

# Mujeres afroecuatorianas en Quito: identidades, resistencia y acción política

## *Afroecuadorian women in Quito: identities, resistance and political action*

Rocío Vera Santos\*

### Resumen

El interés de este artículo es presentar un análisis sociológico de la construcción de identidades individuales y colectivas afroecuatorianas y sus vínculos de acción política en un contexto barrial en la ciudad de Quito. Desde una perspectiva postcolonial se concibe a las identidades como una articulación de discursos y posicionamientos que ubican o adoptan los sujetos en contextos determinados. Por lo tanto, las identidades son construcciones constantes que articulan diversas categorías sociales ubicando a los sujetos en situaciones de vulnerabilidad pero también de agencia. Para el análisis se realizó historias de vida de dos mujeres afroecuatorianas. El análisis muestra que a pesar de las diferencias en las construcciones raciales y de clase entre las dos mujeres, el género y la etnicidad se superponen permitiéndoles trabajar juntas en una lucha constante frente al racismo, sexismo y discriminación. Estas mujeres en sus acciones culturales y políticas no solo reivindican sus identidades sino también difunden sus derechos como mujeres y como grupo étnico.

**Palabras claves:** Historias de vida, articulaciones identitarias, subjetividades, desigualdad social, discriminación, racismo, acción política.

### Abstract

The interest of this paper is to present a sociological analysis of the construction of individual and collective afroecuadorian identities and the political actions links in a neighborhood context in Quito city. From a postcolonial perspective it is conceived identities a articulation of discourses and position that locate or adopted the subjects in certain contexts. Therefore identities are constant constructions that articulate various social categories, this articulation placing subjects in vulnerable situations but also give oportunities of agency. To do this analyse, two life stories of Afro-Ecuadorian women was made. The analysis shows that despite racial and class differences between the two women, gender and ethnicity overlaps allowing these differences to work together in a constant struggle against racism, sexism and discrimination. These women in their cultural and political actions not only claim their identities but also broadcast their rights as women and ethnic group.

**Keys words:** Life Histories, identity articulation, subjectivities, social inequalities, discrimination, racism, political action.

\* Doctora en Sociología. Docente e investigadora del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín. E-mail: rocio.vera@fu-berlin.de

## Introducción

De acuerdo al último censo realizado en el 2010, Pichincha se constituye en la tercera provincia con mayor presencia afroecuatoriana después de Esmeraldas y Guayas.<sup>1</sup> A pesar de que más del 74% de los afroecuatorianos viven en zonas urbanas, en el imaginario colectivo quiteño y ecuatoriano, los afroecuatorianos existen solamente en zonas rurales ubicadas en Esmeraldas y el Valle del Chota.

A consecuencia de la Reforma Agraria de 1964 muchas familias campesinas migraron a las ciudades. En la ciudad se enfrentaron al racismo y a la discriminación, lo cual motivo a la creación de diferentes organizaciones que vinculaban sus actividades de manera local, nacional y transnacional. Como antecedentes se puede mencionar que en 1977 se llevó a cabo en Colombia el Primer Congreso de la Cultura Negra en América<sup>2</sup>, las organizaciones afroecuatorianas que participaron en este Congreso crearon en 1979 el Centro de Estudios Afroecuatorianos CEA. Con su desintegración muchos de sus miembros formaron en 1983 el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia, el mismo que contó con el apoyo de los Misioneros Combonianos, quienes desde 1981 habían instaurado en Quito la Pastoral Afro y el Centro Cultural Afroecuatoriano. Este Centro se convirtió en un espacio de diálogo y de accionar cultural y político. En 1997 dentro de los “Encuentros de Familias Negras” organizados por la Pastoral se creó la Federación de Organizaciones Negras de Pichincha, FOGNER, y el Movimiento de Mujeres Negras de Quito, MOMUNE.

La movilización del sector indígena y afroecuatoriano en la ciudad de Quito a finales de los noventa<sup>3</sup>, permitió redefinir la supremacía mestiza, logrando que el Estado ecuatoriano a través de la Constitución de 1998 reconozca a los indígenas y afroecuatorianos como ciudadanos y sujetos de derechos colectivos. Desde el Gobierno se creó la Corporación de Desarrollo Afroecuatoriano, CODAE, para operativizar la aplicación de los derechos colectivos.<sup>4</sup> En el 2000 tanto la

1 Según el Censo de Población y Vivienda de 2010 en el Ecuador hay 1.041.559 afroecuatorianos, que representan el 7,2% del total de la población. En la provincia de Pichincha viven 116.567 afroecuatorianos, y en su capital Quito fueron censados 104.759 afroecuatorianos (INEC 2010a).

2 El Congreso fue organizado por el Centro de Estudios Afrocolombianos, la Fundación Colombiana de Investigaciones Folklóricas y la Asociación de Jóvenes Negros Peruanos. El segundo Congreso se realizó en Panamá en 1980 y el tercero en Sao Paulo en 1982. Entre 1989 y 1992 se realizó en diferentes países la campaña de 500 años de resistencia indígena, negra y popular.

3 El punto de partida para cuestionar el racismo y la discriminación hacia los afroecuatorianos en la ciudad de Quito se dio tras la muerte y asesinato de algunas personas negras, muchas de ellas a manos de la policía, en un periodo que inició en 1995 y se extendió hasta 1997 (ver Ocles 2009, Pila 2011). Las organizaciones negras protestaron en las calles a través de la marcha denominada “Por un futuro Negro, Digno y Bonito”, y posteriormente con la marcha por el “Reconocimiento del Día Nacional del Pueblo Negro y de Alonso de Illescas como primer héroe negro nacional”.

4 El Gobierno en el 2001 designó Secretario Ejecutivo para la CODAE. A partir del 2002 empezó a funcionar pero con una inestabilidad administrativa ya que hasta el 2007 tuvo seis Secretarios. En el 2006 la Ley de De-

FOGNEP como el MOMUNE demandaron al Municipio de Quito el establecimiento de políticas públicas para superar la pobreza y la exclusión social, esto dio paso a la creación de la Unidad de Desarrollo del Pueblo Afroecuatoriano adscrita a la Dirección Metropolitana de Desarrollo Social y Económico. En el 2007 el Municipio expidió la Ordenanza Metropolitana 216 para la inclusión con enfoque étnico y cultural del pueblo afroecuatoriano del Distrito Metropolitano de Quito<sup>5</sup>.

En el 2008 la Constitución no solo amplió los derechos colectivos sino que integró políticas de reparación, las mismas que tuvieron su punto de arranque oficial en el escenario de la III Cumbre Mundial de la Discriminación Racial, la Xenofobia y otras formas de Intolerancia celebrada por Naciones Unidas en agosto del 2001 en Durban (Sudáfrica). En Durban las organizaciones plantearon por un lado, la Declaración de la trata esclavista trasatlántica como “Crimen de Lesa Humanidad”, y, por otro lado, demandaron reparaciones o medidas compensatorias para las víctimas de la esclavitud a través de un Programa de Acción práctico y aplicable. En cumplimiento con estas demandas, la Constitución de 2008 dispuso la elaboración del Plan plurinacional para eliminar la discriminación racial y la exclusión étnica y cultural 2009-2012. Por medio del Decreto N.º 60 se aprobó este Plan y se dispuso su aplicación como política pública a nivel nacional. El artículo 3 de este Decreto indica, por ejemplo, que se debe adoptar una política laboral de acciones afirmativas para sectores históricamente discriminados y en su artículo 4 se establece que en los concursos de merecimientos para el sector público se adopten criterios de valoración que contemplen el criterio de igualdad étnica.<sup>6</sup>

El Plan incluye 56 acciones y proyectos que debieron ser aplicados de 2009 al 2012 cubriendo varios ejes: justicia y legislación, derechos, educación, comunicación e información, participación y fortalecimiento institucional, y relaciones internacionales.

A fin de dar un seguimiento a la aplicación de este Decreto, en diciembre de 2011 se creó el Observatorio sobre Discriminación Racial y Exclusión Étnica y Cultural por iniciativa de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO sede Ecuador. De acuerdo al informe final del Observatorio el plan llegó a su fin con un

---

rechos Colectivos del Pueblo Afroecuatoriano estableció la sustitución de la CODAE por el Consejo Nacional del Pueblo Afroecuatoriano.

- 5 El Consejo Metropolitano de Quito creó en el 2007 el Consejo Metropolitano para la eliminación de la discriminación racial, COSMEDIR. En el 2008, el Municipio mediante Resolución C-1009, capítulo X estableció un régimen de sanciones administrativas y reparatorias por actos de discriminación. En el 2012 el Municipio de Quito impulsó el Decenio de los y las afrodescendientes en el Distrito Metropolitano de Quito. Con esta iniciativa el Municipio y todas sus dependencias se comprometieron al fortalecimiento de políticas públicas y al fomento de cooperación local, nacional e internacional en beneficio de los afrodescendientes.
- 6 Ver Decreto N.º 60 Decreto Ejecutivo N.º 60 expedido el 28 de septiembre de 2009, publicado en el Registro oficial No. 45, de fecha 13 de octubre del 2009.

balance intermedio: no se implementaron todas las acciones y proyectos estipulados en el Plan, y en varios casos se implementaron parcialmente.<sup>7</sup>

De acuerdo a los y las académicos encargados del monitoreo existe un desinterés por parte del gobierno por operativizar las leyes, planes y acuerdos que suscribe: “Hemos sido testigos de la actitud de censura de muchos funcionarios del Estado al resistirse en aplicar las acciones afirmativas. Sus argumentos descansan en el habitus racista, quizá inconsciente, incorporado y heredado desde la colonia” (Boletín Observatorio sobre Discriminación Racial y Exclusión Étnica 2012. N.º 2, 3). Precisan que existen algunos mitos<sup>8</sup> en contra de las acciones afirmativas, los mismos que están incrustados en la estructura racial y en la conciencia colectiva que hace que se mantengan privilegios para los grupos no racializados.

El informe constata una realidad latente: los más pobres siguen siendo las nacionalidades y pueblos indígena, afroecuatoriano y montubio; recomiendan tomar acciones contundentes para garantizar sus derechos económicos, sociales y culturales, y evitar que la brecha con la población mestiza y blanca sea definitivamente insuperable. Señalan que las mujeres pertenecientes a comunidades indígenas, afroecuatorianas y montubias continúan enfrentando múltiples formas de discriminación y violencia de género en todos los aspectos de la vida.

A continuación presentaré la realidad de dos mujeres afroecuatorianas en su lucha cotidiana, en cómo estas mujeres han construido y construyen sus identidades étnicas en articulación con la raza, el género y la clase, en cómo estas articulaciones por un lado las margina, las violenta, las excluye, pero por otro lado, y desde su subjetividad y agencia las construye como mujeres negras/afroecuatorianas con derechos. Estas mujeres desde sus espacios barriales y comunitarios van generando *lugares de enunciación*, de acción política y de resistencia frente a prácticas de discriminación, racismo y sexismo.

7 Ver Informe de seguimiento a la ejecución del plan plurinacional para eliminar la discriminación racial y exclusión étnica cultural por parte del Estado ecuatoriano Septiembre 2009-Septiembre 2012, FLACSO-Ecuador (2012).

8 Se menciona que un primer mito tiene que ver con la falsa idea de que las acciones afirmativas transgreden el principio de la igualdad, pues pondría en desventaja a los blancos mestizos, respecto a los afrodescendientes e indígenas. Otro mito defiende que las acciones afirmativas no son necesarias en una sociedad democrática donde todas las personas tienen los mismos derechos y obligaciones y nadie es sujeto de discriminación. De tal forma que las acciones afirmativas si se aplicaran generarían una especie de privilegios a un sector minoritario. Otro mito hace referencia a que las acciones afirmativas crean paternalismos, restándoles a los propios grupos sus posibilidades de exigir sus derechos por sus propios medios (Boletín Observatorio sobre Discriminación Racial y Exclusión Étnica 2012. N.º 2, 3)

## Acercamiento Teórico

Desde Hall, la identidad es entendida como un punto de articulación entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan “interpelar”, hablar o poner en un lugar a los sujetos sociales frente a discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que construyen sujetos “susceptibles de decirse” –interpretado esto como autopoicionamiento–. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que construyen las formaciones discursivas (Hall 1996a). Por tanto, es posible tener una multiplicidad de identidades, las cuales serían resultado de prácticas discursivas en diferentes esferas sociales.

La articulación muestra efectivamente cómo las categorías sociales de raza y etnia juegan también un rol en el posicionamiento de la clase –sin caer en reduccionismos–. De igual manera se evidencia cómo la etnia y la raza determinan ciertos roles de género y de relaciones entre los sexos. Y por consiguiente, evidencia también el papel que juega la adscripción étnica y de género en la posición y el acceso al trabajo. Considerando estas categorías y su articulación se puede hacer visible las diferencias, las desigualdades, las desventajas y la exclusión de ciertos grupos.

La articulación permite observar el proceso de construcción de la identidad de los sujetos, quienes se encuentran permanentemente posicionándose frente a las formaciones discursivas. Es decir, hace evidente la posibilidad de posicionamiento del sujeto asumiendo una identidad en un momento determinado. Por tanto, se establece que las identidades no son *a priori* determinadas. No existe un lugar normativo fuera del discurso o del juego político, en donde una posición es tomada por el sujeto, esto dependerá de concretos procesos sociales (Costa 2007). En este sentido, los sujetos no nacen ocupando ciertas posiciones sociales como un efecto natural o biológico, sino que son producto de acciones contextuales, que hacen que en un momento determinado ocupen ciertas posiciones, aunque ello no implique su adscripción definitiva:

Estamos siempre en negociación, no como un simple conjunto de oposiciones que nos coloquen siempre en la misma relación con los otros, sino más bien con una serie de posicionamientos diferentes, (ya que) cada uno tiene para sí su punto de profunda identificación subjetiva (Hall 1996b, 470).

Esto hace referencia a las *nuevas etnicidades* (ver Hall 1992), las mismas que reconocen la dependencia de un cambio histórico y político, se basa en definitiva en la capacidad de posicionamiento del sujeto en todos los ámbitos de la sociedad. Destaca el proceso

activo de los sujetos de posicionamiento antes que de ser posicionados, en donde se representa una etnicidad no coercitiva y más diversa; es decir, una etnicidad que se desvincule del discurso dominante del multiculturalismo, o en asociación siempre racializada de los grupos llamados étnicos, pero que utilizan también esa vinculación racializada de la etnicidad para luchar contra el racismo y la discriminación.

## Acercamiento metodológico

El método biográfico permitió realizar un análisis interpretativo de las historias de vida de dos mujeres, tomando en cuenta el contexto histórico y la posición del sujeto; es decir, este método entreteje la experiencia individual con la realidad histórica y la estructura social (ver Aceves 1998, Riessman 2007).

Se efectuaron dos historias de vida<sup>9</sup>: de una mujer con rol protagónico –Alondra Bantú–<sup>10</sup> por tener actividades de lideresa de la Comunidad San Martín<sup>11</sup>/Las Martinas<sup>12</sup>, y de una mujer –Soledad Chala–<sup>13</sup> con rol no protagónico que forma parte de otras comunidades dentro del barrio Caminos a la Libertad ubicado en el

- 9 Los nombres que se presentan en el estudio han sido modificados. Los nombres de las dos mujeres fueron escogidos por ellas mismas. El trabajo etnográfico y las historias de vida se realizaron de septiembre 2011 a enero 2012. Este estudio forma parte de mi tesis doctoral (ver Vera Santos 2015a).
- 10 Alondra nació en 1972 en Changuayacu, sector del Valle del Chota en la provincia de Imbabura, llegó a Quito junto con sus padres y cuatro hermanos cuando iba a cumplir cinco años. A los 17 participó de la invasión del Barrio Caminos a la Libertad. Alondra estudió Educación Física en la Universidad Central del Ecuador, debido a una fractura en su pierna y a causa de todos los gastos médicos ocasionados dejó los estudios. En el momento de la investigación Alondra trabajaba en un almacén de venta de cosas usadas, ocupaba diferentes cargos: limpieza, cobranza, emparejamiento. Alondra es madre soltera de dos hijas, su hija mayor de 17 años y la menor de 7 años. En el 2005 creó la Comunidad San Martín y en el 2006 el grupo de Mujeres Negras Las Martinas.
- 11 San Martín de Porres nació en 1579 en Lima, Perú. Su madre era una mujer negra, criolla libre de Panamá y su padre un español Caballero de la Orden de Alcántara que llegó a ser Gobernador de Panamá. A los 15 años Martín entró como Donado al Convento de Santo Domingo, a los 24 años recibió los votos de la orden religiosa. El 3 de noviembre de 1639 murió a sus 59 años. El Papa Gregorio XVI lo beatificó en 1837 y el Papa Juan Pablo XXIII lo canonizó en 1962.
- 12 Comunidad San Martín y Las Martinas está integrado por un grupo de 5 mujeres afroecuatorianas. Utilizan el nombre de Comunidad San Martín para trabajar temas religiosos en el barrio, y el de Martinas para trabajar temas políticos y de género. Trabajan en conjunto desde 2005 y entre sus principales actividades está la difusión de sus derechos como mujeres y como negras/afroecuatorianas, la difusión de la historia africana y afroecuatoriana, así como la realización de las novenas, procesión, misa y fiesta en honor a San Martín de Porres, y las novenas por Navidad con la imagen de un niño Jesús Negro.
- 13 Soledad Chala nació en 1959 en Santa Ana, en la parroquia La Concepción, provincia del Carchi. Es la segunda hija de doce hermanos, nueve mujeres y tres varones. Soledad llegó a Quito ya adolescente y se ubicó como empleada doméstica en la modalidad puertas adentro. Es madre soltera, tiene tres hijos, su primer hijo se quedó con sus padres en Santa Ana, su segunda hija nació cuando ella tenía 17 años, años después nació su tercera hija. Al momento de la investigación, Soledad y su hija menor trabajan en una guardería que instalaron en su propia casa. Soledad se involucró con las Martinas/Comunidad San Martín al poco tiempo de crearse el grupo, primero como Priosta y luego como Martina.

noroccidente de Quito; a fin de contrastar la manera cómo estas mujeres a través de sus narrativas construyen sus identificaciones y posicionamientos.

Se consideró además las *narrativas de locación* de las historias de vida prestando atención al contexto, el significado y las prácticas en el que las identidades de los sujetos son construidas (ver Anthias 2002). Tomando en cuenta las narrativas se pudo identificar cómo los sujetos entienden e interpretan su lugar en el mundo y los imaginarios colectivos alrededor del sentido de pertenencia.

A partir de sus narrativas, de su memoria y lo que para estas mujeres fue significativo, se analizaron los diferentes posicionamientos que asumían en sus discursos; es decir, la multiplicidad de identidades que aparecen en determinados contextos y situaciones específicas, priorizando las categorías de raza y etnicidad y su articulación con las categorías de clase y género, y sus consecuencias en el nivel de desigualdad, exclusión, segregación, discriminación y racismo, así como también las posibilidades de movilización social, y de agencia considerando de manera particular su capital social, entendido éste como una red de contactos dentro y fuera del barrio.

En efecto, la historia de vida está inscrita en el interior de redes sociales como la familia, los sistemas educativos, los mercados de trabajo, las organizaciones políticas, religiosas, culturales, etc. Si bien, el sujeto narra su vida como una continuidad de hechos, o lo que Bertaux (1997) ha denominado *ideología biográfica*, fue importante en las historias de vida relacionar la experiencia social con los hechos en los cuales las entrevistadas han participado, los grupos con los cuales han interactuado, las instituciones con las que se han relacionado y los espacios y ambientes en los cuales ha transcurrido su vida (ver Atkinson 1998, Bertaux 1997). Con ello, se puede mencionar que el barrio y los grupos que en él se forman, así como la vinculación de los grupos con otras organizaciones, se convierten en espacios de construcción de identidades que fomentan posiciones raciales, étnicas, de clase, y de género particulares pero interdependientes.

## Análisis

Primero presento una contextualización breve del escenario donde se realizó el trabajo de campo, se trata del barrio Caminos a la Libertad<sup>14</sup> ubicado al noroccidente de Quito, en este barrio viven Alondra y Soledad quienes a su vez integran

<sup>14</sup> De acuerdo al Censo de Población y Vivienda 2010 más de la mitad de los afroecuatorianos del barrio, es decir 331 personas nacieron en la Provincia de Pichincha. La mayor migración de afrodescendientes provienen de Imbabura 120, Carchi 64, Esmeraldas 39, Azuay 2, Cotopaxi 2, Chimborazo 1, Guayas 10, Loja 14, Los Ríos 7, Manabí 10, Napo 2, Tungurahua 1, y extranjeros 5 (INEC 2010b).

la Comunidad San Martín/Las Martinas. Posteriormente analizo las *articulaciones identitarias* en la historia de vida de estas dos mujeres a fin de demostrar cómo estas mujeres desde sus subjetividades, desde su agencia, generan espacios de cohesión, diálogo y de acción política en su comunidad y barrio, influenciando con su accionar y dinámicas la movilidad social de las personas afroecuatorianas presentes en este barrio como en barrios vecinos.

El barrio fue producto de una invasión<sup>15</sup> realizada en 1990 en donde participaron grupos de familias, entre ellas familias negras<sup>16</sup> provenientes principalmente del Juncal. Este grupo posicionado como “invasores/fundadores” se ubicó mayoritariamente en la parte de abajo del terreno —una planicie— mientras que los mestizos e indígenas que también participaron en la invasión se ubicaron en la parte de arriba —en el cerro—, en donde también se ubicó gente que “llegó después de la invasión y que compró los lotes”. En el año 2004 se produjo la reinvasión por parte de los hijos de las y los primeros “invasores/fundadores”, a quienes el presidente de la Cooperativa Caminos a la Libertad —un mestizo—, les negó la posibilidad de adquirir terrenos en otros sectores del barrio. Esto generó la formación del Comité Promejoras en la parte de abajo. Con ello se modificó las relaciones de poder en el barrio y se crearon y fortalecieron fronteras entre los grupos. Los y las de “arriba” se consideran de una mejor posición económica, mucho mejor organizados y en su imaginario no hay negros, estigmatizan a los y las de “abajo” en su mayoría familias negras como “delincuentes”; mientras que los y las de “abajo” por su parte reclaman su derecho de invasor y de ser fundadores del barrio, creando una comunidad entre los negros y negras de “abajo” y fortaleciendo sus relaciones identitarias. Estas marcaciones de arriba y de abajo están entonces asociadas y articuladas entre sí por la clase, la raza y situación de legalidad o ilegalidad de los terrenos. En efecto, mientras que la parte de arriba ya cuenta con una titulación colectiva, por estar ubicados en una zona considerada por el Municipio como “bien mostrenco”, los de abajo aún se encuentran en negociación de los valores de compra con los dueños del terreno para poder legalizar su ocupación. En este caso, a pesar de ser una Cooperativa de 1200 socios, solo 450 tendrían actualmente lotes de terreno de posesión legalizado, mientras que 750 socios estarían habitando lotes sin legalización. Esto ha generado

15 Un análisis de los procesos de des/territorialización en el Barrio Caminos a la Libertad se encuentra en (Vera Santos 2015b)

16 En el contexto del barrio las familias utilizaban el término negro/negra, familia negra y en pocas ocasiones el término afroecuatoriano. En el 2010 sin embargo el Gobierno auspició una campaña de autoidentificación étnica. La población debía responder a la siguiente pregunta: *¿De acuerdo a su cultura y costumbres cómo se identifica usted? indígena, afroecuatoriano, afrodescendientes, negro, mulato, montubio, mestizo, blanco*. Se intentó con ello deconstruir los marcadores raciales, para fortalecer las identificaciones étnicas y culturales que hace que un individuo independientemente del color de su piel se identifique por su cultura, costumbres, historia y orientación política.



un conflicto social de varias décadas, marcando una división muy fuerte en el barrio que ha terminado en casos violentos y racistas contra la población afroecuatoriana del barrio. En 2004 Estuardo Delgado, líder afroecuatoriano, habitante de la parte de arriba, al defenderse de unos perros fue atacado por sus dueños, unos indígenas, que lo agredieron de tal forma que perdió su ojo izquierdo (Estuardo Delgado, entrevista diciembre 2011).

Ese mismo año en “*miércoles de ceniza*” en la mañana, en las canchas ubicadas abajo, Juan Pavón fue linchado, castrado, le cercenaron una oreja y lo quemaron vivo (ver Diario Hoy, 28 Marzo, 2004); según los habitantes del barrio, él se encontraba en estado etílico junto con otros dos amigos blancos, pero solo él “*por ser negro*” fue acusado de ladrón.

“*A Juan lo quemaron no por ladrón sino por negro*”, comentaban los habitantes negros del barrio y familiares mientras que la gente mestiza de “*arriba*” decía “*era un criminal de alta peligrosidad*” (Diario de Campo, diciembre 2011). La gente negra de “*abajo*” del barrio junto con familiares y amigos negros y negras de barrios vecinos, después del funeral organizaron una “*rebelión*” en el barrio enfrentando a los implicados en el asesinato. Según los comentarios de mis entrevistados después de esta rebelión no se volvió a atacar a ningún negro en este barrio ni en los barrios aledaños. “*La rebelión sirvió de precedente para que en los barrios de negros nunca más un negro sea atacado*” (Estuardo Delgado, entrevista diciembre 2011).

Si bien existen contradicciones y problemas marcados por la “*división interna*”, la marcada racialización, estigmatización y discriminación; la necesidad de estar organizados para poder legalizar el barrio, acceder a títulos de propiedad y a otras obras que mejoren el entorno llevó a sus habitantes a construir una imagen de un barrio comunitario organizado, siguiendo el lema del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito: “*Barrio organizado es un Barrio con obras*”<sup>17</sup>, desde las dos instancias: la Cooperativa Caminos a la Libertad, y el Comité Promejoras.

Aquellos habitantes que no están involucrados activamente con la Cooperativa o el Comité han creado diferentes tipos de organizaciones, lazos sociales, vecinales, e incluso comunidades religiosas. Se destaca la Comunidad San Martín/Las Martinas, que incluye a mujeres de “*arriba*” y de “*abajo*”. Alondra vive abajo y se posiciona como invasora fundadora. Soledad vive arriba y se posiciona como parte de los que “*llegaron después de la invasión y que compraron los lotes*”. Alondra construye su identidad desde un posicionamiento étnico y de género, mientras que Soledad

17 Las instancias municipales encargadas de dotar de servicios a los barrios instan a que se creen comunidades organizadas en los barrios. Para que las organizaciones puedan ser un vínculo entre los habitantes del barrio y las instituciones municipales, las organizaciones deben estar reconocidas por el Ministerio de Inclusión Económica y Social, MIES. En el año 2008, aproximadamente el 98% de los asentamientos que se encontraban en trámite de legalización contaban con una organización reconocida en el MIES.

lo hace desde un posicionamiento de clase y de género, compartiendo incluso en algunos contextos el imaginario racista que los blancos y mestizos del barrio tienen contra la gente negra del barrio.

En particular la narrativa de los habitantes del barrio Caminos a la Libertad así como las historias de vida de las mujeres entrevistadas muestran procesos de migración, de desplazamiento y de ubicación en barrios marginales. A pesar de las dificultades que implicaba para los migrantes incorporarse a la urbe a causa del racismo y la discriminación, la ciudad era vista como una posibilidad de mejorar sus condiciones de vida y la de sus familias.

Ser migrante, negro y negra en la metrópoli estaba vinculado a una determinada locación social, en una sociedad racialmente estratificada. En la ciudad los migrantes se convertían en negros y negras. Ser negro y negra para esos primeros migrantes como para su segunda generación implicaba tener dificultades para rentar una casa, ser mirados con temor en los espacios públicos y estar asociados a trabajos relacionados con la fuerza física para el caso de hombres negros y a trabajos de empleada doméstica, niñera, cocinera, lavandera en el caso de las mujeres negras. Se evidencia por tanto una narrativa de locación étnica, racial y de clase que se articula con los estereotipos de géneros femeninos y masculinos.

En el análisis realizado sobre las *articulaciones identitarias* en las historias de vida de las dos mujeres entrevistadas se constata el posicionamiento que asumen estas en relación con su identidad étnica, racial, de clase y de género en un contexto particular. Por medio de las *narrativas de locación* de las entrevistadas se pudo evidenciar como las identidades son construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes en un proceso de negociación determinado por la coyuntura y el contexto, por tanto las identidades que construyen son estratégicas y posicionales.

Las dos mujeres atravesaron procesos de migración, Alondra con su familia llegó a Quito cuando era pequeña, tras la imposibilidad de su padre de continuar trabajando en la agricultura. Soledad en cambio llegó a Quito cuando era ya adolescente y se vinculó directamente al trabajo doméstico. En la narrativa de Soledad se puede evidenciar que su familia en su pueblo de origen tenía una mejor posición dentro de la jerarquía de trabajos en la hacienda Santa Ana –ubicada en el Valle del Chota–, distanciándose en su discurso de los “negros de las cuadras”<sup>18</sup>, quienes como ella lo indica realizaban el trabajo más duro. Como se muestra más adelante esta distinción en parte permite a Soledad basar su posicionamiento en contraste con el común de los negros y negras, a quienes asocia con sufrir maltrato en sus lugares de trabajo.

18 En la época de la esclavitud se ubicaba a los negros y negras en cuadras, es decir en áreas de trabajo.

Alondra, a pesar de no haber vivido el problema de buscar una vivienda en la ciudad —ya que al llegar a Quito su familia se ubicó en el mismo lugar donde estuvo empleado su padre—, su narrativa se basa en construir una identidad colectiva con las demás familias negras migrantes. En particular esta construcción se fundamenta en reconocer las dificultades que las familias negras migrantes tenían en la ciudad a causa del racismo y la discriminación: acceder a una vivienda digna, aceptar arrendar habitaciones sin ningún servicio básico (es decir, en condiciones muy precarias); trabajos mal remunerados y vinculados en palabras de Alondra a la época de la esclavitud como el de empleada doméstica para las mujeres y para el caso de los hombres el trabajo de estibador.

Alondra en su narrativa justamente cuestiona la marcación *mujer-negra-trabajo doméstico-ciudad*, considerando a esta práctica como una perpetuidad de las condiciones impuestas por la esclavitud, de las cuales se naturalizan estereotipos raciales y étnicos. En el caso de Soledad, su condición de mujer y negra es interpretada como una ventaja para conseguir trabajos en la ciudad. Sus hermanas y primas ya se ubicaban en esta actividad, y es justamente esta red de contactos la que facilitó a Soledad emplearse como niñera o empleada doméstica. En este sentido, Soledad no debía afrontar problemas de discriminación y racismo en la búsqueda de vivienda ya que su trabajo como empleada doméstica fue en un principio bajo la modalidad llamada “puertas adentro” y en barrios de élite.

En las narrativas que hacen referencia a las experiencias escolares, se puede evidenciar como Alondra define su relación con sus compañeros mestizos en términos de diferencias, indica en principio que todos eran blancos/mestizos mientras que solo ella y otro niño eran negros, que ella hablaba distinto al hablado quiteño, que sus zapatos y su ropa eran distintos; estas diferencias eran motivo para ser tratada despectivamente, no solo por los compañeros, sino por los profesores quienes además asociaban raza negra con inferioridad intelectual. Así indica Alondra que ella intentaba imitar el modo de hablar de los quiteños para ser aceptada, haciendo un recorrido por su infancia y adolescencia a lo mucho llegó a tener una sola amiga mestiza, mostrando como las barreras entre los grupos por su condición racial, étnica y de clase en el contexto escolar de Alondra nunca fueron transgredidos. Alondra, por tanto, nunca pudo formar parte del grupo de los mestizos; ella junto con el otro niño negro eran vistos como los negros, los “otros”, los diferentes, bajo un marcado *régimen racializado de representaciones* (ver Hall 1997). En el caso de Soledad, todos sus compañeros en la escuela eran negros, a diferencia de los profesores, que eran blanco mestizos o “pastusos”<sup>19</sup>. En la narrativa se menciona que

19 Coloquialmente llaman “pastusos” a las personas del norte de Ecuador y de sur de Colombia, principalmente a los de la ciudad de Ipiales en Colombia.

un profesor que llamaba a los negros, “negros malditos”, –recordando el discurso religioso que asocia la esclavitud a una población maldecida<sup>20</sup>– les preguntaba a los niños por qué son negros, a lo cual los niños sin tener respuesta recurren a una persona mayor quien les indica que son negros y que tienen al Santo negro San Benito. Es decir, se evidencia como la identificación étnica en esta narrativa se construyó a partir de la identificación con el Santo negro, a fin de posicionar lo negro de una manera positiva en este caso vinculada a la moralidad y a la religión católica. Este vínculo con la religión, marca la vida de Soledad. En sus narrativas varias veces hace referencia a la niña Esther, patrona de la hacienda, quien desde un rol maternal y evangelizador asume la tarea de inculcar la religión católica a los niños y niñas de la hacienda.

En los dos casos se evidencia una relación raza, etnia y clase atravesados por estructuras de poder y jerarquización, en donde los profesores siempre blancos, mestizos o “pastusos” ubican a los niños negros como inferiores, cuestionando su capacidad intelectual, e interperándolos de una manera despectiva al llamarlos “negros malditos”.

Las experiencias de racismo y discriminación fueron una constante en la vida de Alondra en el ámbito colegial, universitario y de trabajo. En el colegio, Alondra tuvo conflictos con los profesores quienes continuaban asociando raza negra con inferioridad intelectual y fuerza física. En la Universidad, Alondra opta por estudiar Educación Física, como una de las carreras que se han asociado con la raza negra, esta si bien no fue su primera opción, las limitaciones económicas le impidieron acceder a otro tipo de carreras más costosas y que comúnmente han sido asociadas a los blancos y mestizos. En la Universidad, Alondra narra la experiencia con uno de sus compañeros, quien le instaba a realizar una marcha de protesta en la ciudad, al negarse su compañero la interpela como: “estos negros hacen lo que les da la gana”, expresando de esta manera un estereotipo que vincula a las personas negras con el desorden y la falta de interés en participación política.

En experiencias laborales, Alondra no solamente narra sus vivencias sino la de las mujeres negras empleadas en el servicio doméstico, en donde se evidencia igualmente el estereotipo que asocia a persona negra con ser ladrón o delincuente, así comenta que cuando algo se perdía los patrones utilizan la expresión “ha de haber sido la negra”. El acceder a trabajos profesionales es interpretado por Alondra como una constante lucha, esto en base a la marcada asociación de la raza negra con

20 Según el relato bíblico, Noé bebió vino, se emborrachó y se quedó desnudo. Uno de sus hijos, Cam, vio la desnudez de su padre y se rió de ella. Sus dos hermanos, Sem y Jafet, pusieron un manto sobre su padre sin mirar la desnudez. Cuando Noé despertó y supo de la actitud de Cam, le dirigió una maldición: “Maldito sea Canaán! Que él sea para sus hermanos el último de los esclavos” (Gen 9, 18-27, Biblia de Jerusalén, 1989. Citado en Chaves 2009, 43-44).

inferioridad intelectual. Incluso trabajos que no requieran mayor grado de cualificación, están condicionados por el requisito de la “buena presencia” el mismo que en el contexto quiteño está asociado con persona blanca o mestiza. Sus experiencias personales de trabajo no solo narran estas asociaciones sino también prácticas de humillación e irrespeto a las personas negras, en particular se puede mencionar el estereotipo que asocia raza negra con suciedad y contaminación. Alondra recuerda que una clienta en el local donde trabajaba se expresó de la siguiente manera: “la chica de color no quiero que me cuente la ropa”. A pesar de que fue Alondra quien recibió la ofensa, su jefa esperaba que sea ella quien se disculpe, ante esta situación Alondra prefiere renunciar, posicionándose a su vez como negra o como afroecuatoriana, este posicionamiento le permite exigir respeto. En este contexto Alondra se distancia de la asociación *persona negra-sumisa* y se posiciona desde su identidad étnica como fuente de prestigio y orgullo.

La narrativa de Soledad gira en torno a su labor como empleada doméstica. En su discurso se destacan dos argumentos principales el “poner barreras” y el del “buen trato”. El “poner barreras” es un intento de Soledad para cumplir su rol de trabajadora doméstica, visto simplemente como una relación laboral con sus patronas, evitando con ello caer en prácticas maternalistas/paternalistas, ya que estas prácticas llevarían a asegurar relaciones de dominación y explotación. Estas barreras, sin embargo, son posiciones difíciles de mantener considerando que el trabajo doméstico puede convertirse en trabajo afectivo cuando es “puertas adentro” donde las estructuras jerárquicas marcadas por diferencias raciales y de clase son utilizadas para mantener en subordinación a la empleada, a cambio de cierta idea de protección y de ayuda material (ver Gutiérrez-Rodríguez 2013). El “buen trato” por su parte, es una categoría que permite a Soledad posicionarse en diferencia de lo que se asocia con *mujer-negra-empleada doméstica-maltratada*, es por esto que Soledad indica que “los negros son maltratados”, mientras que ella siempre ha recibido buen trato por parte de sus patronas. Tanto Soledad como Alondra ante situaciones de humillación, que afectan a su dignidad y moralidad prefieren renunciar (ver Vidal 2007). Sin embargo, mientras que Alondra se posiciona como negra o afroecuatoriana, Soledad se posiciona como mujer trabajadora, y esto implica ser bien tratada. Su posición dentro del trabajo le permite fortalecer su discurso de diferenciación frente a los otros negros y negras. Soledad se posiciona, por tanto, desde la clase, esta posición se basa en su trabajo como empleada doméstica, asistente, modelo o como enfermera, donde no solo recibió “buen trato” sino que también se convirtió en “mano derecha” de sus jefas.

Sin embargo, en su experiencia laboral Soledad enfrenta también los efectos del *régimen racializado de representaciones* basados en la exotización y la fetichización de

su cuerpo. Raza, género y sexualidad se articulan en un contexto donde Soledad pudo haber trabajado como modelo de televisión, en una época donde la mujer negra estaba solo asociada al servicio doméstico (por ejemplo con la publicidad de detergente de ropa blanca “Deja”<sup>21</sup>), pasando a una imagen erotizada de modelo negra.

Las experiencias laborales muestran las diferentes maneras como se posiciona Alondra y Soledad, en particular frente a situaciones de discriminación, racismo, humillación. Como hemos visto cuando Alondra es interpelada como “de color”, ella se asume como negra o afroecuatoriana. Alondra reivindica la negritud en un contexto donde lo negro es visto como lo sucio, lo contaminado o lo peligroso. Frente a estas prácticas de racismo y discriminación, Alondra asume una actitud de “criticidad”, de resentimiento y de cambio (ver Pérez Sáinz 2010). En este sentido se evidencia que Alondra es una víctima activa, que intenta cambiar y luchar contra esas estructuras a partir de su agencia y actividad política y religiosa como mujer negra. En cambio Soledad en su narrativa no hace referencia explícita a haber vivido prácticas racistas o discriminatorias al no mencionar estos hechos, su discurso responde coherentemente con su posicionamiento basado en el “buen trato”. Soledad se distancia de la identidad negra, no solo al asociarlos con grupos maltratados, sino también al asociarlos con un discurso victimizante, con el cual ella no se identifica.

Para Soledad cada persona es agente de su propia vida, es decir, Soledad entiende las desigualdades como una consecuencia “naturalizada”, las mismas que no estarían marcadas por el color de la piel de las personas, sino por la capacidad que cada individuo tiene para aprovechar las oportunidades que el sistema ofrece, sin considerar la existencia del racismo estructural, la discriminación, los procesos de explotación y acaparamiento de oportunidades (ver Tilly 2000). Al aprovechar las oportunidades y salir aventajado de ellas, se generan sentimientos de autoestima y de acciones orientadas a una movilidad social ascendente (ver Pérez Sáinz 2010). Al momento que una persona se reconoce como víctima, reconoce que la desigualdad está marcada por la existencia de estructuras racistas, por esto es que Soledad se distancia del discurso de víctima; su estrategia de posicionamiento como se ha indicado se basa en reconocer sus capacidades y las oportunidades laborales que a lo largo de su vida ha tenido y que le han permitido ser llamada “mano derecha” de sus jefas, siendo

21 En los años noventa, la primera vez que salía una mujer afroecuatoriana en televisión fue para publicitar un detergente de ropa de marca “Deja”. Esta publicidad mercantil racista reproduce estereotipos: la mujer negra se llama Blanquita asociada a la idea de limpieza con blancura, su cuerpo negro podría llegar a blanquearse, es decir, a ser limpio, incluso Blanquita aclara “yo soy negra pero limpiecita” en contraposición a lo que supone la asociación negro/negra-suciedad. La mujer sale con un pañuelo amarrado en su cabeza y con un delantal, y se ubica en la piedra de lavar ropa, es decir, se reproduce el estereotipo mujer negra-empleada doméstica o lavandera, cuando camina Blanquita baila y mueve sus caderas, muestra un estereotipo que asocia cuerpo mujer negra-exótico-voluminoso con el baile. Finalmente Blanquita está siempre sonriente, estereotipo que reproduce la idea de que los negros y negras de naturaleza son alegres (Vera Santos 2015a, 352).

estos reconocimientos de dignificación, estima y respeto. Soledad entonces se posiciona desde la clase, construida esta a partir de su experiencia laboral, su capacidad y agencia, marcadas siempre por el principio del “buen trato”, si este principio no se cumple y se producen situaciones humillantes o que afecten su situación moral y dignidad, como hemos observado Soledad prefiere renunciar.

Tanto para Alondra como para Soledad sus lugares de origen se presentan como territorios idealizados. En estos lugares las narrativas se asocian con sentirse libres e iguales, todos en el pueblo se sienten como pertenecientes a una misma familia y a pesar de la pobreza o las limitaciones que pueden tener, consideran que eran felices. En la ciudad en cambio, las personas son racializadas, se convierten en negras y negros frente a los blancos y mestizos; en ese contexto las personas migrantes son los “otros”, los que por su condición racial y de clase deben ubicarse en determinados sectores de la ciudad, viviendo en condiciones muchas veces inhumanas, es en estos espacios donde se empiezan a crear comunidades que a pesar de estar desterritorializadas en términos materiales, políticos y económicos, están territorializadas en términos sociales y simbólicos (ver Haesbaert 2011). Alondra y Soledad en varias partes de su narrativa realizan una movilidad virtual a sus pueblos de origen, construyendo una territorialidad imaginada que se sustenta principalmente en la familia y en las prácticas culturales. Estas prácticas son posteriormente utilizadas en sus barrios y comunidades como recursos y elementos de posicionamiento, identificación y de construcción de multiterritorialidades.

Las maneras de interpretar una práctica cultural responden al proceso de construcción identitaria étnica estratégica acompañada de un trabajo de formación que cada una de las mujeres ha llevado a cabo. De acuerdo al análisis realizado en las historias de vida, esta inquietud por conocer la historia de los africanos en Ecuador surgió en Alondra a partir de varios sucesos, uno de estos fue cuando su hija Francisca le comenta sobre lo aprendido en la catequesis afro que la hermana Mary<sup>22</sup> enseñaba en el barrio. Alondra empieza a leer sobre la historia, los personajes, los héroes negros que hasta ese momento en su vida habían sido desconocidos. En este proceso de formación, Alondra intenta extender y comunicar al resto de los negros y negras en el barrio, –tras el conflicto suscitado entre los de “arriba” y los de “abajo”, donde los negros y negras de abajo pasan a ser vistos como una “amenaza” y delincuentes–, que es muy importante realizar un proceso de formación, de difusión de la historia como elementos básicos para la construcción identitaria y de reivindicación de la identidad negra. Otro suceso fue su situación como mujer y los conflictos con su segunda pareja; en este contexto Alondra se posiciona como una mujer independiente que no encaja con los roles de género establecidos de

22 Religiosa de Kenia que hacía labor social y daba catequesis en el Barrio.

*mujer de casa-madre-esposa-sumisa*. Ese posicionamiento le permite crear un grupo de mujeres negras y difundir entre ellas sus derechos como mujeres, como madres solteras y como grupo étnico. Para difundir estos conocimientos tanto vinculados a la identidad étnica como de género, Alondra utilizó estratégicamente la religión como un elemento que le permitiera llegar a las familias, y con ello generar ciertas transformaciones en el ámbito económico, cultural y político.

En el caso de Soledad, su construcción identitaria étnica se basa en un distanciamiento a lo que supone ser negro y negra, desde su interpretación ser negro y negra está asociado al maltrato, a la humillación, a la pobreza, al desorden, falta de responsabilidad, a una actitud agresiva e incluso a la delincuencia. Soledad prioriza su construcción identitaria en su género y clase. Su trabajo en el área de servicio doméstico, al cuidado de personas y también como asistente de cocina evidencian como su construcción de género está vinculado a los roles tradicionales asignados a la mujer; es decir, estereotipos que asocian a la mujer con el cuidado, la compasión, la ayuda. Así Soledad indica que en su tiempo libre, los fines de semana se dedicaba a estudiar cursos de enfermería, a fin de formarse profesionalmente en este ámbito.

El trabajo lo realizaba en barrios de élite y en casas de familias extranjeras, ricas y con poder en la sociedad ecuatoriana. Esto le generó a Soledad un estatus y prestigio con el cual basa su posicionamiento de clase, ampliando considerablemente su capital social. Soledad se posiciona por tanto como una mujer trabajadora y como una madre responsable; en su discurso vincula matrimonio con una institución que condiciona a la mujer y le priva de libertad, por lo que decidió asumir sola la responsabilidad de crianza y educación de sus hijas.

Soledad en el momento que se integra a Las Martinas, podría haberse vinculado también con la Pastoral Afro y con los servicios de formación que esta institución ofrece; sin embargo, su construcción étnica basada en un distanciamiento a lo negro/africano, no le permitía encajar en la Pastoral Afro en donde los misioneros trabajan por la construcción y fortalecimiento de la identidad negra, por lo que el vínculo con la Pastoral Afro se limitó solamente a la participación en el coro para el canto en las misas y celebraciones religiosas. Sin embargo, tanto para Alondra como para Soledad, la religión es un elemento unificador. La formación religiosa recibida por Soledad desde pequeña, le permitió posteriormente relacionarse fácilmente con los diferentes grupos religiosos presentes en el barrio. Alondra en cambio, si bien utiliza la religión católica, es crítica con esta institución ya que la vincula históricamente con la esclavitud de los africanos. Sin embargo, hace uso de los servicios que ofrece la Pastoral Afro ya que considera que estos servicios son una forma de remediar las consecuencias de la esclavitud y la colonización.



De esta manera Alondra accedió a los cursos de formación que ofrece la Pastoral Afro, desde el Instituto de Formación Afroecuatoriana, IFA, sobre historia de los negros en Ecuador, sobre la historia de África, sobre género, economía, sociología, religión y extiende sus conocimientos sobre deidades africanas a partir de un trabajo autodidacta, ya que esta temática en particular no es difundida en la Pastoral Afro. Su identidad étnica, por tanto, se vio fortalecida con estos conocimientos.

A pesar de los conflictos entre los de “arriba” y los de “abajo”, el barrio es para Alondra como para Soledad un espacio donde han creado una territorialidad material y simbólica (ver Haesbaert 2011). En este barrio han construido sus casas y en el caso de Soledad también su lugar de trabajo. El barrio es sinónimo de lucha, de libertad, y de poseer una vivienda propia. Tanto en la narrativa de Soledad como de Alondra se hace relación a la espera de legalizar los terrenos y acceder a los títulos de propiedad. Sin embargo, en la narrativa de Alondra el barrio tiene una connotación más familiar, vinculada al proceso de invasión, de construcción de los espacios y de fortalecimiento de lazos identitarios entre la gente negra de “abajo” que forma parte de su familia, no tanto por lazos de consanguinidad, sino por las experiencias compartidas, frente a los de “arriba” que son vistos como ajenos al proceso de lucha y de desarrollo del barrio. En efecto, en la narrativa de Soledad, los de “abajo” son vistos como personas desorganizadas, agresivas, fáciles de usar y engañar, sin reconocer que los de “abajo” fueron quienes realizaron la invasión, y posteriormente crearon el Comité Promejoras para contrarrestar el poder que tenía la Cooperativa Caminos a la Libertad en todo el barrio; al no reconocer este proceso, Soledad les resta capacidad de agencia y de liderazgo a las personas de “abajo”. Los usos de poder y el acceso a este poder por parte de los socios de la Cooperativa o del Comité, marcó fronteras simbólicas y físicas entre los grupos a través de prácticas sociales de estigmatización.

En el contexto del barrio, Soledad se asocia a los mestizos y al imaginario racista mestizo que estos tienen hacia los negros y negras. Ser de los de “arriba” es formar parte de una mejor clase social, ya que se considera que los y las de arriba “llegaron después de la invasión y compraron los lotes”, y también implica pertenecer al grupo ubicado en el “bien mostrenco” y, por tanto, ser parte de quienes ya tienen una titulación colectiva de propiedad de los terrenos a nombre de la Cooperativa Caminos a la Libertad –a pesar de que el acceso a esta información no ha sido completamente difundida–. A más de ello ser de “arriba” le permite a Soledad vincularse con los diferentes grupos religiosos mestizos del barrio en donde participa como Priosta o brindando su casa para las novenas y cantando en el coro en los diferentes eventos. Y posiblemente lo más importante ser de “arriba” implica no ser de los de “abajo”, en un contexto donde los de “abajo” son estigmatizados como invasores, reinvasores, negros y, por tanto, asociados a la pobreza, la desorganización y la de-

lincuencia. Ser de “abajo” implica también una desventaja ya que están ubicados en el predio “Cucho Hacienda”, sector que aún no cuenta con títulos colectivos de propiedad. En contraste, las personas de “abajo” se identifican como una familia, como “invasores/fundadores” del barrio y como personas organizadas que reclaman sus derechos ganados desde la invasión, es por esto que muchos de los y las invasores participaron en la reinvasión y crearon el Comité Promejoras. Con el Comité la monopolización del poder que antes estaba solo en manos de la Cooperativa se dividió, generándose nuevos espacios de diálogo y de negociación con respecto a la legalización de los terrenos.

Tanto Alondra como Soledad reconocen ser afrodescendientes. La afrodescendencia es para Soledad una forma de indicar que todos somos descendientes de africanos y de ello se desprenden una variedad de colores en las personas, esto sin embargo no tiene implicaciones de identificación étnica. Mientras que para Alondra el reconocerse como negra, afrodescendiente y afroecuatoriana lleva implícito una historia de esclavitud, colonización y lucha por hacer cumplir sus derechos y mejorar sus condiciones de vida marcadas por la pobreza, la discriminación y el racismo, por tanto los términos tienen para Alondra connotaciones culturales y políticas. El término negro ha sido reivindicado y utilizado como posicionamiento identitario, mientras que el término afro le permite a Alondra reconocer el vínculo con África como el lugar de sus ancestros. Tanto el término negro como afro son para Alondra elementos de orgullo, de reivindicación identitaria y de posibilidades de acceder a derechos colectivos, acciones afirmativas o políticas de reparación.

Cada una de las estrategias de posicionamiento, les ha llevado a tener réditos, por un lado Soledad, al posicionarse desde la clase a partir de sus actividades laborales ha obtenido estatus y cierto reconocimiento, por ejemplo el préstamo para comprar el lote en el barrio y construir su casa, el reconocimiento de sus jefas ricas con quienes aún mantiene contacto; es decir, hizo uso efectivo de su capital social. En el barrio, Soledad participa activamente en las fiestas religiosas tanto de mestizos como de negros, a más de ello el servicio de guardería infantil que brinda en el barrio junto con su hija le hace merecedora del respeto y estima por parte de sus vecinos. En el caso de Alondra el posicionarse desde su etnicidad, ha obtenido un amplio bagaje de conocimientos a través del vínculo con la Pastoral Afro y principalmente la posibilidad de que su hija acceda a una media beca en la Universidad Politécnica Salesiana después de haber cumplido su trabajo en las Escuelas Cimarronas. Alondra ha accedido a innumerables cursos de capacitación y ha obtenido apoyo financiero para realizar actividades en el barrio a partir del trabajo en conjunto con la Unidad del Pueblo Negro del Municipio de Quito, y también ha participado varias veces en espacios de toma de decisión política a través de las acciones que lleva a cabo la FOGNEP recibiendo

incluso la condecoración del Illescas de Oro. En el barrio, Alondra es considerada una mujer líder, emprendedora, fundadora de la Comunidad San Martín y Las Martinas y por tanto meritoria de respeto, estima y admiración por parte de los habitantes del barrio y de los diferentes grupos dentro y fuera del barrio.

El capital social construido como Martinas y como Comunidad San Martín ha resultado beneficioso tanto para el barrio como para estas mujeres, quienes han podido generar ciertas actividades para niños/niñas, jóvenes y adultos en el barrio, pero principalmente han creado espacios de diálogo entre las familias negras del barrio y han posicionado en un escenario público y político la identidad negra desde una mirada positiva a través de la celebración de las novenas, procesión, misa y fiesta en honor a San Martín de Porres, y en las novenas y misa por el Niño Jesús negro en la Navidad, contrarrestando la imagen de “amenaza” que los de “arriba” tienen contra ellos y que constantemente circula acompañado de otros estereotipos en los discursos cotidianos. Utilizando estos espacios han generado *lugares de enunciación* basados en una reivindicación étnica y de género, superando dentro de su comunidad de San Martín y de Martinas, sus posibles diferencias entre ser de “arriba” y de “abajo” y con ello las prácticas de estigmatización que a través de estas categorías se han construido en el barrio.

## Conclusiones

El estudio empírico permite evidenciar que las construcciones identitarias responden a contextos y situaciones específicas, son elaboraciones que realiza el sujeto frente a discursos de interpelación particulares, por tanto, son construcciones nunca fijas, sino negociadas, aceptadas, negadas, y reinterpretadas. En estas construcciones si bien juega un papel importante su lugar de origen –como un sitio idealizado armónicamente donde todos son iguales– no se limitan a esta territorialidad, existen multiterritorialidades que el sujeto va construyendo física, social y simbólicamente; en consecuencia, vale pensar las identidades de una manera más fluida sin un anclaje territorial específico y en respuesta constante a interpelaciones, discursos y representaciones; esto muestra los diferentes posicionamientos que asume el sujeto, articulando categorías que se determinan mutuamente como son la raza, la etnia, la clase, y el género, entre otras, como el lugar de origen, la edad, la ideología, la religión, etc., que a su vez establecen diferentes niveles de discriminación, exclusión y opresión.

En su accionar se observa que al ser Martinas se prioriza el género superando la condición de clase (ser de “arriba” o de “abajo”) y la raza (ser negras y estereotipadas), resignificando el ser negro y negra desde una perspectiva positiva.

El activismo de estas mujeres en Quito muestra por tanto como dentro de sus espacios barriales y de formación religiosa y política se va ejerciendo, y a su vez se va difundiendo sus derechos, los mismos que como se ha evidenciado en el análisis, son constantemente vulnerados a causa del racismo que aún se encuentra anclado en relaciones cotidianas y en las macroestructuras de la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, desde su agencia van generando *lugares de enunciación* y de participación política a través de instancias como la Unidad de Desarrollo del Pueblo Afroecuatoriano en Quito, la FOGNEP, la MOMUNE y el Centro Cultural Afroecuatoriano.

## Bibliografía

- Atkinson, Robert. 1998. *The Life Story Interview. Qualitative Research Method. Series*, 44 Londres.
- Aceves, Jorge. 1998. "La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de la investigación". En *Técnicas de la Investigación en sociedad, cultura y comunicación*, Luis Galindo, coord., 207-276. México: Addison Wesley Longman.
- Anthias, Floya. 2002. *Where are do I belong. Narrating collective identity and translocational positionality*. *Ethnicities*, V. 2:491-514.
- Bertaux, Daniel. 1997. *Les récits de vie*. Paris: Nathan Université
- Boletín Observatorio sobre discriminación racial y exclusión étnica 2012. N.2, Quito: Flacso-Ecuador. Acceso 01.07.12  
<http://www.flacsoandes.edu.ec/observatoriodiscriminacion/index.php/boletin-001/boletines-digitales>
- Costa, Sérgio. 2007. *Vom Nordatlantik zum Black Atlantic: Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik*. Bielefeld: Transcript.
- Chaves, María 2009. "La creación del "Otro" colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos". En *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y la representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica Colonial*, editado por María Chaves, 178-243. Bogotá: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Abya-Yala.
- Decreto N.60 Decreto Ejecutivo No. 60 expedido el 28 de septiembre de 2009, publicado en el Registro oficial No. 45, de fecha 13 de octubre del 2009. En: Programa de Legislación Jurídica del Ecuador, LEXIS S.A.
- Gutiérrez-Rodríguez, Encarnación. 2013. "Trabajo doméstico-trabajo afectivo: sobre heteronormatividad y la colonialidad del trabajo en el contexto de

- las políticas migratorias de la Unión Europea”. *Revista de Estudios Sociales* 45:123-134.
- Haesbaert, Rogério. 2011. *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.
- Hall, Stuart. 1992a. “New Ethnicities”. En *Race, Culture and Difference*, editado por James Donald & Ali Rattansi, 252-259. Londres: Sage.
- \_\_\_\_\_. 1996a. Introducción a ¿Quién necesita identidad? En *Cuestiones de identidad cultural*, editado por Stuart Hall & Paul du Gay, 13-39. Buenos Aires: Amorrortu
- \_\_\_\_\_. 1996b (1986). “What is this black in black popular culture?”. En *Critical Dialogues in Cultural Studies*, editado por David Morley & K. Kuan Hsing-Chen, 465-475. Londres: Routledge.
- \_\_\_\_\_. 1997 (2003). “The spectacle of the other”. En *Representation: Cultural representation and signifying practice*, editado por Stuart Hall, 223-290. Londres: Sage.
- Informe de seguimiento a la ejecución del plan plurinacional para eliminar la discriminación racial y exclusión étnica cultural por parte del estado ecuatoriano Septiembre 2009-Septiembre 2012, Quito: Flacso-Ecuador. Acceso 05.01.14. [http://www.flacsoandes.edu.ec/observatoriodiscriminacion/images/Boletines/informe%20de%20seguimiento%20al%20plan\\_Observatorio%20II.pdf](http://www.flacsoandes.edu.ec/observatoriodiscriminacion/images/Boletines/informe%20de%20seguimiento%20al%20plan_Observatorio%20II.pdf)
- Instituto Nacional de Estadística y Censos, INEC. 2010a. Censo de Población y Vivienda. Quito: INEC.
- \_\_\_\_\_. INEC. 2010b. Censo de Población y vivienda. Barrio Caminos a la Libertad, Quito: INEC
- Ocles, Juan Carlos. 2009. “La discriminación racial en el ordenamiento jurídico ecuatoriano”. En Cuaderno de Etnoeducación N. 10, Municipio de Quito.
- Pérez Sainz, Juan. 2010. “Capacidad de mercadeo e (in)tolerancia hacia las desigualdades de excedente. Reflexiones desde Centroamérica”. En “*Te das hasta donde te aguantas*” (in)tolerancia hacia las desigualdades de excedentes en Centroamérica, editado por Juan Pérez, 205-229. San José: FLACSO Costa Rica.
- Pila, Viviana. 2011. “El sistema de administración de justicia penal y los afroecuatorianos”, editado por Antón, Jhon, Viviana Pila y Danilo Caicedo. En *Pueblos Afrodescendientes y Derechos Humanos. Del reconocimiento a las Acciones Afirmativas. Una perspectiva jurídica, antropológica, social e histórica de los derechos humanos de los afrodescendientes en el Ecuador*, 167-193. Quito.
- Riessman, Catherine. 2007. *Narrative Methods for the Human Science*. Londres: Sage.

- Tilly, Charles. 2000 (1998). *La desigualdad persistente*. Buenos Aires: Manantial.
- Vera Santos, Rocío. 2015a. *Dinámicas de la negritud y africanidad. Construcciones de la afrodescendencia en Ecuador*. Quito: Abya Yala.
- Vera Santos, Rocío. 2015b. “Barrio Afrodescendiente en Quito: Identidades, representaciones y multiterritorialidades”. *Revista Universitas Humanística* N. 80, Bogotá, 265-292.
- Vidal, Dominiquef. 2007. *Les bonnes de Rio. Emploi domestique et société démocratique au Brésil*. Villeneuve d’Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.