sé si de la Antropología se puedan esperar, como en las Ciencias Naturales o Físicas, hechos predeterminados o hipótesis que puedan contrastarse mediante la observación y la experimentación. En mi caso, la elección del barrio, mi llegada a este, mi intromisión y luego la consumición estuvieron atravesadas por azares, casualidades y coyunturas sociales puestos como por arte de magia ante mi presencia.

Debo aclarar que mi primera intención en la ciudad no fue investigar las estrategias de supervivencia de jóvenes afroesmeraldeños en El Paraíso, sino estudiar la conformación de espacios urbanos segregados étnicamente. Esto no se pudo concretar por varias razones, a pesar de haber localizado un barrio al norte de la ciudad con una dinámica espacial, cultural y social cercana al tema. La distancia y no tener acceso constante al barrio y a los sujetos con quienes me contacté desanimaron mi propósito.

A lo mejor tampoco puedo inferir que toparme con El Paraíso haya sido una casualidad absoluta; es posible que el destino haya puesto todo en su lugar para que yo llegara ahí y se abrieran las puertas a un nuevo mundo multiétnico, con sus situaciones y realidades viscerales, e, incluso, cambiara radicalmente el planteamiento de este trabajo. Debo admitir que llegué al barrio por una sola necesidad: tenía una semana para desocupar el cuarto que habitaba en La Mariscal y lo único que pude encontrar en ese momento fue un anuncio en internet sobre un departamento a precio módico ubicado en el centro de Quito, con una estética afín a mis gustos. No dudé en ir a verlo, y ciegamente me mudé al día siguiente, sin conocer la realidad del lugar donde me estaba metiendo.

Sin embargo, al observar detalladamente la dinámica cotidiana, social, cultural y visual (foto 1) del barrio, emergió una realidad para mí desconocida de la ciudad de Quito, imposible de observar en otros espacios de la ciudad; me refiero a una verdadera cultura y dinámica de barrio. En El Paraíso encontré el Quito urbano de carne y hueso que deseaba conocer y poco a poco me adentré en sus lógicas cotidianas, al punto de permitir que el barrio se describiera por medio de mi narrativa.



Foto 1. Grafiti en El Paraíso.

En los primeros días de vivir ahí y departir con jóvenes vecinos tuve un malentendido que me obligó a cambiar de enfoque metodológico y de grupo social. Una noche fui amenazado con una pistola calibre 21 por un joven expresidiario, quien trabajaba como guardia de seguridad en un condominio cercano a mi casa y con quien departía en compañía de otros vecinos. Satanás, avezado rapero, estaba al tanto de mis propósitos académicos y aquella noche, mientras tomábamos guanchaca,<sup>12</sup> preguntó sobre mi investigación. Aquel joven, al escuchar la palabra “investigación”, me asoció inmediatamente con un agente de Policía, y me dijo: “¡Mejor vete de acá, Colombia, antes de que te pase algo!”.

Había conocido a Richard el segundo día de mudarme en el barrio y cuando le relaté lo sucedido me respondió: “Es de esperarse de esos largos,

12 Es una bebida artesanal, derivada de la caña de azúcar, que se produce ilegalmente y bajo condiciones no controladas. Esta suele ser la bebida predilecta de los habitantes de la calle y consumidores de droga, debido a su variedad y módico precio; cincuenta centavos, un dólar o dos dólares.

mejor vacila con nosotros”. Desde aquel momento, el 28 de julio de 2012, comencé a escribir un diario de campo centrándome en las experiencias vitales de un grupo de jóvenes afroesmeraldeños migrantes que hacían de todo para sobrevivir en la ciudad.

### Encarnando el método: “Usted solo hágase conocer, compita”

No puedo revelar el verdadero nombre de este barrio por motivos de pertinencia, respeto y seguridad para mí y mis interlocutores (informantes), pero tampoco quiero inventarme un nombre ficticio, así que lo llamaré El Paraíso, en alusión un titular de prensa de un diario local que afirmaba lo siguiente: “El barrio (...) es el paraíso de la droga”.

El nombre de El Paraíso me sirve como una metáfora para referirme a la compleja historia de un lugar que con el pasar del tiempo ha vivido explosiones de violencia, pandillas, racismo, tráfico de drogas y pobreza, pero que, a su vez, ha sido un espacio social donde las ganas de vivir, salir adelante o simplemente sobrevivir son un referente espacial y social de las grandes desigualdades estructurales aún existentes en el Ecuador del siglo XXI y en la realidad urbana latinoamericana. Aunque el barrio a simple vista luce tranquilo, en su cotidianidad (especialmente nocturna) no tiene nada de paradisiaco para la gente común, pero sí para la economía ilegal, la informalidad y los consumidores/usuarios de pasta base/polvo de cocaína.

La amistad que entablé con varios jóvenes en El Paraíso facilitó que me adaptara a ese espacio; a ellos les debo todo y por eso he cambiado sus nombres. No obstante, al consultarles qué seudónimo deseaban, ellos ni se inmutaron, les daba lo mismo mostrarse como son. “¡Qué más da, ñaño, yo no tengo nada que ocultar... coloca el nombre que se te dé la gana!” me diría por última vez Richard, a quien considero mi interlocutor principal, amigo personal y alcahuete nocturno.

Como puede notarse en el título del texto, la categoría jóvenes se usa en plural, dado que no he querido omitir diversidad de género. Aunque la hegemonía masculina en el texto será notoria, esto no ha surgido por preferencias subjetivas, de manera inconsciente o por cuestiones de parentesco,

sino porque empíricamente observé que existía una invisibilización de las mujeres en el espacio público donde llevé a cabo mi trabajo de campo (muy a pesar de mi inquietud por establecer el lugar que ocupan las mujeres afroesmeraldeñas migrantes en el barrio).

Rebeca (pareja de Richard) fue la única mujer con quien logré establecer un diálogo frontal pero medido, debido al espacio y restricción simbólica y cultural que los hombres afroesmeraldeños dan a sus parejas, esposas y novias. Sobre esto hay dos aspectos que resaltar: el primero está ligado a la división sexual del espacio y el trabajo, en la cual la dualidad hombre/espacio público, mujer/espacio privado sigue muy vigente, especialmente en la cultura afroecuatoriana y, me atrevo decir, en el Ecuador. El segundo aspecto se relaciona con la peligrosidad física y moral que representa para las mujeres el deambular solas en la calle.

La categoría joven implica un rango de edad y muchas variables que la conforman, estas pueden ser subjetivas, culturales y jurídicas. Hay que considerar, además, que en cada país estas variables son únicas. En Ecuador existe la Ley de la Juventud, que considera joven a toda persona entre 18 y 29 años de edad (Congreso Nacional del Ecuador 2001, <http://docs.ecuador.justia.com/nacionales/leyes/ley-de-la-juventud.pdf>). Las tres personas en quienes centro mi investigación están por debajo de la edad límite, pero, por otro lado, la definición propia que ellos dan a la juventud sobrepasa cualquier límite etario impuesto jurídicamente.<sup>13</sup>

Durante la investigación conocí a un sinnúmero de personas con historias, vivencias, sufrimientos, alegrías, ocurrencias e ingenio de suma importancia, pero no todas me brindaban el mismo acceso y *rapport*, por esta razón reduje mi campo de acción en tres personajes principales,<sup>14</sup> sin acortar las decenas de notas de campo tomadas casi diariamente de los hechos,

13 Desde una Antropología de la Juventud, Feixa (1999) problematiza esta categoría y hace un recorrido histórico por los múltiples significados y definiciones culturales/periódicas que ha tenido el término juventud en la sociedad europea, pero aunque resulte propositivo su abordaje teórico, habría que mirar desde lejos su propuesta y contrastar los contextos sociales, culturales e históricos lo que se entiende por joven o juventud para pensar este tema en Latinoamérica.

14 Desde ahora en adelante, cuando haga referencia alguno de ellos, he optado, por razones políticas y personales, por no llamarles informantes, dado el carácter colonialista heredado por la Antropología clásica a este término, de modo que emplearé la categoría interlocutor por estar más afín con mi posición teórica y metodológica.

personas y vivencias de muchos otros jóvenes. Mi posición respecto de la investigación empírica tiene vocación clásica, no hay forma de conocer un lugar, un grupo étnico, cultura y situaciones sociales si uno no habita ese lugar y se adentra en la cosmogonía, lenguaje o códigos subculturales del colectivo que se explora, y mucho menos, sin seguir continuamente las situaciones con las que estos puedan convivir. Durante este proceso es fácil disociar la inmersión de la conversión, pero no hace falta hacerse nativo para conocer al otro, solo basta con ir, quedarse un tiempo y volver.

Para la Antropología y Sociología Urbana, el clásico *Street Corner Society*,<sup>15</sup> de William Foote Whyte (1993), es un ejemplo de cómo la residencia (inmersión) prolongada en un lugar puede desentrañar paradigmas culturales. Y, para efectos más recientes, la etnografía política (urbana) de Javier Auyero (2001; 2007), sobre el populismo peronista y la violencia urbana desencadenada por la crisis bancaria en Argentina, o lo descrito por Pilar Riaño Alcalá (2006), César Augusto Tapias (2010) y Adam Baird (2012) en la ciudad de Medellín sobre la violencia paramilitar en las comunas, el microtráfico de drogas, la memoria, la miseria en los jóvenes y las masculinidades son aspectos que a simple vista pasan desapercibidos cuando se observa desde la óptica cualitativa.

No obstante, la entrada a estos espacios y grupos puede estar medida por muchos factores, entre estos la suerte, un buen *rapport* o un ojo estratégico que pueda distinguir lo exótico de lo familiar (Geertz 1996), tal y como explica Dennis Rodgers en su trabajo como antropólogo-pandillero en un barrio de Managua (Nicaragua).

Es primordial que el antropólogo pandillero viva en esa doble realidad durante un tiempo prolongado, para que lo cotidiano se haga explícito y para que lo que la gente dice que está haciendo se ponga a prueba en la

15 Los trabajos de este autor dieron inicio a lo que se conocería tiempo después como la escuela de Chicago. Sus investigaciones aportarían los cimientos de la Sociología y la Antropología Urbana, y ampliarían los horizontes metodológicos y teóricos que se tenían al respecto del desarrollo de esas ciencias. Por lo tanto, la esquina, desde su perspectiva, se convierte en un laboratorio social de suma importancia para comprender las dinámicas internas de los barrios inmigrantes en Chicago, su composición social, étnica, dinámicas culturales y económicas en relación al progreso estructural de los Estados Unidos a inicios del siglo XX.

vida diaria con lo que realmente está haciendo. Este contraste, importante para entender la organización de las vidas de los pandilleros, requiere de tiempo. Y requiere de inmersión en otro papel social. Inmersión, no conversión. En todos los momentos de la vida, todos jugamos varios papeles sociales, y un antropólogo, en el curso de sus investigaciones, tal vez juega más papeles aún. No deja de ser antropólogo cuando es pandillero ni tampoco se hace un pandillero exactamente como lo son los demás (2008, 4).

Como ya lo he dicho, la conversión puede resultar estratégica en su justa medida, más aún cuando en el mundo de la calle latinoamericana la sospecha es un sentimiento constitutivo de la cultura callejera. Cada pregunta, comentario o diálogo que se suscite con alguien se mide con mucho cuidado, sobre todo cuando eres alguien que llega de la nada a un espacio donde se comparten historias sobre homicidios, microtráfico, delincuencia o violencia interpersonal, pues esto produce una paranoia real recreada por los seguimientos de la Interpol o la Policía encubierta del Ecuador. Por lo tanto, frases como “Pensé que me estabas haciendo inteligencia” suelen ser expresadas en medio de diálogos que resultan sospechosos, especialmente al tratar temas personales o estratégicos que vulneren la seguridad del interlocutor.

Sin embargo, también puede ocurrir que proponer con sinceridad la verdadera intención de estar en un lugar y con determinadas personas ayude a abrirse paso con mayor agilidad en su mundo. Cuando Sudhir Venkatesh (2008) se introdujo en un barrio marginal de Chicago (Illinois) siguiendo un formulario de preguntas estructuradas, no tuvo ninguna suerte, pero cuando el líder de una banda se le acercó a preguntarle cuál era su propósito y Venkatesh repuso su interés de conocer los problemas de violencia y drogas, él le propuso hacer parte de su pandilla, incluso ser líder de la banda por un día. *Gang leader for a Day. A Rogue Sociologist Takes to the Street* (2008) es un ejemplo metodológico de las vicisitudes que puede tener el investigador a la hora de entrar en un espacio desconocido. En mi caso, fue Richard –mi principal interlocutor– quien marcó un antes y un después en mi estancia en El Paraíso, pues fue gracias a él que durante los seis meses seguidos que pasé en el barrio logré mantener la distancia entre la conversión y la inmersión cultural a la que me estaba inclinando.

Como una estrategia de recopilación de información, desde mi iniciación en El Paraíso describía diariamente en mi cuaderno de campo los hechos que observaba; sin embargo, fue el método de la observación participante<sup>16</sup> el que me condujo de lleno a plantear y replantear mi investigación. Acudir a la esquina frecuentada por estos jóvenes en jornadas nocturnas interminables, acompañarlos en sus quehaceres domésticos, fiestas en casa de brujos, algún cruce ilegal rápido, y pasar horas jugando billar y bebiendo, e incluso acompañarles mientras fumaban pasta base/polvo en pistolas con agilidad de mago eran algunas de las tantas actividades en las que me encontraba de lleno, para después tomar los apuntes de regreso a casa o transcribir las conversaciones cuando me permitían grabarlas. La sinceridad y el consentimiento informado<sup>17</sup> me fueron muy útiles para desarrollar a plenitud mi labor etnográfica.

### Respeto y supervivencia urbana

Ser alguien desconocido en El Paraíso tiene sus desventajas y hacerme conocer suponía una tarea complicada, porque esto llevaba consigo una acción dialéctica; es decir, mi supervivencia y el éxito de mi convivencia en el barrio dependían de mi relacionamiento social, tanto con afroesmeraldeños como con serranos ladrones, consumidores/usuarios de pasta base de cocaína. Sin embargo, el hecho de que fuera colombiano me situaba en otra esfera discursiva, performativa e identitaria, pues en los últimos años

16 Al inicio de mi trabajo de campo utilicé el boxeo como una forma de aproximarme al espacio y conocer de cerca a los jóvenes del barrio. Uno de los mejores y más reputados gimnasios del pugilismo en Ecuador se encuentra en El Paraíso. A pesar de mi corta estadía entre las cuerdas, pude constatar lo valioso y recursivo de estas opciones metódicas para lograr entrar en espacios sociales con difícil acceso. *Entre las cuerdas, diario de un aprendiz de boxeo*, de Loïc Wacquant (2004) es un ejemplo prodigioso de los alcances posibles de la etnografía, que, en el caso del autor, le permitió adentrarse encarnadamente en la lógica del gueto negro de Chicago.

17 Cabe resaltar que no todos me dieron este consentimiento informado, especialmente cuando deseaba grabar alguna conversación comprometedor. Richard, Guacho, Fabián, después de un tiempo de observarme, accedieron a confiar en mí y me dieron el espacio, el tiempo y la comprensión para responder mis preguntas insidiosas. Con algunos otros personajes negociaba este consentimiento, algunos se negaron y a otros simplemente no les importaba.

la migración de colombianos<sup>18</sup> al Ecuador ha sido masiva y en Quito se ha asociado a esta con el aumento de una percepción de la delincuencia y la inseguridad. Por lo tanto, el imaginario sobre el colombiano ha girado hacia la peligrosidad de su actuar en la ciudad.

Y aunque toda esta fama peligrosa sobre el colombiano pueda tener alguna base en los hechos, ha habido una sobrealimentación mediática y audiovisual cargada de clichés, estereotipos y prácticas culturales negativas como son las series televisivas, el cine y la literatura, dedicadas a narrar la violencia política, urbana y narcocultural. Esto ha contribuido a generar un tipo de pánico social hacia el colombiano, y, con frecuencia, obliga a cerrarle puertas en ciertos espacios urbanos.

No obstante, este capital cultural me resultó muy provechoso en El Paraíso y me permitió comprender que este estigma negativo tiene percepciones diferentes según la procedencia social y urbana del enunciante. Mientras en el norte de la ciudad y en la clase media/alta se construye la distancia, el miedo y la sospecha, en el centro/sur, donde habitan especialmente las clases sociales populares, el pánico hacia la colombianidad se transforma en un tipo de admiración que se traduce en respeto.<sup>19</sup>

Philippe Bourgois (2010) da una explicación<sup>20</sup> de lo que significa el respeto para los habitantes de un barrio como Harlem, en Nueva York, donde afronorteamericanos, mexicanos, italianos y puertorriqueños compiten por hacer valer un tipo de cultura y poder territorial sobre los otros. Con

18 En los últimos diez años la migración de colombianos al Ecuador ha aumentado exponencialmente a causa del conflicto armado y la política militarista del gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010). Actualmente, la cifra de refugiados ha aumentado: para marzo de 2013 existían 165 550 solicitudes de refugio, de las cuales el 89,17% es de origen colombiano.

19 Este tipo de respeto al que quiero hacer referencia se representa casi de la misma forma como lo describe Philippe Bourgois (2010) en relación con los puertorriqueños traficantes en el Harlem, los cuales ejercen un tipo violencia física performativa e hipermasculinidad, pero también hay otras características en estos barrios conflictivos que giran en torno a la honra: la dignidad, equidad, no abusar de la confianza ni querer sacar provecho de situaciones pasando sobre los otros. En parte, las representaciones mediáticas y el discurso del miedo histórico y cotidiano que se ha creado alrededor de la colombianidad ha creado esa suerte de respeto intimidatorio y estereotipado.

20 Para el autor hay una variada cantidad de hechos que construyen esta categoría, como se puede ver en la siguiente cita: “En el contexto puertorriqueño, las definiciones culturales de respeto –construidas en torno al interés personal por la autonomía, la autoafirmación y la comunidad, que a su vez dependen de las cambiantes jerárquicas de edad, sexo y parentesco– delimitan las ambiciones personales” (Bourgois 2010).

ello, no pretendo comparar El Paraíso con Harlem, pues las diferencias de ambos barrios son abismales, pero sí rescatar tres aspectos singulares comparables en mi observación: la diversidad étnica, la inmigración interna y externa, y la venta y consumo de drogas, junto con la fama de peligrosidad que precede al barrio.

Ganarme el respeto en esas circunstancias se tradujo en reapropiarme del imaginario distorsionado del ser colombiano migrante en Ecuador, y encarnar actitudes rudas, hipermasculinizadas, vulgares y peligrosas. Sin nada de lo anterior hubiera sido imposible mi supervivencia en el barrio, y este respeto se gana en la cotidianidad, en la lucha por el reconocimiento, en los negocios cotidianos o los cruces delictivos que se proponen. Es difícil decir que no, y al que no se arriesga se le considera menos hombre. Las peleas por el territorio en sectores estratégicos en El Paraíso no dejan lugar a las debilidades, pues además el espacio de la calle es enteramente masculino.

De acuerdo con lo anterior, el respeto se convierte en un *habitus* que se adquiere día a día al afrontar agresiones violentas que atentan contra la dignidad identitaria, el origen étnico, traicionar la confianza o sacar provecho en algún negocio siendo tramposo. Así, mientras crecía mi amistad con Richard y su grupo de amigos, mis implicaciones en sus cotidianidades urbanas aumentaban, hasta el punto de participar en grescas por defender el territorio, la dignidad del grupo y la mía propia. En mi observación participante me era imposible forjar límites en los momentos tensos que se vivían con la Policía y con pequeñas pandillas, y en peleas esporádicas en el lugar donde Richard y Guacho solían reunirse a jugar billar y pactar cruces legales e ilegales.

### **Muchas manos, muchas voces: apuntes sobre cada capítulo**

Esta tesis está conformada por cuatro capítulos. Los tres primeros se componen de tres relatos de vida, lo que quiere decir que el núcleo de cada capítulo se centra única y exclusivamente en las experiencias de un personaje; se trata de relatos de vida diferentes que dan respuesta a tres problemáticas y alternativas de supervivencia. El cuarto capítulo discute aspectos más

teóricos sobre la identidad y la diferencia, y tiene como eje central la voz de dos interlocutores. A excepción del cuarto capítulo, los tres primeros se escribieron cada uno a cuatro manos, en un proceso dialógico de ida y regreso, con lo cual exponía, leía, precisaba, corregía y eliminaba cualquier información que no fuera aprobada por mis interlocutores.

El primer capítulo parte de la historia de Guacho, un microtraficante de pasta base/polvo que inició su vida laboral en la industria camaronera. Procedente de la provincia Esmeraldas, Guacho describe en primera instancia la forma en que se ganaba la vida durante su adolescencia. En esa etapa se verán las múltiples argucias desprendidas y articuladas de la economía informal y, a su vez, los anhelos y sueños que llevan a una persona a encaminarse hacia otras actividades, en este caso ilegales. También describiré los sucesos que lo llevaron a perder su libertad, su experiencia en la cárcel, y los motivos y estrategias actuales que emplea para vender drogas en la calle.

El segundo capítulo se enfoca en el relato de vida de Richard, un joven afroesmeraldeño que migró a Quito a causa de una extorsión violenta y para cobrar la vida de una de las personas que lo agredió. Para este propósito detallo su trayectoria desde el momento en que migró a Quito, además de un resumen de sus actividades laborales para sobrevivir, sean estas formales/informales o legales/ilegales. A través de su historia pretendo mostrar al lector qué tipo de argucias debe adquirir un afroesmeraldeño migrante para sobrevivir en una ciudad que no le gusta, pero a la cual le debe la vida, la de su pareja y de su hijo. El carisma y la recursividad de Richard para ganar dinero transgreden los límites de lo formal/legal que no lo desplazan del todo hacia prácticas ilegales/informales, sino a una margen cuidadosamente equilibrada en un ir y venir de lo formal/legal hacia lo informal/ilegal y viceversa.

El tercer capítulo se aleja de los dos anteriores. La historia que teje el hilo conductor es la de un joven consumidor de pasta base/polvo, con la cual quiero describir el otro lado de la realidad del barrio, es decir, el de los consumidores consumados, y ya no tanto la realidad de brujos (Guacho) o vendedores ocasionales de droga (Richard).

A través de este relato se quiere desmitificar el imaginario o estigma que se tiene sobre los consumidores de drogas habitantes o deambulantes

de la calle. En El Paraíso hay muchos, pero al convivir con ellos durante breves estancias es posible adentrarse a conocer otro tipo de economía y supervivencia ajena a lo cotidiano. Con el relato de vida de Fabián quiero desmentir aquellos discursos que satanizan la pobreza como la gestora del crimen, la violencia y las adicciones. La entrada al consumo y a la callejización no radica tanto en factores estructurales como ser pobre, pues hay otras coyunturas como el desamor, la soledad o las posiciones ideológicas que empujan al individuo a tomar este tipo de caminos antagónicos a este respecto, como la cultura (o subcultura) callejera.

La descripción etnográfica que hago del *habitus* de consumo de drogas de Fabián será una aproximación a la economía política construida alrededor de este *habitus* y un motivo de gran importancia que estructura la cotidianidad de muchos consumidores que no necesariamente acuden al crimen, la violencia e ilegalidades para satisfacer sus ansias y necesidades vitales. En este capítulo se observarán otras estrategias de supervivencia, recursividad, ingenio y lógicas económicas fronterizas que cruzan lo legal y lo ilegal.

Por otro lado, describiré los materiales con que se efectúa el consumo de pasta base/polvo, la estética y rituales necesarios realizados por los consumidores consumados para preparar una pistola o pipa (formas de consumo) con los cuales ‘consumir-se’.

Finalmente, en el cuarto capítulo me adentro en las dificultades de las relaciones interétnicas de los jóvenes afroesmeraldeños con la cultura serrana urbana. En una primera instancia, mediante una entrevista a profundidad realizada a Richard y Rebeca, describiré los aspectos culturales que ellos consideran básicos para establecer las diferencias entre serranos y costeños, y el porqué de los conflictos interétnicos producidos en torno a estas diferencias en El Paraíso.

Luego discutiré la problemática que representa el concepto de interculturalidad a partir de las vivencias, experiencias, discursos y posiciones regionales expresadas por estos jóvenes, problematizando de esta manera la interculturalidad funcional (Walsh 2009) a la que propende el Estado ecuatoriano, la cual, en teoría, argumenta la existencia de relaciones horizontales entre los diferentes grupos étnicos o nacionalidades. Sin embargo,

dicha posición quedará desmentida etnográficamente en lo descrito y expresado por Richard y Rebeca.

Para concluir, en la última parte del capítulo ahondaré en las complejidades discursivas, culturales e identitarias que representan y construyen lo étnico. Para ello, me centraré en tres categorías: afrodescendiente, negro y montubio, y a partir del discurso identitario de Richard expondré la volatilidad de dichas categorías, como también la ‘de-re-construcción’ subjetiva y polifacética que implica la identidad, así como una adscripción étnica, que, como se verá en el texto, en el caso de los jóvenes afroesmeraldeños que conocí durante mi labor de campo, está por fuera de cualquier proceso social o movimiento político de reivindicación identitaria.

## Capítulo I

### Guacho: “Este negocio es una puta película”

Lo que el lector encontrará en el siguiente texto tiene como finalidad aproximarlo al mundo de las prácticas ilegales, la venta de drogas y las estrategias de supervivencia que deben enfrentar en la ciudad de Quito algunos migrantes provenientes de la provincia de Esmeraldas. A partir del relato de Guacho, se pretende realizar una reconstrucción diacrónica de su paso de comerciante de camarones a microtraficante de drogas. Para alcanzar este propósito, este capítulo se divide en cuatro partes. En la primera explicaré el porqué de los estigmas que sufre el barrio El Paraíso y la violencia, y, sobre todo, efectuaré un acercamiento histórico de sus transformaciones sociales en relación con el resto de la ciudad.

En una segunda instancia haré un recorrido por los inicios del mundo laboral de Guacho en Esmeraldas como empleado de una camaronera y cómo se ganaba la vida en la pesca y el comercio, para luego adentrarme en las razones que lo impulsaron a migrar a Quito. En la tercera parte exploraré sus primeros pasos en la venta de drogas, su encarcelamiento y su cotidianidad después salir libre, además de las diferentes formas en que se manifiesta la venta de drogas en el barrio. Y en la cuarta parte describiré cómo se representa el racismo en las persecuciones policíacas a los jóvenes afroesmeraldeños y su forma de ganarse la vida en la calle.

## El Paraíso, ¿un barrio peligroso?

El lenguaje del miedo es muy común en varias ciudades de América del Sur, como indica Teresa Caldeira (2007). Mediante el discurso del miedo, en la ciudad se construyen barreras simbólicas y físicas representadas en muros, vallas, rejas y otros tipos de barreras ante las otredades sociourbanas. De manera singular, el caso de São Paulo, en el que Caldeira enfoca su etnografía, es un referente que se puede equiparar con la realidad de muchas otras ciudades latinoamericanas.

En São Paulo, mucho de este pánico social y urbano se ha suscitado por la migración de afrodescendientes de los estados pobres del norte de Brasil a las ciudades industriales y acomodadas del sur. De tal forma, en una ciudad con un porcentaje mayoritario de mestizos e inmigrantes europeos blancos, desde los años ochenta se ha generado un tipo de cerrazón urbana étnica/racial, generada por la inmigración interna. Esta cerrazón ha producido el avance de la ‘hipersegurización’ de lo privado y el abandono del espacio público social, en respuesta al miedo hacia los etnomigrantes, producido por la violencia y la inseguridad sobredimensionadas.<sup>1</sup>

Para mi sorpresa, en la cotidianidad de mi experiencia de trabajo de campo, el ejemplo de São Paulo no parecía tan distinto al de Quito, pues con frecuencia se escuchan en la calle comentarios discriminatorios sobre grupos étnicos o inmigrantes en barrios señalados como peligrosos. El principal argumento que respalda estas posiciones está centrado en el aumento de la inseguridad; pero ¿qué tan real es este discurso del miedo?, ¿qué tan peligrosos son los barrios estigmatizados de Quito?, ¿realmente habrá algo que temer? Y, al igual que en São Paulo, ¿existe en Quito algún tipo de discriminación contra los afrodescendientes migrantes?

La respuesta a las anteriores preguntas, desde mi observación participante en El Paraíso, revela que en cierta medida existe un peligro, un estigma comprobable, cierta violencia, pero, sobre todo, discriminaciones

<sup>1</sup> Con esta categoría quiero hacer una especificación sobre los varios tipos de migración que se pueden manifestar dentro de una nación. En el caso que concierne esta investigación, mi objetivo es centrarme en la movilidad étnica y las razones estructurales que empujan este tipo de desplazamiento, tomando como referente principal la migración interna interprovincial en Ecuador.

étnico-raciales palpables. Y si bien El Paraíso es reconocido en el imaginario urbano quiteño como un barrio ‘bravo’, se ha ganado esta fama históricamente por ser cuna de boxeadores profesionales, como también de jóvenes peleoneros que defendían románticamente a hermanas, hijas, novias, vecinas y amigas, de otros hombres de barrios vecinos.



Foto 2. Márgenes de El Paraíso.

Aunque esta fama tuvo su mayor auge a principios de la segunda mitad del siglo XX, el imaginario pugilístico, peleonero y violento de El Paraíso en la actualidad aún pervive en la cotidianidad de muchos hombres jóvenes que mantienen estas prácticas conflictivas contra otros barrios. Frases como “El Paraíso se respeta” o “Soy de El Paraíso, barrio de bravos” son pronunciadas con una fuerte carga simbólica y comúnmente expresadas por los jóvenes para aferrarse a una identidad, a su vez producida por la historicidad conflictiva del espacio urbano.

Sin embargo, con el pasar de los años ha habido cambios drásticos dentro del barrio, que desde los años setenta han repercutido en las dinámicas culturales, sociales y económicas (foto 2). Estos cambios han convertido los conflictos emotivos e identitarios en conflictos territoriales y violentos por la hegemonía estratégica en la economía informal e ilegal que representa este lugar para el centro de la ciudad. Los intereses identitarios del barrio ya no son los mismos, pues la existencia de pandillas, microtraficantes y migrantes de muchos lugares amplió las dinámicas económicas y sociales, de modo que la convivencia y la tolerancia hacia los conflictos engendrados por las diferencias barriales no volverían a ser las mismas.

### De lo que fue y no será: ocupar el espacio elite, volverlo 'popular'

Para entender por qué en El Paraíso se presentan marcados sucesos violentos hay que comprender los cambios estructurales que ha experimentado la ciudad de Quito durante el siglo XX, cuya composición social ha ido produciendo otros escenarios urbanos de crecimiento y expansión. En las últimas décadas, la clase social pudiente que habitaba en el Centro Histórico se ha trasladado al norte, lo que ha abierto la posibilidad de que otros habiten este espacio, como bien lo argumenta Blanca Narváez:

El área residencial, reubicada al norte de la ciudad fue ocupada por la clase aristocrática, antigua moradora del área central, zona que fue a su vez ocupada por las clases medias y populares. Este fenómeno no excluyó al barrio El Paraíso<sup>2</sup>. Una investigación de inicios de la década de los 70, revela que los niveles ocupacionales en el barrio de El Paraíso estaban liderados por los artesanos en un 20%, seguido de aquellos que carecían de ocupación con un 19%, de los obreros en un 18%, los empleados públicos en un 16% y los profesionales en un 9%. Los mismos moradores reconocen que desde los años 70, muchas de las antiguas familias dejaron el barrio y se ubicaron en otros sectores de la ciudad (2005, 38).

2 Se ha modificado el nombre original del barrio que consta en el texto de la autora.

Para el año 2005 las cifras citadas anteriormente presentarían mayores cambios, demostrando que El Paraíso en el siglo XXI estaría en su mayoría residido por una clase social de origen popular.

La agenda de desarrollo del subsector de El Paraíso revela que de una población total de 16 480 habitantes, un 38% de la población ha tenido acceso a la educación media, un 32,1 % a la educación básica, un 27,6% a la educación superior y apenas un 1,5% de la población no ha recibido instrucción. Se advierte, sin embargo, que un 53,6% de la población es arrendataria, mientras que el 38,1% es propietario. El Paraíso no se perfila entonces como un barrio de contrastes, sino que las diferencias entre los sectores medios y populares se han acortado, haciendo de éste un barrio eminentemente popular (Narváez 2005, 39).

De los anteriores datos, hay un aspecto que se debe resaltar y que fue dejado de lado por las estadísticas: se omite lo étnico. Con esto quiero decir que no se informa sobre el porcentaje de población indígena, afrodescendiente, montubia o migrante que confluye en el barrio y, por lo tanto, es difícil establecer el tipo de población que arrienda las decenas de casas que han sido reformadas para atender la demanda habitacional de migrantes externos e internos.

El primer lugar donde residió la mayoría de mis interlocutores al llegar a la ciudad fue El Paraíso. Esto se debe a que la zona del centro, especialmente el área que conforma el barrio, suele ser de las más buscadas por los migrantes internos, tanto por su ubicación como por sus bajos costos. Por ese motivo es muy fácil observar a familias indígenas que ocupan viviendas deterioradas muy baratas o a refugiados colombianos, peruanos, africanos y jóvenes afrodescendientes que rentan habitaciones sencillas o minidepartamentos a un precio de entre 60 a 120 dólares, como ha sido en el caso de Guacho, quien ha vivido en el barrio durante 12 años.

**“Con tanto culo bueno, andas en la joda, en la farándula...  
Se pierde la cabeza”**

En un principio no fue fácil acceder a la confianza de Guacho ni sospechar que se trataba de un brujo con gran trayectoria. Con frecuencia me lo encontraba en la ‘esquina del sabor’<sup>3</sup>, mientras departía con Richard, “La Belleza” y otros jóvenes, la mayoría de ellos afroesmeraldeños. Su presencia era fugaz; Guacho aparecía y desaparecía con facilidad. Cuando quedaba con Richard y sus amigos para ir a jugar billar en el negocio del Rolo, Guacho solía decir: “Ya caigo, muchachos, tengo que bajar a hacer una vuelta”. Mucho tiempo después se encontraba con nosotros, jugaba billar e invitaba algunas cervezas.

Él es un hombre de estatura mediana y corpulento. Aunque tiene 28 años aparenta mayor edad, debido a su personalidad seria y reservada, muy diferente a la del resto de jóvenes coterráneos que viven en el barrio: espontáneos, divertidos y conversadores. La apariencia de Guacho se distingue de los otros porque viste siempre con ropa deportiva, por lo general de alguna marca prestigiosa (Nike, Adidas, Puma); en pocas palabras, él es un hombre impecable. Pero detrás de esa aura de misterio que proyecta hay una historia que describe los acontecimientos vitales y estructurales que sufren muchos jóvenes migrantes como él y traen consigo a la ciudad de Quito.

Una noche, mientras indagaba sobre drogas, le pregunté a Richard quién vendía pasta base/polvo en el barrio. Él me miró sonriendo y señaló hacia atrás despectivamente y repuso: “Pregúntale a Guacho que ahí viene, él sabe quién tiene buen producto”. De modo que esperé que a tener la oportunidad de preguntarle; cuando pasaron mis nervios y tomé confianza le pregunté:

WILLIAM. Oye, Guacho, ¿sabes quién vende polvo por acá?

GUACHO. (*Recatado*) ¿Cuánto quieres? Yo vendo.

WILLIAM. ¿Tú vendes, de verdad? ¿O me estás tomando del pelo? (2012).

3 Con este nombre quiero hacer referencia a la esquina en donde pasé la mayor parte de mi observación compartiendo con mis interlocutores. Se encuentra ubicada en un lugar estratégico del barrio.

A partir de esa conversación entramos en confianza y día a día Guacho comenzó a relatarme de manera inesperada sucesos de su vida. Continuando con el diálogo anterior, le pedí que me acompañara a comprar un cigarrillo y de paso le invité una cerveza y de camino a la ‘esquina del sabor’ conversamos.

WILLIAM. Para mí no pareces brujo, Guacho, y sí de verdad lo eres, ¿cuánto tiempo llevas en el negocio?

GUACHO. Yo trabajo bajo perfil, callado, eso de aparentar no me gusta, he vuelto a vender desde que salí de la cárcel (2012).

Detrás de sus respuestas se encuentra una variedad de motivaciones que han surgido desde su adolescencia, las cuales describen el camino que ha emprendido al dedicarse a la venta de drogas ilícitas. Su salida de la cárcel hace tres años y sus nuevas argucias ilegales y la moderación social representan las piezas, que, durante muchas noches de conversación, dieron forma al rompecabezas de las estrategias de supervivencia a las que ha tenido que recurrir durante su vida.

A los 12 años Guacho comenzó a trabajar en criaderos de camarón de medianas y grandes empresas; la recolección de mariscos, langostinos y pescados era parte de su faena diaria. Como él mismo dice: “En Esmeraldas trabajaba con los camaroneros, íbamos a las piscinas y nos pasábamos la mañana llenando quintales de camarón”. Sin embargo, su posición laboral no se reducía únicamente a labores subordinadas de acuicultura; la seriedad y la lealtad a sus patrones le situaban en otra posición de poder e iniciativa frente a otros empleados.

Con el tiempo me hice pana de los duros, ellos me consideraban su mano derecha porque conocía la calidad del producto y traía más gente a trabajar, cada vez que íbamos a las piscinas me daban 20, 40, 60 quintales de camarón aparte para yo vender (Guacho, entrevista 2012).

A pesar de su corta edad, esta forma de ganarse la vida le generaba semanalmente entre 120 y 150 dólares. Pero tener una corta edad no era un impedimento para su economía de subsistencia, como relata: “A los 12

años ya sabía cómo ganarme la plata, a esa edad yo andaba con manes ya sabidos aprendiendo mañas. Es que uno nace como con una virtud, uno es sabido” (Guacho, entrevista 2012). La experiencia de andar y relacionarse con gente mayor le daba ventaja frente jóvenes de su misma edad porque, según describe:

Aparte de ganarme mis dólares, también salía a pescar con mis amigos, hacía negocio con ellos, los ponía a trabajar para los duros toda la semana, yo apuntaba los días de trabajo y horas que hacían los manes y cada fin de semana cobraba, de ahí sacaba una pequeña comisión y cobraba de último porque era la mano de derecha de los duros (entrevista 2012).

Pero estas actividades tienen un reducido espectro de tiempo y se anclan en la variabilidad de las temporadas de cultivo del camarón, por lo tanto, esta sincronía ecológica empuja a realizar otras actividades de subsistencia, como la pesca en mar abierto:

Cuando no había mucho que recolectar en las piscinas, con los amigos nos íbamos una hora y media en lancha a alcanzar los barcos internacionales y comprarles pescado barato. En el puerto también nos deteníamos a comprar y vender pescado (Guacho, entrevista 2012).

La economía del camarón y la pesca son subsidiarias la una de la otra, dependiendo de su temporada de auge y declive, pero esto no le impedía ganar aproximadamente 150 dólares semanales. Aparte, gracias a su recursividad en el escenario económico de la recolección de camarones, creó otras estrategias que aumentaron sus ingresos: “Al momento de descargar el camarón para su limpieza, de las gavetas con que se les sacaban, yo llevaba costales y sacaba mi porción, acumulaba dos o tres gavetas, de ahí me ganaba entre 300 y 400 dólares” (Guacho, entrevista 2012).

Para Guacho, el trabajo ha sido una constante desde niño por dos razones: para tener dinero para adquirir bienes materiales relevantes para su bienestar, como ropa deportiva, zapatos de marca, y para vacilar con mujeres y evadir la violencia intrafamiliar que sufría mientras vivía con sus padres.

Indica:

No todo era trabajo, al terminar de pescar con los amigos nos íbamos a bailar, jugar pelota, *indoor*, vacilar con las peladas, nos la pasábamos jodiendo. Pero no creas que todo es bello, ahí es dura la vida también. Yo no me crié con mis papás sino con mis hermanos, yo viví mucho maltrato. Mis padres se separaron en Atacames, luego me tocó regresarme a vivir a Muisne con mi cuñado y mi hermana. Pero luego me peleé con ellos y salí para Quinindé (Guacho, entrevista 2013).

La vida dura que le ha tocado vivir a Guacho no fue un obstáculo para alcanzar su sueño de ser futbolista. Cuando estuvo radicado en Quinindé entró a jugar en un equipo profesional (El Spolin) mientras trabajaba de obrero en la construcción. Sobre esto indica: “Mi sueño era jugar fútbol, quería irme a Guayaquil a jugar en el Barcelona, pero por andar de necio perdí la oportunidad” (Guacho, entrevista 2013). El marido de su hermana le ofrecía vivienda, alimentación y algo de dinero para vivir, pero el peso moral de ser un mantenido le motivaba a buscar otras alternativas de subsistencia.

A mí no me gusta ser un recostado; en la casa de mi cuñado no quería pasar de vago, por eso cogí un trabajo de medio tiempo. En la mañana trabajaba y a las tres salía a entrenar, a la noche llegaba a casa, me bañaba y volvía a jugar pelota (Guacho, entrevista 2012).

Según Guacho, debido al tiempo que pasó en la cárcel no es en la actualidad el jugador profesional que desearía. Una noche, cuando el Barcelona Sporting Club de Guayaquil jugaba un partido de la Copa Libertadores (en 2012), nos reunimos con la mayoría de afroesmeraldeños jóvenes que habitan en el barrio. La felicidad y la nostalgia de sus experiencias deportivas con jugadores destacados del fútbol profesional ecuatoriano recordaban a Guacho el fracaso de su vida; en esa ocasión dijo lo siguiente: “Vea, panita, yo jugaba de volante de creación como Valencia<sup>4</sup> por la banda derecha”. De hecho, en algún momento de su corta carrera deportiva, Guacho

<sup>4</sup> Antonio Valencia, jugador ecuatoriano que se destaca en el Manchester United de Inglaterra y jugador estrella de la selección profesional de fútbol del Ecuador.

alcanzó a jugar realmente con Valencia y otros jugadores a quienes ayudó cuando ellos no tenían ni para un pasaje de bus: “Yo jugué en el Aucas con Banguera<sup>5</sup> y ese man me para bola en la actualidad porque varias veces le daba para los pasajes” (Guacho, entrevista 2012).

En 2004 los equipos pagaban 120 dólares mensuales de manutención a los jugadores que estaban en reserva; sin embargo, esa cantidad no era suficiente para Guacho, en especial cuando el costo de la vida en Quito es mayor que en otras ciudades. Pero él siempre encontraba una forma paralela de aumentar sus ingresos, lo que le permitía ayudar a otros jóvenes jugadores que, igual que él, se proyectaban como grandes promesas del fútbol:

El Banguera me preguntaba siempre cómo hacía yo para estar bien vestido, me veía con las chicas, para ese momento tenía dos carros. Como lo veía necesitando le daba dinero para comer, para que comprara ropa, por eso él cuando me ve no duda en tenderme la mano (Guacho, entrevista 2013).

Como en una ocasión, cuando después de salir del penal fue a ver entrenar a Banguera, Guacho se llevó la siguiente sorpresa:

Cuando salí del penal fui a verlo, al llegar al estadio le estaban entrevistando, me dijo que lo esperara, al rato él me llamó y me convidó a salir, me tiró las llaves de su camioneta. ¿Tú sabes el nivel de confianza que tiene ese man para darme así como así las llaves de su carro? Fuimos a comer y vacilar. En el restaurante estaban el Diablo Lara, el Henry León, este man del Garcés, Chucho Bolaños y los empresarios. Todos en equipos profesionales. Banguera me dio cuatro gambas, invitaron bielas, mariscos, luego nos fuimos a La Zona, estos manes llamaron 12 modelos, cada uno cogió su chica. Al final de la noche, entre todos me regalaron 900 dólares (Guacho, entrevista 2012).

Durante el transcurso de mi relación con Guacho su alusión al fútbol era constante porque recordaba con nostalgia su pasado futbolístico y com-

5 Máximo Banguera, guardameta del Barcelona Sporting Club de Guayaquil y de la selección ecuatoriana de fútbol.

paraba el éxito de sus amigos, como Máximo Banguera, con su presente actual de expresidiario y brujito. Este éxito que tanto añoró tener ha sido esquivo por dos razones: la pobreza y las mujeres. Dos motivos que le obligaron a migrar a Quito.

La pobreza y las mujeres son las que te joden, man, por eso te toca arrancar a otros lugares porque hay jugadores que necesitan dónde mejorar, pero con tanto culo bueno, andas en la joda, la farándula, se pierde la cabeza y muchos jugadores se dejan llevar por el vacile olvidando que esta profesión es muy corta (Guacho, entrevista 2012).

Sin embargo, para Guacho la pobreza no fue el principal factor que lo obligó a migrar para rebuscarse la vida en actividades informales e ilegales; lo que él pretendía era aislarse de las distracciones culturales, corporales y estéticas presentes en la cotidianidad de Esmeraldas para concentrarse en la realización de su sueño de ser futbolista profesional. Motivo que según él es suficiente para evadir la pobreza material que deviene con ello. Las distracciones producidas por el culto erótico/sexual hacia la mujer y la pobreza desde su punto de vista, son fundamentales para explicar algunas de las razones por las cuales muchos jóvenes afroesmeraldeños optan por migrar a ciudades como Quito.

### “Salimos los tres o no sale nadie”

Dejando a un lado su infancia en Esmeraldas y sus múltiples estrategias de supervivencia, me adentraré en otra fase de la vida de Guacho que se inició cuando ya se radicó en Quito. Jugar en un equipo de fútbol en Esmeraldas no le proporcionaba muchas esperanzas de progreso en esta profesión, pues sabía que los mejores entrenadores, las mejores condiciones físicas y el apoyo financiero se encontraban en la capital: “Yo me vine a Quito a vivir donde una cuñada y a entrenar porque acá están más avanzados. Yo siempre he querido ser grande, lamentablemente me caí y todo se fue a la mierda” (Guacho, entrevista 2013).

Pero, a diferencia de sus otros parientes, su cuñada y su hermano residentes en la ciudad llevaban a cabo actividades económicas ilícitas.

Mi cuñada es traficante de las grandes, mi hermano también, pero solo de base. Ellos me mantuvieron un rato, pero yo no iba a vivir esperando de ellos; ya con 18 años, me quería vestir bien y tener mis cosas. Ella me dijo que si quería le ayudara a camellar con merca, entonces desde ahí me puse a traficar, me compré un carro, luego otro, a los 19 ya tenía dos carros a nombre de mi madre, vendía por kilo (Guacho, entrevista 2012).

Al poco tiempo de migrar a Quito, paso a paso Guacho se convirtió en un traficante de pasta base/polvo, vendía droga por kilos y al menudeo; no obstante, en ese punto aún él no se consideraba brujo, y combinaba esa práctica con la delincuencia y el crimen. “Con mis primos y un sobrino salíamos con un cuchillo a robar pura pinta buena, en esas anduve como tres meses, al norte no íbamos porque hay mucha ley, salíamos de noche a las discotecas a robar a borrachos” (Guacho, entrevista 2012).

La ficción alrededor del bienestar material, su estética y el vacile cegaban los riesgos socio-jurídicos a los que estaba expuesta cualquier persona que actuaba al margen de la ley. Sin embargo, el que Guacho se cuidara de no exponerse como traficante y delegara sus bienes a nombre de su madre y luego de su pareja no impidió que un socio celoso lo delatara ante la Policía y le siguieran durante dos semanas, hasta que Antinarcóticos lo capturó en un operativo.

WILLIAM. ¿Cómo es que te atrapan?

GUACHO. Un amigo me delató, me cogieron con tres kilos.

WILLIAM: Y, ¿por qué te delató?

GUACHO. Por sufridor, yo trabajaba solo con manabas (*risas*) y era el cabecilla. A mí me veían vacilar bacano, entonces varios manes se sumaron a trabajar conmigo. A los amigos les prestaba la casa, el carro, les daba comida, de todo les daba. Pero el man que me sapeó no me daba confianza. Una vez no le di un trabajo, entonces el man se ardió conmigo, por eso me sapeó; me acuerdo bien, fue un martes 13 de julio. Ese día yo me iba a trabajar, durante una semana me habían seguido, por confiado me cogieron, cargaba tres kilos de polvo (Guacho, entrevista 2012).

Con tan solo 18 años de edad y menos de un año de experiencia en los terrenos cenagosos del mundo del microtráfico urbano de drogas ilícitas, el dejarse llevar por la confianza engendrada en el vacile, y la falta de malicia y astucia de otros códigos sociales ajenos a la familiaridad costeña fueron la causa para que cayera preso. Así describe ese suceso:

Saliendo de casa a llevar un encargo me cayeron dos carros del GEMA,<sup>6</sup> cargaba con tres kilos, en casa tenía una cédula falsificada, pero la dejé, ahí aparecía de 16 años. Cuando la Policía va a la casa encuentran la cédula y tres kilos más de droga, nada que hacer, estaba caído (Guacho, entrevista 2012).

No obstante las circunstancias negativas tanto para él como para sus amigos, la fraternidad y el vínculo afectivo, la economía moral<sup>7</sup> alrededor de estas redes de tráfico, redujeron la carga punitiva a la cual se enfrentaba Guacho por falsificación y posesión ilícita de drogas: “Nos dieron ocho años a cada uno, yo me iba a quedar, quería asumir todo, de haberlo hecho hubiera pagado 12 años y los demás pa’ fuera, pero nos reunimos a pactar: salimos los tres o no sale nadie” (Guacho, entrevista 2012). Guacho estuvo preso desde 2004 a 2010, y pasar ese tiempo en el penal minó sus sueños de ser futbolista profesional pero abonó los cimientos para un mejor desenvolvimiento en las argucias de su economía ilegal.

Para su suerte, Guacho se acogió al indulto de reducción de penas propuesto por el presidente Rafael Correa, lo que redujo su pena a cinco años y medio. Incluso, era posible que saliera mucho antes si aceptaba la libertad bajo palabra, pero como él mismo argumenta: “El problema es que con eso te vigilan mucho”. Por esta razón Guacho prefirió utilizar su dinero guardado en cuentas bancarias a nombre de su madre y vender otras posesiones para invertir 20 mil dólares en abogados, con ello logró bajar los tres kilos de droga por los que le inculpaban a tan solo 900 gra-

6 Grupo Especial Móvil Antinarcóticos.

7 Los trabajos de Thompson son fundamentales para entender esta categoría y emergen principalmente de su texto *The Making of the English Working Class* (2002). Este es un concepto que explica el comportamiento popular de los motines de subsistencia de las revueltas obreras en la Inglaterra del siglo XVIII. Con esta noción se pueden explicar los comportamientos económicos que se definen a partir de valores morales o normas culturales muy diferentes a los que propone la económica clásica.

mos: “Yo salí con la plata, me costó, pero a diferencia de la libertad bajo palabra, salí limpiecito, no tengo nada en mi récord” (Guacho, entrevista 2012).

Los más de cinco años que pasó en la cárcel se ven reflejados en su nueva forma de vender pasta base/polvo en las calles de El Paraíso. Durante el tiempo que pasé en el barrio y el sinnúmero de ocasiones que lo acompañé en sus faenas cotidianas, Guacho moderaba su *habitus* de venta: ya no cargaba cantidades exorbitantes de polvo como lo hacía antes. Del microtráfico a media escala pasó a considerarse un brujo. Para él, como para muchos, la cárcel le sirvió de escuela o, en sus palabras, “de universidad”, pero no como un lugar de aprendizaje o resocialización positiva, sino todo lo contrario: la cárcel masculina funciona como una escuela del crimen, ilegalidades, fortaleza individual, terror y supervivencia.

Eso es muy duro ahí dentro, hay que saber vivir la vida, no meterse con nadie, ni que nadie se meta contigo, igual hay que saber defenderse, por suerte un hermano estuvo ahí y me recomendó, a él le dieron ocho años pero cuando Abdalá dio el 2x1 él salió, mi cuñada cayó como a los tres meses de caer yo (Guacho, entrevista 2013).

También el hecho de haber sido futbolista y conocer a figuras reconocidas en esa profesión le ayudó a ganarse el respeto de otros presos, tal y como lo describe;

Ahí adentro iba a la escuela, jugaba fútbol, la gente ahí me tenía como alguien sano porque no consumía droga, aunque no te miento, ahí probé por primera vez la perica y la grifa, pero muy pocas veces, la verdad a mí eso no me gustó (Guacho, entrevista 2013).

Sin embargo, su experiencia en la cárcel no era del todo gratificante: el terror, el silencio y la lealtad eran aspectos fundamentales para sobrevivir, por lo tanto, Guacho tuvo que aprender y vivir situaciones viscerales a las que no esperaba enfrentarse en su vida. Sobre esto dijo:

Dentro he visto muchos muertos, en total 14 en el tiempo que pasé ahí, a mis pies cayeron como cuatro, los sicarios me decían que no me mataban porque para ellos yo era un buen jugador y me veían en carteles con futbolistas famosos. Cuando matan a alguien frente a ti hay que tener sangre fría, el man que lo hace y yo por no decir nada. El que mata no dice nada, si le cogen él paga su condena, al sapo lo matan, allá la gente es seria, no te salen con huevadas (Guacho, entrevista 2012).

### “Mientras tú estás esperando salir, otros están esperando caer”

Al recobrar la libertad Guacho regresó a la casa de su cuñada, pues su mujer se había ido con otro hombre con el poco dinero que le quedaba. Desde que él entró a la cárcel ella le dio la espalda y se deshizo poco a poco de sus bienes. Según Guacho, el negocio de la droga no es para todo el mundo y cualquiera está expuesto a caer preso alguna vez en su vida. En la cárcel aprendió quiénes eran los verdaderos amigos; en su caso solo su madre le visitaba, ni siquiera su pareja. Lo irónico es que después de tres meses de salir él, ella cayó presa, pero él sí la visita y lo hace con la única intención de demostrarle que nadie es invencible, y que aun en la adversidad él le demuestra su solidaridad.

Sin embargo, la solidaridad es frágil y traicionera en el ámbito del tráfico y consumo de drogas. El canibalismo y el ganar siempre al otro son prácticas recurrentes para sobrevivir en la calle. Guacho tuvo que recurrir a su familia para volver a levantarse, este fue el único vínculo en quien pudo confiar.

WILLIAM. ¿Qué hiciste al salir de la cárcel?

GUACHO. En los primeros cinco meses me quedé sano, mi hermano y cuñada me mantuvieron hasta ver cómo estaba la cosa con mi seguridad, necesitaba ver si la policía aún me seguía el rastro, luego me puse a traficar otra vez (2012).

Después de su experiencia en el penal, Guacho volvería a vender pasta base/polvo (foto 3), pero ahora desde un perfil más bajo, para resarcir sus equívocos pasados:

Antes yo andaba confiado con mucha droga encima, inocente, ahora solo ando con lo mío por si me coge la ley decir que es para mi consumo. Lo que pasa es que antes la ley no era tan experimentada, yo solía andar con mi canguro lleno de droga y plata, ahora si te ven por ahí medio sospechoso te cae la ley, más si eres negro: la ley es más sabida (Guacho, entrevista 2013).



Foto 3. Guacho en su territorio.

Las prácticas ilegales de venta de Guacho son totalmente opuestas a la manera en que otros brujos y brujitos comercializan las sustancias ilícitas en las márgenes de El Paraíso; su estrategia es otra y se funda en los aprendizajes adquiridos y 'capitalizados' en el penal: "Los otros brujitos no saben nada, se la botan por la plata, yo tengo lo mío, hago lo mío, escondo lo mío en la casa, trabajo para mí solo; trabajo solo para no tener pitos con nadie" (Guacho, entrevista 2012). De este modo Guacho resguarda su pellejo de los errores pasados que le privaron de la libertad, en especial el de trabajar colectivamente.

Como buen brujo, Guacho tiene clientela que le llama para hacer pedidos y cuenta con lugares estratégicos para vender, pero sus ganancias no tienen el mismo auge que al trabajar en equipo, porque, según él, "cuando se trabaja solo no se gana mucho, con la banda se recoge mucho más, ahora solo tengo pa' lo mío, pero estoy sano, tranquilo; debes saber que para estar en esto hay que tener los huevos bien rayados" (Guacho, entrevista 2012). Las márgenes del barrio, 'la esquina del sabor' y otras zonas en el sur de la ciudad son sus puntos de mayor venta de drogas y aunque la pasta base/polvo sea la droga que más vende, consigue cualquier cosa que le pida un cliente, sobre todo si se trata de cocaína, de la cual adquiere de todas las variedades y calidades.

Pero las estrategias de supervivencia de Guacho no se centran únicamente en la económica ilícita. Su *habitus* económico varía dependiendo de las circunstancias, sabe a la perfección que no se quiere dedicar toda la vida a este negocio y para ello comenta que tiene pensado seguir vendiendo hasta final de año (2013), "lo que quiero es montar una línea de zapatos originales a crédito, vender por catálogo para cobrar semanalmente, pero estos giles del barrio no se les puede vender, están chiros siempre" (Guacho, entrevista 2013).

Durante el tiempo que pasé en El Paraíso, en varias ocasiones fui a comer a un restaurante de su propiedad localizado en un pequeño centro comercial cerca del barrio. Cuando Richard me comentó de la existencia de este restaurante no me lo creí, de modo que fui a comprobarlo, con tan buena suerte que Guacho al verme me invitó a almorzar. Pero este restaurante en realidad solo es una fachada, como argumenta él:

Este negocio es una puta película, ahí no tengo es nada, pero sí vendía buena comidita costeña, eso no daba mucho, sin embargo cuando la gente iba siempre estaba cargado, muchos solo iban por eso, me llamaban y yo llevaba la cantidad: 10, 20, 30 dólares, no vendía menos, cargaba lo pedido, ahí llegaban abogados que compraban 30, 40 dólares, almorzaban y se llevaban lo suyo (Guacho, entrevista 2013).

Sin embargo, este negocio le duró poco; en marzo de 2013 fui a visitarle y encontré el negocio cerrado. Días más tarde nos encontramos y él puso que alrededor del restaurante había “mucho envidioso, sapo, otros dueños que creen que yo estoy vendiendo droga ahí, pero ya voy a salir de ese negocio, con tanta gente chismosa no se puede trabajar” (Guacho, entrevista 2013). Esto quiere decir que en la actualidad Guacho percibe los principales ingresos de la venta de drogas y, en menor medida, de la ayuda económica del trabajo de su pareja.

Pero ¿por qué no dedicarse a otras actividades económicas menos riesgosas? La respuesta es sencilla: en las márgenes del barrio un solo día vendiendo todo tipo de drogas representa a los brujos, según sus estimaciones, una entrada aproximada de entre cuatro mil y cinco mil dólares. Y mientras como obrero de construcción o pintor semanalmente le pagan a Richard entre 100 y 120 dólares, Guacho consigue eso y más en una mañana de trabajo, lo que hace del microtráfico, a pesar de los riesgos que representa, una actividad económica muy seductora.

El Paraíso es un barrio seguro en el que Guacho se siente protegido. Con cerca de 12 años ahí, él ha vivido y ha observado las transformaciones de este espacio y, en esencia, ha conseguido legitimar su presencia y ganar el respeto de otros brujos. Para él:

Este barrio es nombrado, mucho delincuente, mucha droga, El Paraíso es el barrio más nombrado, siempre ha sido así, luego siguen San Roque, La Libertad; la ley siempre está por acá. Hace cinco años había más pandillas. Los chamos, yo era de esa pandilla, el jefe era el Gato, él se fue para España y allá lo mataron. Era una banda de unos 130 manes. Por eso acá me conocen: nadie se mete conmigo<sup>8</sup> (Guacho, entrevista 2012).

8 De hecho, el que me vieran andar con Guacho me facilitó la confianza y protección para conocer otros brujos.

En la actualidad, y según relatos de viejos vecinos de El Paraíso, el poder de las pandillas, la violencia y la miseria que se vivían en las calles han disminuido desde hace unos diez años, pero esto no quiere decir que la venta de drogas también haya cesado; en perspectiva de Guacho:

Acá hay más gente vendiendo droga por metro cuadrado que en todo Quito. Es que es muy buena plaza por ser centro y porque también hay mucha corrupción. La ley llega a las nueve de la mañana, yo estoy desde antes, pero aun así no me confío (Guacho, entrevista 2012).

Pero cuando la ley captura a alguien es fácil encontrar una salida; la estrategia de Guacho para salir bien librado era cargar con pocas papeletas de pasta base/polvo.

WILLIAM. ¿Se puede transar con la ley?

GUACHO. Depende, si te cogen con 15 paquetes te sueltan, tú solo dices que eres consumidor. Esos manes también fuman, a veces solo te esculcan para tener algo que fumar, pero si te haces el resabiado, el bravo, te pegan (2012).

### Brujos y brujitos: los proveedores de El Paraíso<sup>9</sup>

Guacho optó por vender pasta base/polvo como una entrada de dinero rápida muy lucrativa que le ha servido para darse los gustos materiales que ha querido. Tener con qué vestirse a su gusto, con qué comprar zapatos, ropa de marca, tener para pagar un departamento o, incluso, pensar en poner otro negocio, comprar una casa o un auto, como lo hicieron su hermano y cuñada, son motivos suficientes para seguir en el microtráfico de drogas. Existen microtraficantes que no tienen como única opción vender drogas ilícitas. Durante mi etnografía conocí a varios jóvenes que tenían esta actividad como pasatiempo o como un ingreso extra además de otra actividad

9 El término brujo es usado especialmente en Ecuador para llamar a los vendedores de drogas (drug dealers, microtraficantes) y hace alusión a los poderes mágicos que puede tener un hechicero o chaman, de ahí viene el uso de esta palabra.

económica; también conocí muchos otros que argumentaban que vender pasta base/polvo era una obligación imperante para sobrevivir.

Al inicio de mi observación participante en El Paraíso había localizado tres puntos fijos de venta (véase la foto 6) de pasta base/polvo, además de la esquina reconocida de la periferia del barrio a donde acuden la mayoría de compradores que vienen del resto de la ciudad. Como parte de esta observación seguí muchas veces a Fabián<sup>10</sup> en su rutina de comprar polvo y en este proceso conocí otros cuatro puntos de venta. Pero dichos puntos no son solo espacios de intercambio de dinero y drogas, son complejos no-lugares con una movilidad y diversidad de microtraficantes que se configuran de forma dinámica y no fija en su ocupación, lo que explica la difícil labor de vigilancia y seguimiento policial. De todos estos lugares hay uno en el que pueden concurrir entre diez y 15 brujos o brujitos al mismo tiempo.<sup>11</sup> Este lugar queda en la margen del barrio y desde las siete de la mañana hasta las nueve de la noche es fácil conseguir marihuana (grifa), cocaína o pasta base/polvo, este último es el producto más vendido y consumido dentro el barrio.

En el barrio se han ofrecido drogas durante cerca de tres décadas, lo que explica las diferencias generacionales, étnico/raciales y de género que podemos encontrar en un mismo espacio. Aquí se ofrece al consumidor pasta base/polvo y existen varios proveedores mayoritarios (brujos) y diferentes maneras de traficar, así como también distintas formas de ofrecer el producto, desde pequeños envoltorios en papel a pequeñas bolsitas de plástico. Por ello, la pasta base/polvo que se ofrece en las calles tiene diferentes calidades. Hay una oferta heterogénea de la sustancia, el precio mínimo es de un dólar, dependiendo de la calidad. Paquetes de un dólar, de dos, cinco, diez, veinte, hacen parte de la variedad de precios que se ofertan en las márgenes de El Paraíso. El producto que ofrece Guacho está envuelto en papel y lo comprime de cierta forma dentro de una funda de plástico que toma la forma de una pequeña pelota fácil de esconder.

10 En el tercer capítulo me enfocaré en la historia de vida de este personaje.

11 Durante mi observación de campo conocí estos siete lugares a lo que hago referencia, pero su cantidad es aún mayor en El Paraíso, eso sin contar los otros puntos de venta en otros barrios dentro del centro histórico. Véanse los gráficos en los anexos.

Sin embargo, solo los brujos disponen de cantidades que superan los 50, 100 o 200 gramos, incluso más, todo depende de la demanda; una compra directa con ellos debe superar los 20 o 30 dólares. Ellos son quienes poseen los contactos directos con las redes de tráfico, aquellos que mercadean por kilo (bloque, panela) y con frecuencia venden en lugares fijos; además, es necesario llamarles por teléfono para hacer pedidos, o tienen alguien cercano, por lo general un familiar, que lleva la droga a los clientes. Los brujos son personas que conocen enteramente el sistema jurídico nacional, las condenas por porte de drogas, las condiciones carcelarias y la forma en que pueden operar para tranzar con la Policía, porque buena parte de ellos han estado en la cárcel, como en el caso de los cuatro brujos de peso que he conocido en mi investigación.

Para Toni, Guacho, Chicho y el Colombiano, volver a la cárcel es su último deseo, lo que les ha obligado a ingeniarse estrategias idóneas de venta que les perjudiquen lo menos posible. Toni, Chicho y el Colombiano venden desde su casa o bajo pedido. El primero es quien controla buena parte de la pasta base/polvo circulante en el barrio, pues es de mejor calidad, incluso otros brujos y brujitos se proveen de él. Como él vende bajo pedido hay que contactarlo vía telefónica, pero ni siquiera él contesta sino su esposa, quien tampoco entrega la droga al usuario; sus hijas menores son las encargadas de esa tarea.

La experiencia ganada en la cárcel ha generado que los brujos busquen formas de vincularse en el negocio callejero de las drogas ilícitas. Guacho recorre los puntos críticos de El Paraíso sigilosamente; de hecho, él no ofrece directamente la droga ni se expone como lo hacen muchos brujitos. Guacho suele vender del lado menos visible de la calle, lejos de las cámaras y de la Policía. Para los ojos de los brujitos, el lugar donde Guacho trabaja no tendría ninguna rentabilidad, no obstante, desde las siete hasta las diez de la mañana consigue vender entre 80 y 150 dólares diarios. Él solo se mueve de este lugar cuando lo considera necesario, sobre todo para proveerse de más droga o cuando aparece la Policía. En una ocasión acompañé a Guacho en su faena cotidiana matutina, caminamos por las márgenes del barrio porque él quería mostrarme las arbitrariedades que cometen los brujitos inexpertos. Durante ese recorrido hablamos lo siguiente:

WILLIAM. Estos manes no se parecen en nada a ti.

GUACHO. ¡Qué va! Estos manes son lámpara, mira toda la bulla que hacen, no aguantan requisa.

WILLIAM. Y, ¿qué pasa con ellos?

GUACHO. Son inexpertos, les falta comer cana para aprender.

WILLIAM. ¿Ahí aprendiste a no bajar la guardia?

GUACHO. La vida en la cárcel es dura, yo no quiero volver, ni que estuviera loco, por eso me cuido tanto afuera. Tú me ves que yo vengo, no estoy de lámpara por ahí. Vendo lo mío y me voy, en cambio estos manes se quedan haciendo visaje (2012).

Los brujitos en su mayoría son hombres jóvenes (blanco/mestizos o afrodescendientes) que conforman las redes de distribución a menor escala del barrio, pero con una cobertura y movilidad que supera a brujos de mayor rango. Se desplazan por El Paraíso a todas horas, de día y de noche, aunque su punto de referencia está en las márgenes del barrio. El producto que ofrecen suele cambiar todos los días, no ofrecen lo mismo, eso explica que tengan que desplazarse de lugar en lugar, porque los compradores regulares saben distinguir la droga buena de la mala, y cuando los brujitos venden algo de pésima calidad, algunos compradores suelen perseguirlos.

En El Paraíso, al igual que en otras zonas de venta de drogas en la ciudad (Plaza Grande, San Francisco, 24 de Mayo, Amazonas, La Bota, Carapungo), hay una presencia estratégica de mujeres dedicadas a vender pasta base/polvo; ellas con frecuencia son afrodescendientes, pero también blanco/mestizas. A diferencia de los hombres, ellas no consumen de una forma tan evidente como ellos. De hecho, los brujitos hombres suelen ser vendedores-consumidores y su apropiación del barrio es general porque se mueven de un lugar a otro vendiendo mientras consumen la droga ofertada, a tal punto de quedarse sin dinero y tener que mendigar porque les pesa más el placer de consumir que las ganancias de su venta. Cabe resaltar, además, que los hombres jóvenes son los más violentos, pues el robo también forma parte de su economía callejera.

### "Negro bandido"

En varias oportunidades, mientras compartía con Guacho y Richard en la 'esquina del sabor', escuchaba discusiones respecto al abuso de la Policía cuando los detenía a ellos, a sus amigos o a conocidos. El lenguaje racista y las acciones represivas violentas son hechos recurrentes que he encontrado en el barrio, especialmente en contra de jóvenes que deambulan por las calles, tanto serranos como inmigrantes, pero en mayor medida contra los afrodescendientes. En el caso de ellos las requisas de la Policía son más contundentes y se concentran las labores de seguimiento urbano contra la prevención del delito. Cuando le pregunté a Guacho si consideraba que existía alguna relación de las detenciones policíacas por el color de su piel, dijo;

Los policías te ven en la calle y ya creen que vas a robar, entonces te detienen y hacen pasar pena porque te revisan todo frente a un poco de gente, te insultan, agreden, humillan... Compita, uno es persona, yo no estoy para que me estén faltando el respeto cuando no estoy haciendo nada, solo porque un pendejo vestido de oficial se cree mejor persona y con la autoridad de venir a joder solo porque soy negro (Guacho, entrevista 2012).

Guacho ha tenido que sortear esta discriminación en varias ocasiones y le resulta indignante que le tilden de "negro bandido", esto explica las razones por las cuales ha respondido altivamente al maltrato policíaco de dos formas: la primera respaldándose en sus derechos constitucionales, y la segunda de manera violenta, como dice:

Uno responde en la medida en que ellos te tratan, ¿sí entiende, compita? Yo no digo que todos los policías sean mala gente, pero siempre hay uno peor que otro, sea lo que sea, pobre, de la calle, uno es gente y merece respeto, pero si me tratan mal yo reacciono igual y no me dejo joder (Guacho, entrevista 2012).

Guacho es un hombre que no teme a enfrentarse los policías, a tal punto que ha respondido con violencia cuando ha sido agredido por ellos, argumentando que lo hace por su dignidad; "para la Policía los negros somos todos ladrones, son unos racistas".

Este tipo de sucesos o enfrentamientos no son hechos aislados, todo lo contrario, en el espacio de interacción urbana de los afroesmeraldeños se socializa, se discute, se aconseja a los jóvenes que aún no han pasado por estas situaciones para que tengan instrumentos discursivos de defensa; incluso los instigan a perder el miedo y a enfrentar de la misma forma violenta si la Policía arremete contra ellos.

El uso de la categoría afroesmeraldeños en este punto tiene como propósito explicar un espacio de socialización identitaria que, desde mi observación participante y registro etnográfico, describe un escenario compuesto en su mayoría por este grupo étnico. Pero en esta socialización también participan afrodescendientes de otras provincias, incluso de otros países. Entre el grupo de afroesmeraldeños con quienes compartí no existe una discriminación radical sobre la procedencia territorial de los afrodescendientes que habitan el barrio. La discriminación racial, el abuso de poder por parte de la Policía, las estrategias de supervivencia, los relatos de violencia, ilegalidad o crimen son parte de los temas que los afrodescendientes con mayor experiencia callejera comparten con los más jóvenes. Lo hacen también para polemizar, crear conciencia política y discursiva con lo cual forman modos de actuar y enfrentar los abusos de la fuerza pública y la discriminación racial que ellos sufren cotidianamente.

No dejarse intimidar ni violentar es una forma de iniciativa política, estrategia de supervivencia por la que han optado muchos jóvenes afroesmeraldeños para defenderse del estigma y el acoso simbólico que les ha señalado como sujetos que se debe temer. Además, esta iniciativa no se reduce únicamente a confrontar y contestar violentamente la acción policial, sino también se relaciona con un conocimiento amplio de sus derechos ciudadanos. Sobre esto Guacho expresa:

Vea, ñaño, la Policía no puede discriminarte con nada porque la ley prohíbe el racismo, y ellos lo saben y no les importa, pero cuando uno le dice que los vas a denunciar por este hecho, ya se quedan quietos (entrevista 2013).

En efecto, el artículo 11 de la Constitución ecuatoriana del año 2008 señala:

Todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades. Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socioeconómica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física; ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación". Además, las nuevas reformas del Código Penal vigente desde el 24 de marzo de 2009 aclaran que "el odio y desprecio por el color de piel, raza, sexo y religión ahora es un tipo de delito", que será sancionado con prisión de seis meses a tres años, y si los actos de violencia producen la muerte de una persona, sus autores serán reclusos de 12 a 16 años.

Muchos de los jóvenes poco experimentados en estas argucias discursivas, al presenciar esta clase de socializaciones politizadas de los más experimentados, van adquiriendo las competencias o el capital cultural (delictivo) con el cual sortear estas desagradables situaciones que generan indignación, resentimiento y rabia, y agudizan el odio de los jóvenes (latente en el barrio) contra la Policía. Todo ello hace a los uniformados indeseables en El Paraíso.

El racismo se expresa de muchas formas en las calles, pero en El Paraíso las diferencias interétnicas agudizan las tensiones étnico/raciales, debido al uso del espacio y las formas discursivas y culturales afrodescendientes en un entorno barrial mayoritariamente blanco/mestizo. La violencia latente entre blanco/mestizos y afrodescendientes mantiene en vilo las relaciones étnicas en el barrio. Violencias variadas, verbales y físicas, especialmente violencia simbólica, constituyen las tensiones interétnicas del barrio, lo que, en palabras de Annie S. Barnes, se convierte en racismo cotidiano (2004).

Si bien la Policía representa una posición agresiva hacia los jóvenes en la calle cuando estos se desenvuelven en sus prácticas de supervivencia, la vigilancia o control policial no constriñe las prácticas al margen de lo ilegal/informal, que también son parte de su cotidianidad. En Quito hay lugares estratégicos que facilitan que se efectúen robos o atracos a turistas, mujeres o borrachos, tal y como sucede en el sur de la ciudad (La Miche-

lena), en los alrededores de La Ronda (Centro Histórico) o en el norte de la ciudad (La Mariscal). De forma estratégica, personas como Guacho frecuentan estos lugares para proveer, vender o llevar encargos de pasta base/polvo y cocaína a clientes de confianza.

Para Guacho la ciudad o la calle representan una aventura donde la cercanía a la muerte o a una aprehensión policial invade sus sentidos; pero también la calle es un goce, un recurso, una estrategia para sobrevivir. Visto desde afuera, lo que él hace se reduce a una acción delictiva, pero el calificativo de 'vacilar en la calle' adquiere para él otros significados, uno lúdico y otro como una salida estratégica que permite, por ejemplo, robar a turistas descuidados o a borrachos solitarios. De tal forma, en su cotidianidad no existe un momento en el cual no se pueda ganar algo de dinero. No obstante, estas acciones personalizadas no representan la totalidad de acciones de otros jóvenes migrantes afroesmeraldeños, sino una muestra representativa de las estrategias de supervivencia que desempeñan algunos jóvenes migrantes en la esfera pública.

Robarle a los borrachos es fácil, ñaño, más cuando las calles están vacías en la noche. Una vez le tiré a un gringo, pero, chucha, este hijueputa no se acojonó, entonces me tocó sacarle el cuchillo y ponérselo en el cuello y empujarle; chucha tu madre, en ese momento sí me lo dio todo (Guacho, entrevista 2012).

Con la anterior cita Guacho describe una de sus primeras experiencias delictivas al llegar a la ciudad. Tanto él como otros jóvenes afrodescendientes migrantes han recurrido con frecuencia a la misma práctica, pero de una forma alternativa y coyuntural, no recurrente y legitimada en su cotidianidad. De hecho, a sabiendas del aumento de penas por robos menores,<sup>12</sup> ellos optan preferiblemente por otras estrategias de supervivencia.

12 En el artículo 189 del Código Orgánico Integral Penal se castigará el robo de la siguiente manera: "La persona que mediante amenazas o violencias sustraiga o se apodere de cosas mueble ajena, sea que la violencia tenga lugar antes del acto para facilitararlo, en el momento de cometerlo o después de cometido para procurar impunidad, será sancionada con pena privativa de libertad de cinco a siete años. Cuando el robo se produce únicamente con fuerza en las cosas, será sancionada con pena privativa de libertad de tres a cinco años".

### Arriesgando la vida: "La calle es mi negocio, socio"

La cotidianidad de un barrio, es decir, la experiencia banal de cómo usan el espacio sus habitantes explicita la división racional global del trabajo. Por muy mínima que pueda ser la utilidad de un barrio frente a la totalidad de la ciudad, este espacio es una muestra social de las condiciones de subsistencia que deben desarrollar sus habitantes, considerando, además, las diferencias de clase, género y raza que devienen de condiciones históricas y de transformaciones continuas dependientes tanto de la política local-nacional, como de tendencias globales (neoliberalismo). En el caso de El Paraíso, pueden observarse dichas dinámicas dicotómicas.

A este respecto, dentro de la dicotomía socio-estructural noche/día pueden representarse a su vez divisiones como formal/informal, legal/ilegal. Mientras que en el día se representan *habitus* sociales y formas de ocupar el espacio más relacionadas con estructuras funcionales económicas formales/legales (jornada laboral diurna), en la noche la apropiación del mismo espacio se transforma para dar paso al opuesto: informal/ilegal. Reconocido por ser un barrio popular, el éxodo que he logrado observar en la mañana y el regreso masivo al finalizar la tarde dejan ver con claridad cómo se representan las formas de subsistencia de buena parte de la población y su quehacer cotidiano que, por lo general, se ubica fuera del barrio.

La delincuencia está a la orden del día en toda la ciudad, el riesgo y la inseguridad urbana son algo que cotidianamente se vive en muchas calles de Quito. De esto he dejado constancia en mi diario de campo de los primeros días que residí en El Paraíso. Tanto en el día como en la noche los jóvenes consumidores de pasta base/polvo merodean las calles aledañas de sur a norte y este a oeste, rebuscándose dinero para comer, comprar o vender pasta base/polvo. Su presencia se acentúa después del atardecer, lo que agudiza la percepción de inseguridad del barrio; aumentan los robos, la intimidación, la violencia y, en general, la autorreclusión por parte de los residentes de El Paraíso para evitar el peligro en el que se convierte la calle de noche.

Es muy común que en el día los jóvenes consumidores de pasta base/polvo pasen mayor tiempo fuera del barrio o en sus cercanías, pero al ano-

checher regresan. Sin embargo, su habitar en El Paraíso no es estático: se mueven de punto en punto fluidamente, lo que impide aún más que la fuerza pública logre incidir sobre su presencia en el barrio. Las estrategias de supervivencia de estos ‘gatos’<sup>13</sup> de la noche y el día comprenden, entre otras, merodear escaleras, pasillos y puentes, burlar cámaras (ojos de águila), turnarse la vigilancia cuando se está consumiendo pasta base/polvo o saber descargarse antes de ser atrapados.

Y cuando no se es alguien reconocido por los ladrones y los consumidores callejizados es fácil ser presa de robos. Por lo tanto, construir relaciones de respeto con personas del barrio conocidas por ser delincuentes o respetados por sus acciones delictivas resulta muy ventajoso, aunque también puede convertirse en algo negativo en la medida que estos valores callejeros no sean retribuidos recíprocamente en la interacción cotidiana.

Para quienes están del lado opuesto de la legalidad, habitar la calle resulta una vía de salvación, un lugar donde desentrañar las múltiples formas de ganarse la vida mediante diferentes estrategias. Pero si los sujetos no cuentan con recursos legales, especialmente una base económica de respaldo, el mundo del crimen y la ilegalidad suelen ser de las primeras vías que se toman para sobrevivir.

Pero no todas las estrategias de supervivencia urbana son iguales para los migrantes de la costa esmeraldeña que llegan a la ciudad. Sin duda la calle sí es una salida rápida para conseguir dinero ante la precariedad y urgencia de este, pero no es la finalidad última ni tampoco su única alternativa económica. La mayoría de jóvenes afrodescendientes migrantes con quienes conviví en el barrio y a quienes entrevisté a profundidad se insertan laboralmente en trabajos informales no calificados y formales como la construcción, la manufactura, servicios de seguridad o en el sector público o privado. En el capítulo siguiente ahondaré sobre este aspecto, al analizar las polifacéticas estrategias económicas que ha usado Richard para sobrevivir desde su arribo a la ciudad.

13 De esta forma se llama a los consumidores de bazuco (pasta base/polvo) en Medellín (Colombia). Y se los llama así por su deambular callejero nocturno en búsqueda de más droga o basura que reciclar. Para mayor información, véase César Tapias (2010).

## Capítulo II

### Richard: “Arrechera”

Durante mi estadía en El Paraíso conocí a muchos inmigrantes de la Costa ecuatoriana. Su estilo de vida, la solidaridad entre sí y su recibimiento caluroso fueron acciones que llamaron mi atención desde un principio. Día a día, conforme avanzaba mi etnografía, iba conociendo a profundidad sus historias de vida y cotidianidad, de tal forma que pude observar situadamente que todos aquellos estigmas negativos que estos jóvenes recibían, ser tratados como delincuentes, traficantes o drogadictos, no es del todo ciertos, como tampoco lo es la fama de violencia e inseguridad que representa el barrio para el resto de la ciudad. Con el consentimiento de Richard<sup>1</sup>, líder carismático del grupo y uno de los más antiguos migrantes afroesmeraldeños, se me permitió una entrada solidaria a su mundo.

Con ellos debía emplear un lenguaje moderado y sin pretensiones, por lo tanto, hacer de observador pasivo producía el efecto contrario, pues al observador también se le observa. Como sujetos que han vivido experiencias límite con la ley (encarcelamientos, persecuciones, seguimientos, amenazas, enemistades, el crimen, ilegalidades e informalidad), tienen un ‘olfato callejero’ y una psicología aguda para desenmascarar a cualquiera que tenga intenciones que estén fuera de su cultura urbana.

Para lograr ganarme su confianza, el tiempo, el lenguaje, la sinceridad y, en especial, la apertura emocional fueron claves para cerrar los abismos culturales y las sospechas psicosociales en torno a mí. En varias oportunidades

1 Hasta el momento de escribir este capítulo, Richard ha vivido 14 años en la ciudad de Quito.

les invité a mi casa y ellos me invitaron a la suya, y pasamos muchas noches departiendo en el bar-restaurante de un colombiano, durante las cuales se consolidaron muchos cruces, se resolvieron o se produjeron conflictos, pero, sobre todo, se evidenció la unión fraternal de su vínculo cultural, el lado humano invisible ante los ojos del racismo, la condición de clase y el estigma criminal.

En este capítulo exploraré algunos de los rasgos ocultos de la migración de Richard a la ciudad. Mediante el seguimiento de sus relatos de vida, he conseguido reconstruir aspectos claves de su condición social, que me han llevado a entender las diferencias estructurales que existen entre la Costa y la Sierra ecuatoriana, entre lo afrodescendiente y lo blanco/mestizo. No solo se trata de hacer una radiografía de sus estrategias de supervivencia en la ciudad, sino de ir más allá en el entendimiento de la desigualdad estructural y cómo esta genera un tipo de violencia simbólica y estructural que atañe mayormente a un grupo étnico y territorial en el escenario de la cotidianidad quiteña.

### Escapando de la muerte: de una isla pacífica al frío de la ciudad

Desde el primer día que conocí a Richard no me han dejado de asombrar sus múltiples formas de ganarse la vida en todos los aspectos de la economía, pasando de lo legal/formal a lo ilegal/informal; un constante ir y venir entre las márgenes de polos opuestos, pero a su vez imperantes dentro del sistema productivo y en relación con las estrategias de supervivencia.

Durante mi estadía en el barrio, la venta informal de comidas era el principal ingreso económico de Richard (foto 4). Todas las noches, desde las cinco de la tarde hasta pasadas las nueve de la noche, disponía un puesto de comida sobre una esquina concurrida del barrio para ofrecer su producto a un precio de un dólar o dólar y medio, de forma rápida y fácil de llevar. Por medio de ese puesto de comida se ganaba la vida y sostenía un hogar constituido por su mujer (Rebeca) y su hijo de 4 años. En promedio, diariamente vendía cincuenta o sesenta unidades de comida que le dejaban de ganancia de veinticinco a treinta dólares. Pero la venta neta podría llegar a cien, ciento veinte o ciento treinta unidades, dependiendo del día.



Foto 4. Richard y Rebeca, en la 'esquina del sabor'.

Las ventas que pudiera conseguir en el barrio le daban lo suficiente para sobrevivir, pero no le satisfacían en comparación con otros tiempos, cuando vender en la calle no estaba tan restringido como en la actualidad:

Antes de vender en el barrio vendía en otros lugares. La calle Amazonas fue mi primera plaza, me iba bien, un viernes me hacía 150 o 200 en una sola noche, pero de ahí me sacaron, mucho control. Luego me vine acá cerca, en La Marín. Te digo que esto ya hace varios años, ahí me iba muy bien, me tocaba duro, pero al día malo malo, vendía entre 130 y 180 todos los días, excelente plaza, pero los municipales empezaron a joder y a sacar a los vendedores (Richard, entrevista 2012).

Esta serie de desplazamientos con los que se ha enfrentado Richard tiene como propósito la erradicación de las ventas ambulantes en el espacio público del centro de Quito,<sup>2</sup> pero detrás de estas restricciones no se observan los

2 La ciudad de Quito fue declarada Patrimonio de la Humanidad por la Unesco en 1978.

motivos o necesidades de estos vendedores ni sus historias ni procedencias; ni siquiera la violencia generada por estos desplazamientos ni mucho menos las resistencias que esto genera en los vendedores informales. En el caso de Richard, la venta informal de comida ha sido una estrategia de supervivencia de las tantas a las que ha tenido que recurrir para ganarse la vida.

Cuando Richard vivía en Isla Bonita (Esmeraldas), se dedicaba a labores económicas de toda clase, formales e informales, dependiendo de la oferta real de trabajo que surgía en las temporadas de pesca, agricultura o en el turismo. La venta de artesanías y la gastronomía eran sus principales alternativas de subsistencia, y estas se aprenden según Richard de dos formas: por medio del ocio y la creatividad que emerge de un ambiente limitado materialmente como lo es la isla, y, principalmente, por la monetarización de su vida cotidiana.

Estas labores –por un lado la producción de artesanías y por el otro la agricultura y pesca– han sido prácticas culturales adquiridas y heredadas culturalmente por Richard, quien las ha capitalizado, empleado y trasladado a su cotidianidad en los espacios urbanos donde se ha radicado. Su principal fuerte económico se inició con la venta al por mayor de camarones a grandes hoteles en Atacames, en la provincia de Esmeraldas:

Arranqué vendiendo camarón en pequeñas cantidades a comerciantes del pueblo; yo no pescaba, le compraba a un conocido que me vendía barato y como intermediario vendía más caro, por ejemplo, de un quintal (50 kilos), sacaba 15-20 dólares, ahí estaba el negocio. Luego me hice de un contacto en un hotel y empecé a venderle 10, 20, 30 quintales, hasta más y, como la venta era buena, le daba un porcentaje a mi amigo para que me diera el mejor producto, entonces comencé a venderle a los hoteles *resort* y ganaba buen dinero (Richard, entrevista 2012).

Sin embargo, esta bonanza económica estuvo opacada por el aumento de la violencia cotidiana (Scheper-Hughes 1997), la intimidación y la extorsión que se vivían en Esmeraldas. La envidia y la sospecha que produjo Richard alrededor de su mejoría económica trajeron consigo una persecución secreta por parte de una banda de extorsionistas. Una noche dos hombres

se presentaron a su casa fuertemente armados y agredieron a Richard y a su pareja, a ella le amarraron mientras Richard se resistía y le golpeaban. El objetivo de la banda de extorsionistas era hacerse con el dinero que Richard guardaba en su casa, pero como él no accedía, le cortaron lentamente un extremo de oreja, Richard lo describe como sigue:

Yo no iba dejar que me quitaran mi dinero, bravié con todos dos, me dieron con el mango de la pistola, pero aun así resistía hasta que me tumbaron y amarraron las manos. Como yo no quería decir nada me amenazaron con cortarme la oreja, pero no comía de esa presión, entonces me pusieron sobre una mesa y uno de esos manes cogió un cuchillo y me preguntó por última vez dónde estaba el dinero, me volví a resistir y fue ahí donde empezó con el cuchillo a torturarme, ya no aguataba, entonces les entregué el dinero (Richard, entrevista 2012).

Después de este suceso Richard quedó ofendido y, como la justicia en Esmeraldas "no sirve para nada", según sus palabras, tomó la venganza por sus propias manos. Luego de indagar en las cercanías del pueblo sobre los extorsionistas, dio con uno de ellos y lo asesinó, pero el otro se escapó. Richard no pudo recuperar los 15 mil dólares que le robaron, y estos ajustes de cuentas le obligaron migrar a Quito.

Sin mucho dinero, Richard se dirigió donde un hermano, con quien vivió los primeros meses en la ciudad, pero al cabo de un tiempo decidió vivir aparte por evitar las diferencias suscitadas con su cuñada. De modo que este fue el principio de un periplo vital, económico, espacial y social, de sus nuevas estrategias de supervivencia en la ciudad, y un trasegar por las márgenes flexibles de la estructura normativa hegemónica.

Siendo un joven afrodescendiente sin empleo, sin dinero y sin casa, acudió a la calle, es decir, al delito y al robo como su principal fuente de ingresos. Pero este volcamiento estaba en cierta medida restringido por una economía moral. La posición de los jóvenes afroesmeraldeños sobre la calle tiene una perspectiva que difiere del *habitus* de los habitantes serranos. Lo que he observado en los afroesmeraldeños me indica que su exposición en la calle tiende a ser pasajera; el hurto y la delincuencia son formas útiles de ganarse la vida mientras encuentran otras formas dentro de la econo-

mía formal e informal en donde proyectarse, pero cruzar la línea de una actividad considerada legal hacia una ilegal no siempre suele ser un acto voluntario.

### “Dámelo todo, chucha tu madre”

Las condiciones desiguales de clase y étnico/raciales en la región andina se pueden observar especialmente en Colombia y Ecuador, países que comparten características históricas comunes, como la explotación de la mano de obra indígena y la esclavitud durante la Colonia. A pesar de existir este tipo de similitudes histórico-estructurales, estas características varían dependiendo de las condiciones materiales de subsistencia y los procesos de jerarquización social autónomos e independientes en cada ciudad. Esta heterogeneidad estructural en buena medida determina la desigualdad étnica y las segregaciones raciales que se presentan comúnmente en las ciudades latinoamericanas.

En Cartagena (Colombia) la población en su mayoría es afrodescendiente, pero la discriminación y el estigma social sobre la delincuencia y peligrosidad de este grupo son menores que las que pude percibir en Quito desde mi llegada en 2011. En la capital ecuatoriana es muy común escuchar en las calles céntricas y residenciales un discurso temeroso respecto a lo afrodescendiente.

En zonas reconocidas de la ciudad como el barrio La Mariscal (La Zona) es frecuente observar robos de toda clase, pero lo más común es que estos robos sean cometidos por jóvenes afrodescendientes. Lo mismo pasa con las detenciones o requisas que hace la Policía en la calle cuando existen sospechas, en una primera medida por el color de la piel, y, en una segunda instancia, por razones objetivas.

El Paraíso es el lugar de procedencia de muchos jóvenes que salen a robar en barrios del norte de la ciudad, y, para mí, conocer de cerca su trato y personalidad dejó por fuera los estereotipos negativos que sobre ellos se tiene. En el trato cotidiano los jóvenes, entre ellos Richard y Guacho, interactúan de acuerdo con la convivencia básica de los barrios: respeto a los mayores, a

las mujeres, a la apropiación de las zonas de juego (canchas, parques), cumplimiento de los contratos de renta, etc. Sin embargo, bajo esa construcción estratégica del habitar barrial, se construye una doble fachada: un *habitus* privado familiar, por un lado, y un *habitus* público disidente, por otro. La vida de Richard describe muy bien este *habitus* polivalente.

Cuando llegué a Quito lo primero que conseguí fue un trabajo en una papelería que era conocida de mi hermano, la dueña al rato de conocernos resultó ser familia lejana. Yo no estaba familiarizado con nada ahí, pero hacía de todo, hasta lo que no sabía: prender computadoras, sacar copias, barría, atendía clientes. La dueña me cogió mucho aprecio y me ayudó económicamente, pero yo ya estaba aburrido ahí, eso no era lo que me gustaba y, como tenía problemas en la casa, renuncié (Richard, entrevista 2012).

A Richard le costó seguir subordinado, de modo que desistió de ese empleo. Al cabo de unos días Richard había dejado la casa de su hermano y se había mudado a un cuarto, que compartía en el barrio con otros jóvenes afroesmeraldeños también migrantes, entre ellos su primo Genaro y “La Belleza”.<sup>3</sup>

Junto con otros jóvenes afroesmeraldeños migrantes armaron una red de apoyo y un lugar de residencia. Entre todos<sup>4</sup> se dividían los gastos de alimentación (que en el peor de los casos se basaban en migas de pan y agua de panela), renta y gastos de servicios públicos (agua, luz). Algunos, como el primo de Richard y “La Belleza”, ganaron algo de dinero jugando en la B de la Liga Deportiva Universitaria de Quito. Pero las exigencias nutritivas de este deporte estaban por encima de las capacidades reales mínimas de carbohidratos necesarias para reponerse y rendir las exigencias diarias del cuerpo. Los pagos se demoraban en llegar y tampoco cubrían lo necesario para durar hasta fin de mes.

3 Ellos llegaron a Quito por dos motivos: “La Belleza” huyendo a la cárcel que le esperaba por intento de asesinato y porte ilegal de armas, y Genaro, por líos de faldas y ajuste de cuentas con bandas criminales.

4 Un número variable, pues la casa estaba abierta al recibimiento de jóvenes provenientes de Esmeraldas sin hogar. Al mismo tiempo se iban rotando las plazas por las concurridas salidas del lugar por razones laborales o provisionales.

Estas dos circunstancias los empujaron a abandonar la liga profesional, pues no contaban con recursos mínimos vitales ni con las condiciones materiales que les dieran estabilidad; por lo tanto, en el caso de ambos, el único ideal futuro estable, el proyecto de vida profesional, acabaría desvaneciéndose ante circunstancias urbanas no previstas dentro de su estructura cultural y social. La ausencia de estructuras políticas y sociales en sus lugares de origen (Esmeraldas) equiparables a las que se viven en Quito en materia económica/laboral disminuyen las posibilidades de inclusión a labores o sistemas productivos cualificados de muchos jóvenes afrodescendientes, e incluso de otras regiones del país que no tengan instrumentos estructurales similares a las exigencias urbanas capitales.

El anterior argumento devela la disparidad simbólica y objetiva del capital cultural territorializado cuando se enfrenta con otras estructuras (campos) sociales o escenarios sociourbanos que cuentan con ciertas ventajas histórico-estructurales sobre otras. Por lo tanto, esto ha incidido parcialmente en que Richard fuera empujado con mayor fuerza<sup>5</sup> al sector económico informal e ilegal, pues no conseguía cumplir las exigencias mínimas de contratación laboral, porque esta ausencia de capital cultural incidió e incide en su desconocimiento del funcionamiento del sistema burocrático, aspecto que limita su interacción con las instituciones legales/formales, como indica:

Acá es que joden con tanta vaina que pide el Municipio, en mi tierra usted quiere montar un negocio, va y pide el permiso y se lo dan sin tanto papel, pero acá te piden que lo uno y lo otro. Quiero montar un negocio de comida y te piden chimenea de tantos metros, tener instrumentos de calidad y todos los permisos sanitarios y un poco de impuestos, y uno que llega sin plata, ¡dígame! ¿Cómo puedes ser legal sí hasta para pedir un crédito te piden un respaldo? En cambio allá en el pueblo usted monta un negocio ahí mismo en la casa sin tanta vaina y te ganas la vida (Richard, entrevista 2012).

5 Muy diferente a lo que sucede en el mundo económico de muchos grupos indígenas en Ecuador. Estructuras sociales de producción consolidadas en la economía urbana; venta de alimento, artesanías y comercio principalmente. Opciones legitimadas y consolidadas en parte por los lazos de parentesco y la cercanía histórica campo-ciudad.

Sin embargo, no tener un título no ha sido una limitante en su quehacer cotidiano, se maneja con lo básico: lectura, escritura, lógica matemática, contaduría. Además, tanto es su conocimiento sobre leyes penales y derechos ciudadanos que sorprende escuchar sus conversaciones cuando él o alguno de sus conocidos ha sido señalado por algún abuso de autoridad, captura o acusación.

La incidencia de aspectos como la carencia de formación escolar influye en que las calles de Quito se convirtieran en un escenario ideal para resolver sus necesidades básicas. La acción criminal, de forma individual o colectiva, es una consecuencia casi imperante ante tantos instrumentos burocráticos legales/formales. En una ocasión, en la 'esquina del sabor', los jóvenes hacían memoria de los asaltos; "La Belleza" me preguntó de modo natural: "¿Es que tú no robas, parece?", al escuchar mi negativa frunció el ceño, incrédulo. La naturaleza de su expresión y la comodidad con la que narraba sus experiencias violentas naturalizan un *habitus* que desde su economía política de la vida transforma las acciones delictivas: de una visión ética negativa se tornan en una práctica viable éticamente permisible a su condición estructural, que no necesariamente asocia delito con despilfarro y gastos banales. Así comenta Richard:

Una vez yo estaba en la mala mala, Rebeca estaba a punto de parir y yo sin plata. Una tardé salí a caminar la Amazonas y vi salir de un banco a un japonés, lo seguí un rato y llegando a un parque le cogí por la espalda y le quité el maletín, cuando llegué a la casa me encontré con 1 600 dólares, con esa plata compré las cosas del bebé y pagué el parto, adelanté arriendos, me surtí de comida, pagué deudas, incluso invité a beber y comer a los amigos (Richard, entrevista 2012).

### Esquinas, masculinidad y recursividad

El Paraíso es el centro de salida y llegada de muchos de los jóvenes afrodescendientes que migran de la Costa. Cuando están instalados, los puntos de encuentro dentro del barrio, los lugares reconocidos por la red de parentesco, son espacios urbanos en los cuales se concentra la información sobre

trabajos, cruces, sucesos familiares, relatos de vida, memorias y ocio. En el caso del barrio, este lugar de encuentro es una esquina.

A mi llegada al barrio, la ‘esquina del sabor’ fungió como un lugar preponderante para socializar con los jóvenes del entorno, pero a lo largo de mi estadía comprendí que no se trataba solo de un lugar de encuentro común –porque además en esa esquina Richard ponía su puesto de comidas– sino, por el contrario, se constituía en un lugar clave para el desarrollo de la economía ilícita callejera.

Durante el día y la noche me encontraba con alguno de los jóvenes afroesmeraldeños que constituían el grupo común del barrio y la esquina, eran entre ocho y 15 personas, número que se mantuvo a lo largo de mi trabajo de campo. Todos eran constantes, excepto uno, a quien apresaron por tráfico de drogas (pasta base) en el mercado de San Marcos.<sup>6</sup>

En calle, y en especial en dicha esquina, se reunían solo hombres, lo que claramente me indicaba la ausencia de mujeres en la esfera pública. La única excepción fue la compañera de Richard, a quien, durante los seis meses que duró mi trabajo de campo, fue a la única que observé hacer parte de las socializaciones esquineras. Después de las horas laborales, la calle estaba restringida a los hombres, y la única mujer presente asimilaba estos comportamientos, es decir, de modo performativo actuaba dentro y fuera del grupo de forma masculina en los momentos en que fuera necesario, por ejemplo, para hacer respetar el territorio de invasores de otros barrios, en persecuciones policíacas, y como forma de ganarse la vida en la calle por medio de la intimidación.<sup>7</sup>

Al segundo día de llegada a El Paraíso conocí a Richard por casualidad, aquella noche me acerqué a comer a su puesto de comida y le pregunté lo siguiente: “¿Es peligroso salir de noche por el barrio?”. Luego él respondió sonriendo: “Nada de eso, compita, acá la gente es bien... usted nomás

6 La captura de este joven estuvo plagada de múltiples interpretaciones por parte de su grupo de amigos. El principal y más comentado argumento relaciona su captura con líos de faldas, es decir, celos por parte de un policía que salía con la que, según relataron personajes de confianza del barrio, era una mujer mayor con preferencias erótico-sexuales hacía jóvenes menores.

7 Durante el último mes de residencia en el barrio, desde finales de noviembre, se encontraba prófuga por el asesinato con arma de fuego de una mujer en la entrada del barrio. En varias ocasiones la Policía le estuvo buscando, pues le impusieron orden de captura.

hágase conocer y ya” (entrevista 2012). Y eso fue exactamente lo que hice noche a noche, cenando en su puesto de comida y conversando con él y todo el que llegara.

Para Richard, la esquina es el sitio de encuentro con sus congéneres y un lugar práctico donde el azar del día y la noche ofrece muchas sorpresas, de las cuales la más significativa son los negocios u oportunidades de hacer dinero o conseguirlo de forma fácil. De modo que la sociabilidad que manifiestan los afroesmeraldeños en la mencionada esquina tiene otros propósitos que están por fuera de lo que a simple vista parece ocio.



Foto 5. La ‘esquina del sabor’.

En dos ocasiones pude corroborar lo anterior y ganarme algo de dinero solo por hacer presencia en la esquina del sabor (foto 5) y ayudar a Richard a negociar una bicicleta robada a cambio de un paquete con ocho o diez sobrecitos de pasta base/polvo que le había dado a guardar Guacho. En esa ocasión nos estábamos resguardando de la lluvia, cuando un joven se acercó

a decirnos que acababa de robarse una bicicleta en el sur de la ciudad y la estaba ofreciendo por treinta dólares. “Esa bicicleta se ve buena, pero estás pidiendo mucho. Vea, ñaño, yo lo que tengo es polvo, te cambio estas 10 pa-peletas por la bici, ¿te sirve?”, le propuso Richard, pero este joven insistió en que le encimaran algunos dólares, pues no tenía con qué hacerse las pistolas (cigarrillo, fósforos). Para que se terminara el negocio yo accedí a darle un dólar, el chico aceptó y se marchó. Pasados diez minutos apareció un comprador para la bicicleta y Richard la vendió en cuarenta dólares, de los cuales cinco fueron para mí, que no pensaba en recibir nada a cambio.

Cualquier cosa puede pasar en las esquinas, desde robos, venta de cilindros de gas, tanques de basura, armas, pasta base /polvo, hasta ofertas de trabajos para pintar casas, plomería, mudanza, incluso arreglos ilegales de partidos del fútbol profesional que aseguren triunfos o produzcan derrotas. Una noche, de regreso al barrio, me encontré con un gran alboroto en la esquina: se había formado un círculo alrededor de Richard, quien tenía en la mano varios billetes de veinte dólares. La mayoría de los presentes eran afroesmeraldeños migrantes, futbolistas y exfutbolistas. Todos discutían por el porcentaje que les correspondía, el cual fue repartido en partes equitativas (de haber llegado cinco minutos antes hubiera recibido algún dinero).

Lo que había sucedido previamente se relacionaba con el mundo de las apuestas ilegales. Un par de colombianos (según relató Richard) emparentados con la mafia del narcotráfico en Ecuador<sup>8</sup> llegaron al barrio porque sabían que algunos de los muchachos que residían en la zona tenían contacto con jugadores de primera división del fútbol nacional. La propuesta de los colombianos consistía en comprar al arquero del Club Sport Emelec (Ecuador) para que se dejara anotar un gol ante el Corinthians (de Brasil) en los octavos de final de la Copa Libertadores de América (2012). Al arquero le ofrecerían 80 mil dólares y por el favor darían 20 mil dólares, los cuales se dividirían entre cuatro (Guacho, Richard, “La Belleza” y Genaro). Para cerrar el trato dieron 100 dólares de adelanto a Richard, quien los

8 Este tipo de apuestas develan la presencia invisible de una red de lavados de activos que emplean al fútbol como un instrumento que permite blanquear fuertes sumas de dinero. Según los relatos de varios jóvenes del barrio, que en un inicio llegaron a Quito a emplearse en las ligas menores de equipos profesionales con la expectativa de llegar a la primera división, las apuestas fraudulentas y los acuerdos ilegales para beneficiar o perjudicar resultados deportivos al parecer suelen ser frecuentes.

dividió con los otros. Sin embargo, quien tenía el contacto del arquero del Emelec había perdido su celular días antes, con lo que el cruce no se logró.

Los anteriores relatos fueron tan solo dos sucesos de los muchos y frecuentes que se viven en la cotidianidad de la esquina de un barrio popular. Pero el poder que genera la esquina para organizar las redes de parentesco, la economía ilegal e informal, y la identidad regional en un solo lugar expone en el espacio público variables como lo masculino, lo étnico, el regionalismo, la territorialidad y la autoridad: aspectos que explicaré a continuación.

El uso que estos jóvenes le dan al espacio público describe la hegemonía de la masculinidad, pero sin que esto omita el habitar de la mujer, el cual se produce de otra forma. En la mayoría de los casos, los hombres se limitan a circular de un punto a otro sin mucha pretensión de habitar la calle y hacer de este un lugar estratégico, como Richard y los demás jóvenes lo hacen. Esta manifestación de masculinidad se puede entender en dos vías: la primera como un *performance*, y la segunda como una construcción masculina estratégica de resistencia y supervivencia que se refuerza por las duras condiciones históricas, territoriales y ecológicas que se agudizan en la cotidianidad agreste que les representa sus prácticas laborales callejeras.

“No verse como un gil ni que te vean las pelotas” es una de las frases comunes entre los hombres del barrio cuando ven vulnerado su honor y respeto frente a los demás, lo que tampoco significa que ese tipo de masculinidad niegue los acompañamientos emotivos y afectivos, aspectos que he logrado observar, por ejemplo, cuando alguno de sus amigos ha sido enviado a prisión. Cuando se presentan esos casos se despliegan emotividades que en otras circunstancias son difíciles de observar en la *performance* masculina. Muchos visitan con frecuencia a sus amigos en la cárcel para mantener los lazos de hermandad, pero otros, como Richard, manifiestan sus emociones de otra forma, sin que esto lo deslegitime ante los otros. “Es duro visitar o saber que algún pana lo metieron preso, a mí eso me entristece, por ese motivo me cuidó de no caer preso ni tampoco ir a visitar alguien ahí dentro” (Richard, entrevista 2012).

En cuanto a lo étnico, la presencia afrodescendiente en el barrio se ve representada con su habitar en la esquina. Pero esta afrodescendencia no se circunscribe únicamente a jóvenes de la provincias de Esmeraldas,

también incluye a jóvenes de Manabí y Guayas; esto es importante de resaltar porque, aunque exista una raíz identitaria en común, las diferencias regionales son tan fuertes que tensionan los lazos identitarios y fracturan las socializaciones interculturales. Dado que la mayoría son provenientes de Esmeraldas, el criterio de selección del grupo de amigos de Richard da preferencias al ‘negro’ esmeraldeño. Por lo tanto, la superposición del regionalismo local es habitual, a sabiendas del rechazo cultural que generan cierto tipo de *habitus* dentro de un espacio racial de mayoría blanco/mestiza con participación afrodescendiente mínima.

Además, cuando las diferencias culturales traen consigo una carga racial histórica, este tipo de violencia estructural produce reacciones encontradas, es decir, negaciones hacia lo otro que conllevan a la producción de microterritorios y subculturas, como lo he notado en la apropiación del espacio barrial por parte de estos jóvenes. En El Paraíso, los afroesmeraldeños legitiman el territorio, tanto por el uso que ellos hacen del espacio callejero como por la propia necesidad de encontrar en el mencionado espacio un lugar social que les ha sido negado históricamente mediante el discurso racial y las prácticas excluyentes devenidas de este tipo de conciencia étnico/racial estructurada espacialmente.

Para los jóvenes afroesmeraldeños, hacerse de un lugar en el barrio ha sido un proceso de luchas sistemáticas contra otros actores ya territorializados como las pandillas, lo que refleja, a su vez, luchas de reconocimiento ante la sociedad en general. Los Latin Kings<sup>9</sup> o Los Inmortales, según los relatos de Richard, tuvieron una fuerte presencia en el barrio entre el comienzo y mediados de la primera década del siglo XXI. Luego nuevos actores como grupos juveniles o subculturas juveniles (hiphoperos) plantearon un nuevo escenario de conflicto territorial, enfrentarse con jóvenes de otros barrios con similares apropiaciones subculturales.<sup>10</sup> En medio de

9 Para una mayor información sobre los Latin Kings, véanse los trabajos de Mauro Cerbino: *Pandillas juveniles, conflicto y cultura en la calle* (2004) y *Jóvenes en la calle, cultura y conflicto* (2006).

10 En el fondo, lo que representan estas disputas es una reapropiación simbólica de lo que anteriormente describí (primer capítulo) como conflictos románticos por hacer respetar la propiedad simbólica hacia las mujeres: hijas, novias, vecinas del barrio. En cierta medida estas disputas siguen latentes, pero los significados dentro de las rivalidades ampliaron sus significantes, que en los campos de poder que se forjan, se disputan signos, sentidos, estéticas de los nuevos movimientos juveniles.

estos conflictos, y sumado a la fama histórica de barrio bravo que carga consigo El Paraíso, los afroesmeraldeños tuvieron que entrar en este campo de luchas de manera individual y luego grupal para hacer respetar su lugar en el barrio sin comprometerse con ningún bando.

### “Con la lengua se puede todo”

Con frecuencia en los relatos de otros jóvenes, además de los de Richard, he encontrado muchas experiencias violentas con la Policía. Pero en este tipo de violencia hay una característica notable. A diferencia de la violencia sobre jóvenes serranos y consumidores callejizados de pasta base/polvo, los afroesmeraldeños se han ganado un respeto considerable de la Policía, en buena medida por el hecho de afrontar sus abusos mediante el discurso y el enfrentamiento físico, o, como argumenta Richard: “Con la lengua se puede todo”.

Por lo tanto, la palabra se convierte en una herramienta clave de supervivencia. El énfasis que muchos de ellos hacen sobre el lenguaje<sup>11</sup> y el habla—un habla que a medida pasa el tiempo se va educando, domando—logra configurar un capital cultural estratégico y discursivo callejero frente al que puedan tener otros grupos étnicos. Richard dice:

A estos pelaos de ahora les hace falta verbo, a mi cuñado que es todo sano lo coge la Policía y teniendo todas las de ganar se deja llevar preso, mientras que el otro que cogieron con él robando salió rapidito, y ¿sabe por qué? Le faltó lengua al pelao. Todo tiene salida, nada más soltar la lengua y más cuando te tienen cogido. A un primo de Rebeca le cogieron sin salvoconducto y con orden de captura. Ese man cuando estuvo dentro de la patrulla negoció con la policía su salida; esa misma noche me tocó prestarle 400 gambas para que saliera, además de dejar el arma (Richard, entrevista 2012).

11 Ferdinand de Saussure es quien suscita esta dicotomía al establecer que existe una diferencia real entre “la realización concreta de una expresión lingüística o un conjunto de ellas” (habla) y el “sistema o estructura que genera las expresiones de dichas expresiones” (lengua) (1991).

Para Richard, los policías no representan una autoridad por el hecho de que carguen un arma o representen la ley. En una ocasión la Policía le prohibió tener su puesto de comidas en la esquina del barrio:

Estos manes yo no sé qué se creen, vinieron cinco motorizados (10 agentes) para obligarme a salir de acá. Hermano, yo estoy tranquilo vendiendo, no hace falta tanta violencia para decirme que no puedo tener mi negocio aquí, pero llegan alzados, hablando de mala manera como si yo fuera un delincuente. Dos motos me cerraron, querían quitarme el carrito, yo entonces me les alcé y les pedí que me respetaran, que ya me iba retirar porque vivía en la misma calle (Richard, entrevista 2012).

El principal reclamo de Richard contra la Policía era para que lo trataran sin violencia. En esa ocasión estuvo a punto de clavarle su hacha de defensa personal a un policía que lo seguía.

Los manes estaban tan alzados que ¿sabes qué hicieron? Uno se vino atrás mío para ver dónde vivía, apenas vi a mi hijo en la puerta le pedí que me sacara el hacha rápido porque se la quería enterrar a ese agente si me volvía a decir algo, pero él otro [policía] se dio cuenta y le silbó para que se devolviera, tenía el hacha en la mano con ganas de darle a ese hijueputa (Richard, entrevista 2012).

El caso de Richard es particular, pues en varias oportunidades ha peleado cuerpo a cuerpo con policías. En otra ocasión lo hizo en defensa propia, cuando le intentaron desalojar de los alrededores de la estación céntrica de transporte de La Marín por hacer uso indebido del espacio público con su venta informal:

Una vez en La Marín me sacó la Policía casi que a patadas, me tocó guardar las cosas rápido porque se estaban llevando todo lo que estuviera invadiendo en la calle; al que se pusiera bravo le echaban gas pimienta. Conmigo se prendió un agente a echarme como animal y yo me le paré convidándolo a pelear como hombre, pero como estaba con mi hijo me apresuré a dejarlo en la entrada del barrio porque estaban tirado gases lacrimógenos (Richard, entrevista 2012).

La 'arrechera' del momento llevó a Richard a sacar el machete que cargaba en su carrito de comida y responder con violencia los ataques del policía:

A mí esa injusticia y atropello me arrechan, ya cuando vi que mi hijo estaba arriba saqué el machete y me les enfrenté a los manes. Al que me quería ver cara de gil le clavé el machete entre el cuello y el hombro. Apenas vi que él sacaba su arma agarré a correr esquivando los disparos. Llegué a la tienda de un amigo donde guardé el machete y me hice una calle más arriba donde los panas, y como muchos ya habían visto el atropello de estos manes, los sacamos a punta de piedra (Richard, entrevista 2012).

En las ocasiones en que los policías me detuvieron en el barrio mientras merodeaba sus calles con Richard y otros jóvenes, ellos nunca lo hicieron con la intención de llevarnos presos ni tampoco lo hicieron de forma violenta; los policías son conscientes de que en el barrio no pueden sobrepasarse en el uso de su fuerza legítima porque inmediatamente serán agredidos. Pero cuando estas detenciones sucedían Richard era el primero en dar la cara, para luego regresar diciendo: "La lengua, muchachos, con la lengua se puede todo". Pero esa distancia y respeto no quiere decir que él no tenga enemistades con la Policía, todo lo contrario; le conocen bien, le observan, tiene cuentas pendientes con ellos y Richard lo sabe, esto explica su afán de no moverse lejos del barrio, porque estando fuera corre peligro.

Como las anteriores, hay otra serie de historias que reflejan la relación conflictiva que se produce entre la Policía y los jóvenes afrodescendientes, serranos o blanco/mestizos en El Paraíso. No obstante, se ejerce mayor presión sobre los hombres jóvenes afrodescendientes y usuarios de drogas. Esta presión obliga a muchos de ellos a aprender otra serie de estrategias menos violentas o impulsivas para resistir las redadas policíacas.

Hacer un buen uso de la lengua en el sentido estratégico en que la emplean los jóvenes fuera de la ley se convierte en un recurso valioso, pero, en definitiva, no es un recurso último para escapar de los encuentros indeseados con la ley. De modo que la lengua, es decir, la estrategia discursiva, puede salvar de aprietos pero también puede empeorar situaciones.

La mayoría de los jóvenes a quienes entrevisté, que mezclan lo ilegal/informal con lo legal/formal o solo están en el campo (en sentido bourdiano

del término) de lo ilegal/informal, saben de antemano qué decir, qué hacer y bajo qué leyes ampararse cuando son retenidos por la Policía. Además, están al tanto de las nuevas leyes referentes al robo o al consumo de drogas, y en el caso de los afrodescendientes saben muy bien que la discriminación y el racismo son una práctica ilegal penalizada, sobre todo cuando es ejercida por la Policía.

### Informalidad e ilegalidad: subsistiendo con lo que sea

Muchos de los jóvenes migrantes afroesmeraldeños habían tenido o continuaban teniendo algún tipo de relación con el tráfico ilícito de pasta base/polvo. Para Richard fue una entrada importante de dinero durante un tiempo. Según él, “vender polvo es un buen negocio, socio, deja mucho dinero, pero también es riesgoso, desgastante” (Richard, entrevista 2012). Dentro de la esfera de actividades que ha realizado Richard para sobrevivir, la venta de drogas no ha sido aislada, pero tampoco ha sido una actividad de su preferencia, sino que se ha debido a sucesos esporádicos y coyunturales.

La misma noche en que la Policía hizo el operativo de control sobre el espacio público en el barrio, en tono desesperado y molesto él me expuso lo siguiente:

Pana, la verdad me gustaría ahorrar un buen dinero para dejar a mi familia montada y luego amarrarme una bomba al cuerpo para acabar con todos esos hijueputas. Ya no los soporto, hermano, voy a tener que volver a vender drogas, llenarlos toditos de polvo, pues ya no puedo, tengo deudas pendientes, ahora mi hijo va al colegio y ya necesita de los útiles. Yo esperaba pararme esta semana con la venta, pues, como tú sabes, por ayudar a mi cuñado me quedé sin dinero (Richard, entrevista 2012).

Richard tenía contactos suficientes para comprar cualquier tipo y cantidad de droga; sin embargo, y luego de que se le pasara la rabia por el incidente, argumentó que volver a vender polvo ya no era una opción. En el caso de Richard, el factor que más influyó para dejar la calle tuvo relación con el nacimiento de su hijo. Con mucha insistencia, en varias conversaciones

hacía un fuerte énfasis en que su hijo, desde el día en que nació, era la razón de su vida y el principal pretexto para volverse legal. Entre los jóvenes que conocí existía una gran diferencia entre quienes eran padres y quienes no lo eran. El *habitus* delictivo de los últimos tendía a medir menos el riesgo en las actividades ilegales, incluso tenían mayor motivación para hacerlo; mientras los primeros evitaban en lo posible volver a la delincuencia y alentaban a sus congéneres a moverse de la economía ilícita a la legal.

Para el primo de Richard y “La Belleza”, vender drogas también ha sido una opción, mas no una práctica hegemónica de subsistencia. Todos desempeñan actividades dentro del mercado laboral legal/formal. Genaro es maestro de construcción y “La Belleza” confecciona en una empresa bolsos originales o de imitación a pedido. Sin embargo, los trabajos que realizan no ofrecen estabilidad, dependen en un gran porcentaje de condiciones socioeconómicas externas. La construcción tiene sus bajas y es inconstante, al igual que la subcontratación textil. Estas circunstancias obligan a buscar otras formas de ganarse la vida cuando los trabajos formales no dan para sobrevivir.

Durante mi último mes de incursión en el barrio, Richard pasaba más tiempo en la esquina esperando cualquier oportunidad de hacer algún cruce que vendiendo comida. Los últimos altercados con la Policía y un daño que provocó el choque del automóvil de un vecino contra su puesto de comida lo desalentaron y lo desmotivaron de seguir en ese rebusque. Después de este incidente Richard no volvió a vender comida en la esquina. Aburrido por tanta persecución policial y aprovechando la ayuda de sus amigos, consiguió un empleo temporal como obrero en una construcción.

Para Richard el accidente automovilístico mencionado fue un pretexto, con ello evitó trabajar una semana esperando que le pagaran 120 dólares que, según él, cubrían los daños del puesto de comida y la mercancía perdida. Pero el puesto de comida no sufrió mayor daño. Él sobredimensionó el accidente y por esos días sin trabajar perdió más dinero de lo que hubiera recibido en una jornada de trabajo. Las ganancias diarias pueden variar entre 40-80 dólares según el día de la semana y del tiempo que dedique a la venta. Haciendo una estimación media, es posible que durante el tiempo no laborado por el pretexto del accidente, Richard dejó de percibir 150 a 200 dólares. Para diciembre de 2012 Richard ya

había dejado por completo la venta ambulante de comida, pues, como indica: “Ya me salí de ese negocio, socio, me tiene aburrido esa hostigadora, quiero hacer otras cosas, en esto no me desgasto tanto aunque tenga que ir lejos y cumplir un horario” (entrevista 2012). En su nuevo trabajo le estaban pagando entre 120 y 150 dólares por semana. Sin embargo, Richard no consiguió encontrar estabilidad en la construcción de un solo golpe; de hecho, tuvo problemas desde un principio porque no le pagaban a tiempo y los trabajos eran temporales, lo cual le afectaba, ya que tenía deudas atrasadas.

Pero este tipo de limitantes no le impedían rebuscarse de otra manera dentro de esa estructura laboral irregular, de tal forma que hacía lo que fuera por percibir mayores ingresos, incluso vendía pasta base/polvo a algunos obreros colegas o teléfonos celulares de segunda mano que compraba barato a ladrones en el barrio, y hasta la posibilidad de robar el taller de herramientas de la construcción.

Muchas otras actividades económicas ilegales emergían en ese espacio formalizado. Richard siempre busca la manera de sacar provecho y se ingenia cualquier forma de ganar dinero sin que esto lo involucre o perjudique directamente. Como dice él: “Ñáño, las cosas hay que hacerlas con cabeza, uno ya no es ningún pelao para arriesgarse a perder” (Richard, entrevista 2012).

De regreso a casa, en el espacio barrial, tener un empleo legal tampoco le impedía ganarse algunos dólares extras haciendo cualquier tipo de cruce que se presentase al momento.<sup>12</sup> Richard es consciente de la inestabilidad del trabajo en la construcción, y aunque puede llegar a ganar de 400 a 500 dólares en 20 días de trabajo, esto le fuerza a buscarse otras estrategias de supervivencia.<sup>13</sup>

12 La urgencia de conseguir dinero para pagar la renta mensual (90 dólares) y tener para los gastos de su hijo obligó a Rebeca (la pareja de Richard) a dejar la escuela nocturna para conseguir un empleo mientras Richard encontraba una fuente estable de ingresos.

13 Richard, durante ese período de incertidumbre, concretó varios trabajos esporádicos pintando casas. Incluso surgió la posibilidad de irse a trabajar a una petrolera al Oriente, la cual le pagaría 600 dólares mensuales por trabajar 20 días y descansar 10. Sin embargo, esto no se pudo dar porque Richard tenía problemas serios con su cédula, aspecto que le impedía ser contratado directamente en empresas públicas.

En el caso de Richard, vender comida informalmente en la calle o ser obrero de construcción representan actividades ajenas al peligro de las acciones ilegales y de la carga moral que conlleva mantener dichas actividades como única estrategia económica de subsistencia. Sin embargo, este tipo de sucesos ilegales que pueden ser frecuentes o esporádicos en los migrantes afroesmeraldeños ahonda en el estereotipo que sobre ellos se crea, se mediatiza, se habla, y que los remarca negativamente y los criminaliza.

### ¿Capital delictivo?

El *habitus* es un concepto clave en Pierre Bourdieu, que explica de forma estructural cómo un sujeto adecúa en sí mismo estructuras sociales externas que condicionan su subjetividad para realizar ciertas acciones únicas que dependen circunstancialmente de la historicidad de cada estructura, y de la condición étnica y de clase del entorno del sujeto. Lo que ejerce este tipo de condicionamiento macro-social-externo en el sujeto es una suerte de ruta cognitiva de ser/estar en el mundo social.

El *habitus* se define como un sistema de disposiciones durables y transferibles -estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir (Bourdieu 1972, 178).

La teoría de Bourdieu es paradigmática, puesto que simplifica las complejidades sociales, epistémicas y culturales de cualquier sociedad. Su análisis disecciona la sociedad de forma que la estructura, los campos<sup>14</sup> sociales, tienen entre sí diferencias marcadas que producen conflictos sociales, es decir, diferencias estructurales. Pero para que esto se produzca es preciso

14 Para Bourdieu, “un campo es un microcosmos dentro del macrocosmos que constituye el espacio social (nacional) global” (citado en Lahire 2005, 31)

que los sujetos o agentes sociales devengan en producciones materiales e históricas particulares, y agrega lo siguiente:

Producto de la historia, el *habitus* produce prácticas (...) conformes a los esquemas engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamiento y de acción, tienden, de forma más segura que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia en el tiempo (Bourdieu 1980, 91).

Los alcances o límites de su teoría son muy discutibles desde el pensamiento latinoamericano, incluso comparando el nacimiento y producción de la estructura social latinoamericana, históricamente desigual y étnica y racialmente diversa, con la historicidad Europea. Aunque por el momento no ahondaré en los límites de su trabajo, pretendo retomar aspectos analíticos de su obra, aplicarlos, contrastarlos y readaptarlos sobre la realidad social que me interesa.

La obra de Bourdieu trabaja con una dicotomía muy sencilla: colectividad/individualidad. Sin embargo, los campos pueden variar, como también los individuos, a los que denomina agente (sujeto). Por lo tanto, he ahí la razón por la cual el concepto de capital que emplea Bourdieu, más allá del reduccionismo económico, amplía la forma de desentrañar las diferencias estructurales de los campos y las múltiples formas en que la desigualdad estructural produce sujetos con capital cultural y simbólico diverso.

Las diferencias en el gusto, la moda, la clase social, incluso la preferencia por ciertas drogas ilícitas y la delincuencia son el resultado objetivable de la desigualdad estructural predominante en los campos<sup>15</sup> (de poder). Por lo tanto, la tenencia de capitales (simbólicos, culturales) representa un hecho social de gran importancia para el agente social. Pero el acceso a estos capitales es restringido y no cualquier individuo puede acceder a

15 Sobre esto ahonda Bourdieu: "La distribución desigual del capital determina la estructura del campo, que por ende está definida por el estado de una relación de fuerza histórica entre las fuerzas (Agentes, instituciones) con presencia en el campo" (citado en Lahire 2005, 31)

ellos, lo que hace que subsista una élite distante que monopolice el poder, es decir, el capital cultural.

¿Qué es lo que hace del capital cultural el agregado deferencial del sujeto? Como ya he dicho antes, las diferencias notorias que pueden existir entre un sujeto y otro tienen raíz en su producción histórica estructural. Por lo tanto, la adquisición de capital cultural depende, en última instancia, de la capacidad y del capital económico del entorno del sujeto. Mientras un grupo social tenga mejores posibilidades de transmitir o heredar su capital cultural, la reproducción de este facilitará las ventajas que tenga un sujeto sobre otro que no tenga esa posibilidad.

En este punto entramos al meollo del asunto. En varios de sus libros, Bourdieu (1991; 1997; 2012) hace hincapié en lo compleja que resulta la transmisión de la educación y la cultura en un Estado de bienestar como el francés, donde el acceso a la educación tiende a ser igualitario, pero que al final de un proceso de formación este sistema educativo es el encargado de reproducir las desigualdades. Bourdieu denomina a esto 'violencia simbólica'. Cabe aclarar que su obra es una clara referencia del modelo social francófono y cierta historicidad europea, que constituyen un modelo social extremadamente estructurado, funcional e institucional. Por esta razón, la educación en el sistema teórico de Pierre Bourdieu funciona como la matriz que estructura lo normativo, lo jurídico y lo cultural.

Pero cuando las condiciones estructurales no tienen equidad, ni progreso social democrático como lo ha tenido buena parte de Europa occidental, el *habitus* de la ciudadanía universal se trunca, en este caso, comparándolo con las condiciones históricas y estructurales de América Latina. Ante dichas desventajas cabe preguntarse ¿qué ventajas comparativas pueden capitalizar quienes han conseguido algún tipo de educación privilegiada (instituto, universidad) ante quienes no la tienen o quienes la tuvieron precariamente?

La educación es uno de los tantos ejemplos que enumera Bourdieu para desmentir y criticar los recovecos disfrazados del metarrelato ilustrado e, incluso, de la formación del Estado moderno. La cultura, la moda, el arte, las profesiones y el gusto son algunas de las otras aristas que, según el autor, tienen un origen estructural desigual y cuya elección depende en buena medida del capital heredado o adquirido que obtiene el sujeto de

su entorno social. La clase y el género son dos aspectos de suma relevancia dentro de la producción de esta desigualdad o capital simbólico, mientras que lo étnico y la racial quedan por fuera de su análisis.

Siguiendo con esta argumentación, si el capital cultural es el resultado de un *habitus* estructurado por un sistema social específico, pero además considerando que Bourdieu de una manera explícita no aborda debates sobre lo ilegal, lo informal, lo criminal o lo delictivo en su producción teórica, ¿podríamos considerar las acciones que están por fuera del discurso normativo, cultural y educativo como un *habitus* que también está formado por una estructura, que a su vez produce un sujeto? o, de modo más claro, ¿podríamos hablar de un *habitus* delictivo? De ser así también habría que redefinir la validez del concepto de campo,<sup>16</sup> dando por supuesto que la teorización sobre este se cimenta en las bases de una sociedad racional moderna y, por lo demás, formal/legal.

Para este propósito, los relatos de vida de Richard y Guacho revelan la polivalencia estructural que tiene la construcción del *habitus* en sociedades periféricas donde, de acuerdo con la formación histórica, sus relaciones exteriores (global) e interiores (nacional) difieren radicalmente del discurso eurocéntrico hegemónico que privilegia el paradigma estatal weberiano. La forma en que el Estado se representa legítimamente en la costa de Esmeraldas no concuerda con la legitimidad burocrático-administrativa y del monopolio de la fuerza que, se pretende, debe ejercer el Estado sobre su territorio (Weber 1993). Lo que se produce es un Estado de excepción (Agamben 2004) constante que dificulta o facilita que la sociedad se mueva a cabalidad y responda más a necesidades individuales que colectivas.

Lo que quiere decir esta coyuntura es que el *habitus* responde a diferentes estructuras que a su vez legitiman o estructuran (como en la socie-

16 En otro aspecto de la definición de campo, Bourdieu argumenta: "A cada campo corresponde un *habitus* (sistema de disposiciones incorporadas) propio del campo (por ejemplo, el *habitus* filológico o el *habitus* pugilístico). Solo aquellos que hayan incorporado el *habitus* propio del campo están en situación de jugar el juego y de creer en (la importancia de) dicho juego" (citado en Lahire 2005, 31). Sin embargo, en ningún momento Bourdieu deja claro qué tipo de jugadores pueden jugar el juego ni las condiciones inherentes a este, a su vez adscritas al campo. En tal caso, y si no hay juegos ni jugadores cognoscibles dentro de la racionalidad formal suscitada en las lógicas de campo que él propone, ¿sería posible hablar de un contracampo?

dad occidental avanzada) de forma paralela, es decir, ilegal o informal, un sujeto que responde a las condiciones devenidas de dicha estructura desigual periférica. Por lo tanto, el *habitus* que un sujeto adquiere y luego replica, no obstante lo reproduzca de forma inconsciente, puede tener las mismas características que un *habitus* normativo. Tanto el capital cultural adquirido como el heredado producen un sujeto, pero habiendo invertido el proceso por el cual un sujeto se posiciona en un espacio social complejo o precario, existe una tendencia simbólica a heredar dicho *habitus*, incluso adquirirlo concibiendo la fuerte coacción del espacio social.

La condición estigmatizada de los afrodescendientes del gueto norteamericano (Wacquant 2007), de los heroinómanos en San Francisco (Bourgois 2009), del entorno familiar de la venta de droga en las ollas de Medellín (Alcalá 2006; Tapia 2010), del consumo de 'paco' en las villas miseria de Argentina (Epele 2010) o las ilegalidades en las periferias de São Paulo (De Santis Feltrán 2009) son escenarios etnográficos donde mejor se expone la pervivencia de este *habitus* adverso que, sin lugar a dudas, se reproduce mediante la capitalización de acciones estructurantes como la ilegalidad. Por lo tanto, la probabilidad de que exista un *habitus* delictivo no deja dudas cuando en un lugar con una desigualdad estructural extrema, como sucede en la provincia de Esmeraldas, los índices de violencia sean tan elevados.

De tal forma, si el *habitus*, en el sentido de Bourdieu, se diferencia de otros *habitus* por las diferencias de capital cultural que puedan tener los sujetos, entonces, del otro lado de la legalidad, los *habitus* ilegales también tienen su forma de capitalizar culturalmente una práctica. A esto es lo que llamo 'capital delictivo', para hacer referencia a cómo la ilegalidad y la informalidad no solo son recurso o consecuencia de la desigualdad estructural, sino que son respuestas sociales, culturales y económicas a dinámicas históricamente aprehensibles que legitiman un tipo de *habitus*, que a su vez se legitima en lo subjetivo como en dinámicas cotidianas objetivas.

Durante mi trabajo de campo, uno de los aspectos más críticos moralmente era el de observar quiénes eran los microtraficantes de drogas, es decir, los brujos y brujitos del barrio. Mis primeros contactos con el mundo de la venta al menudeo de pasta base/polvo fueron adultos de alrededor de 40

o 50 años, quienes estaban ubicados en lugares fijos como casas, huecas o expendios (foto 6). Luego están los jóvenes que rondan entre los 20 y los 35 años, y que suelen pasar en la calle en puntos móviles también reconocidos por los compradores. Para llegar a ser brujito hay dos rutas: una como estrategia de supervivencia (Guacho es un ejemplo) y la otra como consumidor consumado (Álvarez 2014), es decir, un sujeto a quien no le basta solo con ser un consumidor, sino que también necesita vender para resolver la dependencia neuroquímica. Se vive para la sustancia y la sustancia vive por el consumidor. Esto lo podemos definir como capital adquirido.

En una ocasión acompañé a uno de los jóvenes del barrio (Fabián) a comprar cierta cantidad de pasta base/polvo donde un brujo que yo desconocía. Este brujo no suele vender en la calle, hay que llamarle antes, además solo vende a personas conocidas. Hicimos el pedido y Fabián me hizo esperar a 10 metros de distancia de una esquina concurrida en El Paraíso. Yo estaba ansioso por conocer al brujo, pero este nunca llegó, sino que envió a una niña entre 7 y 12 años a darnos la droga, quien actuaba inocentemente. De hecho, se trataba de su hija. De regreso con Fabián le expuse mi asombro, a lo que él respondió: “No tengo moral para juzgarle, soy el que compra, ambos estamos en lo ilegal”, y continuó explicándome cuál sería la ruta futura de esa niña de seguir en esa actividad:

De niños ayudan a sus padres ocultando la droga, reciben el dinero, entregan la sustancia, poco a poco van transando cruces. Cuando llegan a la adolescencia cargan con su propia mercancía, pasan a ser brujitos, luego se liberan de sus padres o heredan sus puestos de brujos (Fabián, entrevista 2013).

A esta cadena de prácticas ilegales, naturalizada por la mediación del parentesco y las redes de filiación patrilínea o matrilineal, podemos llamarla ‘capital heredado’. Como se ha visto, el *habitus* ilegal puede producirse por medios adquiridos o heredados, dependiendo del campo en que el sujeto se produce. Esto quiere decir que las acciones ilegales, informales, criminales e incluso el consumo de drogas logran ser producto de un capital (delictivo) adquirido o heredado de la estructura opuesta a la ética formal/legal hegemónica.

Las prácticas de supervivencia de los jóvenes afroesmeraldeños que han migrado a Quito descritas anteriormente son una muestra objetiva/vivible de cómo la construcción cognitiva de los sujetos contiene desigualdades estructurales de formas de adquirir capital cultural. Dicha adquisición estructuralmente desigual explica en buena medida por qué ciertas sociedades y territorios en Ecuador conservan o reproducen cierto tipo de formas ilegales de ganarse la vida. Esto se verá en el capítulo siguiente por medio del relato de Fabián, con el cual exploraré prácticas ilegales e informales urbanas desde precarias condiciones de existencia (lumpen).



Foto 6. El callejón, casa de un brujo.

## Capítulo III

### Fabián: echando humo con la pipa

Conocí a Fabián mucho tiempo después de haber conocido a Richard, de hecho, en una primera instancia no me interesaba observar el *habitus* de los consumidores de droga, sino el del microtráfico. A pesar de haber observado a Fabián frecuentar la periferia del barrio y las entrañas de este, no me cuestionaba sobre por qué la demanda de pasta base/polvo era tan activa en El Paraíso, hasta el punto de que los consumidores habitaban en la calle, mendigaban comida o incluso robaban para mantener los niveles de consumo. Intrigado, me volqué a la tarea de rastrear los lugares donde el consumo de esta droga tuviera mayor repercusión. Fue así que comencé a frecuentar un callejón junto a un lote abandonado que conecta el barrio con uno de los mayores parques de la ciudad.

Este callejón es reconocido por los habitantes del barrio como un lugar que temer por el historial sobre atracos, y por ser el hogar de muchos usuarios de drogas callejizados que lo merodean y lo habitan durante el día y la noche. El primer acercamiento con Fabián fue a través de una moneda: yo pasaba por el callejón mientras él y otras dos personas fumaban en pipas artesanales. Cada vez que pasaba por ahí les saludaba normalmente; si alguno de ellos me pedía cigarrillos o fósforos yo se los dejaba, pero en aquella ocasión Fabián me detuvo al pasar y me pidió un dólar. Se lo di; nos presentamos y le comenté que no le había visto en el barrio a pesar de conocer casi a todos los consumidores de drogas nocturnos. Aquello fue un pretexto válido para crear una atmósfera horizontal de diálogo, así que nos sentamos a conversar mientras él preparaba su pipa.

Fabián no me pareció un tipo que temer, en realidad él es alguien atípico en el mundo del consumo. Se expresa con tranquilidad, luce limpio, no reacciona con violencia. Me llevé una gran sorpresa cuando le relaté que andaba realizando una investigación sobre el barrio, eso llamó su atención e incluso llegamos a debatir sobre qué método podría resultar más eficaz y lo que debía aprender del mundo de la calle. Conocer a Fabián no solo significó la entrada al campo del consumo de drogas, pues nuestro encuentro ha sido gratificante para ambos, en especial para él, al hallar un espacio de diálogo, reflexión y aprendizaje distinto a la narrativa cotidiana de los consumidores consumados. Fabián afirma: “Me gusta seguir aprendiendo”. De este modo entablamos contacto frecuente día y noche, le buscaba en las mañanas debajo del puente donde dormía para invitarle a comer y observar su cotidianidad. Mi objetivo era comprender el porqué de su gusto por la pasta base/polvo, a quién le compraba, dónde la compraba, e incluso con quién pasaba las noches o con quién intimaba sexualmente.

### “Yo no me siento mejor... Estoy peor”

La expresión del título surgió una noche en que me encontré a Fabián en el callejón mientras él fumaba polvo incansablemente. En la mano izquierda tenía una herida infringida días antes en una pelea que él no buscó; la tenía vendada y desde la última vez que nos topamos me pareció verlo curado, de modo que lancé la siguiente expresión: “Te veo mejor, Fabián”. Él me quedó viendo pensativo y exclamó: “¿Mejor, dice usted?”. “Sí... luces mejor”, le respondí. Aclaro que con esa expresión me refería a la herida de su mano, pero para él este comentario se dirigía más a su condición de vida que a la herida. Con ello lo único que pude forjar en Fabián, sumada la excitación que la droga le infringía, fue un sentimiento de culpa, sufrimiento y frustración que durante la noche desahogó en mi compañía.

La iniciación en el consumo de pasta base/polvo tiene muchas características, entradas, acercamientos, incluso niveles de consumo complejos de establecer; a este respecto, el consumo depende esencialmente del *habitus* y del espacio social, que incluye diferencias de clase, etnia y género, ade-

más del territorio.<sup>1</sup> Por lo tanto, las mencionadas categorías son las que en buena parte repercuten en la producción de un *habitus* que por lo general se inscribe dentro o fuera de una sociedad funcional-estructurada.<sup>2</sup> Sin embargo, un consumidor de pasta base/polvo no solo responde a un espacio social de producción de *habitus* de forma estructural, de ser así caeríamos en el simplismo reduccionista de la teoría de la desviación y la ceguera de la criminología clásica, como también en el cliché de la cultura de la pobreza de Oscar Lewis (1966).

Por lo tanto, no se puede generalizar a los consumidores de pasta base/polvo aduciendo que son el resultado de condiciones estructurales de violencia, marginación, familia disfuncional, tendencias psicoadictivas, etc. También son producto de posibles coyunturas emocionales, en ocasiones pasadas por alto en el discurso de la antropología urbana. Para Xavier Andrade (1993), buena parte del consumo de drogas, alucinógenos y estimulantes es usada en espacios de socialización colectiva. En estos casos la pertenencia a un grupo y su identidad, como ser hinchas de un equipo de fútbol o una pandilla (Rodgers 2000), requiere de ciertos rituales de iniciación, identificación, afinidades, experimentación o adicciones que se agudizan en el uso/abuso de ciertas sustancias ilícitas, que incide en el espacio urbano de la coexistencia ciudadana o produce interacciones violentas. Con ello quiero hacer énfasis en la trascendencia que el espacio social en el cual se inscribe el sujeto, pues este puede predisponerlo hacia una clase de drogas y formas de consumirlas.

Fabián es relativamente nuevo en el mundo del consumo: se inició hace cuatro años. Nació en la provincia de Esmeraldas, en el seno de una familia “no tan humilde”, según sus palabras. Concluyó sus estudios escolares,

1 Sobre la categoría de territorio quiero hacer referencia a los espacios social y geográfico (provincias) que conforman partes de la nación-Estado, pero que a su vez se encuentran en desventaja estructural respecto de otros territorios.

2 Digo fuera de una sociedad funcional porque la realidad latinoamericana tiene otras características que la hacen una sociedad distante del marco normativo institucional, industrial y cultural que la gran teoría sociológica euroanglosajona pretendía abarcar homogenizando los procesos histórico-sociales globales. La teoría de la dependencia es una respuesta contrahegemónica a dicha dominación teórica, e indica que las ciudades latinoamericanas emergieron como satélites periféricos a los centros industriales y los replicaron, pero estos procesos no homologan la diversidad cultural latinoamericana respecto de la institucionalización del sujeto europeo.

incluso hizo estudios técnicos en labores mecánicas en un centro privado de estudios. Su aspecto, lenguaje y estilo de comunicación hacen de él una persona que resalta entre otros consumidores consumados de pasta base/polvo que exhiben cicatrices, desaseo, ausencia de dientes o reacciones violentas ante la falta de droga o al consumirla.

Él es un joven afrodescendiente que migró a la ciudad de Quito en búsqueda de mejores condiciones de trabajo y las encontró en una microempresa dedicada a producir todo tipo de publicidad en papel. A su llegada a la ciudad le costó obtener reconocimiento para ganarse su puesto de trabajo. Luego de vencer sus limitaciones respecto al ritmo laboral y cultural, además de la discriminación racial, se volvió un referente técnico en el área de impresión mecanizada, y tanto fue su éxito que otros empresarios de la publicidad lo disputaban, dado su excelente desempeño y su eficiencia.

Luego de haberse consolidado en el manejo de la maquinaria publicitaria, el dueño de la imprenta lo respaldó con un aumento de sueldo, lo que se tradujo en ganancias que triplicaron su básico inicial de 250 a 800 dólares mensuales. En realidad, sumando el trabajo extra y esporádico, la suma oscilaba entre 1000 y 1200 dólares mensuales. Para ese entonces, cuando la abundancia lo cobijaba, estaba formando una familia con una joven quiteña, con quien tuvo una hija. Hasta ese momento Fabián no consumía ningún tipo de drogas, de hecho, evitaba los lugares y personas que en el barrio Miraflores (centro de Quito) tenían algún vínculo con ese mundo; su *habitus* estaba focalizado en el trabajo y la familia.

Sin embargo, la estabilidad conseguida comenzó a tambalear cuando una mañana la maquinaria usaba se averió y esto le forzó a tomarse el resto del día. Fabián regresó a recoger a su hija para llevarle al jardín, tarea que hacía su esposa, pero él no pudo abrir la puerta debido a que estaba bloqueada por dentro ni tampoco respondieron al timbre; estos aspectos lo preocuparon y tuvo que entrar en su casa saltando por un pasillo lateral. Ya adentro, Fabián encontró a su mujer teniendo relaciones sexuales con un vecino conocido. El impacto de aquella escena caló tan hondo en él que lo único que pudo decirle a su esposa fue un “te amo”, con la voz entrecortada y a punto de llorar. Desde ese día Fabián no volvería a ser el mismo y comenzó así un progresivo declinamiento social, personal y humano, del

que me habló justamente aquella noche ‘trikiado’<sup>3</sup> en exceso por el polvo. “No diga que estoy bien, pana. ¡Mírame!, me encuentro peor” (Fabián, entrevista 2013).

Este suceso lo ha llevado a consumirse y encontrar en el polvo una posible sanación para el olvido. Pero recurrir a la pasta base/polvo fue lo último que pensó consumir y cuando empezó con el consumo tuvo un proceso de subidas y bajadas hasta llegar a ser lo que, en mis propios términos, considero un ‘consumidor consumado’.

La historia de Fabián desmiente aquel imaginario negativo que relaciona droga con pobreza o marginación. Su llegada al mundo del consumo callejero se originó por acontecimientos particulares que las estadísticas sobre uso de drogas<sup>4</sup> no contemplan en sus variables, pero que en muchos casos son el principal potencializador de un *habitus* de consumo. Al salir de su casa después de encontrar a su mujer con otro hombre, Fabián anduvo en la calle dispuesto a hacer lo que fuera por desvanecer aquella imagen dolorosa. De modo que cuando alguien le ofreció marihuana, no dudó en fumarla.

El consumo de drogas en la calle es polifacético, al igual que su venta, la oferta en la ciudad y el uso por parte de los consumidores. En los espacios de consumo, ellos pueden acceder a marihuana, polvo, licor, cocaína en una sola jornada, de manera individual o colectiva, lo que explica por qué un consumidor callejizado de drogas no tiene una preferencia única sobre una droga.

En varias ocasiones a Fabián le habían ofrecido fumar polvo, pero ni las circunstancias ni las ganas se manifestaron, hasta una noche en que fue a buscar marihuana donde un brujo conocido de Miraflores, y este le ofreció un porro (tabaco de marihuana) con polvo (maduro, pecoso), argumentando que le iba sentar “rico”. A partir de esa noche Fabián compraría a menudo un promedio diario de 10 a 20 dólares de pasta base/polvo. Comprar drogas con frecuencia en un lugar e ir a fumar en otro espacio urbano reconocido para ello (parques, escaleras, callejones) crea un vínculo ‘amis-

3 Expresión utilizada por los consumidores para hacer referencia al estado alterado que produce consumir pasta base/polvo. ‘Embale’ también es una expresión muy utilizada.

4 Para ello, véase la siguiente investigación: Consep. 2011. *Adolescentes infractores, territorialidad y libertad. Informe sobre los CAI-Ecuador 2011*. Quito: Consep.

toso<sup>5</sup> con otros usuarios. Dicho vínculo, en el caso de Fabián, alimentaba su vacío emocional. Con el tiempo se hizo de un grupo de conocidos que le buscaban al trabajo en horas de almuerzo y a la salida para irse a ‘vacilar’. Poco a poco conoció a más personas consumidoras de polvo de toda clase social, con quienes pasaba la noche. En este punto su consumo dejó de ser esporádico y limitado, y pasó de 10 a 20 dólares a gastar entre 50 y 100 dólares diarios en pasta base/polvo. Ya no hacía falta que le buscaran en el trabajo, él salía en búsqueda de otros usuarios para consumir y hacer parte de la cultura callejera nocturna del centro de la ciudad.

Sin embargo, conforme se adentraba en el consumo de polvo, los problemas en su trabajo comenzaron a surgir, sobre todo porque llegaba tarde, se ausentaba o su rendimiento era bajo. La situación llegó a su fin cuando su jefe tuvo que ir a buscarle a las diez de la mañana porque él no había abierto el negocio a la hora normal. Las noches de consumo de Fabián se alargaban hasta a las cinco o seis de la mañana. No obstante, su jefe lo consideraba y lo motivaba a que regresara a la casa de su familia en Esmeraldas. Todo el proceso anterior duró alrededor de un año.

Hasta este punto del relato, el proceso de callejización y el consumo de pasta base/polvo en Fabián ha sido materialmente progresivo a causa del tiempo y los cientos y miles de dólares invertidos en esta droga. Pero este proceso no representa únicamente deterioro material, también hay una ganancia que se objetiviza en la adquisición de nuevos códigos de la cultura de la calle, como el lenguaje callejero, formas de intercambio simbólicas y financieras, técnicas de defensa personal, lugares adecuados para consumir la droga, personajes estratégicos para el consumo (brujos, brujitos), es decir, un conjunto de prácticas que construyen un *habitus*. Sin embargo, aclaro que este nuevo capital adquirido no necesariamente transgrede el capital cultural previo de Fabián heredado por medio de la ética familiar: el territorio, la identidad étnica o la educación escolar.

A este respecto cabe mencionar que la preponderancia ética que produce dicho capital cultural, aun en condiciones precarias o autodestructivas

5 Pongo entre comillas amistosas porque desde el punto de vista del consumidor consumado, los vínculos sociales se construyen poco en relación a la otredad, sino del objeto de deseo, es decir: la droga. La sustancia es la que forja o destruye los vínculos sociales de la calle.

como el consumo de pasta base/polvo, hace de Fabián un sujeto atípico en relación con otros consumidores de pasta base/polvo que conocí durante mi etnografía, los cuales acuden al crimen o al robo para mantener sus *habitus* de consumo. Esa diferencia ética quedó registrada en el siguiente diálogo:

WILLIAM. Fabián, ¿tú robas?

FABIÁN. (*Fumando pipa*). Una vez Felipe comentó que yo era el mejor ladrón del barrio.

WILLIAM. ¿Cómo que el mejor?

FABIÁN. (*Preparando la pipa*). ¡Sí (*riéndose*), porque no robo!

WILLIAM. ¿Entonces no? Pensé que lo hacías.

FABIÁN. Verás, hay otras formas de rebuscarse, a mí esa no me gusta porque aún mantengo los valores que aprendí en mi casa (Fabián, entrevista 2013).

La brecha entre habitar marginalmente la calle y una vida social ‘normalizada’ dentro del sistema ético de producción de mentalidades, cuerpos, oficios (Foucault 2011), prácticas económicas legales en realidad es muy estrecha, pero esto se agudiza dependiendo de las múltiples variables que circunscriben al sujeto de forma particular. En el caso de Fabián, justifica su progresiva decaída social y moral en el daño emocional sufrido al encontrar a su compañera teniendo relaciones sexuales con otro hombre. Este desgarramiento emocional produjo en él un vacío que ansiaba olvidar. Sin embargo, aún no lo ha conseguido; más bien ha suplido su dolor y frustración interior con la felicidad efímera del consumo de pasta base/polvo.

Antes de que nos encontráramos y me relatara de golpe todo lo anterior –además de querer engañarme para sacarme dinero y bajar su nivel de ansiedad– su pretensión era desahogarse del recuerdo provocado por la visita inesperada de un conocido de su excompañera, quien vino al callejón a buscarle.

WILLIAM. Después de todo lo pasado, ¿ella vino a buscarte?

FABIÁN. No, pana, mandó una pinta, no sé si sea su novio o marido nuevo, me dijo que me quería ver.

WILLIAM. ¿Qué le contestaste?

FABIÁN. (*Con rabia*). Le dije: ¡lárgate de aquí, chucha tu madre, y dile que no se le ocurra venir a buscarme porque la mato, soy capaz de matarla!

WILLIAM. Me doy cuenta de que aún te duele recordarla.

FABIÁN. ¡Cómo no, pana, si ya no puedo ni ver a mi hija!

WILLIAM. Y desde que vives en la calle, ¿la has visto?

FABIÁN. Al principio sí, me sentía digno, no estaba tan basureado como ahora. Cuando me siento triste la espero fuera del colegio y la veo de lejos, es duro no querer acercarme (Fabián, entrevista 2013).

Fabián lleva sobre sí una doble carga moral: por un lado, el suceso traumático de ver a su mujer con otro hombre, y, por otro, el peso moral de su autocensura humana y el impedimento que esto genera para encarar a su familia. Estos aspectos constituyen las bases de la economía moral de su práctica individual. Hay que sumar a lo anterior que él se considera un “enfermo”, y no quiere ser visto de esa forma por su hija y familia. Para él esto justifica su autoaislamiento y decisión de apoyarse moralmente en otros consumidores callejizados, con lo cual potencializa su autoexclusión. Las prácticas económicas clandestinas también facilitan la permanencia de vivir en la calle y continuar con el consumo de pasta base/polvo, reconociéndose de esta forma como paria social.

### Rebuscándose para consumir

El imaginario común que se recrea socialmente en la ciudadanía sobre los consumidores consumados se relaciona con la violencia y el delito para suplir su *habitus* de consumo ilegal. Pero esto no necesariamente es cierto porque, como sucede con Fabián, el robo no es una virtud capital ni un recurso óptimo para conseguir recursos económicos. La visita recurrente al callejón sitiado por los consumidores consumados ha sido un referente importante para desentrañar la economía política del rebusque que estos consumidores materializan en su cotidianidad urbana. Al igual que los microtraficantes (brujos, brujitos) como Guacho, también tienen estrategias de supervivencia heterogéneas: legal/ilegal y formal/informal, además del azar misterioso de la cotidianidad que suple sus necesidades. Pero ¿qué tipo de necesidades buscan suplir los consumidores consumados en la calle y cómo lo consiguen?

En varias ocasiones he podido seguir de cerca la cotidianidad de Fabián desde su despertar. Una mañana le fui a buscar para invitarle a desayunar y lo encontré durmiendo bajo unas casetas ubicadas debajo de un puente en las afueras del barrio. Él guardó las cobijas y dobló su colchón improvisado haciendo un bulto que luego puso bajo unas cajas. Junto a las casetas hay varios negocios de costura y, como siempre, Fabián saludó amablemente con sus dueños y luego entró al baño público a lavarse la cara. No comió de inmediato el pan y el yogur que le ofrecí, sino después.<sup>6</sup> Él conoce detalladamente la periferia comercial del barrio a pesar de ser nuevo<sup>7</sup> en él, pues, a diferencia de otros consumidores consumados, Fabián ha consolidado una red de solidaridad o benevolencia con los comerciantes, dueños de negocios y vendedores ambulantes, quienes le facilitan alguna moneda, comida,<sup>8</sup> e incluso algún cruce o favor especial.

El respeto con que Fabián trata a las personas que le rodean, entablando diálogos de igual a igual, no es un hecho común entre los consumidores, dado que, desde el punto de vista de los consumidores consumados que he conocido, la autosegregación es una práctica cargada con cierta vergüenza por realizar acciones fuera del marco cotidiano de la moralidad católica de la cultura religiosa quiteña. Por tal razón, no es casualidad que el lugar que se frecuenta para consumir la pasta base/polvo funcione como una zona gris (Auyero 2007) dentro del barrio. La apropiación territorial y simbólica que ellos consolidan sobre este espacio produce un tipo de violencia simbólica y la percepción de inseguridad que aleja y previene a transeúntes y vecinos. Esto agudiza aún más que dicha zona gris (o zona de confort)<sup>9</sup> se convierta en un lugar aislado, intransitable, peligroso, además de ser considerado un espacio de degradación humana.

Fabián es consciente de que sus prácticas difieren de otros que están consumados en la calle, pero, a diferencia de los otros, él discierne sobre

6 Mientras se está consumiendo pasta base/polvo se pierde el hambre.

7 Esta categoría se ha convertido en un signo de distinción, no obstante lleve cerca de dos años en el barrio, para los otros consumidores consumados él sigue siendo nuevo.

8 La dueña de una panadería le regala pan todas las mañanas.

9 Desde el punto de vista del usuario de drogas, consumir en el callejón es mucho más tranquilo que hacerlo en la calle. Por lo general el consumidor consumado busca lugares que le permitan tomarse el tiempo necesario para el ritual de consumo.

el estado en que se encuentra, lo que ha hecho transformar la lástima, la vergüenza y la pena en dignidad, sin importar su condición de paria. Mirar a la cara y saludar cordialmente a todo aquel que le observa y le conoce, incluso a los vecinos del callejón, ha hecho que lo vean de forma diferente, lo que se traduce en afectos de solidaridad: alguna moneda, ropa usada, alimentos. Sin embargo, aunque en un principio su economía callejera tenga visos de dependencia solidaria por su condición de callejizado, su economía va más allá y denota estrategias bien elaboradas de subsistencia o rebusque adquiridos en la calle. A esto lo podemos considerar como un capital cultural adquirido, incluso heredado de formas de sacar provecho de los insumos materiales presentes en lo urbano.

La recolección de basura es una de las prácticas frecuentes que desarrollan los consumidores consumados para conseguir dinero. Saben muy bien dónde encontrar objetos de valor en la basura o comida. De hecho, cuando Fabián recién comenzaba a vivir en la calle se encontró con otros como él que le señalaban los lugares estratégicos como restaurantes y hoteles en los cuales podía hallar comida en buen estado, ropa, sábanas y enseres desechables. Según explica Fabián, muchos de estos desechos son arrojados a la calle de buena fe por sus dueños, con el fin de subsanar las necesidades materiales y vitales de los recicladores (consumidores).

De modo que la noche o la madrugada se convierten en el tiempo propicio de muchos consumidores para rebuscarse y encontrar en la calle elementos para sobrevivir. Cabe apuntar que esta búsqueda es parte del tiempo cotidiano del consumo consumado, que a su vez responde al tiempo de consumo al que el cuerpo se ha inscrito. Digamos que el que se rebusca en la noche no responde a preferencias horarias, sino al efecto atemporal en que su cotidianidad responde al consumo. Hay que indicar que para los consumidores consumados no hay un tiempo límite de consumo; existe, por lo tanto, una dependencia crónica a la pasta base/polvo que lleva al cuerpo/sujeto a distorsionar el tiempo biológico, haciendo del tiempo de consumo una acción interminable.

Además de considerar al reciclaje una estrategia económica de supervivencia, también construyen estrategias para adquirir drogas ilícitas sin invertir ni un centavo. Los favores a brujos son frecuentes en la relación

vendedor-comprador. Es muy común que los compradores esporádicos desubicados al llegar a la periferia de El Paraíso no sepan a quién dirigirse, lo que les obliga a pedir ayuda a quienes les parecen conocedores de esa dinámica. A Fabián le pasa con frecuencia y aprovecha estas circunstancias para mediar ante el comprador y el brujo, ganando así alguna papeleta de pasta base/polvo, crédito o retribución especial. Por lo tanto, en el mundo del consumo de pasta base/polvo la reciprocidad material representa al igual un 'contra don' (en sentido mausiano) dentro de una económica moral callejera que salvaguarda la tenencia de la sustancia o el consumo individual cuando se está en un espacio como el callejón.

Este punto es importante de resaltar, puesto que a pesar de que el consumo individual mute y se respete la falta o la excesiva abundancia de sustancia por parte de algunos, suele manifestarse solidaridad o reciprocidad cuando con anterioridad un consumidor consumado ha sido convidado por otro. Pero no solo existe solidaridad o intercambios de la sustancia, sino en todos los elementos que constituyen el ritual ceremonial del consumo.

La suerte o el azar son parte de la cotidianidad del consumidor consumado, aunque también pueden formar parte de las estrategias de supervivencia que agudizan la observación del consumidor en los detalles minúsculos que un ciudadano común no alcanzaría a observar en su cotidianidad. Cuando andaba con Fabián y también con otros consumidores de pasta base/polvo, me era frecuente observar en ellos una búsqueda insistente, casi obsesiva, por encontrar droga en el suelo o sobre las veredas.

Recolectan colillas de cigarrillo y, si la suerte los acompaña, encuentran alguna papeleta de pasta base/polvo comprimida al extremo, probablemente arrojada con anterioridad por algún brujo para evitar requisas policiales, como dicen ellos "descargarse de la mercancía", o una pérdida por descuido, dado que muchos brujos optan por no cargar cantidades mayores a las permitidas por la ley y pasar como consumidores. Mimetizar la pasta base/polvo en lugares estratégicos de la calle (suelo) para que pasen como basura es una estrategia de disuasión muy utilizada por los brujos. Suelen hacer esto cuando la cantidad sobrepasa los diez gramos.

Estas estrategias disuasivas usadas por los brujos son conocidas por los consumidores consumados, quienes, como en el caso de Fabián, han

encontrado cantidades exorbitantes de polvo en la calle. La cotidianidad desarrollada en la noche por los consumidores de pasta base/polvo, la llamada 'antropología de la noche', no ha sido estudiada aún en la antropología ecuatoriana.<sup>10</sup> Muy poco se sabe de la cotidianidad nocturna, cómo se desarrolla, qué tipo de economía opera, qué sujetos transitan las calles en la noche. Por ejemplo, Bourgois (2010), desde el mundo anglosajón nos aproxima a esta dinámica al describir los acontecimientos callejeros violentos de sus interlocutores Primo y Candy en Harlem. En la noche, por lo tanto, suceden muchas cosas imposibles de observar durante el día, pues buena parte de las estrategias de supervivencia y rebusque se generan en la noche.

Además, la noche es el tiempo más propicio para pasar desapercibido de la observación policial y ciudadana; no obstante, lo que provoca el nomadismo nocturno urbano presente en El Paraíso es que la economía ilícita no se detiene, apenas disminuye y, especialmente, se deslocaliza.<sup>11</sup> Por ello, andar en la calle resulta ventajoso para los consumidores consumados de pasta base/polvo como Fabián, debido a la demanda de droga por personas provenientes de otras zonas de la ciudad.

Mientras otros consumidores roban o intimidan a personas en lugares como la avenida Amazonas,<sup>12</sup> la plaza de La Marín o el barrio La Ronda, la economía política de Fabián desentraña y produce otras redes económicas fuera de lógicas violentas o criminales para satisfacer su consumo personal. Puede que alguna noche consiga hacerse amigo de alguien que le invite a fumar mientras dan vueltas en automóvil por la ciudad o haya encontrado un teléfono obsoleto en la basura, lo arregle y lo venda a alguna persona. Ambas situaciones son reales y en los relatos de Fabián han hecho parte de su historia de vida desde que habita la calle. Sin embargo, aunque Fabián

10 A excepción de la investigación sobre el sueño de los záparas (Bilhaut 2011), la cual hace una propuesta de teorizar la noche como un espacio/tiempo fundamental para la vida de la etnia zápara de la alta Amazonía en contraste con la vida diurna. Esta propuesta de dividir el día y la noche es interesante porque la teoría social usualmente considera el estudio de lo social como un todo sin diferencias de tiempo.

11 Con esto me refiero a la venta de drogas. Hay varios puntos en el barrio donde a ciertas horas no se consiguen drogas, pero en otros sectores aledaños se reavivan. En alguna parte del centro siempre hay un brujo que la ofrece.

12 Cuando hago referencia a la avenida Amazonas, tomo esta descripción de vendedores y consumidores de El Paraíso, y no se reduce solo a la avenida Amazonas, sino a la 'zona' que la circunda.

declare abiertamente que no sirve para robar, cabe preguntarse si estar en condición de calle, ser un consumidor consumado de drogas ilícitas conlleva a producir violencia cotidiana (Scheper-Hughes 1997).

Es conveniente responder a ello porque las acciones violentas urbanas suelen encasillar a los jóvenes como delincuentes, por lo general pobres y muchas veces drogadictos. Los consumidores consumados cargan con ese estereotipo sobredimensionado socialmente, pero las actitudes y el aspecto de los consumidores también agudizan dichos estereotipos. De responder a tal pregunta afirmativamente, caería en una suerte de esencialismo al hacer referencia a la antropología posmoderna sobre la interpretación etnográfica, argumentando que el observador y su interpretación de la realidad sobredimensionan textualmente los hechos ocurridos. Siendo más concreto, haría una omisión político-ideológica del sufrimiento, el hambre, las ansias, el descontento, la soledad, la tristeza o la felicidad esporádica de los consumidores consumados.

En una ocasión le pregunté a Fabián si robaba para sobrevivir y él eludió la respuesta con otra historia, pero nunca contestó afirmativa o negativamente. Meses después, una tarde lo encontré en el callejón mientras preparaba una pipa con otros dos jóvenes. Me acerqué a él y me recibió con un gran abrazo y una pipa cargada hasta el tope de la que me invitó a fumar, a sabiendas de que no lo hago.

WILLIAM. ¿Qué tal, Fabián?

FABIÁN. (*Abrazo*). ¡Oh, hermano! Necesitaba hablar con usted, ¿se acuerda de lo que le dije aquella vez de esta chica?

WILLIAM. ¡Sí, claro! ¿Qué ha pasado?

FABIÁN. (*Insiste con la pipa*). ¡Me intentaron apuñalar, hermano!

WILLIAM. ¿Qué ha pasado?

FABIÁN. (*Prendiendo la pipa para otro*). Arriba estaba con dos manes y ella que me pasa la pipa llena con un hachís gomoso, cuando le prendí olía a caucho y no carburaba, así que no fumé, pero como me cayó la sospecha le pasé la pipa a los otros dos. Como yo venía caliente por lo del Toni, alegué con ella y el otro que estaba ahí me sacó un cuchillo para darme, pero él estaba intoxicado, no daba con el cuerpo, entonces la vi a ella y me dieron ganas de encenderla a puñete. Hermano, yo no sé cuál es su afán de joderme siempre.

WILLIAM. ¿La chica no te dio hachís?

FABIÁN. (*Fumando pipa*). No, pana, yo no sé qué era eso, pero yo estaba reputo, hermano, y si no llega la Policía quién sabe qué hubiera pasado. Vieron el cuchillo en el piso y me quisieron llevar preso porque la otra estaba inventando que yo era el que le iba apuñalar (Fabián, entrevista 2013).

Al concluir este diálogo, Fabián me contó que sintió igual de nervios como cuando robó por primera vez un teléfono a alguien en la calle. Vista de ese modo, la etnografía prolongada desmiente situaciones que los sujetos tratan de omitir moralmente por sentirse juzgados. Pero el hecho de que Fabián sí robara no quiere decir que lo tuviera como una práctica recurrente de supervivencia, al igual que alguna vez Richard, Guacho o “La Belleza” lo hicieron en momentos de crisis económica. En el caso de Fabián o muchos otros consumidores consumados, lo hacen cuando se presenta la ansiedad de la ausencia (posconsumo) de pasta base/polvo.

Sobre esto, buena parte de la violencia/delinuencia que se produce en la calle tiene relación con las ansias o el estado de agitación de muchos consumidores consumados, que en un nivel tope de excitación o desesperación recurren a la intimidación, al robo y al delito como una forma de conseguir lo que necesitan para seguir en el ‘vacile’ de la pipa. Cuando estas circunstancias se presentan, dependiendo del nivel de consumo que lleve el sujeto y la ausencia de dinero y las posibilidades de conseguirlo de formas menos cruentas, la violencia en la calle es más latente. Pero con frecuencia los robos que se pueden producir son recreados en conjunto, casi nunca en solitario y esto con el fin de asegurar el motín, la seguridad personal y al final la celebración conjunta, volviendo al *continuum* callejero del consumo de pasta base/polvo.

### Entre la pistola y la pipa: los modos de consumirse

Los relatos que he recolectado sobre la historia del barrio describen que en los años noventa se presentaba una situación muy diferente a la actual, en particular desde las intervenciones de la última década hecha por el distrito para mejorar la fachada, calles y movilidad urbana. Según Felipe,

quien lleva cerca de 30 años consumiendo pasta base/polvo, esta droga era de mayor frecuencia en el barrio. La violencia y la indigencia hacían de El Paraíso un referente de peligro en la ciudad: “Uff, ñaño, en El Paraíso nadie se metía, esto estaba lleno de bandidos y fumones”.

Para Felipe la venta de drogas, siempre ha sido parte de la cotidianidad del barrio. Él ha consumido polvo durante tres décadas. El mejor polvo en El Paraíso lo surte un brujo con más de 60 años, quien no se mueve de su casa, por lo que hay que llamarle para hacer pedidos de cinco dólares en adelante. La generación de los brujos que ofertan en esa zona periférica pertenecen a dos franjas etarias: jóvenes y adultos mayores. Su género y origen étnicos son variados, aunque el mayor porcentaje de brujos son hombres, especialmente mestizos y afrodescendientes.

La presencia de adultos mayores describe, además, el afianzamiento histórico que han tenido en el espacio, porque en los márgenes del barrio hay microespacios de venta de droga distribuidos mediante jerarquías consolidadas en el tiempo dentro de un espacio urbano que produce mayores ganancias, movilidad y menos visibilidad ante los controles policíacos. Por su parte, los brujitos jóvenes deben situarse ambiguamente entre espacios no territorializados por los brujos, rotar de lugares o suplir momentáneamente espacios ya consolidados por otros.

Pero así como el historial sobre venta de drogas en El Paraíso cuenta con cerca de 30 años,<sup>13</sup> el historial sobre consumo está a la par. En varias ocasiones, mientras caminaba por el barrio con Fabián, me relataba sus encuentros con personas que en el día lucen como serios hombres de hogar, sin embargo, en la noche se los encontraba fumando pasta base/polvo, e incluso le invitaban a fumar o le incitaban a ir a comprar más droga.

WILLIAM. Entonces, ¿todos fuman en el barrio?

FABIÁN. Verá, no le puedo responder con un sí a esa pregunta, pero lo que le puedo decir es que me he encontrado con muchos hombres que en el día pasan con sus familias en carros mirándote por encima del hombro y luego a la noche los ves prendidos en la calle.

WILLIAM. ¿Seguro?

13 Felipe tiene 45 años, comenzó a consumir pasta base/polvo desde los 15 años.

FABIÁN. ¡Sí, compita, para qué le voy a mentir! ¿Con cuántos de esos no me he puesto a fumar y me han hablado de su juventud en el barrio? Veá, el que tú menos piensas ha fumado o fuma discretamente; el polvo es una droga con la que todos conviven en El Paraíso (Fabián, entrevista 2013).

He podido comprobar lo descrito por Fabián cuando lo he acompañado en el callejón. El tránsito esporádico de adultos mayores en ese lugar, con el único propósito de fumarse una pistola, dista mucho del imaginario hegemónico que se tiene sobre los jóvenes como la única franja consumidora de este tipo de drogas. Hombres y mujeres mayores pasaban con frecuencia por el callejón, pero, para evitar cualquier situación engorrosa o problemática con los consumidores jóvenes, prefieren consumir a la distancia, no se mezclan con jóvenes y suelen consumir solos o acompañados con alguien de su misma edad. Por lo general la modalidad empleada para consumir polvo es mediante la pistola.

Otro día, temprano por la mañana me detuve en el callejón para saludar a Fabián, quien en aquel momento se preparaba una pipa que tenía cargada de polvo (amarillo), y justo en ese momento pasaba una vecina tomada de la mano con su hija. En mis adentros sentí algo de vergüenza de que su hija nos viera sentados entre basura, pero Fabián le saludó formalmente como suele hacer siempre.

WILLIAM. ¡He sentido un poco de vergüenza con la señora que acaba de pasar!

FABIÁN. (*Sonriéndose*). Fresco, loco, esa señora ahí donde la ve es una fumona veterana.

WILLIAM. ¿Me estás hablando en serio?

FABIÁN. A lo bien... crea en lo que digo. ¿Se acuerda de que le hablé de la casa de un señor que el primer piso parece un basurero? Ya varias veces me he encontrado con ella ahí.

WILLIAM. Con razón no le da miedo pasar por acá, a lo mejor le gusta el olor.

FABIÁN. Para que vea cómo es la gente acá, esa señora fuma que no se imagina, se encierra toda la tarde y se puede gastar hasta cincuenta dólares en polvo, ella me conoce, por eso me saluda. ¡Veá!, usted no me va creer, pero

una vez que estaba ahí fumando con ellos, en un momento ella se metió en un cuarto, se encerró y luego me llamó... cuando yo abrí la puerta, la vieja me recibió en toalla, se arrojó a la cama mostrándome su paquete enorme.

WILLIAM. ¡Aja!, ¿Y al final qué hiciste? ¿Estuviste con ella?

FABIÁN. Usted no va creerme, pero no pude o no quise... Creo que no tenía ganas (Fabián, entrevista 2013).

El encuentro de Fabián con aquella mujer describe dos hechos que es importante resaltar. El primero en relación con el espacio de la mujer en la esfera del consumo de pasta base/polvo. ¿Quiénes son?, ¿qué hacen para sobrevivir?, ¿por qué? y ¿dónde consumen pasta base/polvo? Son preguntas necesarias para entender las diferencias y la experiencia cotidiana de la mujer en el mundo del consumo. No obstante la presencia de mujeres en el callejón, esta no se compara en número a la de los hombres. Su estar en ese espacio marca grandes cambios dentro de la socialización masculina.

Lo interesante en ese caso es la prevalencia del consumo de drogas por parte de las mujeres en el espacio privado, donde la comodidad y la seguridad predominan por encima de la inseguridad y la violencia presentes en la calle. Este aspecto sugerente nos lleva a preguntarnos si el consumo de pasta base/polvo en el espacio privado tiene mayor volumen que en lo público. Y, en segundo lugar, el hecho de que Fabián no haya querido estar sexualmente con la mujer describe los efectos colaterales de la sustancia en el cuerpo, efectos que en el hombre se reflejan en la inapetencia sexual (Epele 2010) y en ellas en mayor excitación, según las experiencias relatadas de varias mujeres consumidoras en el callejón.

Aunque existan diferencias estructurales entre los consumidores y consumos diferenciados con base en condiciones de clase, el hecho de fumar pasta base/polvo en una serie de lugares y bajo otras condiciones que las dispuestas en la cotidianidad del consumidor consumado (la calle), como en una casa con todas las comodidades a solas o en grupo, en discotecas, en zonas de ocio o en autos, marca distancias sustanciales frente a las condiciones de consumo callejizado. Sin embargo, esta diferencia es solo de forma, porque al fumar pasta base/polvo toda diferencia estructural/simbólica queda deshecha ante los efectos casi homogéneos que genera la droga en el cuerpo. En el fondo,

esta práctica recrea un ritual que consta de varios elementos casi sagrados. Pero también lo podemos considerar ceremonial, dado el carácter colectivo de su consumición. Por lo tanto, merece la pena detenernos en las diferentes formas con que es consumida la pasta base/polvo.

### *La pistola*

Al llegar al barrio a eso de las nueve de la noche, no contaba con encontrarme con nadie, pues los conocidos que frecuentan la esquina ya no estaban. Sin embargo, tuve suerte: antes de llegar a mi puerta Richard y Patricio venían caminando desde el fondo de la calle; no dudé en llamarles y enseguida ellos me hicieron la venia. Durante esa noche que vivimos no me quedaba claro aún si Richard era un vendedor o un consumidor habitual de polvo. Por lo que he visto no fuma con frecuencia, lo hace circunstancialmente en compañía de sus amigos, Patricio es uno de ellos. Este último fue quien propicio económicamente el polvo que consumieron toda la noche. Aquella mercancía duró poco, luego Richard nos pidió que lo esperáramos fuera de una puerta de metal medio abierta que dejaba ver un pasillo infinito y oscuro. ¡Me parecía increíble que a pocos metros de mi casa se pudiera conseguir droga tan fácil! Al rato salió él y trajo consigo varias papeletas. De ahí caminamos a un parque, pero pasó la Policía y nos advirtieron que debíamos salir de ahí. Richard dice que ellos no joden, que los policías son jóvenes y no hacen nada, sin embargo, tuvimos que movernos a una tienda cercana a comprar fósforos, y durante el recorrido ellos se fumaron todo. Esta ha sido mi primera incursión nocturna en el barrio (Notas de campo 2012).

Recién ubicado en el barrio, como describí en mi nota de campo, escuché por primera vez el término pistola, plasmado en el siguiente diálogo:

PATRICIO. ¡Vamos a echar humo, Colombia! (*Refiriéndose a mí*).

WILLIAM. ¿Cómo?

RICHARD. (*Riéndose*). Patricio quiere decir hacernos unas pistolas.

WILLIAM. No entiendo, ¿es que van a matar a alguien?

PATRICIO. ¡No, Colombia! Con la pistola es que nos fumamos el polvo. (Notas de campo 2012).

Luego de que Richard compró diez dólares en pasta base/polvo, aquella noche caminamos hacia una tienda que durante la noche pasaba abierta. Richard me preguntó si cargaba cigarrillos conmigo, pues los que él traía ya se habían terminado. Hasta ese punto no comprendía la relación de los cigarrillos y el polvo, por lo que me hice el entendido. Compraron los cigarrillos y fósforos, y caminamos de regreso a la calle donde comenzamos. Richard pidió un cigarrillo y lentamente comenzó a desmigajar el tabaco hasta dejar poco menos de la mitad, abrió la papeleta donde se guardaba el polvo y poco a poco fue rellenando el resto del tabaco vacío con la sustancia amarilla de textura arenosa.

Cuando llenó a gusto el cigarrillo apretó la punta, sacudió y macizó para comprimir el polvo con el resto del tabaco, luego cerró la punta enrollándola con la yema de los dedos índice y pulgar. A continuación, retiró parte del filtro con los dientes, prendió un fósforo que pasó de lado a lado del cigarrillo, que hizo relucir una sombra pegajosa que traspasaba la tonalidad blanca del papel cigarrillo (foto 7).

RICHARD. ¿Sí vio cómo se hizo? ¡Esto es una pistola!

WILLIAM. Yo pensaba que el polvo se fumaba en pipa.

RICHARD. También, pero a mí la pipa no me gusta, con esa fuman los desechables (notas de campo, 2012).

Como se nota en la descripción, el proceso de armar la pistola es un ritual que va desde el momento de la compra del polvo, pues se debe saber a quién comprarlo, dado que la calidad no suele ser la misma entre brujos. El lugar y la hora son también circunstancias importantes al conseguir algo de calidad. Luego, obtener los cigarrillos y los fósforos, moldear la papeleta con polvo para que sea práctica su extracción, remover el filtro, e incluso fumar implican un especial y cuidadoso estilo.

Al observar a Patricio y Richard absorber con mayor presión la pistola se hizo evidente el porqué de la expresión ‘echar humo’, pues la cantidad de este es exorbitante en comparación con un cigarrillo cualquiera. Además, debido a que su olor, una mezcla similar a la gasolina o caucho quemado que se percibe a la distancia, se busca fumarlo en lugares despejados, solita-

rios o aislados del tránsito peatonal, lejos de lugares donde se es conocido. Pero esto de echar humo tiene sus desventajas cuando se hace en lugares como el callejón, ya que el humo de la pistola es más visible que el de la pipa, lo que hace reconocible el lugar del fumador, especialmente de noche, situación peligrosa que atrae a los policías.



Foto 7. Secuencia: armando y fumando pistola.

La duración de la pistola depende de si se consume individualmente o en grupo. En aquella ocasión, Patricio y Richard se rotaron la pistola más de tres veces cada uno, pero a cada bocanada mojaban de saliva la punta del dedo para nivelar el quemado del papel. A este tipo de cuidado es al que me refería con antelación. El consumidor debe estar al tanto de cómo ‘carbura’<sup>14</sup> la pistola, con el fin de evitar el desperdicio o maximizar el aprovechamiento del polvo. En otras ocasiones, cuando el grupo de amigos de Richard salía de jugar de la billa del Rolo, de forma fugaz se preparaban

<sup>14</sup> Así es como muchos consumidores de polvo nombran al acto de absorber la pipa cuando se va a fumar de ella.

varias pistolas y se las fumaban entre cinco o seis personas, siempre precavidas y temerosas de ser sorprendidas por la Policía. La prolongación de cada bocanada de humo se reducía a un par por persona, pero apenas se terminaba una ya la otra estaba rodando.

En esa ocasión Genaro (primo de Richard) cargaba consigo cinco fundas de quina (cinco dólares) que le había dado el brujo colombiano para vender. Sin embargo, las ansias y las varias cervezas que bebimos durante los juegos de billar pudieron más que la posibilidad de ganar algo de dinero vendiendo aquella mercancía.

RICHARD. (*Riéndose*). ¡Oye, Genaro! ¿Qué le vas a decir al colombiano sobre su merca?

GENARO. (*Armando la pistola*). Pues que me cogió la Policía.

RICHARD. No, eso no te lo va creer así nomás.

GENARO. ¡Familia! Le voy a decir que me cayó la Interpol cuando le estaba vendiendo a alguien en el mercado, que tuve que negociar con ellos dando las quinas y 40 dólares porque me querían llevar.

RICHARD. (*Riéndose*). ¡Bien, familia! eso sí suena creíble (Richard, entrevista 2012).

La mayoría de los migrantes afroesmeraldeños con quienes entablé vínculos aprueban las oportunidades casuales de vender pasta base/polvo, pero no lo toman como una estrategia consistente de supervivencia. La excepción es Guacho, quien, a diferencia de otros brujos, no consume ni le gusta la sensación del polvo, la cual puede provocar náuseas, euforia, ganas o excretar, tal y como le ocurrió esa noche a Calidoso (refugiado colombiano, exadicto al juego), que al fumar a la par de los demás palideció y vomitó, pero luego volvió al ritmo de consumo.

Los efectos que produce la pistola son inmediatos: tras cada bocanada las ansias y la aceleración que se producen en los consumidores son perceptibles. Expresiones como “este polvo está bueno”, “me durmió la lengua” o “tiene buen sabor” son con frecuencia exclamadas por los consumidores y, por lo general, generan una fuerte reacción de seguir fumando. Esto es lo que lleva a muchos consumidores a seguir deambulando por la calle hasta tarde en la madrugada para conseguir polvo.

Sin embargo, hay una diferencia grande entre quienes fuman en pistola y quienes lo hacen en pipa. Ninguno de los inmigrantes afroesmeraldeños a quienes entrevisté prefiere fumar en pipa porque en un principio no les gusta, pues consideran que esta es una categoría de consumidor despreciable y, por ende, fuera de las prácticas que ellos consideran ‘vacilables’. La violencia simbólica de portar una pipa representa en los jóvenes afroesmeraldeños no consumidores de polvo una carga de consumición despreciable que no entra dentro de sus códigos morales y culturales.

Consumir pasta base/polvo, en el caso de Richard, Genaro o “La Belleza”, consiste en “no volverse un vicioso” o, como relata Richard, “todo está en la cabeza, tú mismo pones los límites. Veá, socio, tú sabes que esta droga es peligrosa, pero uno es más fuerte” (Richard, entrevista 2011). De hecho, cuando alguno de sus amigos es visto o actúa de manera decadente se le llama la atención. Este control moral hace parte del concepto de ‘familia’, que ellos usan para tratarse entre sí, aunque no existan lazos de consanguinidad.

### *La pipa*

En mis etnografías tempranas de la ciudad de Quito la visibilidad del uso de la pipa llamó mucho mi atención. En una entrevista a una joven consumidora de polvo, a quien conocí porque fumaba bajo el techo de un edificio abandonado a dos casas de la mía, me dijo, mientras le acompañaba a buscar a su novio también consumidor: “A la pipa se le hace el amor” (Álvarez 2014). Esta expresión marcó un referente para entender las dinámicas y diferencias en las formas heterodoxas de consumir la pasta base de cocaína.

Esta curiosidad por saber más acerca de la pipa se la planteé a Richard, Genaro y “La Belleza”, quienes consumían polvo con frecuencia o esporádicamente. Para ellos, la pipa representa otro nivel ético y moralmente lejano a su condición cultural y personal. Esta distancia puede entenderse como distinción dentro de su económica moral de diferenciar prácticas consideradas por ellos degradantes, porque la representación de ese *habitus* y forma de consumo de pasta base/polvo representa un alto grado de decadencia moral al que ellos no quieren exponerse.

El determinante moral ha llevado a Richard a plantear la idea de no vender pasta base/polvo, aunque su situación económica se complique, tal y como varias noches me comentó: “Ñño, yo no vendo polvo porque ahora que tengo un hijo a mí no me gustaría que alguien se lo ofreciera” (Richard, entrevista 2012). El núcleo moral que la familia representa en los jóvenes afrodescendientes propicia, en buena medida, restricciones sobre el consumo de drogas, en cuanto lo que está bien o mal. Por este motivo, Richard se angustia más que los propios consumidores consumidos al exponer públicamente su *habitus* particularmente nocturno. Les importa el qué dirán, ser expuestos a críticas vecinales, de sus parejas, de sus hijos o de la familia. Por lo tanto, esto explica el hecho de preferir fumar polvo mediante pistolas que empleando la pipa.

En cambio, el uso acérrimo que le da Fabián a la pipa constituye el otro lado de la venta de pasta base/polvo, y señala el final de toda una cadena de producción/distribución de drogas, que tiene como objetivo crear consumidores dependientes de la sustancia. De este modo se mantiene el funcionamiento de la economía ilegal que perpetúa barrios y periferias urbanas, espacios de consumo consolidados y socialmente diversos en las ciudades.

La pipa en los consumidores consumidos se convierte en un elemento indispensable en su cotidianidad, la cuidan, la reparan, la intentan conservar el mayor tiempo posible, pues además de las drogas que pueden consumir en ella (especialmente polvo y marihuana), en sus cavidades interiores se acumula lo que ellos llaman hachís, pero para lograr cualquier mínima cantidad de esta sustancia debe haberse consumido cantidades considerables, de cinco a diez gramos de pasta base/polvo que, dependiendo del consumidor, se puede lograr en un día, o durante una semana de consumo. La acumulación de este hachís es un fuerte motivo para conservar la pipa el mayor tiempo posible, pero no el único, también hacen el mayor esfuerzo de conservarlas para evitar las molestias que representa no tener con qué consumir cuando las ansias agudizan la intención.

En mis muchas estancias con Fabián y sus homólogos en el callejón, he visto todo tipo de pipas. Pipas artesanales, pipas de boutique, pipas hechas por ellos mismos con materiales reciclados (tapas de botella, de tubos de

pasta de dientes, bolígrafos, pedazos de plástico, bolsas plásticas, latas), hasta verduras y frutas como papas, zanahorias, manzanas y batatas. Y lo común de todo ello es que el proceso de consumo del polvo, al igual que la pistola, constituye un ritual en el que todas las partes confluyen en un todo, desde los fósforos y el sisco,<sup>15</sup> ambos de suma importancia, pues sin ellos, aunque se tengan diez gramos de pasta base/polvo, no se llegarían a satisfacer las ansias por consumir. Por lo tanto, el cuidado de ambos se mide con cautela.

Muchas veces los observé tarde en la noche mientras subían del callejón a buscar colillas de cigarrillo en la calle, o incluso, con las pipas cargadas, mendigar a transeúntes alguna moneda para comprar fósforos. La carencia de elementos básicos que hacen parte del ritual se agudiza cuando ninguno de los consumidores frecuentes en el callejón dispone de sisco. Los niveles de ansiedad entre ellos aumentan, sobre todo en la madrugada, cuando todas las tiendas están cerradas. De no conseguir sisco ni fósforos, el consumidor se ve forzado a detenerse.<sup>16</sup>

El consumidor consumado protege su pipa como si se tratara de un bien preciado. Es común, para evitar las requisas policiales, esconder las pipas en lugares cercanos al callejón, en fisuras del concreto, entre basura o en la maleza dentro del mismo espacio. Cuando la Policía requisita a un consumidor consumado y le encuentra alguna papeleta de polvo, tal y como le ocurre con frecuencia a Fabián, destruyen las pipas y la droga. Si bien la intención policial no es evitar que sigan consumiendo, los consumidores sienten rabia y malhumor porque esto les resta facilidades de acceso a su *habitus*. Este es el tipo de violencia simbólica efectuado por la Policía.

La diferencia entre un usuario esporádico y uno consumado depende de con qué instrumento se fuma la pasta base/polvo. La pipa es un indicador del tipo de consumidor y quien la porta; en especial si es hecha por el mismo usuario suele estar en la categoría más baja de consumidores: lumpen, indigente, desechable, vagabundo. Buena parte de la política que representa el consumidor consumado reproduce el imaginario social negativo sobre su condición de paria proclive al crimen y la ilegalidad con que se les asocia

<sup>15</sup> Término utilizado para hacer referencia a las migas de tabaco extraídas del cigarrillo.

<sup>16</sup> El no disponer de fósforos o sisco para prender la pipa ha sido el único motivo que he observado lleva a los consumidores consumados a no seguir fumando.

comúnmente en la Región Andina (FAD 2011). Fabián lleva consigo esa condición, carga día y noche su pipa, aunque no tenga con qué comer.

Observarle preparar su pipa para fumar impresiona por el alto grado de dedicación que emplea para lograr que sea perfecta. La recursividad es la manera para conseguir las partes de la pipa en la basura; la cazoleta donde van el sisco y el polvo; la boquilla con que se aspira el humo (hecha de mina de bolígrafo o un bolígrafo recortado), además de la forma con que se acondiciona la pipa con el sisco. No se trata solo de llenar la pipa con polvo y fumar; para lograr el mejor efecto primero se acondiciona la cazoleta con un colchón (como ellos llaman) de sisco que se quema antes de agregar el polvo. Al sisco y a las cenizas restantes del primer fogonazo se les agrega el polvo, pero incluso con el polvo se maneja otro ritual.

Cuando Fabián se dispone a prender su pipa agrega el polvo con cautela, sacudiendo sobre esta la papeleta o funda de plástico con pasta base/polvo. Rellena toda la pipa procurando no desperdiciar, así la economía del consumo proporciona otros pipazos a futuro. Antes de consumir el ritual observa el contenido de la pipa, con un fósforo encendido<sup>17</sup> (sin aspirar aún de la pipa) circula el polvo para comprobar su calidad, si el polvo se granula o derrite y emite su olor característico, se le fuma con mayor o menor gusto (foto 8). “Cuando le quemo es para secarlo, el polvo seco mejora la sensación”, dice Fabián (entrevista 2013).



Foto 8. Fabián armando su pipa.

<sup>17</sup> El uso de los fósforos llama mucho la atención. ¿Por qué no usar fosforeras o encendedores? Los consumidores consumados responden que el gas del encendedor les produce sueño.

A diferencia de la pistola, que se puede rellenar con una sola papeleta de polvo, la misma cantidad puede dar de tres a cuatro pipazos.<sup>18</sup> Esto hace de la pipa la forma de consumir pasta base/polvo que más adicción genera, dado que en un solo pipazo, según describe Fabián, el sabor del polvo se potencializa y aunque el efecto no sea tan prolongado como al fumar en pistola, varios pipazos suplen la cantidad por mejor calidad. He aquí la trampa que produce fumar en pipa y la razón del miedo a cruzar este límite en personas como Richard, Genaro y “La Belleza”. Para Richard, “el que fuma en pipa ya está cogido por el demonio” (entrevista 2012). Y de esto son conscientes los consumidores consumados que, como Fabián, alguna vez han arrojado su pipa al hacer conciencia del nivel de degradación al que han llegado.

WILLIAM. ¿Solo fumas en pipa?

FABIÁN. Eso depende, fumo en cualquier cosa, tú mismo me has visto, hasta en zanahorias. Pero verás... la pipa, no sé, me gusta más porque disfruto del sabor, hago que sea más prolongada mi fumada, en cambio con la pistola se desperdicia, aunque es más fuerte, y mientras fumo en la pipa, dura y se siente mejor.

WILLIAM. Tengo mis dudas: ¿la pipa te da más ganas de fumar?

FABIÁN. Verás, te dijera mentira si digo lo contrario. La pipa es el diablo (Fabián, entrevista 2013).

En el siguiente capítulo nos distanciamos un poco de lo descrito hasta este momento, para dar paso a una descripción o análisis con un enfoque más culturalista. Abordaré las relaciones y fricciones interétnicas que se suscitan en el barrio para comprender, a partir de esta muestra espacial y de manera étnico/racial y estructural, un fenómeno local, nacional y global de cómo se manifiestan la desigualdad y violencia estructural históricamente legitimadas por un discurso y Estado racial.

<sup>18</sup> Expresión utilizada por los consumidores para nombrar las bocanadas de humo extraídas de la pipa.

## Capítulo IV

### “Allá uno vive más tranquilo, más relajado, compita”

A lo largo de mi trabajo de campo fui tomando notas de sucesos y vivencias que en un principio no llamaron mi atención, pero luego de conocer y sentir de cerca la violencia del racismo, la xenofobia, el rechazo, incluso el odio de algunos hacia el mundo afrodescendiente suscitaban en mí un interés menos visceral, pero más político. Me propuse desentrañar las razones por las cuales se construyen la diferencia, el miedo, el estigma, la otredad y la mismidad en un lugar espacio-temporal (barrio) que puede llegar a representar un espacio local mayor (ciudad-nación) e incluso transfronterizo (global).

A continuación, se exploran hechos sociales concretos como el racismo en sus variadas manifestaciones, así como las diferencias culturales que generan tensión y conflicto entre serranos y costeños. Además, se analizará cómo se construye la diferencia cultural y étnico/racial con base en la desigualdad estructural histórica de provincias como Esmeraldas. A su vez, se discutirá la viabilidad de categorías como la interculturalidad, sus límites y propuestas. Y, para finalizar, se estudiará la construcción/deconstrucción de categorías étnico/razales como lo afrodescendiente, lo negro y lo montubio. Por medio de mis notas de campo y entrevistas focalizadas en los temas mencionados, especialmente a Richard y Rebeca, he conseguido dar forma a este capítulo.

### Costeños y serranos, políticas de la diferencia

Los conflictos interétnicos en El Paraíso no nacen de diferencias ideológicas que se refieren a estereotipos, estigmas o imaginarios sobre el otro de forma negativa, buena parte de estos se relaciona con lo discursivo. Sobre lo costeño, los serranos suelen decir que "los monos son tal y cual", y los costeños afirman sobre los serranos que "suelen hacer esto y lo otro". Por lo general, la referencia hacia lo otro (formas discursivas) se encarna negativamente y despectivamente, y subalterniza, juzga y crea diferencias políticas de orden étnico/racial. Por lo tanto, expresiones como 'mono' o 'longo' llevan implícitas políticas de la diferencia, en especial por sostener y mantener diferencias estructurales hegemónicas de orden económico, político y administrativo entre la Costa y la Sierra, situadas espacialmente en las ciudades de Guayaquil y Quito.

Sin embargo, al hablar con Richard y Rebeca sobre su convivencia en Quito, ellos describen cómo se representan materialmente dichas políticas de la diferencia, y parten, en una primera instancia, de la cotidianidad urbana. Prácticas culturales materializadas en su quehacer ecológico, gastronómico, de hábitat o convivencia construyen identidades marcadas y diferencias hacia la otredad andina. "No voy a decir que todos, pero del serrano, la comida es mala, no sabe bailar, son cornudos, para mí ellos son la peor raza", explica Rebeca (entrevista 2012). Para los afroesmeraldeños, la comida es un factor clave de diferenciación y desprecio hacia el serrano: "Si ves la comida serrana, ¡la mejor es de la Costa!, el serrano no tiene una gastronomía propia: ¡y es que cocinan feo, sin sabor!" (Rebeca, entrevista 2012).

La cultura gastronómica se convierte en un pretexto de diferencia para los afroesmeraldeños, como también la manera en que serranos y costeños se intercomunican. En la cultura serrana urbana<sup>1</sup> se suele argumentar que los costeños no saben hablar, pero su distinción no parte del contenido

<sup>1</sup> En la cotidianidad de la ciudad, este aspecto suele ser compartido por muchos sujetos, que replican y reproducen un imaginario del otro sin mucho sustento empírico. Para mi estudio decidí situarme en el barrio El Paraíso y comparar si estas impresiones tenían igual resonancia. Considero que esta expresión y estigmatización del habla costeña es un aspecto generalizado en la cultura urbana de Quito. Pero este reconocimiento del otro suele basarse más impresiones parciales y sesgadas que en realidades concretas.

discursivo del costeño, sino del habla. El adjetivo 'mono' no solo funciona como un distintivo que identifica al costeño (Andrade 2001), sino también como un comparativo literal con el animal, por lo tanto, con ello el discurso serrano se refiere a personas con poco capital cultural. Pero esta forma discursiva es una clara muestra lingüística de subordinación étnico/racial, al igual que la que emplean los costeños al hacer referencia al adjetivo 'longo'. Richard afirma: "¡Es que son feos estos longos!" (entrevista 2013) y esta frase contiene también un significado étnico/racial.

Y fuera de los significados étnico/raciales en cada expresión, otro aspecto que critican los afroesmeraldeños de los serranos es el habla, en sentido saussureano. Para Richard y Rebeca el habla de los serranos es inentendible<sup>2</sup> y contradice la supuesta hegemonía cultural de la Sierra respecto a la Costa. "Abre la trompa, ¡chucha!, usa la boca", arremete Richard contra los serranos que comparten con él labores de obrero de construcción. El no abrir la boca para hablar de la forma en que lo hacen los costeños es una forma del habla generadora de tensiones culturales. Sin embargo, esto no es un hecho general sino particular que se da en ciertas esferas urbanas que frecuentan los costeños y además está compuesto por una fuerte condición de clase.

Para los costeños existe una cierta economía moral que añoran a la distancia y con la cual describen sus diferencias con la cultura serrana. "Vea usted, es que los serranos son malas personas; son egoístas, miserables, ambiciosos... son de lo peor", indica Richard de modo despreciativo (entrevista 2012). Esta descripción sobre lo otro tiene su origen tanto en la materialidad de su cotidianidad en la Costa como en los entramados sociales producto de las condiciones sociales, es decir, estructurales de la provincia de Esmeraldas, como dirá él:

Usted va a nuestra tierra y se le atiende bien a la gente, vea, usted donde va y no hay comida, pide y se la dan, la gente trata bien; si no tienes dónde dormir es fácil que alguien le ayude, como te digo, la gente en la Costa es más solidaria, menos prevenida y egoísta (Richard, entrevista 2012).

<sup>2</sup> El que no abran la boca y no tengan la misma fluidez verbal que los costeños es característica de la lengua kichwa de la Sierra.

De forma genérica, las diferencias expuestas anteriormente se enfocan en la cultura como pretexto de la diferencia, pero las diferencias –y con esto me refiero a los estigmas, imaginarios, referentes identitarios de lo otro– también critican las prácticas femeninas y masculinas. El género es una variable cultural importante dentro de las políticas de la diferencia. “De las costeñas dicen son todas putas, pero es porque las mujeres allá son directas, si a una le gusta un hombre va a lo que va sin tanto cuento, no salimos con huevadas”, dice Rebeca (entrevista 2012), asumiendo con ello una crítica radical al machismo serrano por el cual, aduce, ha sido violentada, y continua:

Yo no me llevo con los serranos porque son uno morbosos, cuando trabajaba en un restaurante el administrador se creía con derecho a todo, y para él era común pasar por donde las mujeres del local dándoles palmadas en el trasero, pero yo estaba esperando nomás verle la intención conmigo para sacarle la puta, y un día le vi la intención y le hice el parón en seco amenazándolo con mi marido, desde ahí me cogió la mala, pero eso sucedió porque ninguna de las otras chicas le decía nada (Rebeca, entrevista 2012).

Para Rebeca, los serranos confunden prácticas culturales con imaginarios sexuales, por el motivo de que las costeñas y afrocosteñas han sido hipersexualizadas:

Yo te digo una cosa, y no hablo por todas, cada quien tiene sus costumbres, yo te hablo desde mi experiencia, a mí no me gusta que me estén acosando, ni soy mujer de muchos hombres, si a mí gusta alguien yo me lo como, pero tiene que gustarme, a lo mejor habrá otras que lo hagan con cualquiera (entrevista 2012).

Con lo anterior ella hace referencia al miedo que tienen los hombres serranos de la mujer costeña: “los serranos tienen miedo a la mujer misma porque saben que les podemos sacar la puta, para ellos somos unas salvajes” (Rebeca, entrevista 2012). Para mujeres como ella, las costeñas son apetecidas por los hombres serranos por no tener tantos prejuicios con el cuerpo, el erotismo y la sexualidad, y añade:

Acá en la Sierra son tapiñeros, sinvergüenzas, porque por un lado están casados pero por otro lado te lo aplican, las mujeres se hacen las mosquitas muertas, las rogadas. Acá estas longas son tapiñeras, al menor descuido otro hombre le hace ojitos y se lo echan a espaldas de los maridos (Rebeca, entrevista 2012).

En el caso de las mujeres, los estigmas construidos a su alrededor surgen con base en juicios de valor, pero, principalmente, por un entendimiento pobre de la cultura erótica de la Sierra sobre la cultura del cuerpo en la Costa; cuando Rebeca argumenta que “las mujeres costeñas van a lo que van”, esto va en contravía de los rituales de cortesía de la cultura serrana, la cual superpone valores morales sobre el placer.

Al respecto de la violencia, el habla del miedo sobre la Costa, en especial la provincia de Esmeraldas, ha incidido en imaginar al hombre costeño como una persona que temer, al suponerla peligrosa. Su robustez, altura y contextura influyen particularmente sobre este estereotipo, pero principalmente la alta tasa de muertes en esa provincia.<sup>3</sup> Para los jóvenes hombres afroesmeraldeños tal estigma ha sido de utilidad para ganar respeto en el barrio, pero también una limitante respecto a la socialización intercultural.

Para Richard, es una mentira que se les trate de violentos, pero a su vez él no niega esa posibilidad:

En la Costa sí hay personas violentas, pero la gente es buena persona, lo que pasa es que allá sí son más arrechos, no te salen con huevadas, acá son muy hipócritas porque no te dicen las cosas, allá se te plantan de frente y te dicen cuál es la huevada, y las peleas son uno a uno, los serranos pelean es en grupo (Richard, entrevista 2012).

De hecho, a lo largo de mi observación en El Paraíso, la mayoría de peleas, grescas o actos violentos en el barrio que implicaban a algún afroesmeral-

3 Esa provincia tiene la más alta tasa de homicidios de Ecuador. “En 2010, ese índice fue de 61,6 crímenes por 100 000 habitantes, cuando el promedio en el país fue de 18,6 homicidios. Ese año, según la Policía, la provincia registró 284 homicidios de 2 638 registrados a escala nacional. En 2011, Esmeraldas reportó 263 de las 2 345 muertes violentas a escala nacional (11,2 %)” (*El Comercio*. “Los asesinatos alarman a San Lorenzo”. 18 de junio de 2012).

deño en su mayoría fueron buscados por hombres serranos, lo que contradice al imaginario hegemónico existente sobre el costeño como violento. Richard indica: "El costeño no es peleón, cuando pelea contigo suele ser por otras cosas y no solo por gana, para nosotros la amistad es sincera, vea, por la amistad hasta nos podemos hacer matar" (entrevista 2012).

De modo que la violencia, es decir, las formas que adquieren las violencias, describen un *locus* de enunciación con un centro de poder ubicado en la Sierra ecuatoriana y desde donde, en palabras de Richard, los "satanizan sin justa causa". Sin embargo, tanto él como sus colegas arremeten contra este imaginario y se preguntan: "En la Costa te pueden meter un machetazo o un tiro, pero acá estos longos te queman, entonces, ¿a quién le dicen salvaje, quién es más salvaje?" (Richard, entrevista 2012).

### Estructurando la diferencia: inconformismo y conformidad regional

Según el Mapa de la pobreza y desigualdad en Ecuador (Siise-STMCDs 2006), una de las regiones más pobres es la provincia de Esmeraldas. Además, la pobreza, según este estudio, también tiene un contenido étnico que establece que hay grupos sociales con mayor pobreza que otros, y, aunque la pobreza ha descendido en los últimos años,<sup>4</sup> indígenas y afrodescendientes siguen siendo los más pobres.

Si bien la incidencia de la pobreza en el país es de 38.3% en el 2005-2006, existen grupos sociales que son más pobres. El análisis de la pobreza según grupo étnico permite detectar dos grupos que presentan una incidencia de pobreza mayor que la observada a nivel nacional. Estos dos grupos son: los indígenas y los afroecuatorianos. Dentro de la población indígena 7 de cada diez se encuentran por debajo de la línea de pobreza, lo que representa casi el

<sup>4</sup> El informe anual de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (Cepal) ubica a Ecuador como el segundo país de Latinoamérica en reducir en 2012 significativamente el nivel de pobreza. La baja será del 4,7%. Los datos revelan que en 2010 en Ecuador el porcentaje de personas bajo la línea de pobreza era del 37,1% y en indigencia del 14,2%, mientras que en 2011 descendió a 32,4% y 10,1% respectivamente (*El Telégrafo*. "Cepal: la pobreza cae en Ecuador en solo un año", 28 de noviembre de 2012, <http://www.telegrafo.com.ec/economia/item/cepal-la-pobreza-cae-47-en-ecuador-en-solo-un-ano.html>).

doble de los niveles presentados a nivel nacional. En la población afroecuatoriana aproximadamente 5 de cada 10 son considerados pobres. Este análisis revelaría que la pobreza se concentra mayoritariamente en los grupos étnicos mencionados (Siise-STMCDs 2006, 14-15).

Con base en estas estadísticas, le pregunté a Richard por qué, desde su punto de vista, es tan pobre Esmeraldas. Él respondió:

No es un lugar pobre, es rico en recursos, el problema es que somos conformistas, cuando tenemos nuestra casa nos dedicamos a cuidarla, arreglarla, armar el hogar, ahí mismo uno cultiva su propia comida, digamos, se vive el día a día porque hay pa' vivir así. Solo se consigue lo que uno necesita (Richard, entrevista 2012).

Haber migrado a Quito le implicó transformar muchos aspectos de su cotidianidad ligados al ecosistema costero y, en especial, sus estrategias económicas de supervivencia. Richard es claro en su posición respecto a la condición de vida que le ofrece la ciudad:

A nosotros no nos gusta vivir acá, en Quito todo es muy caro, con lo que uno puede comprar una casa acá de las más baratas, ponle 15 000 dólares, allá uno se hace una casa bacana, grande, bonita, con un patio para sembrar porque lo bueno es tener dónde sembrar. En mi tierra hay variedad de frutas, verduras, pescado. Lo importante es tener patio, pero acá eso no se puede (Richard, entrevista 2012).

La diferencia económica y el acceso a los recursos económicos son los principales factores que aumentan en Richard el disgusto por Quito. Para él, como para muchos otros, el acceso a la tierra y a sus recursos, como al espacio, la naturaleza, actividades deportivas, de aventura, económicas, son una serie de *habitus* que contrastan con su actual estilo de vida urbano, limitado en lo económico, en lo espacial y lo natural. "Allá nosotros cogemos frutas frescas de los palos de mango, coco, papaya, el mar lo tenemos ahí, eso me encanta, vivir frente al mar. Lo que más me gustaba era mi rutina deportiva en la playa, por acá uno pasa con la nariz fría... enfermo", indica (Richard, entrevista 2012).

La añoranza, es decir, la memoria de su lugar de origen, se traduce cotidianamente en constantes comparaciones. Fuera de los aspectos económicos, su énfasis crítico sobre vivir en la capital se enfoca en lo ecológico, un tipo de ecología estratégica para su supervivencia, pero, sobre todo, en su autenticidad. Por muy pobre en ingresos económicos que se encuentre la provincia de Esmeraldas, el alimento no escasea en relación con la Sierra, como indica Richard:

¿Qué en la Costa se pasa hambre? Eso es mentira, en la Costa no hay fuentes de trabajo, pero el costeño no pasa hambre porque hay pescado, el plátano, el coco, cada quien tiene su sembradío. La yuca, la naranja, mandarina, caña, hay de todo. La gente no pasa hambre, abundan los camarones, y si no consigues comida vas donde el vecino que él te da (Richard, entrevista 2012).

Aunque haya pobreza material y con ello unas estrategias de supervivencia enmarcadas en lo ecológico, esto no quiere decir que no existan trabajos formales y que con ello no se produzcan dinámicas laborales y administrativas al igual que en la Sierra. Sin embargo, hay algo interesante que acotar en este aspecto, me refiero a la percepción del trabajo formal/legal.

El serrano dice que el costeño es vago, nada de vago, el costeño no es pendejo. El costeño no se deja explotar, el serrano trabaja más de 12 horas y le pagan el básico, en la Costa no existen 12 horas de trabajo, solo existen ocho, y el que trabaja 12 es recontra bien pagado. En la Costa pagan muy bien. Mi hermana es enfermera y gana 600 dólares con todos los beneficios (Richard, entrevista 2012).

Para Richard, las diferencias culturales entre costeños y serranos son las que impiden mantener buenas relaciones entre ambos, dado que en cada cultura existen confrontaciones estructurales marcadas sobre ciertas actitudes; así como valores, normas éticas y morales autónomas, además históricas, que permean socializaciones interculturales horizontales. El pasar con la nariz fría, enfermo, el que los serranos sean “ambiciosos, egoístas, miserables”, según su juicio, hace parte del inconformismo cotidiano experi-

mentado en la ciudad y el mismo malestar que le hace anhelar las prácticas gastronómicas, sociales y culturales de su tierra. Él argumenta: “Allá uno vive más tranquilo, más relajado, compita”. Para Richard y Rebeca vivir en la provincia de Esmeraldas representa la libertad y el hecho de no vivir/sentir esta libertad en la ciudad de Quito, sumado a las diferencias culturales, es lo que más agudiza su malestar hacia lo serrano.

### **Interculturalidad en cuestión: lo afrodescendiente, lo indígena, lo blanco/mestizo**

Como he comentado antes, en el barrio conviven variedad de grupos étnicos: afrodescendientes, indígenas, blanco/mestizos, además de inmigrantes sudamericanos, africanos, norteamericanos y europeos. En el caso de los sudamericanos, hay una presencia alta de afrodescendientes colombianos y blanco/mestizos procedentes de muchos países, como Colombia, Perú, Argentina y Chile, además de los ecuatorianos. A simple vista el barrio representa un espacio de convivencia intercultural horizontal, sin embargo, desde adentro se puede observar que las socializaciones están mediadas jerárquicamente por aspectos étnico/raciales.

En relación con el espacio, hay lugares étnicamente consolidados, como calles, conjuntos residenciales o callejones; incluso en el comercio se logra observar el empoderamiento de grupos étnicos en espacios hegemónicos considerados blanco/mestizos.<sup>5</sup> En el barrio El Paraíso hay lugar para todos, pero no de la misma forma para las socializaciones interculturales. Por ejemplo, en las relaciones sociales entre afroesmeraldeños e indígenas hay tensiones históricas y culturales que confrontan a unos con otros, y el rechazo de los afroesmeraldeños hacia los indígenas es sumamente racial,

5 Una muestra de ello se puede observar en el principal mercado del barrio, uno de los más antiguos de la ciudad. El comercio de verduras, víveres, flores, servicio de comidas está regido, en su mayoría, por mujeres blanco/mestizas; la presencia indígena es casi nula, y a quienes se pueden observar se hallan en la periferia del mercado, es decir, en los locales comerciales puestos alrededor de modo formal/legal, pero también de manera informal/ilegal junto los anteriores. Para la organización comunitaria del barrio, la invasión del espacio público se ha convertido en un problema, por tal motivo han reforzado la presencia de la Policía Metropolitana con el explícito objetivo de no permitir la presencia de vendedores informales en el espacio público, en su mayoría mujeres indígenas.

como lo expresa Richard: "El indio es la peor raza, los españoles debieron acabarlos a todos, pero estos manes son como las ratas, cucarachas, se escondían debajo de la tierra en huecos" (entrevista 2012). El referente histórico colonial y poscolonial aún se mantiene en el imaginario de los afroesmeraldeños, un imaginario que genera tensiones étnicas, rechazo, distinción, incluso segregación, y que se puede observar en la interacción barrial cotidiana.

La identidad, por lo tanto, también es un productor de valores éticos como el orgullo: "Vea, pana, tú ya sabes, soy negro y me siento orgulloso de lo que soy (palmeándose el pecho), ¡los indios no!, les da vergüenza, los indios quieren ocultar sus raíces" (Richard, entrevista 2012). De esta forma, el orgullo que genera la identidad étnica también funciona como un discurso ofensivo, incluso subalternante, como lo expresa Rebeca:

En el colegio donde estoy tengo un compañero indio indio, feísimo y lo peor es que es burlista, y un día me sale diciendo algo y yo le respondí... ¡vea, Atahualpa!, y se ha pegado una ofendida. No mentiras, me confundo, era Rumiñahui, ese sí era feo, el Atahualpa era bien tuco: de todas formas si tú le dices eso se ofenden (Rebeca, entrevista 2012).

De parte de ambas culturas se han generado distinciones estamentadas históricamente, pero la cotidianidad y espontaneidad de comentarios y discursos sobre otredades que he podido escuchar departiendo con ellos, acerca de la fisionomía, el cuerpo, el habla, es decir, la estética, son un componente importante de socialización o relacionamiento intercultural. La moda, el vestir, aquello que Marisol Cárdenas llama 'estéticas rituales' (1999), es una categoría que nos facilita entender los componentes visuales tradicionales de honra/culto de culturas indígenas, pero que a su vez en el espacio urbano pueden ser objeto de burlas o rechazo, tal y como hace referencia Rebeca en alusión a la fisionomía del general indígena Rumiñahui.

En este caso, la segregación espacial y el rechazo cultural hacia lo indígena de parte de los afroesmeraldeños y el rechazo de los indígenas hacia lo afrodescendiente<sup>6</sup> devienen de lo estético y lo cultural. Lo cultural, no obstante,

<sup>6</sup> A este respecto es poco lo que pude desentrañar, debido a que no mantuve una relación continua con los grupos indígenas habitantes en el barrio, sus códigos culturales, endogamia étnica,

no entendido en la misma relación como lo costeño y lo serrano (lo negro y lo mestizo), sino en un sentido más moderado, pero radical, en el que se destacan cuatro aspectos: 1) el habla (acento, vocabulario), 2) las creencias, 3) la tradición y 4) las prácticas culturales (gastronomía, higiene). Esto explica el porqué de la autosegregación étnico-espacial de los afrodescendientes en sus interacciones cotidianas o su rechazo/odio hacia lo indígena en El Paraíso.

El relacionamiento social y cultural en el barrio se construye con base en una serie de relaciones tipo urdimbre (Weber 1993), es decir, son acciones con finalidades específicas, mediadas por el interés que el uno pueda generar en el otro, es decir, materialmente. Por lo tanto, considerando las asimetrías económico-estructurales de los diversos grupos étnicos (indígenas, afrodescendientes, blanco/mestizos), la interculturalidad como concepto o fin no proyecta en la realidad su objetivo principal de entrelazar culturas diversas horizontalmente en un espacio, como en este caso he logrado constatar en los conflictos interétnicos del barrio, al contrario, agudiza las diferencias.

Para Catherine Walsh (2009), la interculturalidad tiene tres perspectivas de análisis, cada una de las cuales expone una serie de fronteras y problemáticas que, al ser observadas desde la realidad empírica, adquieren mayor sentido. La primera perspectiva es la 'relacional';<sup>7</sup> no obstante, sus alcances no consideran la desigualdad existente alrededor de las diferencias étnicas; "el problema con esta perspectiva es que típicamente oculta o minimiza la conflictividad y los contextos de poder, dominación y colonialidad continua que se lleva a cabo en la relación" (Walsh 2009, 6). El racismo, la discriminación y el desprecio por el otro que se dan en El Paraíso entre indígenas, afrodescendientes y blanco/mestizos son una muestra de la imposibilidad de una interculturalidad relacional. El no recurrir a la memoria histórica para entender las diferencias estructurales representadas en la cotidianidad es hacer de ojos ciegos y continuar asumiendo como legítima la ideología multicultural neoliberal.

interacción vendedor/comprador, limitaban el diálogo, además del estereotipo negativo que como colombiano represento para ellos.

<sup>7</sup> "Esta perspectiva hace referencia, de forma más básica y general, al contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad" (Walsh 2009, 6).

La segunda perspectiva es la 'funcional',<sup>8</sup> y parece una réplica de la anterior, con la única diferencia de que su propósito es instituirse como una política hegemónica, capaz de acaparar todo tipo de política estatal de corte neoliberal. Por lo tanto, "la interculturalidad es funcional al sistema existente; no toca las causas de la asimetría y desigualdad social y cultural, ni tampoco cuestiona las reglas del juego y por eso, es perfectamente compatible con la lógica del modelo neoliberal existente" (Walsh 2009, 6). Para el caso de los jóvenes afroesmeraldeños, esta perspectiva no ha valido de nada, pues al no formar parte de ninguna organización social,<sup>9</sup> su único propósito u objetivo es el de sobrevivir a la dinámica económica de la ciudad.

Por último, la propuesta de Walsh hacia una 'interculturalidad crítica'<sup>10</sup> nos da un mejor entendimiento de la génesis de la desigualdad étnica, la discriminación y el racismo, a partir de la violencia estructural ejercida históricamente, la colonialidad y la dependencia sistema-mundo de Latinoamérica hacia los centros urbanos angloeurocéntricos.

La interculturalidad crítica parte del problema de poder, su patrón de racialización y la diferencia que ha sido construida a función de ello. El interculturalismo funcional responde y parte de los intereses y necesidades de las instituciones sociales. La interculturalidad crítica, en cambio, es una construcción de y desde la gente que ha sufrido un histórico sometimiento y subalternización (Walsh 2009, 7)

Las estrategias de supervivencia de Richard y Guacho son otro ejemplo de las acciones/respuestas a una subalternización histórica, y el hecho de que en el barrio se produzcan sectarismos sociales de corte étnico/racial nos

8 "Esta perspectiva de interculturalidad se enraíza en el reconocimiento de la diversidad cultural con metas hacia la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida" (Walsh 2009, 6).

9 Ninguno de los jóvenes con quienes interactuaba diariamente formaba parte o le interesaba participar de organizaciones políticas o movimientos sociales, pero dicha decisión no les impedía opinar sobre movimientos políticos, como Alianza País o sobre el presidente Rafael Correa, admirado por representar la masculinidad e inteligencia costeña.

10 "Con esta perspectiva, no partimos del problema de la diversidad o diferencia en sí, sino del problema estructural-colonial-racial. Es decir, de un reconocimiento de que la diferencia se construye dentro de una estructura y matriz colonial del poder racializado y jerarquizado, con los blancos y 'blanqueados' en la cima, y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores" (Walsh 2009, 7).

revela socializaciones asimétricas o, peor aún, la veracidad de un proyecto inconcluso de modernidad y el desenmascaramiento y visibilización de fuertes tensiones étnicas y culturales, incompatibles histórica, económica y políticamente una de otra. El problema es que, según Walsh, "la interculturalidad entendida críticamente aún no existe, es algo por construir. Por eso, se entiende como una estrategia, acción y proceso permanente de relación y negociación entre, en condiciones de respeto, legitimidad, simetría, equidad e igualdad" (2009, 7). Y esta ausencia se debe a un colonialismo estructural-interno, aún ligado a las estructuras de poder tradicionales vigentes en el inconsciente colectivo y cultural.<sup>11</sup>

El enfoque y la práctica que se desprende de la interculturalidad crítica no es funcional al modelo societal vigente, sino cuestionador serio de ello. Mientras que la interculturalidad funcional asume la diversidad cultural como eje central apuntalando su reconocimiento e inclusión dentro de la sociedad y el Estado nacional (uninacional por práctica y concepción) y dejando por fuera los dispositivos y patrones de poder institucional-estructural –las que mantienen la desigualdad– (Walsh 2009, 6).

Lo anterior es parte de lo que Aníbal Quijano determina como desigualdad histórico-estructural (1990), que, si bien explica la desigualdad histórica en que América Latina se ha construido en relación con el sistema-mundo (Wallerstein 1979), también describe los colonialismos internos y rezagos étnicos de cada Estado-nación. Esto ha sucedido y continúa sucediendo en el Ecuador contemporáneo, donde se replica y se reproduce la ideología racial que ha consolidado a grupos étnicos sobre otros y que, de modo cultural, da mejores instrumentos para entender los desequilibrios y la imposibilidad de una interculturalidad relacional o funcional.

11 Para Andrés Guerrero (2010), la abolición jurídica y política del huasipungo no generó las transformaciones sociales que se esperaban, porque culturalmente los efectos históricos de esta forma de dominación continuarían ejerciendo poder en la cotidianidad y relaciones étnicas entre indígenas y blanco/mestizos.

### Re-de-construyendo lo étnico: ¿afrodescendiente, negro o montubio?

En El Paraíso las identidades étnicas están en un continuo proceso de debate, porque para algunos jóvenes migrantes afroesmeraldeños es un tema de mayor importancia que para otros. Pero, a su vez, este tema es una constante distintiva en relación con el proceder cultural, territorial y, sobre todo, al etnorregionalismo (Tronconi 2009) producido por las diferencias histórico-sociales de cada provincia.

El último Censo Nacional de Población y Vivienda, de 2010, arrojó la cifra de 7,2% de población afroecuatoriana en Ecuador, mientras en el censo de 2001 la cifra era mucho menor: de 4,97%. En apariencia, esta cifra quiere decir que durante diez años la población afrodescendiente aumentó 2,23%. Sin embargo, en relación con la media nacional, que durante ese mismo período creció 2,3%, la población afroecuatoriana se encuentra por debajo del crecimiento nacional. Sobre este punto me surgen dos preguntas sobre qué es lo que determina los valores identitarios y la filiación étnica, teniendo como referencia la reflexión racial e identitaria de mis interlocutores: 1) ¿La metodología empleada habrá incidido en dicho incremento?, 2) ¿Será posible que cambiar la pregunta<sup>12</sup> que se refiere a la identidad étnica de la población afroecuatoriana contribuyó a su aumento?

"Vea esta piel, hermano, yo no soy negro puro, pero no me hace falta serlo para sentirme como tal, mi ascendencia es negra y yo me creo así aunque no lo sea", suele referir Richard cuando alude al origen de su identidad. En medio de mi trabajo de campo me topé con reflexiones similares respecto de este tema, en las cuales lo fenotípico no resultaba tan importante en la construcción de identidad de muchos jóvenes afroesmeraldeños como lo cultural y lo subjetivo. Aunque parezca contradictorio, Richard se reconoce como mulato, pero desiste de esa identidad y argumenta: "Yo soy mulato, pero a mí eso no me gusta, lo que me gusta es ser negro" (entrevista 2012).

Este tipo de elecciones éticas pueden ser estratégicas, tal como ocurrió en los noventa con el auge étnico de las organizaciones de base indígenas

12 En el censo de 2001 se empleó la pregunta: ¿Cómo se considera: indígena, negro (afroecuatoriano), mestizo, mulato, blanco u otro?, y para 2010 se preguntó: ¿Cómo se identifica usted según sus costumbres y cultura?

en Ecuador (Breton 2005), pero también están cargadas de significados, mitos e imaginarios que representan lo étnico/racial con el binario bueno/malo.<sup>13</sup> "Es que la raza mulata es mala, digo, son buenas personas, pero esa raza es más mala que la negra, el mulato es como una persona cerrada. Tú ves mi piel, yo soy mulato y no soy malo, pero me identifico como negro" (Richard, entrevista 2012). Lo que quiere decir Richard es que su afinidad o elección étnico/racial sobre lo negro obedece más a una elección ética, moral y cultural que a una elección fenotípica. De modo que la autoidentificación étnica no solo se reduce al color de piel, pues también hay factores subjetivos que implican dicha elección y que pueden depender de la localización territorial de los grupos étnicos o de variables subjetivas de afinidad hacia otra cultura.

El ser 'cruzado', en palabras de Rebeca, es un factor importante de diferenciación étnica, al cual atribuyen aspectos de mayor/menor cultura o 'finura':<sup>14</sup> "mi madre es negra y mi padre manaba. Yo no soy tan negra, soy cruzada", dice. La categoría 'cruzado' no forma parte de ninguna de las categorías empleadas en los censos de 2001 y 2010,<sup>15</sup> sino de una autoidentificación no legítima endógena que procura respaldar una idea étnico/racial de superioridad y distinción, contraria a lo que ellos consideran bronco, tosco, brusco (haciendo referencia a lo negro), mientras se adjudican calificativos tales como "nosotros somos más finitos".

Lo mismo sucede con las diferencias territoriales. Aunque la población afrodescendiente esté ubicada mayoritariamente en la Costa ecuatoriana, entre la provincia de Manabí, Guayas y Esmeraldas se crean distinciones étnico/raciales. Estas incluyen la dicotomía urbano/rural como una variable necesaria para reforzar lo finito/tosco, cerrado/abierto del costeño o del

13 Para Pilar Riaño Alcalá, la muerte, es decir, las estelas fantasmagóricas eran representaciones, visiones sobrenaturales cargadas de miedos y sensaciones hacia los otros o propios en la colectividad del barrio. La creencia sobre lo bueno, lo malo, y con ello los mensajes que cargan consigo, según las visiones de sus interlocutores, son las que producen, impulsan o repudian la venganza, la violencia o el temor a no repetir apariciones fantasmagóricas. De la misma forma, en los jóvenes afroesmeraldeños hay una fuerte creencia católica en la dicotomía bien/mal, cielo/infierno.

14 Esta es una expresión lanzada por Rebeca que adjudica, desde su perspectiva, calificativos de superioridad/distinción racial, a la cual ella se adscribe, y se distancia a su vez de su origen afrodescendiente, creando una categoría propia de su autoidentificación étnica.

15 Pero en el censo de 2010 se usó la categoría mulato como sinónimo de negro o afroecuatoriano.

afroecuatoriano. "Yo nací en Manabí, pero no me considero de raza manaba, pero de donde vengo es ciudad, y de donde viene Richard es pueblo, una isla" (Rebeca, entrevista 2012), argumenta Rebeca haciendo énfasis en dos categorías: raza y espacio.

El rechazo de Rebeca y Richard a ser manaba, mulato o montubio crea una serie de preguntas alrededor de estas categorías identitarias, especialmente lo que representa para los afroesmeraldeños considerarse montubio. El Instituto Nacional de Estadística y Censos (2011) define la categoría montubio en el cuestionario de entrevistas de la siguiente manera:

Conjunto de colectivos humanos organizados y autodefinidos como montubios, con características propias de la región litoral y zonas subtropicales, que nacen naturalmente en la zona rural como unidad social organizada dotada de espíritu e ideales comunes; poseedores de una formación cultural y política que los autodetermina como resultado de un largo proceso de acondicionamiento espacio-temporal que tiene su cosmovisión ancestral y mantiene su hábitat natural.

Sin embargo, en la anterior definición no se hace una referencia clara a su condición étnico/racial, sino a especificaciones culturales, políticas y sociales que constituyen su organización social en un espacio. Para los afroesmeraldeños el ser montubio tiene otra serie de significados, incluidas distinciones étnico/raciales. Richard describe lo montubio de la siguiente forma:

El montubio es como el campeche, el manaba del monte, o como en Colombia el de Medellín de monte: montañero. Los montubios son los costeños de campo. Los montubios son de Ventanas, provincia de Los Ríos, no son de Manabí, porque ellos son blancos como el garañón. Uno les reconoce en por su habla, se visten tipo raperero, achote, ¿te acuerdas?... Como el manaba del barrio, fíjate: él es un montubio. Les gusta hablar más de la cuenta, siempre están comprando cosas porque nunca las han tenido, ellos son mestizos. Las mujeres son muy bonitas allá. No son blancas insípidas, son bonitas, trabajan al machete (entrevista 2012).

Como se ve, la posición de Richard respecto al montubio tiene otra serie de significaciones, donde la variable étnico/racial sí tiene importancia y constituye en una primera medida la distancia/diferencia/rechazo de los afroesmeraldeños hacia sus homólogos costeños, como también a su cultura, considerada 'del monte', por lo tanto, tosca, brusca y hostil, en contraste con la finura de ser un cruzado. Del montubio mencionan dos aspectos: por un lado, se los considera blanco/mestizos y, por otro, personas con una serie de prácticas discursivas ("hablar más de la cuenta"), contrario a como los afroesmeraldeños se identifican ("nosotros decimos las cosas de frente" o "uno va a lo que va, no se pone con huevadas").

Tanto Richard como su pareja dejan en claro su posición étnica y cultural. El ser negro tiene otra serie de representaciones y legados que adoptan a gusto o subjetivamente, como lo explica Richard: "La música negra del Pacífico me pone, cómo te dijera, siento el tambor que me resuena el corazón, eso y la comida, la forma de ser, de vivir, ganarse la vida frente la playa, no es por nada, aunque no parezca negro yo siento que lo soy" (entrevista 2012). Con lo anterior queda claro que la autoidentificación étnico/racial es diversa, en contravía de la definición legítima exógena, que puede definir lo negro de la siguiente manera:

Relativo a las personas o pueblos descendientes de africanos en América. La denominación obedece a rasgos de identificación social racial de la persona cuyas características básicas tiene que ver la pigmentación de la piel y la constitución somática del cuerpo. Desde el punto político la denominación de 'negros' obedece a las comunidades descendientes de africanos que en el Ecuador agrupan otras formas socio raciales derivadas; mulatos, morenos, zambos, trigüeños, niches, prietos, cafecitos, entre otras<sup>16</sup> (INEC 2010).

Según esta definición, lo negro se compone de rasgos de "identificación social racial de las personas cuyas características básicas tiene que ver la pigmentación de la piel" (INEC 2010). Pero ¿será esta la única posibilidad política o académica de pronunciarse sobre lo negro o lo que constituye su

<sup>16</sup> Definición que proviene del cuestionario del censo de 2010 ejecutado por el Instituto Nacional de Estadística y Censos ([www.inec.gob.ec](http://www.inec.gob.ec)).

definición étnica, o tan solo una de las tantas posibilidades de enunciación que existen sobre lo mismo? La respuesta para Richard y su grupo de colegas y lo observado en mi trabajo de campo es abierta, dado que, dependiendo de lo politizado que se encuentre el discurso identitario, las respuestas variarán según la implicación que cada sujeto asuma de su condición identitaria.

Durante todo mi proceso de recopilación de datos en El Paraíso y mi observación participante, la categoría afrodescendiente brilló por su ausencia.<sup>17</sup> De hecho, en una ocasión discutí con Richard sobre el uso inapropiado que se tenía de la palabra negro y las razones por las cuales yo no la usaba. “¿Afrodescendiente? Nada de eso, compita, mírame (tocándose el brazo), yo soy negro y no tengo ningún problema en decirlo, es más, me siento orgulloso de serlo” (entrevista 2012). Para él como para el resto de jóvenes el ser afrodescendiente no tiene una implicación identitaria, como sí la tiene el autoidentificarse como negro.

Desde la perspectiva social de los jóvenes migrantes afroesmeraldeños, identificarse como negro responde más a reivindicaciones culturales e identitarias que a posiciones políticas u organizacionales. En el barrio El Paraíso la cotidianidad y las prácticas individuales (o colectivas cuando se presentan fuera del ocio o el trabajo esporádico)<sup>18</sup> que desarrollan estos jóvenes limitan cualquier tipo de intención organizativa o política. Richard, Guacho, Fabián, solo para nombrar algunos, priorizan la subsistencia del día a día, y enfocan sus estrategias de supervivencia en sus intereses y necesidades vitales inmediatas, lo que amplía su desconocimiento del contexto político-teórico (local/nacional/global) del movimiento afrodescendiente y hace de esta categoría una palabra insignificante en su lenguaje cotidiano.

17 En Ecuador se entiende por afrodescendiente lo estipulado por INEC en el censo de 2010: “Se desprende del etnónimo afrodescendiente, denota a los descendientes de africanos que sobrevivieron a la trata esclavista en las Américas, así mismo busca abarcar a todos los pueblos descendientes, directa o indirectamente de la diáspora africana, además comprende una sola adscripción o pertenencia del sujeto: tanto a las raíces africanas ‘afro’ como a la nación ecuatoriana. Es decir, por afroecuatoriano se comprende una categoría síntesis que recoge en extensión los conceptos socio racial de ‘negro y mulato’, los cuales se adoptaron en las preguntas del censo de población y vivienda 2001”.

18 Los jóvenes suelen reunirse en espacios y lugares de su gusto, especialmente los fines de semana se reúnen a jugar fútbol en el parque cercano al barrio. Por lo demás, las socializaciones se realizan en las esquinas, cuando coinciden al caer de la tarde de regreso de sus labores, para hacer ocio o algún cruce informal/ilegal.

## Conclusión

Desde el inicio de mi investigación, muchas cosas han pasado en El Paraíso. Richard abandonó por completo la venta informal en la ‘esquina del sabor’, de modo que la congregación de amigos y conocidos afroesmeraldeños no tiene la misma frecuencia y concentración como cuando había este puesto de comidas. A finales de enero de 2013 Richard aún no tenía una actividad económica definida, y su pareja era quien se encargaba económicamente de él y de los gastos del hogar. De vez en cuando Richard pintaba casas y también ejercía como maestro de construcción, pero solo eran trabajos momentáneos, incluso estaba esperando que le confirmaran un empleo en una petrolera del Oriente (en la cual le pagarían 600 dólares mensuales trabajando 20 días y descansando 10), pero al final esto no se pudo dar.

Nos vimos por última ocasión el 10 de febrero de 2013. Aquella noche me dijo: “Es deber ver a los padres morir, no a los hijos morir”, haciendo referencia a la muerte de mi padre meses antes. Desde ese día perdí su rastro, hasta que una tarde, caminando por el barrio La Mariscal, lo encontré trabajando como obrero empleado del Municipio de Quito, ahora vivía al sur de la ciudad en la casa de su suegra. Él se encuentra feliz, pero añora a los amigos del barrio. Sin embargo, el trabajo con el Municipio no le duró mucho, a las pocas semanas renunció porque no le pagaban a tiempo. Luego consiguió trabajo en una empresa sanitaria, propiedad de colombianos, donde se mantuvo un tiempo hasta cuando llegó un “serrano” de capataz que, según él, comenzó a meter a su propia gente. La empresa esperaba un

contrato grande, pero este no se pudo concretar, y Richard prefirió salirse que continuar bajo las órdenes del capataz serrano. Por ahora sigue buscando cómo ganarse la vida.

Guacho no ha cambiado mucho, sigue acudiendo a la misma hora a las márgenes de El Paraíso a vender pasta base/polvo, también se ha mudado un poco más al sur de la ciudad a una casa más bonita, barata y tranquila que la que habitaba en El Paraíso. “Ñañó, en el sur pago menos, sí me hace falta el barrio y espero volver, pero donde estoy tengo cable y puedo ver todos los partidos de la liga española”, explica Guacho.

Desde que su hijastra salió de vacaciones del colegio, él llega al barrio solo en la tardes, hace sus cruces y luego se va entrenar fútbol. Él no ha vuelto a tener problemas con la Policía. En varias ocasiones me lo he encontrado en la ‘esquina del sabor’ hablando con sus amigos y coterráneos, no pierde oportunidad de ver algún partido de fútbol con ellos. Sigue en pie su propósito de dejar de vender pasta base/polvo para finales del año 2014.

La historia de Fabián también ha tomado otro rumbo. Después de terminar el tercer capítulo leímos juntos los resultados, a él le gustó y me dio algunas recomendaciones extras, pero al momento de describir textualmente lo que le hizo su expareja, él estuvo a punto de llorar y prefirió que pasara la hoja. Una semana después lo encontré bajo el puente donde solía dormir y me dijo: “Vea, pana (señalándome un hueco sin cicatrizar en el cuello), esto me hicieron allá en el callejón dos negros amigos de la Miriam, casi me matan, pero me pude zafar y pelear contra los manes”. Así describió el intento de homicidio que sufrió pocos días después de leer juntos el tercer capítulo.

Después de lo sucedido, una bruja le propuso trabajar con ella para que de ese modo Fabián tuviera dinero con qué pagarse un cuarto y ya no dormir en la calle, además de librarse de volver al callejón. Después de un mes sin verlo, una tarde fui al callejón a preguntar sobre su paradero y la respuesta que obtuve fue la siguiente: “El Fabián anda perdido, le quieren matar, le salió con faltonería a alguien y se la están cobrando”. Ese mismo día me encontré con “La Belleza”, quien me confirmó la veracidad del relato anterior: “Oye, Colombia, sabes que a tu pana, el flaco mulato, casi lo matan, le pegaron una puñalada en el corazón” (“La Belleza”, entrevista 2013).

Días después encontré a Fabián cerca de la plaza mayor buscando brujos a quien comprar pasta base/polvo. Como siempre, me dio un abrazo y se sintió a gusto al verme, y enseguida le pregunté sobre su salud; él me mostró una cicatriz de dos centímetros de largo al costado izquierdo del pecho: “Casi me matan, amigo, a un centímetro y me perforan el corazón, pero aquí me ves, todavía lleno de rabia contra ese man, lo quería matar, pero ya no le doy mente, tengo un cuarto y estoy tranquilo” (Fabián, entrevista 2013). Él ya no volvería al callejón, el dueño de un restaurante del barrio le cedió un cuarto abandonado en su propiedad y ahí se refugió para recuperarse y recibir visita de los médicos que le atendieron. Durante la primera semana no fumó pasta base/polvo, pero aun con dolores y medicado no se le quitaban las ganas de hacerlo:

Fue el moreno del callejón, me vio en la esquina, él estaba prendido, me buscó y yo le respondí a que peleara como hombre, nos empezamos a dar y al rato el man saca un cuchillo, yo me quito la correa y me le paro a la distancia, cuando me le voy pa’ lante siento que el man me toca el pecho, al momento no sentí nada, y él me volvió a lanzar un cuchillazo, las brujas gritaron y se lo llevaron, ahí fue donde sentí que se me escurría algo por el estómago, me levanto la camiseta y veo lleno de sangre, pero yo me sentía bien, las brujas me sentaron, temblaba de rabia por ese hijueputa; ¡solo quería un pipazo para calmarme! Así que monté la pipa y a regañadientes de la bruja le quité una funda para pegarme el pipazo: con eso me tranquilicé. Luego llegó la Policía y me llevaron al hospital (Fabián, entrevista 2013).

Su aspecto había mejorado, tenía ropa limpia y le daban de comer mientras se recuperaba, de hecho, estaba decidido a cambiar el rumbo de su vida: “Esto que me pasó es un llamado de Dios, tú ya sabes, yo sí creo que Él me protege, pero en esta ocasión me envió una advertencia” (Fabián, entrevista 2013). Una semana después lo visité y conocí su cuarto, a él le daba satisfacción ya no verse tirado en la calle, y aunque aquel cuarto tuviera una medida de 2 m<sup>2</sup> y no tuviera electricidad, tenía una cama donde dormir alejado del frío. Incluso, llegó a decir que volvería a trabajar en una imprenta gracias a la ayuda de un conocido que con frecuencia llega a su cuarto a fumar pasta base/polvo.

Verle en proceso de sanación y transformación personal me llenaba de satisfacción, en contraste con la cotidianidad de los otros consumidores consumados que frecuentan el callejón. No obstante, a medida que pasaba el tiempo las ideas de cambio en Fabián volverían a esfumarse entre pipas, pistolas y polvo. Su nuevo hogar se convirtió en un lugar codiciado por otros usuarios de pasta base/polvo que escapan del aumento reciente de la represión policial. A finales de agosto de 2013 visité a Fabián, ya estaba del todo recuperado y de regreso al consumo de polvo, esa tarde cumplía tres días sin dormir y aprovechó para narrarme sus últimos sucesos eróticos y conflictos con otros consumidores consumados. En su monólogo reflexionaba sobre su trayectoria y la frustración por no poder cumplir sus anhelos de cambio, sobre este aspecto él se definió como un “guardián cósmico”:

FABIÁN. ¿Sabes a qué me refiero con esto? Me lo acabo de inventar, me siento como un guardia que vigila entradas, estoy entre un mundo que ya veo de lejos, pero al que no puedo encontrar el equilibrio entre lo que me dicen los otros de cómo estoy, el cómo debería sentirme respecto esos halagos y mi imposibilidad de coincidir esa imagen con la tengo actualmente, yo no quiero estar basureado, pero este mundo del polvo es raro y ahora siento que lo circulo.

WILLIAM. ¿Querrás decir un vicio de respeto?

FABIÁN. ¡No, pana! Es un mundo raro porque al final no sabes en qué estás ni a dónde vas (Fabián, entrevista 2013).

Para noviembre, Fabián había sido desalojado de su cuarto por la Policía, sus pertenencias fueron quemadas y la puerta de entrada fue clausurada con cadena y candado. Para la Policía ese lugar se había transformado en un refugio de adictos y delincuentes, pero Fabián no lo veía de ese modo. Él volvió a la calle y con ello al mismo *habitus* que casi le quita la vida.

La venta de drogas ilícitas en el barrio se mantiene y cada vez son más los nuevos individuos que frecuentan sus márgenes o el callejón. La mayoría de jóvenes brujitos, e incluso brujos de El Paraíso (hombres, mujeres), han estado presos durante este año, pero al rato de salir vuelven a la calle, retoman su *habitus* de consumo y sus estrategias de supervivencia. Por desgracia, la adicción que genera la pasta base/polvo y su dinámica sociocul-

tural en muchas ocasiones puede más que la voluntad de buscar un camino alternativo, porque, además, la ayuda del Estado es incipiente en esta área.

Ante las preguntas formuladas en la introducción: ¿qué lleva a jóvenes afrodescendientes vender drogas ilícitas en la calle? y ¿por qué ellos son más visibles que sus homólogos blanco/mestizos e indígenas?, los tres relatos de vida que componen este trabajo describen buena parte de las condiciones estructurales que empujan de múltiples formas a los jóvenes afroesmeraldeños a tener que inclinarse hacia economías ilícitas e informales como un recurso de supervivencia.

El bajo precio de esta droga (USD 2500 el kilo) y la abundancia de ella en las fronteras norte (Colombia) y sur (Perú) hacen de la pasta base/polvo un negocio muy rentable para grandes, medianos y pequeños traficantes en Ecuador. Esto ocurre por dos motivos: el primero por ofrecerse a precios muy bajos y variados en la calle, y el segundo (codependiente al primero), por gozar de una gran recepción en los usuarios y consumidores urbanos. Esto ha producido y reproducido una demanda exorbitante de la droga, y ha consolidado su comercialización, estructura clandestina, consumo y economía ilícita. Y como su acceso tiene menos control público-político-policíaco que el tráfico de cocaína, por el flujo, intercambio y consumo de la pasta base/polvo, desde mi observación y comprensión directa del asunto, es la droga de mayor consumo en Ecuador. Por lo tanto, se convierte en un recurso y en una actividad práctica, accesible y lucrativa a la cual recurrir para ganarse la vida, aún más cuando quien accede a este campo no cuenta con competencias estructurales (como Guacho) para desempeñarse en circunstancias legales y formales, de la forma en que el capital y el Estado pretenden que sus ciudadanos se desenvuelvan en sociedad. Pero la seducción del dinero fácil, el placer, la comodidad y los lujos que esta economía facilita transgreden la moral, la ética o la subjetividad de muchos, tal y como hemos visto en este trabajo, cuando la supervivencia es un imperativo del día a día en la calle.

Por otro lado, la migración de afroesmeraldeños ha aumentado y su presencia en el barrio sigue siendo notoria. He conocido algunos jóvenes que en su mayoría recurren a la venta informal de dulces en el transporte público y la calle, pero también a la delincuencia estratégica. Estos nuevos migrantes,

al igual que Guacho, Richard, Genaro o “La Belleza”, recurren al capital delictivo o *habitus* ilegal como estrategias de supervivencia dentro de las varias formas de ganarse la vida entre lo legal/formal e ilegal/informal. Algunos se quedan en esferas ilegales, pero, como lo he descrito en los relatos anteriores, muchos prefieren u optan por formas no violentas ni ilegales de sobrevivir, mediante el ingenio o la recursividad (en el caso de Richard).

El hecho de que la migración de afroesmeraldeños se mantenga, y la venta y consumo de pasta base/polvo siga en ascenso ha repercutido en el aumento de la violencia urbana y conflictos interétnicos, que generan una mayor presencia y operativos de la Policía en El Paraíso. Este punto es importante porque estos sucesos inciden en que la estigmatización, la discriminación y el racismo tengan su sustento en la opinión pública, sin cuestionar críticamente la violencia estructural histórica que ha producido la hegemonía étnica blanco/mestiza, que a su vez ha incidido en la consolidación de la desigualdad estructural que encarnan territorios y poblaciones como la provincia de Esmeraldas. La migración de afroesmeraldeños a la ciudad de Quito es un factor clave que visibiliza este tipo de desigualdades territoriales, pero, cabe aclarar, no refleja la totalidad de experiencias ni la realidad de toda la población afroesmeraldeña.

Este trabajo es la muestra de un ‘conocimiento situado’ que ha tenido como objetivo principal develar una realidad desentendida por la antropología urbana contemporánea en Ecuador sobre las condiciones de vida, el sufrimiento humano y las estrategias de supervivencia que aún muchos ecuatorianos y ecuatorianas en el siglo XXI se ven obligados a sobrellevar, como los mencionados afroesmeraldeños. Esto se debe al abandono, al olvido y a la desidia de un Estado racial, pero, sobre todo, a una violencia estructural histórica global que ha privilegiado la hegemonía de unos grupos sociales sobre otros.

## Glosario

- arrechera*. Molestia, furia.  
*basureado*. Lumpen.  
*biela*. Cerveza.  
*braviar*. Enfrentarse, defenderse.  
*camellar*. Trabajar.  
*cana*. Estar preso en una cárcel o penal.  
*chiro*. Sin dinero.  
*chucha tu madre*. Hijo de puta.  
*cruce*. Acción delictiva.  
*descargarse*. Librarse de portar droga.  
*faltonería*. Acción de cometer irrespeto, faltar la palabra, incumplir acuerdos.  
*gamba*. Equivale a 100 dólares.  
*lámpara*. Persona muy visible, sin cautela.  
*mono*. Costeño.  
*ñaño*. Hermano.  
*olla*. Lugar donde venden droga.  
*pana*. Amigo.  
*pelao*. Adolescente, niño.  
*pinta*. Una persona blanco de robo.  
*quina*. Equivale a cinco dólares.  
*sapear*. Acto de delatar.  
*vacilar*. Divertirse.

## Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 2004. *Estado de Excepción: homo sacer II, I*. Madrid: Adriana Hidalgo S.A.
- Álvarez, William. 2014. “Fumando pasta en la Zona: ansiedad, adicción y violencia». *Áskesis* 3 (1): 72-84.
- Andrade, Xavier. 1993. *Historias de riesgo e identidades en tensión: Hablan un traficante y un etnógrafo*. Quito: FLACSO Ecuador.
- \_\_\_\_\_. 2001. *Masculinidades en Ecuador*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Antón, Jhon. 2011. *El proceso organizativo afroecuatoriano: 1979-2009*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Appadurai, Arjun. 2004. *Dimensiones culturales de la globalización*. Lisboa: Teorema.
- Auyero, Javier. 2001. *La política de los pobres. Las prácticas clientelistas del peronismo*. Buenos Aires: Manantial.
- \_\_\_\_\_. 2007. *La zona gris. Violencia colectiva y política partidaria en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Baird, Adam. 2012. “Negotiating Pathways to Manhood: Rejecting Gangs and Violence in Medellín’s Periphery”. *Journal of conflictology* 3 (1): 30-41.
- Barnes, Annie. 2004. *Everyday Racism*. Nueva York: Longman Publishing Group.
- Bilhaut, Anne-Gaël. 2011. *El sueño de los Záparas. Patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: FLACSO Ecuador/ Abya Yala.
- Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d’une théorie de la pratique, precedido de Trois études d’ethnologie kabyle*. París: Seuil.

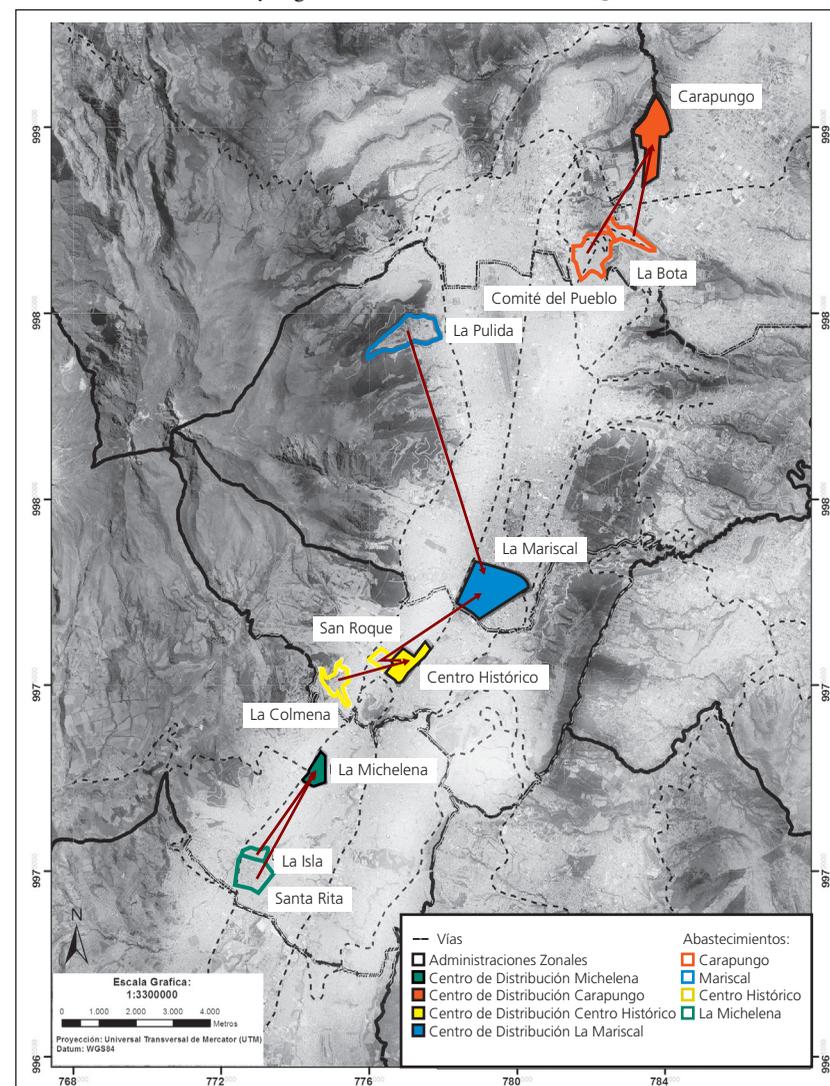
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le sens pratique*. París: Les éditions de minuit.
- \_\_\_\_\_. 1991. *La ontología política de Martín Heidegger*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_. 2012. *Homo academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourgois, Philippe. 2005. “Más allá de una pornografía de la violencia. Lecciones desde el Salvador”. En *Jóvenes sin tregua. Culturas y políticas de la violencia*, editado por Francisco Ferrándiz y Carles Feixa, 11-34. Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Righteous Dopefiend*. Los Ángeles: University of California Press.
- \_\_\_\_\_. 2010. *En busca de respeto, vendiendo crack en el Harlem*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bretón, Víctor. 2005. “Los paradigmas de la ‘nueva’ ruralidad a debate: El proyecto de desarrollo de los pueblos indígenas y negros del Ecuador”. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* 78: 7-30.
- Cajas, Juan. 2009. *El truquito y la maroma, cocaína, traquetos y pistolocos en Nueva York*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Caldeira, Teresa. 2007. *Ciudad de Muros*. Barcelona: Gedisa.
- Cárdenas, Marisol. 1999. “Estéticas rituales, pincelando identidades. Análisis semiótico de la cultura Juchitán: las mantas juchitecas”. Tesis de maestría. ENAH.
- Cerbino, Mauro. 2004. *Pandillas juveniles, conflicto y cultura en la calle*. Quito: El Conejo/Abya Yala.
- \_\_\_\_\_. 2006. *Jóvenes en la calle, cultura y conflicto*. Quito: Anthropos.
- Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano (Codae). 2011. *¿Sospechosos?* Quito: Codae. DVD, 12 minutos.
- Consep. 2011. *Adolescentes infractores, territorialidad y libertad. Informe sobre los CAI-Ecuador 2011*. Quito: Consep.
- De la Torre, Carlos. 2002. *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*. Quito: CAAP.
- Epele, María. 2010. *Sujetar por la herida. Una etnografía sobre drogas, pobreza y salud*. Buenos Aires: Paidós.

- FAD (Fundación de Ayuda contra la Drogadicción). 2011. *Percepciones sociales sobre drogas en Quito (Ecuador)*. Quito: La Caracola Editores.
- Feixa, Carles. 1999. *De jóvenes, bandas y tribus. Antropología de la juventud*. Barcelona: Ariel, S.A.
- Foucault, Michel. 2011. *El gobierno de sí y de los otros*. Bilbao: Akal.
- Galtung, Johan. 1969. “Violence, Peace, and Peace Research”. *Journal of Peace Research* 6: 167-191.
- \_\_\_\_\_. 1975. “Peace: Research, Education, Action”. En *Essays in Peace Research*, compilado por Johan Galtung, vol.1: 317-333. Copenhagen: Christian Ejlers.
- Geertz, Clifford. 1996. *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Goldberg, David. 2002. *The Racial State*. Malden: Blackwell Publishers INC.
- Guerrero, Andrés. 2010. *Administración de poblaciones, ventriloquía y transescritura: análisis histórico: Estudios teóricos*. Lima: IEP, FLACSO sede Ecuador.
- Lahire, Bernard. 2005. *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu, deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Lewis, Oscar. 1966. *La Vida. A Puerto Rican Family in the Culture Of Poverty-San Juan and New York*. Nueva York: Random House.
- Mideros, Andrés. 2012. “Ecuador: Definición y medición multidimensional de la pobreza 2006-2010”. *Revista Cepal* 108: 51-70.
- Narváez, Blanca. 2005. *La Tola, memoria histórica y cultural*. Vol. 5 de la Colección de la Memoria Histórica y Cultural de los Barrios de la Zona Centro. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
- Proaño, Valeria. 2013. “La producción de las corporalidades en la plaza Foch: separación social”. Tesis de maestría. FLACSO Ecuador.
- Quijano, Aníbal. 1990. “La nueva heterogeneidad estructural en América Latina”. *Hueso Húmero* 26: 8-33.
- Riaño Alcalá, Pilar. 2006. *Jóvenes, memoria y violencia en Medellín. Una antropología del recuerdo y el olvido*. Medellín: Universidad de Antioquia/ Icanh.
- Rodgers, Dennis. 2008. *Bróderes descubijados y vagos alucinados. Una década con las pandillas nicaragüenses 1997-2007*. Managua: Universidad Centroamericana.

- Saussure, Ferdinand de. 1991. *Curso de lingüística general*. Bilbao: Akal.
- Scheper-Hughes, Nancy. 1997. *La muerte sin llanto: violencia y vida cotidiana en Brasil*. Madrid: Ariel.
- SIISE-STMCDS. 2006. *Mapa de pobreza y desigualdad en Ecuador*. Quito: Editorial Aries.
- Tapias, César. 2010. *Fumando mañas, construcción del sentido de la realidad social en un contexto de ilegalidad*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Thompson, Edward. 2002. *The making of English Working Class*. Londres: Penguin Books.
- Tronconi, Filippo. 2009. *I partiti etnoregionalisti. La politica dell'identità territoriale in Europa occidentale*. Bolonia: Mulino/Ricerca.
- Unidad de Análisis e Información de la Secretaría Técnica del Ministerio de Coordinación de Desarrollo Social SIISE-STMCDS. 2006. Mapa de pobreza y desigualdad en Ecuador. <http://es.scribd.com/doc/77050424/Mapa-de-Pobreza-y-Desigualdad-en-El-Ecuador>
- Venkatesh, Sudhir. 2008. *Gang leader for a Day. A Rogue Sociologist Takes to the Street*. Nueva York: Penguin Books.
- Wacquant, Loïc. 2001. *Parias urbanos: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- \_\_\_\_\_. 2004. *Entre las cuerdas: cuaderno de un aprendiz de boxeador*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Los condenados de la ciudad: gueto, periferias y Estado*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.
- Wallerstein, Immanuel. 1979. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- Walsh, Catherine. 2009. "Hacia una comprensión de la interculturalidad". *Tukari* 11 (septiembre-octubre 2009): 6-7.
- Weber, Max. 1993. *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Whyte, William Foote. 1993. *Street corner society*. Chicago: University of Chicago press.

## Anexos

Mapa 1. Principales centros de abastecimiento de drogas y lugares de distribución en el DMQ



Fuente: Informe microtráfico (inédito). Panorámica satelital de los puntos de mayor venta de drogas en la ciudad de Quito. El Paraíso se encuentra al costado derecho del punto amarillo señalado como Centro Histórico.



Este libro se terminó de  
imprimir en octubre de 2015  
en Imprenta Hominem  
Quito-Ecuador

Esta obra es el resultado de una etnografía realizada durante un año en un barrio del Centro Histórico de Quito, cuya reputación está vinculada a la violencia y al microtráfico de drogas. El autor presenta los relatos de vida de tres hombres jóvenes, afrodescendientes oriundos de la provincia de Esmeraldas, que migraron a la capital del Ecuador y se instalaron en dicho barrio. Álvarez describe sus estrategias de supervivencia, tanto formales y legales como informales e ilegales.

A partir de la cotidianidad de la vida barrial, el autor explica las formas en que se manifiestan los efectos sociohistóricos y políticos de la *violencia estructural*, una categoría desarrollada por Johan Galtung. Más allá del sufrimiento, los conflictos culturales, las desigualdades étnicas y las prácticas identitarias de estos jóvenes migrantes, el autor muestra su ingenio para sobrevivir en un espacio urbano, social y cultural que consideran hostil.

ISBN: 978-9978-67-448-2



9 789978 674482



**FLACSO**  
ECUADOR