

RACISMOS EN ECUADOR

REFLEXIONES Y EXPERIENCIAS INTERSECCIONALES

ROSE BARBOZA Y SOFÍA ZARAGOCÍN

EDITORAS

FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG



COLECTIVO
REEXISTENCIAS
CIMARRUNAS

RACISMOS EN ECUADOR

Editoras:

Rose Barboza y Sofía Zaragocín

Autores:

Ana Wayra Velásquez Velásquez, Angie Fáfán, Antonia Carcelén-Estrada, Belén Congo Piñeiro, Cinthya Montaña De León, Guillermo Romero Ortiz, John Antón Sánchez, Jone Bilbao López de Armentia, Joselyn Karina Ramos Lara, Karen Fernanda Villa Pavón, Kruskaya Hidalgo Cordero, Mike Bento, Milena Díaz, Colectivo Mujeres de Asfalto, Rebeca Sánchez, Rose Barboza, Sandra González (Lola Duchamp), Sofía Zaragocín, Soledad Álvarez-Velasco, Sulia Maribel Caicedo Vivas, Tsaywa, Typhaine León, Yuliana Ortiz Ruano.

Primera edición, octubre 2021

Quito - Ecuador

Coordinación: Kruskaya Hidalgo

Corrección de estilo: Andrea Carrillo Andrade

Diseño e ilustración: Melissa Mejía

ISBN FES-ILDIS: 978-9978-94-231-4

Friedrich-Ebert-Stiftung Ecuador FES-ILDIS

Av. República 500 y Martín Carrión,

Edif. Pucará 4to piso, Of. 404, Quito-Ecuador

Tel.: (593) 2 2562-103

Casilla: 17-03-367

www.ecuador.fes.de

E-mail: info@fes-ecuador.org

- **f** Friedrich-Ebert-Stiftung Ecuador FES-ILDIS
- **🐦** @FesILDIS
- **📷** @fes_ildis

- **f** Colectivo Reexistencias Cimarrunas
- **✉** colectivoantirracistaec@gmail.com
- **📷** @cimarruna

Los contenidos de esta publicación se pueden citar y reproducir, siempre que sea sin fines comerciales y con la condición de reconocer los créditos correspondientes refiriendo la fuente bibliográfica.

Publicación de distribución gratuita, no comercializable.

El uso comercial y la reimpresión de todos los materiales editados y publicados por la Friedrich-Ebert-Stiftung (FES) está prohibido sin previa autorización escrita de la FES.

Las opiniones expresadas en esta publicación no representan necesariamente las de la Friedrich-Ebert-Stiftung ni las del Colectivo Reexistencias Cimarrunas.

Comité editorial

Angie Fárfan
Antonia Carcelén-Estrada
Caterine Vanessa Álvarez Álvarez
María Gloria Amorozo Coba
Guillermo Romero Ortiz
Nancy Burneo
Rose Barboza
Sofía Zaragocín

Introducción	1
Interseccionar	
¿Solo hay racismo? <i>Tsaywa</i>	19
El activismo de cada día: ser mujer negra en Ecuador. Del cuerpo de mi abuela al cuerpo que habito <i>Belén Congo Piñeiro</i>	21
Umoha Muntu <i>Karen Fernanda Villa Pavón</i>	32
“Por las mujeres negras que también estamos presentes”. Miradas feministas decoloniales de las memorias de 1990 <i>Kruskaya Hidalgo Cordero</i>	33
El cuerpo abre la boca <i>Milena Díaz</i>	43
Ciclo abierto de lecturas sobre la obra de Angela Davis en Ecuador: diáspora, Atlántico Negro y la internacionalización de las luchas antirracistas, feministas y anticoloniales <i>Rose Barboza, Typhaine León, Antonia Carcelén-Estrada y Cynthia Montaña De León</i>	44
Nombrar	
Ukshamanta – Desde el páramo <i>Ana Wayra Velásquez Velásquez</i>	96
Guayaquil, el racismo en cuatro actos: segregación, educación y pobreza de los afroecuatorianos (Relato etnográfico) <i>John Antón Sánchez</i>	109
Racismo en Ecuador. A voces <i>Sulia Maribel Caicedo Vivas</i>	128
El chulco y el racismo en el Ecuador rural: las cosechas de la injusticia <i>Jone Bilbao</i>	129

Lo que no tienes de inga, tienes de mandinga

Joselyn Karina Ramos Lara

137

Racismo estructural en el sistema penal en Ecuador
o el encarcelamiento desproporcional de la población
afrodescendiente

Antonia Carcelén-Estrada y Guillermo Romero Ortiz

139

Todos en mismo nido

Sulia Maribel Caicedo Vivas

160

El paro invisible de Ecuador

Mike Bento

161

Dis-localizar

Canto para nada general

Antonia Carcelén-Estrada

166

“Aquí entendí lo que significa tener la piel negra”.
Resintiendo al racismo del país de la “ciudadanía universal”

Soledad Álvarez Velasco

169

No por china, sino por chola

Angie Fáfán

185

Palenque: ethos barroco y reinención vital moderna

Yuliana Ortiz Ruano

190

Xenofobia en un octubre con rostro de mujer

Rebeca Sánchez

200

“Defectos ocultos”: una traición al archivo colonial

Angie Farfán y Lola Duchamp

204

Haciendo cuerpo en el problema: testimonio colectivizado
de una subjetivación negra en permanente desplazamiento

Rose Barboza

215

La ruta de las cimarronas

Mujeres de Asfalto

226

Les autores

233

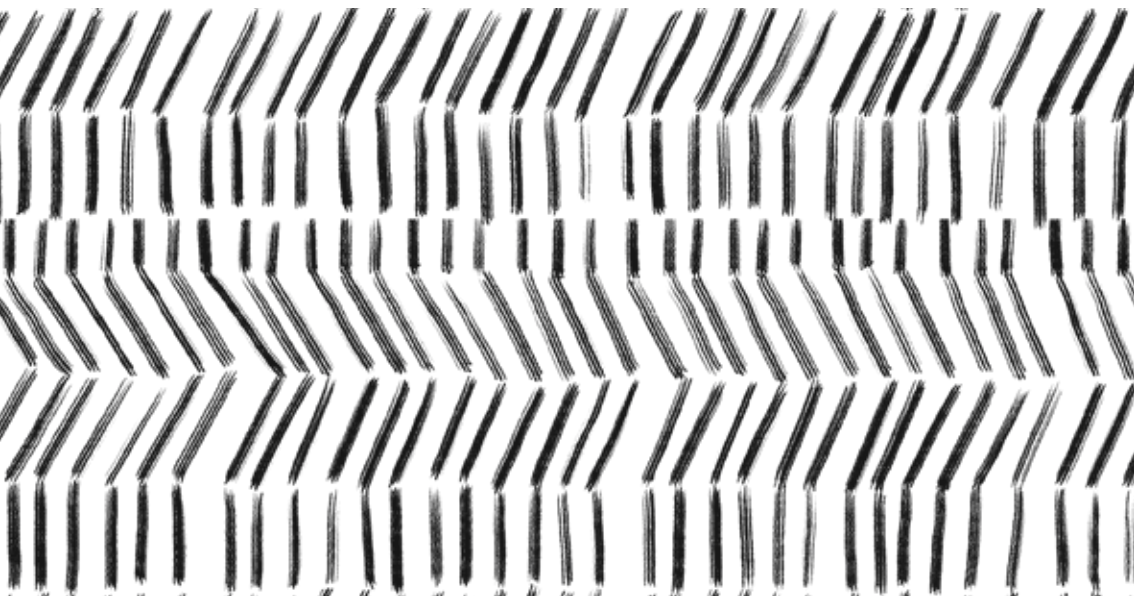


RACISMOS EN ECUADOR

REFLEXIONES Y EXPERIENCIAS INTERSECCIONALES

ROSE BARBOZA Y SOFÍA ZARAGOCÍN

EDITORAS



Introducción

Este libro es el resultado de un esfuerzo colectivo por plantear, sostener y generar reflexiones y praxis antirracistas en Ecuador. Desde 2018, el Colectivo Reexistencias Cimarrunas reúne discusiones desde dos ángulos conceptuales: el pensamiento antirracista y los feminismos interseccionales, en particular los feminismos negros, comunitarios e indígenas. Nuestro interés es generar un enfoque transnacional, que hemos denominado hemisférico. Nuestros miembros pertenecen a varios procesos de militancia social desde una diversidad de geografías, por ejemplo: Black Lives Matter, Runa Feminista, Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador, Mujeres de Asfalto, entre otros, que unen territorios de resistencias y reexistencia —como los palanques y quilombos en todas las Américas, así como comunas y lugares ancestrales de los pueblos del Abya Yala—. La composición del colectivo y nuestro accionar resulta en un imaginario descolonial espacial que conecta procesos de lucha antirracista a nivel hemisférico.

Como colectivo, nuestro objetivo inicial fue situar los debates sobre raza y racismo en la región enfatizando su relación con el fascismo debido al surgimiento de los gobiernos de ultraderecha en América Latina. Desde enero de 2018, nos reunimos mensualmente para dialogar sobre acciones antirracistas y leer textos que consideramos relevantes para nuestra introspección colectiva. Uno de los temas recurrentes era si debíamos priorizar acciones antirracistas por sobre la reflexión interna; es decir, entre la teoría y la praxis. Apostamos por una acción reflexiva inspirada por procesos antirracistas, incluyendo el syllabus de Black Lives Matter (2020) en Estados Unidos. Queríamos que el primer producto de nuestras conversaciones fuera un syllabus accesible, decolonial y transformador para el contexto ecuatoriano. Además de esa primera acción, elegimos preguntas orientadoras para guiar los pensamientos de los próximos años: ¿cómo hablamos de raza en América Latina? ¿Qué marcos de colonialidad y descolonialidad nos sirven para las luchas antirracistas en la región? La primera plantea una traducción lingüística y cultural sobre los términos raza, etnia, blanquitud, colorismo, racismos, supremacía blanca, fascismo y mestizaje desde diferentes territorios a lo largo de las Américas. La segunda interrogante relaciona nuestro pensamiento y praxis sobre el antirracismo directamente con la colonialidad y la descolonialidad. Para contestar estas preguntas orientadoras, elaboramos una lista de lecturas y material creativo y lo dividimos en subtemas a cargo de miembros del colectivo. Los asuntos de interés fueron: el racismo estructural enfatizando la relación entre la interseccionalidad, el extractivismo y el fascismo; el fascismo, racismo y dictaduras en América Latina; la falsa izquierda, cultura popular, comunicación y religión; políticas de identidad y sus dilemas en torno a la representación, exotización y apropiación cultural y, finalmente, la relación entre racismo y modelos de convivencia cultural (multiculturalismo neoliberal e interculturalidad).

De esas conversaciones, un tema central, presente al inicio de nuestros encuentros fue un cuestionamiento profundo y constante hacia el mestizaje y su relación con

la blanquitud. La primera lectura que realizamos fue sobre el privilegio blanco de Peggy McIntosh (1989). Con base en esta lectura, los miembros mestizos del colectivo querían provocar una discusión sobre el privilegio mestizo, similar a los cuestionamientos existentes sobre el privilegio blanco en EE.UU. Conocíamos —a través del trabajo teórico de Juliette Hooker (2017)— la relación entre la supremacía blanca en Estados Unidos y el mestizaje en América Latina desde el proceso histórico del racismo científico en las Américas; a su vez, reconocíamos el deseo de distinguir y localizar nuestras experiencias con el racismo desde la cotidianidad. Esto impulsó una idea inicial de enumerar los privilegios mestizos y ponerlos en un cartel llamativo que reproduciríamos por toda la ciudad de Quito. Esa era la fantasía antirracista que no fue aceptada por la mayoría del colectivo. Su rechazo nos llevó a desarrollar un enfoque intercultural y relacional sobre el racismo que expondremos a continuación.

En esta introducción, además de presentar la colección de trabajos que componen este primer libro de antología de racismos en Ecuador, nos gustaría plantear una propuesta teórica sobre el racismo, como resultado de la labor que como colectivo venimos realizando. Quisiéramos proponer el concepto de racismo desde un enfoque intercultural. Esto quiere decir que el racismo para Ecuador lo comprendemos de una manera relacional entre los procesos de racialización territorializados y encarnados. Hemos analizado que en el país, el racismo se ha discutido con la población negra/afrodescendiente, mientras que lo étnico, con la indígena. Para el Colectivo Reexistencias Cimarrunas, las compresiones relacionales del racismo han sido clave para salir de nociones simples, lineales y binarias. Comprender el racismo de manera relacional es reconocer que todes formamos parte de procesos de racialización de territorios y cuerpos, recordando, al mismo tiempo que las afectaciones y consecuencias de esos procesos son más graves para poblaciones indígenas y afrodescendientes y que existen puntos de encuentro y desencuentro entre las formas de convivencia cultural. En el país, como en otras partes de América Latina, la interculturalidad —no el multiculturalismo— ha sido el marco para la coexistencia cultural. La principal diferencia es que mientras el multiculturalismo depende de la comprensión vertical de las relaciones raciales en términos de la mayoría y las minorías, la interculturalidad genera relaciones horizontales donde no hay ni mayoría ni minoría (Walsh, 2009). Y, aunque en la actualidad el neoliberalismo multicultural (Hale, 2005) ha definido cómo la coexistencia cultural realmente ocurre en la vida cotidiana, la interculturalidad sigue siendo el objetivo político de las relaciones interraciales en Ecuador; está incrustado en nuestra Constitución y ha sido un sello distintivo de las luchas indígenas, particularmente en lo que respecta al Buen Vivir y los modelos de etnoeducación (Walsh, 2011). La interculturalidad ha tenido un efecto directo sobre el tipo de consideraciones que ha suscitado de manera colectiva: así, nuestra comprensión sobre el racismo desde un enfoque intercultural se basa en una idea relacional de la construcción social de la raza en el que todes somos racializados y formamos parte de procesos de racialización donde buscamos crear relaciones horizontales de convivencia cultural.

Otro tema que ha predominado en nuestras acciones y reflexiones ha sido la traducción cultural y lingüística de términos pertenecientes a la teoría crítica de la raza. Temas como el racismo estructural, el capitalismo racializado y el racismo ambiental están

escritos en inglés y se refieren en gran medida al contexto estadounidense. Pasamos varios años discutiendo, conversando y traduciendo conceptualmente, culturalmente y lingüísticamente la teoría crítica de la raza para el entorno ecuatoriano. Muller (2021) escribió recientemente sobre el privilegio lingüístico implícito en el dominio del inglés en la producción geográfica, donde el lenguaje es una categoría importante de diferencia que sostiene paisajes epistémicos desiguales. Paradójicamente, la mayor parte de la literatura de teoría crítica de la raza sobre las Américas o desde una escala hemisférica, se publica y produce en inglés. En este sentido, un ejemplo interesante es Brasil, un país de lengua oficial portuguesa y con la lengua de señas como segundo idioma oficial (y más de 273 idiomas de los pueblos indígenas) que publica la mayoría de los resultados de las investigaciones en periódicos científicos en inglés. Esto se ha mantenido en las últimas décadas; cuando el país se consolidó como referencia internacional en los campos de los estudios raciales críticos (Guimarães, 1999), las políticas de financiación del conocimiento incentivaron activamente publicaciones en inglés, lo que dificulta el acceso y restringe su difusión más allá de los círculos académicos tradicionales (por tradicional, compréndase al hombre blanco, heterosexual, urbano y de las clases media y alta).

En lugares como Ecuador, gran parte de la literatura en español sobre lo indígena ha sido escrita por académiques mestizes de disciplinas como antropología, sociología y estudios étnicos. Mientras tanto, los académiques indígenas y negres están en su mayoría ausentes de las universidades ecuatorianas; y no solo se trata de la ausencia, sino del dominio que esos espacios ejercen sobre el contexto cultural afro e indígena. Por ello, esfuerzos como esta antología, en que la mayoría de las contribuciones están en español como un contrapunto a la hegemonía del conocimiento difundido en inglés, no son suficientes. Esta es una iniciativa que continúa limitada en un Estado plurinacional que además de la lengua oficial castellana, reconoce al kichwa y al shuar como idiomas oficiales de relación intercultural que, junto con otros doce, son hablados por más de 1 millón de personas. En otras palabras, es importante reconocer que las mismas geopolíticas del conocimiento y las zonas transculturales del poder (Siqueira, 2018) que reproducen las desigualdades de acceso a quienes no hablan inglés también nos afectan internamente, limitando la circulación de ideas y debates a quienes saben leer, escribir y comprender español.

En este sentido, la teoría feminista de traducción en las Américas (Álvarez *et al.*, 2014) nos ha brindado luces conceptuales y de praxis para comprender cómo encarnamos las múltiples interpretaciones de la teoría crítica de la raza, así como desde las perspectivas feministas indígenas y los feminismos negros. Por ello, parte del esfuerzo que acompaña ese trabajo se centra en acciones de difusión en formato audiovisual que ocurren con su lanzamiento y por medio de contribuciones como el ensayo fotográfico "La ruta de las cimarronas" del Colectivo Mujeres del Asfalto y la propuesta de las multiartistas Angie Farfán y Lola Duchamp que han desarrollado un proyecto estético exclusivo para esta antología: Defectos ocultos. Una traición al archivo colonial. El poema en kichwa y español "¿Solo hay racismo?" de Tsaywa y los poemas "Hatun llaki" y "Vientos del Sur" de Ana Wayra Velásquez Velásquez son otra forma de sacar del conforto la colonialidad lingüística. Ojalá, en ese caminar, otros esfuerzos plurilingües y multiformatos surjan, ampliando los diálogos alrededor de

cuestiones fundamentales como el racismo y las jerarquías del conocimiento que subsisten como persistencia colonial e imperial en América Latina. Ya sin los grillettes de los formatos estancos y con la libertad de la imaginación política antirracista, anticapitalista y feminista, creemos que podemos redefinir, en nuestros propios términos, una interculturalidad que sea substantiva, realista y crítica frente a las jerarquías que nos someten.

Además de las reuniones mensuales del colectivo, propusimos organizar grupos de lectura, foros de cine, webinarios y publicaciones, incluyendo este libro para ampliar ese diálogo urgente sobre cómo la idea biologizante de la "raza" ha sido utilizada como instrumento central para el despojo y la dominación bajo el colonialismo, el capitalismo y el imperialismo.

El primer ciclo de cine se llamó "Pensar el abolicionismo penal". Estaba enfocado en cómo la raza en tanto instrumento central para el despojo está estrechamente relacionada con mecanismos de opresión y control de poblaciones racializadas y del cuerpo de las mujeres; se realizó como actividad previa al Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe sobre Justicia. Se proyectaron documentales de Ecuador, Brasil, Estados Unidos y Argentina, entre ellos, *Que Sea Ley*, el cual sigue la lucha por la legalización del aborto en Argentina. El foro se realizó en el Centro Cultural Cumandá, en el centro histórico de Quito, con el objetivo de descentralizar los circuitos de cine y fomentar las discusiones a las que daría lugar dentro y fuera de círculos académicos o activistas. Entre la audiencia, hubo familiares de personas privadas de libertad para quienes era la primera vez que podían hablar en un espacio público de las dificultades que enfrentan con un sistema de justicia diseñado para castigarlas. *Que Sea Ley* se presentó en un momento en que en Ecuador pronto se tomarían decisiones en torno a la legalización del aborto por violación.

El Ciclo abierto de lecturas sobre la obra de Angela Davis

El trabajo de Angela Davis ha sido clave para el desarrollo teórico sobre racismo desde el Colectivo Reexistencias Cimarrunas. El ciclo de lecturas en los meses finales de 2019, luego de las protestas de octubre, se ha transformado en un importante rincón de reflexiones sobre la complejidad de las relaciones raciales en el contexto plurinacional, con una amplia participación de activistas sociales y universitarias de varias regiones de la ciudad. Fue una iniciativa que además del Colectivo Reexistencias Cimarrunas ha sido llevada adelante por colectivos como Mujeres de Frente, Mujeres de Asfalto, Colectivo Kilombo UCE, Addis Abeba y el Movimiento Panafricanista del Ecuador, espacios involucrados y comprometidos con la concientización del racismo, feminismos, prisiones, represión, arte y estética para la transformación social.

Leer Angela Davis en la América Latina de hoy, inmersa en una oleada de nuevas y renovadas ofensivas del modelo neoliberal, fue y es un ejercicio doblemente desafiante. Por mucho que la arquitectura política de la mercantilización de la vida no haya dejado de imponer el despojo de los cuerpos racializados, generizados y precarizados, cabe rescatar —en medio de la inestabilidad social y económica que se ha

somatizado en múltiples paros y revueltas en Ecuador, Chile, Colombia y Bolivia— el poder de la organización popular, que demuestra el agotamiento del consenso entre el sistema político y financiero global como sustento de la quimérica democracia liberal. Se sigue denunciando la violencia con la que las nuevas estratagemas del autoritarismo neoliberal han expandido y exacerbado el sufrimiento de los pueblos, la explotación de los recursos y la sumisión geopolítica de nuestra región a los intereses de los grandes capitalistas nacionales y extranjeros.

A pesar de la fuerza con la que la resistencia popular brota en un contexto de rampante represión estatal, el racismo que impregna nuestras prácticas diarias ha demostrado estar en plena vigencia, azuzando y prendiendo clamores inherentes a las estructuras e ideologías; estas nunca dejaron de estar presentes en las relaciones, prácticas y creencias que hoy configuran las nociones de identidad, cultura y nación que venimos construyendo desde la invasión colonial.

Las referencias racistas sobre el páramo como el “lugar” simbólico y material de la existencia indígena, y las representaciones racializadas y xenófobas del conflicto social en los medios dominantes no son más que un reflejo flagrante de cómo las políticas de identidad y reconocimiento, enmarcadas en un modelo liberal, desprovistas de posibilidades reales y radicales de transformación, derivan en meros dispositivos de legitimación de violencias estructurales. Poblaciones enteras salieron de páramos, pueblos y ciudades, llegando a una capital que depende y sobrevive del trabajo de la tierra en esos lugares, transgrediendo así los límites implícitos en las configuraciones de poderes colonialistas, racistas y patriarcales del Estado contra los que los movimientos negros e indígenas, con sus demandas políticas y económicas, luchan históricamente.

En medio de tal efervescencia social, partiendo de la centralidad de los problemas que surgieron desde allí y convergieron con nuestra experiencia material, encarnada y cotidiana, las herramientas de la teoría feminista negra propuestas por Davis fueron revisadas. Inspirada en las tradiciones feministas y antirracistas, la teoría interseccional de la autora propone que las desigualdades de raza, género, clase, edad y sexualidad se consideren juntas en lugar de por separado. Un argumento fundamental para pensar, desde la realidad ecuatoriana, es cómo ciertos discursos de criminalización de las protestas sociales —basada en estereotipos y el rechazo hacia indígenas, negras o migrantes— han contribuido exhaustivamente en la composición del imaginario de una nación mestiza que sirve para eximir a los actores estatales de su responsabilidad al reprimir a los y las opositoras.

Por un lado, la solidaridad jugó un papel importante en la articulación de la resistencia en la ciudad de Quito; por otro, la falta de empatía en las clases medias y altas, acunada e inoculada a través de una narrativa de rechazo de la alteridad, frustró posibilidades de identificación de la ciudadanía con amplias agendas populares que benefician a toda la población.

Así, a partir del análisis de las interconexiones entre los dominios de poder y los

sistemas interpersonales, disciplinarios, culturales, históricos y estructurales pudimos trabajar para percibir y transformar categorías que reflejan divisiones sociales poderosas como raza, clase, género, sexualidad, etnia, lugar de nacimiento, edad y religión. La relevancia de las propuestas teóricas y de transformación social en la obra de Davis provienen de su capacidad para describir y confrontar los sistemas de poder que utilizan el racismo, el sexismo y la explotación de clase —subrayando solo tres ejes de desigualdades— para mantener intactos los privilegios. Además, la obra tiene potencial para desafiar las concepciones abstractas y conceptos genéricos de ciudadanía y vida pública al contrarrestar la abstracción de tales nociones con la historización de los sistemas persistentes de opresión, por ejemplo, el sistema punitivo y sus instituciones relacionadas (uno de los grandes temas de estudio desarrollados por Davis que discutimos en profundidad en nuestras reuniones). Por lo tanto, a lo largo de seis encuentros, establecimos relaciones y comenzamos a formular nuestras inquietudes sobre los desafíos de la tarea identificada como una de las más urgentes en nuestras acciones políticas diarias: nombrar el racismo estructural en Ecuador, comprender sus intersecciones a partir de las concepciones de raza y nación e historicizarlo de acuerdo con nuestras experiencias de despojo y colonialidad.

El Ciclo de lecturas fue un pequeño paso en esa dirección y las tareas pendientes son desafiantes e inevitables. Como Angela Davis ha declarado, en estos tiempos que nos ha tocado vivir, el optimismo es una necesidad absoluta y crear comunidad, también. El Ciclo abierto de lecturas sobre la obra de Angela Davis fue también esta pequeña comunidad que, al atreverse a dar forma a las inquietudes que nos habitan, se arriesgó a nombrar las actitudes que intentan someterlos. Son tímidos e iniciales pasos que nos recuerdan, con Angela Davis y Tránsito Amaguaña, que “la libertad es una lucha constante” y que “[Nosotros] tendremos que avanzar largas distancias. No podemos seguir como siempre. No podemos pivotar el centro. No podemos ser moderados. Tendremos que estar dispuestos a ponernos de pie y decir no con nuestros espíritus combinados, nuestros intelectos colectivos y nuestros muchos cuerpos” (Davis y Barat, 2016).

Webinarios sobre racismo estructural en las Américas

Durante la pandemia de COVID-19, el colectivo realizó tres webinarios sobre racismo estructural en las Américas y la relación con la blanquitud, cuerpo-territorio, el Estado y acciones antirracistas. En ellos, participaron afroactivistas, lideresas indígenas y activistas trans negras de América Latina y Estados Unidos. Transmitidos por la página del colectivo en Facebook Live, nuestra propuesta era hacer valer la perspectiva hemisférica intercultural: reunir en espacios virtuales diferentes voces y cuestiones desde la especificidad de cada contexto y país para avanzar en los diálogos posibles sobre lo que distingue o aproximan las relaciones raciales en las geografías que nos atraviesan.

El primer webinar "Racismo de Estado y políticas genocidas" se llevó a cabo el sábado 27 de junio de 2020. Inserido en el contexto mundial de las protestas contra el asesinato de George Floyd por la Policía de Minneapolis, uno de los objetivos

fue comprender el papel de la violencia estatal en la opresión de las comunidades negras. En la misma línea está el caso de Tony McDade, un hombre trans negro asesinado por la policía de Tallahassee, Florida, que cuando se defendía de un ataque transfóbico fue abandonado como víctima, para ser más bien criminalizado precisamente por defenderse. En Ecuador, uno de los hechos que muestra con más claridad esta violencia es que el porcentaje de población carcelaria que se identifica como negra es desproporcionadamente alta en relación al país. En el actual contexto de la pandemia por COVID-19, las poblaciones negras en Brasil han sido, igualmente, afectadas de manera asimétrica debido a la segregación y abandono del Estado, el cual criminaliza a su población racializada.

Con la participación de Castriela Hernández (Colombia), Robeyoncé Lima (Brasil), Kimberly Figueroa Calderón (Puerto Rico), Antonia Cárcelen-Estrada (Ecuador) y Mike Bento (Ecuador/Estados Unidos), el objetivo del webinar fue generar un análisis sobre el racismo sistemático por parte del Estado y las formas de despojo a lo largo de la historia, que se manifiesta en una segregación o desinversión que resulta en una limpieza social por negligencia, especialmente evidente en la pandemia; son parte de un proceso más largo de genocidio de las poblaciones racializadas como no-blancas. En otras palabras, nuestros invitades analizaron el papel de la violencia estatal en la destrucción de las vidas negras y la reproducción de la supremacía blanca en América Latina. Desde sus intervenciones, les invitades y participantes han sido interpelados sobre las formas de violencia estatal perpetradas contra las comunidades negras en América Latina y cómo están inflexionando por género y sexualidad, especialmente respecto de personas trans. También se cuestionaron las principales instituciones diseñadas para llevar a cabo esta violencia, cómo reproducen la opresión de las comunidades negras y refuerzan la supremacía blanca. Desde allí fueron hechas provocaciones que nos animaron a pensar cambios sustantivos en esas relaciones de poder racial: ¿qué estrategias se pueden utilizar para dismantelar estas instituciones en nombre de la liberación negra? ¿Cómo reexistir al racismo de Estado en una forma que articule las luchas feministas y sexualidades disidentes? ¿Cuáles son las distinciones entre la limpieza racial, el genocidio y la necropolítica? ¿Cómo esas diferencias impactan en las luchas sociales?

El segundo webinar "Cuerpx-territorie y racismos" ocurrió el 25 de julio de 2020 y trató de debatir cuerpo-territorie como una relación inseparable. Este concepto y metodología se han vuelto un pilar de los feminismos latinoamericanos actuales por priorizar la escala del cuerpo en relación al territorio. En este sentido, la defensa por el territorio es la de cuerpo y, en particular, los cuerpos feminizados frente a las múltiples amenazas en nuestras sociedades latinoamericanas. Sin embargo, la relación entre cuerpo-territorie y racismos es un tema muy poco debatido y comprendido, sobre todo la relación entre cuerpo-territorie y los tipos de racismo existentes. Así, desde su lugar de enunciación, Cristina Cucuri (Ecuador), Ninari Chumba (Ecuador), Odalys Bustamante (Ecuador), Ana Lucía Mosquera (Perú) y Sofía Zaragocín (Ecuador) fueron indagadas sobre cómo se entiende conceptualmente territorio y su relación con la corporalidad, cómo se practica cuerpo-territorie y cómo se comprende el despliegue de la defensa de cuerpo-territorie en América Latina. Junto con las intervenciones y preguntas de la audiencia reflexionaron sobre las relaciones entre

cuerpe-territorie y racismos y cuáles formas de comprender el territorio podrían pensarse desde los racismos. En el contexto ecuatoriano donde las minerías ejercen un poder paraestatal controversial y depredador, las invitadas debatieron cómo la lógica extractivista-capitalista imprime sus cargas racistas en los cuerpos-territorios y cómo podríamos potenciar la relación entre cuerpo-territorio y luchas antirracistas con el análisis de la interseccionalidad.

¿Qué significa hablar de blanquitud en América Latina? ¿Es la blanquitud una pertenencia étnico-racial o podemos entenderla como la base de las relaciones capitalistas de la modernidad? Estas fueron algunas de las preguntas generadas en el tercer webinar "Blanquitud y antirracismo en América Latina" que se llevó a cabo el 29 de agosto de 2020. En este, nuestras invitadas e invitado, junto al público, profundizaron los conceptos y prácticas involucradas en la discusión de las relaciones raciales, específicamente sobre aquellas blancas-mestizas. Basados en las críticas antirracistas a la blanquitud en la producción y la difusión artística, los participantes del webinar han cuestionado los lugares de privilegio que ocupa la blanquitud en detrimento de otros grupos racializados en América Latina.

Glenda Joanna Wetherborn (Guatemala) habló del racismo como construcción social y cómo ese se basa en la pigmentocracia y el colorismo al establecer una supuesta dicotomía entre "lo blanco" y "lo negro". Así, impone jerarquías sociales que asignan valor y dignidad a cada persona, según su color de piel, etnicidad, rasgos identitarios y lugar de origen. María Teresa Garzón Martínez (México/Colombia) debatió la construcción de la blanquitud desde cuatro universos narrativos de la literatura escrita por mujeres blancas en Colombia, en el siglo XX. Desde el feminismo descolonial y los estudios culturales feministas ha planteado una apuesta política que implica leer la blanquitud desde la blanquitud, como un acto de "traición a la cultura". Lourenço Cardoso (Brasil) se enfocó en el espíritu pionero del activismo negro para debatir la blanquitud y su contribución a la crítica de la idea de democracia racial. Su ponencia fue una invitación a pensar cómo la idea de armonía racial es reemplazada por la blancura acrítica, es decir, los blancos de ultraderecha de hoy. Yuliana Ortiz Ruano (Ecuador) presentó un breve acercamiento a otras posibilidades identitarias, tomando como referencia el concepto de patria líquida de la escritora puertorriqueña Marta Aponte Alsina en relación con las propuestas de *Rélation* de Édouart Glissant y *Marealéctica* ("tidalectic") de Kamau Brathwaite. Por medio del poemario *Las huellas digitales de mi pueblo* del autor esmeraldeño Jalisco González, se ejemplificaron los rasgos identitarios que subvierten el territorio/frontera establecida y la idea oficial de identidad nacional. Entre las interpelaciones centrales, el público debatió tránsitos identitarios (entre indígena, afro, mestizo), cómo la blanquitud/el deseo de la blanquitud configura o conflictúa el deseo sexual y la afectividad y cómo se intersectan la blanquitud y el mestizaje en América Latina. Desde la lógica del poder, se pensó cómo la blanquitud hegemónica imprime comportamientos determinados como ideal de ser humano y cómo impacta en las subjetividades racializadas y la relación intrínseca entre modernidad-capitalista y blanquitud en el contexto de América Latina.

Interseccionar, nombrar y dis-localizar: el racismo en Ecuador

Esta antología nació de una provocación de Naomi Chala, participante del Ciclo abierto de lecturas sobre la obra de Angela Davis, en una mesa redonda sobre los próximos pasos del Ciclo. La propuesta de Naomi fue que un registro de las experiencias de mujeres, hombres y personas no binarias que se reconocían a sí mismas como no blancas pudiera profundizar las reflexiones sobre lo que habíamos sentido e intercambiado durante los encuentros. El objetivo era hacer memoria y testimonio de lo vivido individualmente y compartido a lo largo del Ciclo, para dar sentido a las vivencias y traumas colectivos perpetrados por el racismo. Buscamos inspiración en el trabajo de Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa (1981), titulado *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color* para dar forma a la convocatoria pública. En esta antología, las organizadoras reunieron una serie de textos que desafiaron al racismo en el movimiento de mujeres estadounidenses, mayoritariamente blancas.

La idea era “llegar a una voz” a través de consideraciones íntimas, como anotaciones en diarios, poemas y ensayos o manifiestos y cartas públicas y textos académicos, “reventar la rutina y costumbres opresivas y aventar a tabúes” (Moraga y Anzaldúa, 1983), a través de la conciencia y consecuente acción política para el cambio social. La variedad de formatos de las contribuciones fue una forma de incentivar la participación del mayor número de personas. Y, también, cuestionar los formatos serios de los libros que hasta entonces trataban las vivencias de personas racializadas como no blancas como algo que, para tener legitimidad, necesitaba ser sometido a los criterios supuestamente objetivos del conocimiento científico tradicional y su esquemas rígidos de presentación.

La atrevida propuesta de las organizadoras dio sus frutos: la experimentación estética de una escritura política comprometida que rechazaba el privatismo de las vidas individuales para compartir historias similares incitó la producción de una obra original e inauguró una metodología innovadora dentro de los métodos feministas. A partir de las aportaciones en los más diversos estilos y voces narrativas, la forma y el contenido pasaron a ser vistos como inseparables en producciones estéticas y académicas que no se contentan con transmitir experiencias de segunda mano. Desde los aspectos más íntimos e individuales hasta aquellos proyectos colectivos que luchan por el cambio, la idea era liberar las narrativas de los grilletes del estilo y abrazar las voces plurales, las innovaciones metodológicas y el relato en primera persona de vivencias, afectos, transiciones y metamorfosis. Hacer de la experiencia vivida una epistemología de la praxis convirtió la antología en un clásico feminista que cumple cuarenta años en 2021.

El primer llamado a contribuciones incluyó poesía, ensayo, relato, microrrelato, conversaciones, entrevistas, ilustraciones, fotografía y registros de arte urbano. Planteamos al racismo como un síntoma del sistema colonial que transforma nuestras relaciones cotidianas, por lo que el llamado tenía dos objetivos: 1) Examinar, a partir de nuestra experiencia, el alcance del racismo en la vida cotidiana; 2) Compartir las estrategias y respuestas a través de las que se enfrentan y resisten contra los mandatos racistas, patriarcales y coloniales.

El segundo llamado a contribuciones ocurrió durante la pandemia de COVID-19. Aprovechamos la coyuntura para impulsar reflexiones sobre cómo el número de muertes entre personas racializadas (negras, latinas e indígenas) está exponiendo las desigualdades que estructuran la distribución de la salud en nuestra sociedad. Así, promovimos debates sobre capitalismo racializado, racismo ambiental y muerte y cuerpos racializados. Este llamado también refleja el trabajo de investigación-acción antirracista que el Colectivo de Reexistencia Cimarrunas realiza con otros colectivos, como Geografía Crítica del Ecuador con quien realizamos una investigación conjunta sobre el racismo estructural y COVID-19 hacia poblaciones racializadas en Ecuador.

Nuestra intención, como la de Moraga y Anzaldúa, fue precisamente partir del racismo como tema amplio y luego preguntarnos ¿qué hacer de aquí y cómo? Y, como ellas, empezar a tender puentes entre las historias concretas de racismo en nuestra vida cotidiana y las respuestas antirracistas que se encuentran en nuestros enfrentamientos diarios. Se pretendía liberar las narrativas de formatos predeterminados y fomentar el intercambio de experiencias, prácticas, impresiones y el plurilingüismo. Dichas narrativas combinan el ser afectada con la reflexión comprometida con las transformaciones que buscamos ver en el mundo.

Las tres secciones que componen esta antología buscan retener la complejidad que implica el tema del racismo. Así, "Interseccionar", "Nombrar" y "Dis-localizar" se convierten en estrategias antirracistas para enfrentar las estructuras de dominación que perpetúan las desigualdades.

Precisamente por esta atención centrada en los sistemas de dominación no podemos dejar de señalar las contradicciones que entraña la producción de una publicación. A lo largo de la organización de esta antología, fuimos testigos de cómo la devaluación del trabajo intelectual ha impactado la vida de las mujeres racializadas como no blancas. Mientras que en entornos de clase media y alta el trabajo intelectual se puede realizar desconectado de las necesidades materiales, las mujeres no blancas se ven obligadas a buscar la supervivencia diaria, en medio del desempleo, la inseguridad laboral y el desamparo del Estado. La pandemia ha recrudecido en jerarquías aún más crueles y la lucha por llevar el pan a la mesa se ha convertido en un imperativo para muchas autoras que han expresado su interés en participar en esta antología. "El pensamiento crítico utilizado a favor de la supervivencia" (hooks, 1995: 466), así define el trabajo intelectual la pensadora negra feminista estadounidense bell hooks. Como la autora, reconocemos la importancia de la praxis para el cambio social y el hacer político radical. Creemos que la comprensión de uno mismo y del mundo que emerge mediado por las preguntas más contundentes es inseparable de las luchas por la justicia. Este conocimiento sensorial pasa por la interpelación de las condiciones concretas de nuestra vida y por la subjetividad: el trabajo intelectual y la política cotidiana como una sola. Entonces, el trabajo intelectual no es superfluo y no conduce a un distanciamiento de la comunidad sino a una participación plena en estas redes.

Ser intelectual es lidiar con ideas que traspasan fronteras, en su relación vital con la cultura, como dice hooks. Pero sabemos que este ejercicio se expresa más allá de los

textos escritos, las conferencias y todo el aparato académico que supuestamente le daría legitimidad. Nuestras intelectuales orgánicas se encuentran en diferentes frentes de lucha, y en su vida diaria transformando el pensamiento crítico en acciones que mueven el mundo. Aunque no se manifieste con palabras escritas en esta antología, el pensamiento crítico de estas mujeres y organizaciones sociales nos ha inspirado, formado y desafiado. Este es el caso de las mujeres afroecuatorianas de Afrocomunicaciones que han hecho de la comunicación combativa y comprometida una forma de cuestionar las representaciones estereotipadas de las poblaciones afro e indígenas en los medios de comunicación tradicionales; también de Cristina Cucuri, mujer kichwa, que desde la perspectiva del género en el territorio sigue denunciando prácticas neocoloniales de destrucción ambiental. Es este trabajo el que también nos gustaría honrar y agradecer.

Agradecemos a las autoras y a los autores que aceptaron este desafío y enviaron sus contribuciones. La diversidad de formatos, narrativas y experiencias dan testimonio de la relevancia de este diálogo que, esperamos, sea permanente.

Interseccionar

Los textos de la primera sección, “Interseccionar”, llaman la atención sobre cómo la raza, la clase y el género están interrelacionados. Inspirada en las tradiciones feministas y antirracistas, la interseccionalidad propone que las desigualdades de raza, género, clase, edad y sexualidad, por ejemplo, se consideren juntas y no por separado. Esto se debe a que los ejes de discriminación, cuando se inter cruzan, producen formas particulares de vulnerabilidades, diferentes a las que representa cada eje independiente (Crenshaw, 2002; Collins, 2017; Vigoya, 2016). De esta manera, enfocarse en los marcadores individuales de la diferencia conduce a una clasificación equivocada de los grupos sociales, que se ven afectados por su posición específica y concomitante en múltiples sistemas de poder en una “matriz de dominación” que tiende a cambiar con el tiempo y a materializarse de manera diferente en instituciones y lugares diversos.

Así, el paradigma interseccional parte de categorías identitarias —mujeres, mujeres negras, personas sin hogar, indígenas, personas con necesidades especiales, LGBTTIQ+— para analizar las intersecciones entre sujetos, sistemas e identidades. El objetivo es comprender cómo estas interacciones actúan en combinación con otros, generando nuevos ejes de discriminación e inequidad, configurando cuestiones estructurales y políticas.

Como explica Kimberlé Crenshaw, las formas estructurales de interseccionalidad están relacionadas con el modo en que las identidades interseccionales son marginadas por obstáculos estructurales —estatuto de ciudadanía, acceso a los derechos fundamentales, barreras idiomáticas, empobrecimiento—. Por un lado, los problemas estructurales pueden ser dinámicos, cuando cambian según el contexto y la situación sociopolítica, o subordinados. Las formas políticas de interseccionalidad, por otro lado, se visualizan cuando un sujeto se posiciona simultáneamente en dos grupos subordinados, incluso cuando dichos grupos tienen y defienden

agendas políticas en conflicto. La necesidad de dividir las energías políticas entre dos grupos, a veces opuestos, es una dimensión de debilitamiento interseccional que los hombres negros y las mujeres blancas rara vez están dispuestos a enfrentar (Crenshaw, 1991). Es este puente, entre lo estructural y lo político, que los trabajos de esta sesión enfatizan las intersecciones entre género, raza y clase.

En “¿Solo hay racismo?”, Tsaywa nos invita a ejercitar la experiencia como recuerdo y tributo, una reivindicación poderosa y plurilingüe que retoma, en cada verso, una lucha que, además de piel y ancestralidad, ha sido la intersección entre ser warmi y caminar alimentada de la leche y la sangre de la resistencia, desde siempre.

Un documento a tres voces es lo que nos propone Belén Congo Piñeiro en “El activismo de cada día: ser mujer negra en Ecuador. Del cuerpo de mi abuela al cuerpo que habito”. Estos son los tres ejes para reconocer los procesos de resistencia desde un activismo cotidiano.

Un rezo que exige justicia. Un canto negro que resuena en el techo del mundo... Con “Umoha Muntu”, Karen Fernanda Villa Pavón celebra la memoria ancestral y las reexistencias negras. Orí, un llanto y un lamento. Umoha ndugu, por el legado recibido. El reconocimiento de las raíces dispersas. La continuación de las luchas en la diáspora.

El artículo de Kruskaya Hidalgo Cordero, “Por las mujeres negras que también estamos presentes. Lecturas feministas decoloniales a las memorias del encuentro de Esmeraldas de 1990” reúne discursos y talleres de las mujeres afroecuatorianas que estuvieron reunidas en Esmeraldas del 22 al 24 de marzo de 1990 como un ejercicio de (re)(de)construcción de genealogías. Desde los feminismos descoloniales, esta autora cuestiona la colonialidad del poder y del saber y apunta hacia una ecología de saberes feminista.

¿Podrían las preguntas protegernos de gestos incómodos volviéndonos a lugares (im)posibles? Estas son algunas de las reflexiones del trasfondo del poema *El cuerpo abre la boca* de Milena Díaz, una cartografía de nuestras herencias ancestrales como provocación política.

El artículo “El Ciclo abierto de lecturas sobre la obra de Angela Davis en Ecuador: diáspora, Atlántico Negro y la internacionalización de las luchas antirracistas, feministas y anticoloniales” de Rose Barboza, Typhaine Léon, Antonia Cárcelen-Estrada y Cynthia Montaña De León parte de una presentación condensada de la biografía de Angela Davis para detallar los encuentros y sus principales interpelaciones desde tres ejes temáticos: i) prisiones, represión y resistencia; ii) antirracismos y feminismos y; iii) estética y cultura negra. Es un llamado a seguir pensando sobre los diálogos posibles entre la teoría crítica antirracista marxista y feminista de Angela Davis y las contribuciones de los estudios diaspóricos para la internacionalización de las luchas por justicia social.

Nombrar

La reproducción efectiva del racismo se da, por un lado, por la dificultad para nombrar comportamientos racistas y, por otro, por el conflicto para identificar cómo las cuestiones estructurales reactualizan la subordinación de los cuerpos racializados como no blancos en esferas de la vida. En el tema del comportamiento, la violencia casi siempre es a quemarropa, pero sutil, por lo que lleva tiempo ser digerida. En estos casos, el racismo no siempre se expresa a través de insultos explícitos o referencias directas al color de la piel, la forma de la nariz, la boca, la textura del cabello; se refiere incluso a las costumbres, el acento, el idioma o el lugar de origen. La mayoría de las veces, son pequeños gestos que apuntan a la re-actualización del trauma individual: una mirada atenta a nuestras espaldas en un centro comercial, alguien que cambia de acera para evitar nuestra presencia, un registro policial al azar, entre otras innumerables situaciones.

El racismo no se limita al comportamiento racista y a la violencia individualizada. Como recuerda el jurista negro brasileño Silvio de Almeida (2019), es estructural porque históricamente, al tiempo que mantiene los privilegios económicos, culturales y políticos de los grupos racializados como blancos, sostiene las desventajas de los grupos no blancos. Los documentos de la segunda sesión demuestran los esfuerzos de autoras y autores por comprender cómo se articula el racismo estructural en nuestra vida cotidiana: en las escuelas, en el interés cobrado por los prestamistas, en el hiper-encarcelamiento de la población negra, en la invisibilidad de sus luchas y su dolor.

El ensayo fotográfico-poético "Ukshamanta – Desde el páramo" de Ana Wayra Velásquez Velásquez ironiza las coordinadas racistas de la división páramo-ciudad para atestiguar las resistencias que tomaron las calles de Quito. Ukshamanta, con los puños erguidos por justicia. En el ensayo, el poema "Hatun llaki" ironiza la discriminante frase de Jaime Nebot, exalcalde de Guayaquil, que recomendó que los pueblos indígenas deberían regresar a los páramos, olvidando que el páramo es el lugar que sostiene la vida misma. Mientras, el poema "Vientos del Sur" habla de la insurgencia infinita de las mujeres de las cordilleras, andinas, del páramo comparadas con la chukirawa, una flor sublime que crece en los lugares más fríos de las montañas.

El relato etnográfico "Guayaquil, el racismo en cuatro actos: Segregación, educación y pobreza de los afroecuatorianos" de John Antón Sánchez propone una aproximación a la realidad educativa de los afroecuatorianos en la ciudad de Guayaquil. Las narrativas sobre la inequidad, desigualdad y pobreza se articulan con las experiencias cotidianas del racismo en el barrio Nigéria y dos colegios fiscales tanto populares como de élite.

Nombrando cuestiones estructurales, el poema "Racismo en Ecuador, a voces" de Sulia Maribel Caicedo Vivas reivindica el conocimiento de la historia como el único modo de no verla repetida, en lo que grita y silencia.

El ensayo “El chulco y el racismo en el Ecuador rural: las cosechas de la injusticia” de Jone Bilbao trata de los intereses exorbitantes que terminan en desahucios, desplazamientos y miseria para quienes se quedaron en las periferias del sistema-mundo dominante. El chulco, definido por la autora como una extracción colonial en forma de operación monetaria legal, opera a la par con el racismo en las cosechas de la injusticia en el valle del Chota.

“Vaya, ¡demos gracias a Cristóbal Colón y sus hombres en 1492!” ironiza Joselyn Karina Ramos Lara en el relato corto “Lo que no tienes de inga tienes de mandinga”. Desnaturalizando las políticas del mestizaje, Joselyn llama la atención para las contradicciones raciales y étnicas en un Estado plurinacional como Ecuador.

El artículo de Guillermo Romero y Antonia Cárcelen Estrada, titulado “Racialización de la población carcelaria en Ecuador”, analiza el sistema penal ecuatoriano desde la intersección de los enfoques de género y raza.

Las trampas del racismo estructural son una vez más desafiadas por el poema “Todos en mismo nido” de Sulia Maribel Caicedo Vivas. “(¿) Donde están los que no me conocen (?)”, pregunta la autora, “Soy su hermana y no me han visto”. La poesía como espanto. Un país que es, también, tierra extranjera y extrañeza pero aún promesa.

La invisibilización de las protestas negras juega un papel central en el ensayo “El paro invisible en Ecuador” de Mike Bento. Revisitando las memorias del paro nacional de octubre de 2019, el autor ofrece una narrativa que sitúa una serie de rebeliones negras en diversos puntos del país, como en el valle del Chota y en la provincia de Manabí: cortes de carretera, manifestaciones y resistencia que casi nunca circularon en los relatos oficiales. Es un texto que atestigua la importancia de las contra-narrativas en las disputas en las historias del presente.

Dis-localizar

Como proceso histórico, el racismo forma parte de jerarquías de desigualdades que, situadas, se reproducen según coordenadas de tiempo y lugar. El racismo no es un atributo de una sola sociedad o país ni lineal y homogéneo. Es precisamente su plasticidad la que le permite actualizarse en diferentes cuerpos, experiencias y geografías. Los escritos de esta sección dan cuenta de los impactos del racismo, en este constante desplazamiento y dis-localizar de fronteras, a veces literal, a veces íntimo y subjetivo, pero siempre material.

Recuperando la tradición de las canciones de resistencia, Antonia Cárcelen-Estrada presenta “Canto para nada general” como un tejido agudo de olvidos impuestos. Cada verso, un desdén de los relatos oficiales, pide la transgresión de los límites establecidos por las lenguas colonizadoras. Un grito-canto que requiere posicionamiento y muchas otras formas de decir lo que el español no puede ni nunca podrá expresar plenamente.

En el artículo escrito por Soledad Álvarez, “Aquí entendí lo que significa tener la piel negra”. Resintiendo al racismo del país de la “ciudadanía universal” reflexiona sobre cómo el racismo sistémico signa las vivencias de la población migrante negra en el Ecuador contemporáneo. Según Álvarez, la violencia del racismo sistémica ha sido definitoria en la experiencia cotidiana, particularmente de población migrante negra.

En “No por china, sino por chola”, Angie Fáfán presenta una narrativa afectiva sobre/contra el mestizaje. Es una mirada delicada y dolorosa hacia los gestos casi compartidos, casi silenciados sobre las narrativas que sostienen una casa, una familia, una nación.

Caminar sin miedo es la confesión de Rebeca Sánchez en “Xenofobia en un octubre con rostro de mujer”. Caminar junto a otras mujeres en una marcha para que puedas ser quién eres. Caminar, sin miedo a quedar reducida a una palabra que quema y aturde. Dis-localizar las narrativas de naciones imaginadas para reconocerse como una compañera, aliada en una misma lucha por justicia que no reconoce fronteras inventadas.

Yuliana Ortiz Ruano en su ensayo “Palenque: ethos barroco y reinención vital moderna” une el trabajo intelectual de Bolívar Echeverría sobre la modernidad en América Latina con reflexiones sobre la conformación territorial del Palenque para realizar una crítica aguda al mestizaje como identidad.

Angie Farfán y Lola Duchamp, a través del ensayo visual, “Defectos ocultos. Una traición al archivo colonial” realizan un análisis descolonial del archivo colonial de la gobernación de Guayaquil para abrir descaminos e imaginar otros futuros.

El ensayo de Rose Barboza “Haciendo cuerpo en el problema: testimonio colectivizado de una subjetivación negra” es un relato sobre el permanente desplazamiento de personas racializadas y sexualizadas en Ecuador, donde la interseccionalidad se manifiesta en múltiples escalas y formas.

Esta antología se cierra con el ensayo fotográfico “La ruta de las cimarrunas”, un proyecto que consta de una investigación que aún está en proceso: siete mini cortos (uno por cada cantón) y un documental. Muestra a mujeres que día a día resisten, forjan procesos y sostienen su cotidiano en un contexto que no prioriza sus condiciones. La lucha es cotidiana y las mujeres han desarrollado estrategias de economía popular, autogestión y sostenibilidad colectiva.



Epílogo

Cuando este libro se encontraba en la última etapa de su proceso editorial, nos sorprendió otro de esos hechos sistémicos que, persistentes y estructurales, nos recuerdan la necesidad de profundizar a diario nuestra lucha antirracista. Abiertamente, un programa de televisión de alcance nacional transmitió ataques racistas contra el líder indígena Leonidas Iza, actual presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie). Iza, cuya trayectoria ha estado marcada por su compromiso político con las capas populares del país y con los pueblos y nacionalidades indígenas, se ha destacado por sus mordaces críticas a las formas extractivistas de acumulación capitalista y la dependencia financiera del país hacia los organismos internacionales.

De nacionalidad kichwa-panzaleo, expresidente del Movimiento Indígena y Campesino de Cotopaxi (MICC) y recientemente electo presidente de la mayor confederación indígena del país, Iza desarrolló un programa político que destaca la urgencia de crear otras formas de organización social y económica, basadas no solo en el reconocimiento de las identidades sino también en la justicia social redistributiva. Líder destacado en las protestas de octubre de 2019, Iza aporta una perspectiva hemisférica a la lucha antirracista al unir esfuerzos para articularse con otros movimientos indígenas en América Latina, como los zapatistas mexicanos, la población quechua y aymara en Bolivia, la población mapuche en Chile y la nación Nasa en Colombia, entre otros. Su reivindicación de traducción entre las experiencias de las luchas indígenas y las llevadas a cabo por los sectores populares empobrecidos en las ciudades y con las poblaciones de la diáspora negra son elementos que demuestran la radicalidad de su gestión en la Conaie. Así, la agresión racista tuvo un alcance amplio, ya que buscó no solo atacar a Iza personalmente, sino el proyecto de transformación social que representa.

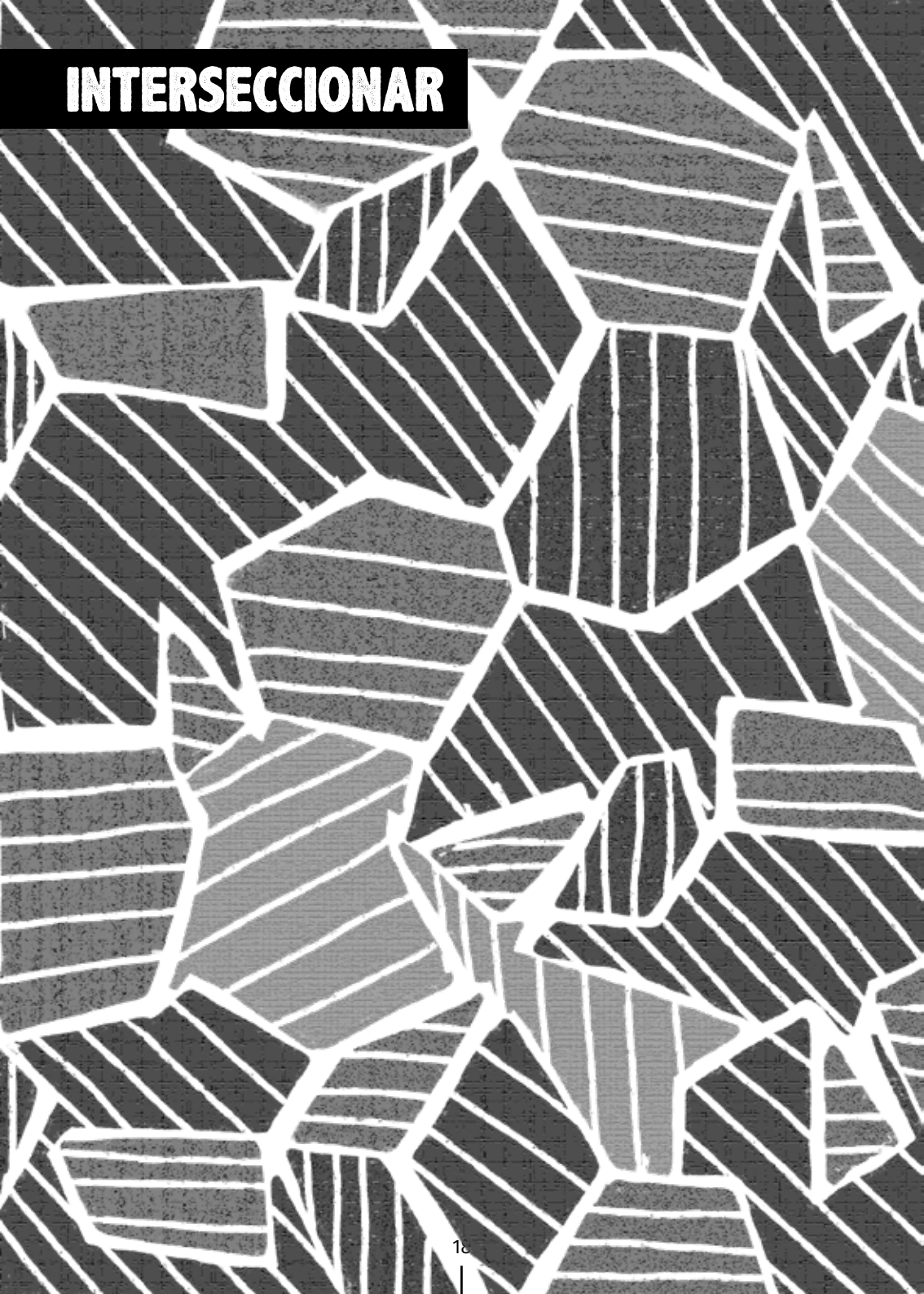
Pensar el racismo desde una perspectiva intercultural también requiere solidaridad y vigilancia epistémica. Y, por eso, nos gustaría que este libro fuera una invitación a desnaturalizar las jerarquías que nos dividen y, sobre todo, una provocación a la acción. Por supuesto, queda mucho por hacer, pero también se ha hecho mucho, como demuestran los aportes que componen esta antología. Continuamos vigilantes y reexistiendo en imaginaciones políticas capaces de crear mundos más justos e igualitarios.

Quito, 21 de julio de 2021
Rose Barboza y Sofía Zaragocín
Colectivo Reexistencias Cimarrunas

Bibliografía

- Almeida, S. L. de. (2019). *Racismo estrutural*. Selo Sueli Carneiro: Pólen.
- Álvarez, S., de Lima Costa, C. Feliu, V. Hester, R., Klahn, N. y Thayer, M. (2014). *Translocalities/ Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas*. Durham, NC: Duke University Press.
- Black Lives Matter Syllabus (2020). "Home". Disponible en: <http://www.blacklivesmattersyllabus.com/>
- Collins, P. H. (2017). Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo*, 5(1), 6-17.
- Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10(1), 171-188.
- _____ (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 1241-1299.
- Davis, A. Y., y Barat, F. (2016). *Freedom is a constant struggle: Ferguson, Palestine, and the foundations of a movement*. Haymarket Books.
- Guimarães, A. S. A. (1999). Raça e os estudos de relações raciais no Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, 54: 147-156.
- Hale, C. R. (2005). Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *Political and Legal Anthropology Review*, 28(1): 10-28.
- Hooker, J. (2017). *Theorizing Race in the Americas: Douglass, Sarmiento, Du Bois, and Vasconcelos*. Oxford University Press: Oxford.
- hooks, bell (1995). Intelectuais Negras. *Revista Estudos Feministas*, 3(2): 464-466.
- McIntosh, P. (1989). White Privilege: Unpacking the Invisible Knapsack. *Peace and Freedom*: 10-12.
- Moraga, Cherie y Anzaldúa, Gloria (Orgs.). (1981). *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Segunda edición). Kitchen Table/Women of Color Press.
- Muller, M. (2021). Worlding geography: From linguistic privilege to decolonial anywhere. *Progress in human Geography*.
- Siqueira, D. S. P. (2018). Inglês como língua franca não é zona neutra, é zona transcultural de poder: por uma descolonização de concepções, práticas e atitudes. *Línguas y Letras*, 19(44).
- Vigoya, M. V. (2016). La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación. *Debate feminista*, 52: 1-17.
- Walsh, K. (2011). Etnoeducación e interculturalidad en perspectiva decolonial. En Seminario Internacional Etnoeducación e Interculturalidad. Lima: CEDET.
- _____ (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala.

INTERSECCIONAR



¿Solo hay racismo?

Tsaywa

Runa shimita rimaymantaka ashata chapuchinimi kay yaypi
Uku muskuywan, sinchi kawsaywan watachiskami kaypi
Kanchamanta llaki kawsaypash watan watan hawalla killpamushka
Ninanta llakichijun, chaymi rimana kashkanchik.

Vienen a mí pirámides/pensamientos, odios/sentimientos,
repudio/asco/pandemia/estructura/terminando en ciertos comportamientos
cubiertos de argumentos; argumentos del “deber ser” o “yo soy más”.
No me encuentro en las palabras, conceptos ni hegemonías fijadas,
aquí dentro hallo tantos gritos no gritados, solo acallados, solo adoloridos.

Vienen años/palabras “natural”, “salvaje”, “india”, “indígena”, “María”,
vienen chistes folclor, chistes ignorancia,
chistes patriarcales alimentados de crueldad, de muerte, de ironía.
Vienen octubres/imágenes/persecución/imposición/etnocidio,
días de *kichwa*, de anaco, de trenza, de ponchos resistencias
días con *ayllus pakta pakta* llorando, esperanzando, luchando, poniendo el cuerpo.

Días/años/octubres/junios/días de siempre,
días/años con *wawas* a espaldas, con *wawas* en el pecho amamantando.
Días de Juanita Calcán, *warmi Kayambi* antecesora de Tránsito y Dolores
ella amamantando a su hija estaba, liderando a su pueblo se encontraba
y una bala recibió en su pecho mientras su hija “*leche con sangre*” lactaba.

Hoy, sus hijas olvidándola estamos, deudas con las ancestras tenemos,
Juanita es asesinada en la lucha, reclamaba por derechos pero recibió feminicidio.
La bala que atravesó su pecho es bala que extermina, es bala racista,
es acto de odio, es acto planificado, es acto por años enseñado, es acto enfermizo.

...¿Y cómo termina?, y ¿cómo se cura?...

Curar memorias propias, memorias de ayllus

Alzar la voz continua cuando nuestros días/años de lucha son vistos como burla.

Amarse/valorarse cuando por días/años nos han enseñado a odiarnos a nosotrxs mismxs.

Amar nuestra lengua, la runa shimi cuando por días/años lo han nombrado yanga shimi, lengua de la nada.

Amar la trenza cuando por días/años han repudiado nuestra estética y valor; días/años donde ha sido tal vez más liviano cortarse el cabello para no sufrir discriminación.

Amarse y valorar la posición del warmi kay, kariwarmi kay cuando por días/años nos objetivizan, nos quitan nuestra identidad, nos violentan llamándonos despectivamente María o a su vez marica.

Amarse, prepararse, cuando por días/años han tratado de pisar nuestro intelecto, infantilizar nuestra sapiencia, satanizar nuestra espiritualidad.

Amar la chakra y el páramo, el trigo y la kinua, la chukirawa y la yachak sisa, el tawri y la sara; elementos que el monstruo frágil racista/machista no comprende su belleza.

El activismo de cada día: ser mujer negra en Ecuador. Del cuerpo de mi madre al cuerpo que habito

Belén Congo Piñeiro

***A desaprender lo aprendido para volver a aprender.
Juan García Salazar***

***Para aprender a desaprender, hay que caminar,
caminar cuestionando y preguntando.
Paulo Freire***

Este artículo se elaboró a partir de la presentación del tema “Activismos del día a día de las mujeres negras en Ecuador”, que fue parte de la mesa “Black Live Matter (EE.UU.) y los activismos afroecuatorianos, conectando las luchas anticoloniales Norte-Sur y Sur-Norte”, realizada en el marco del Congreso Internacional Cuerpos, despojos, territorios: la vida amenazada, organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar en octubre 2018. En este sentido, el presente documento se propone abordar este tema desde la reflexión del activismo tejido a lo largo de mi historia de vida como mujer negra, nacida y criada en la ciudad blanco-mestiza de Quito.

Para mí, es importante iniciar este documento con mi testimonio de lo que significó vivir en un entorno que no incluye en ninguno de sus ámbitos al pueblo negro como parte fundamental del forjamiento del Estado Nación de Ecuador. Como maestra de profesión, desde hace algunos años, sé a ciencia cierta que uno de los principales ámbitos de silenciamiento es la escuela, en donde, en las metodologías docentes, la sabiduría, los conocimientos, las filosofías y los principios del pueblo negro están completamente ausentes, silenciados o mal interpretados. En este recorrido, pongo en consideración mi paso por la escuela, donde se generó un malestar constante por reconocermé como niña negra afroquiteña.

Desde los imaginarios de los “otros,” se disminuía mi identidad con constantes actos de racismo a los que me enfrentaba a diario. La voz de mi abuela, mi madre y la mía son los tres ejes fundamentales para reconocer los procesos de resistencia desde un activismo cotidiano. Estos son expresados, en primera instancia, desde la inconformidad de sentirnos discriminadas en todo espacio, sin tener conciencia de los actos de resistencia intuitivos hasta el despertar de una conciencia política y de reivindicación a través del acceso a nuevas teorías críticas que la academia me ha brindado a lo largo de mi excursión por mis estudios de maestría en Estudios de la Cultura y el Género. A partir de este momento, abro la posibilidad de teorizar estos actos racistas, lo que me ha permitido ampliar el proceso de reflexión sobre mi experiencia de vida.

Dentro de este recorrido, es fundamental analizar algunos conceptos que me han facilitado reivindicar mi ser negro y mis formas particulares de relación con mi entorno. El activismo negro, la interseccionalidad, el endorracismo, los microrracismos, etc., son conceptos que ayudan a entender la problemática del racismo y, al mismo tiempo, dan cuenta de los procesos de lucha del pueblo negro a lo largo de la historia y que van tomando forma a través del testimonio y la descripción.

Provengo de una familia migrante afroecuatoriana. Mi padre nació en Caldera, una comunidad ubicada en el valle del Chota, provincia del Carchi. Mi madre nació en Las Palmas, un pequeño pueblo ya desaparecido del cantón San Lorenzo en la provincia de Esmeraldas. Ambos llegaron a Quito siendo adolescentes. Mi padre fue obrero durante la mayor parte de su vida. Trabajaba en la fábrica de electrodomésticos Ecasa. Mi madre, desde el momento en que vino a esta ciudad, trabajó en el servicio doméstico. Mi infancia y mi juventud se caracterizaron por las dificultades económicas. Sin embargo, para mis padres, la educación de sus hijos e hijas fue siempre su prioridad. Todos sus esfuerzos se orientaron a ofrecernos las mejores oportunidades posibles para que, como nos decía mi madre frecuentemente, no repitiéramos sus vidas.

Cuando mi hermana gemela y yo teníamos alrededor de 14 años, mi madre nos contaba muchas historias de cómo había sido moverse desde su pequeño pueblo negro (La Boca) hasta la gran ciudad blanco-mestiza (Quito). Mi madre llegó aproximadamente a los 17 años a laborar en la casa de una familia blanco-mestiza y no pasó mucho tiempo hasta que en el trabajo sufriera episodios de acoso por parte del “Ingeniero”, el dueño de la casa; se hicieron constantes. Este no es un caso excepcional, como lo explica Mara Viveros en su texto *La interseccionalidad: Una aproximación situada a la dominación*:

Los análisis interseccionales ponen de manifiesto dos asuntos: en primer lugar, la multiplicidad de experiencias de sexismo vividas por distintas mujeres, y en segundo lugar, la existencia de posiciones sociales que no padecen ni la marginación ni la discriminación, porque encarnan la norma misma, como la masculinidad, la heteronormatividad o la blanquitud (Viveros, 2016: 8).

Al ser una mujer, negra y pobre, el dueño de la casa la trataba prácticamente como si fuese de su propiedad. Le hacía propuestas indecorosas a escondidas de la esposa. Luego, con el pasar del tiempo, la esposa se dio cuenta de las intenciones de su pareja y comenzó a despreciarla. En este sentido, el concepto de interseccionalidad es de suma importancia para comprender cómo operan estos actos de opresión frente a un ser humano con desfavorables circunstancias de clase, género y raza:

Desde la primera perspectiva, toda dominación es, por definición, una dominación de clase, de sexo y de raza, y, en este sentido, es en sí misma interseccional, ya que el género no puede disociarse coherentemente de la raza [ni] de la clase (Viveros, 2016: 7).

Mi madre, la primera de siete hermanas y dos hermanos, a pesar de su juventud y soledad en la ciudad, siempre se “paró duro”. Nunca se dejó embaucar por las pretensiones de este señor ni por los desprecios de la esposa. Es decir, sin nombrarlo aún, su resistencia diaria como mujer negra en la ciudad ya se convertía en activismo negro, en la resistencia de una mujer negra. En este sentido, Betty Ruth Lozano, feminista negra colombiana, aclara cómo la concepción de mujer universal desconoce una diversidad de mujeres oprimidas en diferentes formas en detrimento de su condición de raza, clase y género.

No solo se trata de cuestionar el universal ‘mujer’ del feminismo euro-usa-céntrico, ni del señalamiento de la cuota de responsabilidad ante el racismo de las mujeres ‘blancas’. Se trata especialmente de mostrar cómo diversas mujeres negras construyen propuestas subversoras del orden social que las oprime de diferentes formas en razón de su condición racializada, de pobreza y de mujeres sin necesidad de acudir a las categorías centrales del feminismo, al que muchas ni siquiera conocen, y [al que] otras rechazan por prejuicio [y,] algunas más, sobre todo mujeres negras académicas, [le] tienen críticas muy fundamentadas [...] proponiendo otro [feminismo al] que definen como autónomo y local (Lozano, 2014).

Uno de los ejemplos de estas resistencias cotidianas era al momento de la comida. Mi madre no podía comer en la misma mesa de la familia, peor aún compartir vajilla. Esto también me sucedió a mí, cuando, por circunstancias de sobrevivencia, tuve que trabajar para ayudar económicamente.

Estos actos para inferiorizar, vistos como normales por la familia, mi madre los soportó durante muchos años. Uno de los medios de resistencia era salir de vuelta a su recinto, La Boca, cada vez que tenía la oportunidad. Ahí se congregaba toda la familia. Mi madre volaba a desfogar en su pueblo todo su ser reprimido y silenciado violentamente en la ciudad. Cuando llegaba a su casa, la acogida era lo más hermoso que experimentaba. Todos y todas, muy felices, salían a recibirla en la estación del tren. No terminaba de llegar y ya todo el mundo la detenía para saludarla en el trayecto a la casa de mi abuelita Colombia. Cuando al fin llegaba, sus maletas hacían rato que estaban esperándola. Todas las hermanas le llevaban comida: cocos, caña, verde, etc. Mi abuelo salía a cazar carne de monte para que toda la familia comiera. Eran momentos especiales, de alegría y autorreparación, en comunidad. Por la noche, bailaban hasta el amanecer y, por la mañana, se preparaba el tapao¹ para recuperar fuerzas y seguir bailando.

En estos momentos de encuentro, mi madre lograba recargar su fuerza, la que necesitaba en sus pies, su piel, su corazón y su mente para regresar a la ciudad “bien parada”. “No por negra y pobre me van a pisotear”, siempre nos repetía.

.....
1 El tapao’ es un plato típico esmeraldeño que tiene como ingredientes principales el pescado y el verde.

Estas historias son parte de todo un universo de percepciones, sensaciones, aprendizajes, imaginarios, etc. que se van organizando en el cuerpo de un ser humano, a partir de relaciones de poder y resistencia. La vida de mi madre no solo se constituyó desde la experiencia de su propio cuerpo, sino que fue también heredada del cuerpo de mi abuela, y esta, a su vez, del cuerpo de mis ancestras, vidas que se extendieron hasta el cuerpo de mi hermana gemela, el de mis hermanos, de mis tías, mis primas, el mío. Todos cuerpos, todas vidas entrelazadas, como Scharagrodsky nos explica, cuerpos como materia simbólica y terreno de disputa:

El cuerpo como materia simbólica, objeto de representación y producto de imaginarios sociales. Siempre se manifiesta como un terreno de disputa en el que se aloja un conjunto de sistemas simbólicos entre los que se destacan cuestiones vinculadas al género, a la orientación sexual, a la clase, a la etnia o a la religión (Scharagrodsky, s.f.: 2).

Al nacer en una ciudad mestiza, desde mi infancia hasta ahora en mi vida adulta, soy la única negra en todos los espacios a los que accedo. Al ser la única negra, he sufrido todo tipo de discriminaciones. Recuerdo claramente cuando a mis tiernos siete años, en la escuela había una niña más grande que yo que siempre me quitaba mi “colación”². Yo le tenía mucho miedo. Ella siempre me trataba de “morena” y eso llenaba de ira mi interior. Mi única vía de escape de toda la rabia que sentía era llorar. En la escuela, estaba junto a mi hermana gemela. Ella era mucho más fuerte que yo; me refiero a su tenacidad y fortaleza para enfrentarse con valentía al abuso. Era mi hermana la que siempre me defendía de esta niña mayor que me maltrataba. En este caso, la resistencia de mi hermana se enfocaba en defender a viva voz nuestro derecho a no ser maltratadas.

Hasta mi adolescencia, hubo en mi pecho algo atravesado, algo que no lograba nombrar, algo que me molestaba profundamente. No sabía lo que era hasta que, un día, lo comprendí: era mi color de piel. ¿Por qué soy negra? Esta pregunta martillaba mi mente y mi corazón a diario. Muchas veces llegábamos de la escuela mi hermana y yo llorando y mi madre nos preguntaba qué había pasado. Nosotras le contábamos que los compañeros nos gritaban “negras feas”. Mi madre, llena de rabia, iba al otro día a la escuela para hablar con la profesora. La rabia la compartíamos las tres.

La escuela era religiosa. Las monjas eran muy malas con nosotras. Yo sentía que no nos querían, y que se relacionaban conmigo y mi hermana de forma distinta a como lo hacían con los demás. Cuando mi madre hablaba con la profesora de mi clase, era como si no lo hubiese hecho, pues los abusos seguían. Y continuaron hasta que mi hermana gemela tomó fuerzas nuevamente para no dejar que nos maltrataran más. El niño que frecuentemente me agredía, en una ocasión, insultó a mi hermana. Ella se llenó de rabia y le dio una patada tan fuerte que el agresor se puso a llorar. A partir de ese momento, este niño, así como los demás, nunca más nos volvieron

.....
² Expresión que usaba de pequeña para describir el *lunch* o vianda que mi madre me enviaba para comer en los recreos.

a tratar mal. Esa fuerza que le nació a mi hermana desde lo más profundo de su corazón es la de resistencia, intergeneracional, que heredamos y de la que nos apropiamos para ocupar el espacio de la escuela y demandar los mismos derechos que otras y otros compañeros tenían. La experiencia de tanto maltrato diario y el instinto de supervivencia provocó en mi hermana el ímpetu necesario para reclamar a la fuerza nuestro derecho a ser respetadas. Solo teníamos siete años. Ahora aplaudo a mi querida hermana gemela por no dejar que nos siguieran maltratando y tener la valentía de no dejarse aplastar ni disminuir más. En mi caso, fui más lenta. Para mí, el único escape era llorar. Para mi hermana, el llanto que brotaba de mis ojos era la motivación que la empujaba a mostrar su valentía y tenacidad. ¡Te quiero hermana!

Esta incomodidad con mi ser negra estaba marcada por los imaginarios que se imprimían a lo largo de mi vida en mi cuerpo y en mi mente, por los otros, por quienes me “miraban el color y no la cara”. Instantáneamente, sus actitudes hacia mi hermana y hacia mí eran ya preestablecidas, es decir, su desprecio y nuestra disminución.

En mis tiempos de escuela, pude darme cuenta, aunque no despertaba la conciencia todavía, que las acciones que emprendían las autoridades o las maestras cuando mi madre denunciaba los maltratos de los que éramos sujetos, no tenían los resultados que cualquier persona sensible podría esperar. Al contrario, los abusos seguían su curso, como si ninguna exigencia se hubiese presentado.

Asimismo, las metodologías educativas dentro del aula no daban cuenta de mi proceso de vida como mujer negra perteneciente a un pueblo particular, el afrodescendiente. Esa falta de presencia de mi historia permitió que me sintiera cada vez más en un entorno ajeno al mío. Por esta razón, tuve una gran sospecha de cómo las metodologías del aula no tenían nada que ver con mi vida ni con mi piel ni con la forma de organización que en mi casa se impartía y recreaba. Todo en la escuela partía de una cultura en la que no se me permitía mirarme tal cual soy.

En el colegio, nació en mí el interés por la educación. Intuitivamente, pensaba que era una herramienta de superación personal, pero, sobre todo, de transformación social. Con el tiempo, estas ideas se fueron reforzando y me impulsaron a estudiar pedagogía en la Universidad Politécnica Salesiana. En ese momento de mi vida, regresé a las mismas sensaciones suscitadas en mi infancia: no tener un lugar desde donde sostenerme para mirarme y quererme tal cual soy. Cuando recién entré, mis compañeras y compañeros me miraban como si fuera un ser extraño, llegado de otro planeta. Al menos así me sentía. Nadie hablaba conmigo y, en la clase, me sentaba sola. Odiaba los trabajos en grupo y prefería refugiarme en mi soledad.

Con el pasar del tiempo, mi interés comenzó a girar alrededor de la primera infancia, de los niños y niñas de cero a siete años. Cuando me gradué de la universidad, me dediqué a soñar con redibujar el mundo desde las aulas. Transité por escuelas con pedagogías tradicionales que reproducían las mismas metodologías a las cuales me habían sometido en mi infancia, hasta que encontré pedagogías alternativas como las de Montessori y Waldorf. Este nuevo camino por la educación alternativa o pedagogías no invasivas me llevaron a conocer a niños y niñas de la región Costa, de

San Lorenzo, Esmeraldas; participé en el Proyecto “Eco-Vecinos” como coordinadora en 2014. Esta experiencia me marcó de muchas maneras. Me permitió observar las grandes diferencias económicas y culturales que hay entre las niñas y niños que viven en el campo y en la ciudad o en pequeñas y grandes ciudades de Ecuador. También me dio la posibilidad de reconocermé como mujer negra, con una belleza propia, porque miraba a esos niños y niñas hermosos, con sus cabellos crespos, sus labios gruesos y sus narices anchas, quienes, al igual que yo, tristemente experimentaban de modos diferentes el mismo rechazo de su existir. En ese espacio, me di cuenta de que el problema en mí tenía que ver con lo que me decían en la escuela. No me reconocía, sino que me dejaba convencer de lo que era yo para los demás supuestamente.


Este sendero de búsqueda, de nuevas perspectivas de educación, me invitó a seguir buscando vías de enseñanza y aprendizaje distintas, desde una visión que integrara al género como parte esencial del sistema educativo para construir nosotros mismas nuestras propias identidades y entender a la cultura como parte de la construcción de lo que somos como colectivo y como seres individuales. Es así que, luego de reencontrarme con esta nueva realidad —porque a pesar de tener ascendencia sanlorenzeña y choteña no tenía un acercamiento de estas dos potentes fuerzas del pueblo negro ecuatoriano en mi conciencia—, me quité la venda de los ojos y rompí las cadenas mentales que me mantenían en el silenciamiento de mi ser negra y de mi cuerpo.

Para Libia Grueso, afrofeminista colombiana, en su texto *Escenarios de colonialismo y (de)colonialidad en la construcción del Ser Negro: apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano*, el ser negro parte de un proceso histórico que propone miradas políticas de lucha para revertir creencias, imaginarios, estereotipos, etc., impuestos arbitrariamente por una cultura dominante.

Esta redefinición desde el ser negro es parte de una expresión cultural resultado de un proceso histórico, como también de una propuesta política de derechos culturales que unen los propósitos de lucha por el territorio, opciones propias de futuro y desarrollo [...] Reafirmarnos como negros, nos convoca a adelantar un trabajo profundo hacia nuestro propio interior, hacia nuestras propias conciencias de tal manera que logremos transformar todas aquellas creencias, estereotipos e imaginarios que la cultura dominante nos ha inculcado y que ha tergiversado el [SER NEGRO] (Grueso, 2007: 8).

Por eso, en 2017, sin tener ninguna experiencia en las Ciencias Sociales, me atreví a incursionar en una maestría en la Universidad Andina Simón Bolívar (UASB). Muy temerosa fui de a poco encontrándome con nuevas puertas teóricas que reafirmaron el camino de lucha y de resistencia de mi propio ser.

A partir de esto, logré nombrar mi andar y lo nombro desde el reaprendizaje de mi propia identidad. Ya no solo me llamo a mí misma negra, sino que también me digo afrodescendiente. Soy negra porque ese es mi color, aunque a los demás les incomode cuando camino por la calle o cuando me subo a un bus. Soy afrodescendiente,



por lo que reniego de la “madre patria España” que esclavizó a mis ancestres. Me reafirmo como hija de África, así como también hija de Abya Yala. Nací en Quito y por eso tengo mi raíz en este territorio ecuatorial.

En esta nueva incursión por la academia, me encontré con intelectuales como Frantz Fanon, en *Piel negra, máscaras blancas*, que, desde una perspectiva psicológica, logró ayudarme a entender el impacto de las violencias históricas que el pueblo negro alberga en su pisque, como seres que trasgreden su cultura de origen para transformarse en otra ajena. Igualmente, conocí a Nelson Mandela y su incansable proceso de lucha por los derechos del pueblo negro africano. Juan García Salazar y Catherine Walsh, en *Pensar sembrando/ sembrar pensando con el Abuelo Zenón*, me mostró que con su caminar por las comunidades negras de Ecuador se logra avivar las voces de los ancianos y las ancianas, que contienen principios, filosofías, saberes y conocimientos guardados por generaciones como secretos valiosos en el “zumbo de la cabeza”, como el abuelo Zenón nos enseñaba. En este sentido, explican:

Sembrar cada uno de los espacios del territorio con la semilla cultural de origen, nos devolvió el amor por la tierra que se quedó al otro lado del mar. Esa siembra fue lo que al final del dolor, nos permitió volver a ser, donde no habíamos sido. Una de las siembras más productivas, y de más largo alcance que nuestros mayores hicieron en los territorios ancestrales, es sin ninguna duda, la siembra del saber y del hacer cultural que nuestros ancestros trajeron en el zumbo de la cabeza (García y Walsh, 2017: 127).

Los conceptos decoloniales de resistir, reexistir y revivir, trabajados por Walsh, nos muestran el camino crítico a seguir para desmontar la estructura ideológica dominante. Finalmente, de Libia Grueso aprendí sobre la construcción del ser negro y Mara Viveros me ubicó en la interseccionalidad desde mi propio territorio, mi cuerpo, mi lugar de enunciación. Así, muchos más intelectuales hablan de una colonialidad que ha perdurado a través del tiempo, que nos mantiene (al pueblo negro) en la invisibilización continua.

A partir de este abanico de nuevos caminos teóricos, logré acumular una serie de herramientas epistémicas que me abren una inmensa gama de nuevos pensamientos y reflexiones que ilustran esa profunda molestia originada desde afuera y que me ha acompañado desde mi infancia hasta mi vida adulta. Todo este caminar por mi vida como negra afroquiteña, nacida y criada en la capital mestiza de Ecuador, alejada de mi historia particular y originaria por las circunstancias migratorias de mi madre y de mi padre, me ha llevado a cuestionarme por qué el sistema educativo no propicia espacios de diálogo entre la realidad del aula y las formas de vida de sus estudiantes.

Las metodologías y contenidos curriculares etnoeducativos apuestan por una visión más amplia de la diversidad epistémica, incluyente de las poblaciones que se asientan en este país. En este punto, planteo mi tema de investigación para la tesis de maestría en la UASB, que aborda el proceso educativo desde las bases negras con pedagogías propias.

La etnoeducación es reconocida por el Estado ecuatoriano y se gestiona a través del Ministerio de Educación. Según el *Acuerdo Ministerial N.º MINEDUC-ME-00045*, se define como:

... un proceso educativo, cultural, social, político y epistémico permanente, orientado al fortalecimiento de la cultura del pueblo afroecuatoriano, a partir de la interiorización y la reproducción de los valores y saberes propios (MINEDUC, 2016).

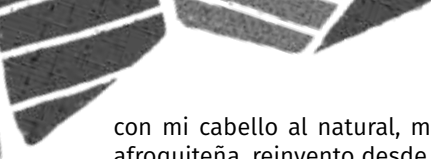
Desde las comunidades negras, las pedagogías propias tienen que ver con la noción de colectividad, sus formas de interrelación particulares con la naturaleza y el uso de sus recursos, así como sus propios modos de convivencia. Las “pedagogías” desde la colectividad inician, en primera instancia, a partir de cómo, dentro de la comunidad, se enseña, partiendo de la cosmovisión de su entorno natural y social. Por ejemplo, para el pueblo negro, la vida en comunidad permite el encuentro con los demás miembros a partir de la oralidad. El proceso de enseñanza en niños y niñas parte de los saberes con los que cuentan las y los mayores. Es gracias a frases, cuentos, leyendas, deidades, décimas, canciones, bailes, saberes puestos en práctica que se permite un aprendizaje propio de cómo relacionarse entre sí y con su entorno.

Estas pedagogías propias no están tomadas en cuenta dentro del sistema educativo formal, el cual ha perpetuado, hace mucho tiempo, el silenciamiento de las particularidades del pueblo negro dentro del proceso de enseñanza-aprendizaje. Desde una perspectiva decolonial, la pedagogía propia del pueblo negro, bajo este contexto unidireccional de la cultura dominante proveniente de los procesos coloniales y de disminución, se convierte para esta población en una estrategia de insurgencia cimarrona de resistencia, desobediencia y desmontaje del aparataje colonial incrustado en el sistema educativo.

Para Walsh, las pedagogías propias —lejos del modo instrumental como el sistema educativo las entiende e integra— se constituyen a partir de la transmisión del saber y el hacer de estos pueblos, como parte de las luchas sociales, políticas, ontológicas y epistémicas de liberación:

La pedagogía y lo pedagógico aquí no están pensados en el sentido instrumentalista de la enseñanza y transmisión del saber, tampoco están limitados al campo de la educación o los espacios escolarizados. Más bien, y como dijo una vez Paulo Freire, la pedagogía se entiende como metodología imprescindible dentro de y para las luchas sociales, políticas, ontológicas y epistémicas de liberación (Walsh, 2013: 29).

Desde mi experiencia como estudiante en este sistema escolar silenciador, así como profesora en educación inicial, la etnoeducación me permite poner en discusión la estructura predeterminada y estandarizada de la educación y, de esta manera, reafirmarme fuertemente en la idea de descolonizar, desde el cimarronaje, al sistema educativo. Es a partir de esta historia que me nombro activista en la vida diaria, en la resistencia de no dejar que silencien mi voz negra. Hoy resisto en la calle



con mi cabello al natural, me expreso desde mi lugar situado como mujer negra afroquiteña, reinvento desde el aula de clase y mi interacción con mis estudiantes.

Es a partir de este recorrido que me encuentro con las palabras precisas para iniciar mi lucha de reivindicación en contra del racismo que hay hasta dentro de mi propio pueblo, el endorracismo. Este concepto da cuenta de esa impronta colonial que nos atraviesa desde lo psíquico. El endorracismo, originado en la esclavización colonial y uno de cuyos fundamentos es la errónea idea universalista y eurocentrista de la existencia de un “tipo ideal” de ser humano, se reproduce espontáneamente hasta la actualidad en los imaginarios de los negros y negras. Es decir, que el “más negro es discriminado por el más clarito, que se apega a las características del blanco o mestizo” (Pabón, 2006: 37).

La lucha contra este mal se compara con el trabajo de las hormigas. Es una labor colectiva lenta, pero de mucha perseverancia, pues mi pueblo negro sigue inmerso en estos imaginarios racistas. En mí han aterrizado muchos de estos; así, el hecho de que mi cabello fuera prieto era motivo de burla para mis propias primas, algunas de las cuales tienen el cabello más suelto. En otros casos, mi hermano mayor está convencido de que somos nosotros los negros los culpables de vivir en la pobreza porque no tenemos iniciativas de superación. O, incluso, que si nos tienen miedo es porque no somos educados ni “cultos”, etc. Este tipo de actitudes causaba en mi pensamiento un rechazo por autodefinirme negra y, por mucho tiempo, preferí verme como “café chocolate”. ¡jajaja! Eran tiempos en los que no tenía ni idea de lo que operaba sobre mí.

Asimismo, los microrracismos dan cuenta de cada “sutil” expresión de discriminación de las cuales soy sujeta a cada paso. Es en esta etapa de mi vida en la que me doy cuenta de cómo el Estado, la fuerza pública, la educación, la medicina, todo controla nuestros cuerpos, subjetividades y comportamientos de unos sobre otros. Por ejemplo, el Estado ecuatoriano, administrador de todos los seres humanos del territorio nacional, es el principal reproductor de imaginarios racistas, patriarcales, clasistas, xenofóbicos y todo tipo de discriminación. Es el que impone al “ciudadano completo e incompleto”; es el que contrapone a las mujeres contra los hombres; el que dictamina cuáles vidas importan y cuáles no. Ahora, mi pregunta ya no es ¿por qué soy negra?, sino ¿qué puedo hacer para que más negros y negras abandonen el imaginario del ser humano “ideal”, blanco, de ojos azules y cabellos rubios? Los cuestionamientos que hoy me hago provienen de mi vida, desde los espacios en los que puedo participar para generar un despertar de la conciencia que, por más de quinientos años, ha estado adormecida y disminuida por una cultura dominante eurocentrista.

Mi pregunta hoy es ¿cómo sacudirme este peso histórico, impuesto por occidente a través del colonialismo, el que además hoy se sustenta de nuevas formas coloniales? Ahora tengo herramientas para contestar desde mi territorio (cuerpo-memoria) que la única salida es la resistencia, ser parte de esta lucha subversiva en contra del poder establecido. Esto significa entonces interrogarme cada paso que doy, desde lo cotidiano, desde mi relación de pareja, desde la relación con mi padre y mi ma-

dre, desde mi sentir y mi pensar; ahora que tengo las herramientas en mis manos y en mi pensamiento, ¿qué dictaminará mi sendero de lucha? Este sendero debo entretejerlo con el de quienes están en la misma lucha por la descolonización del pensamiento, por la reexistencia, en resistencia. Somos seres a los que no nos han dejado ser, pero que ahora luchamos políticamente para apropiarnos de discursos y crear nuevos, en pro de la lucha colectiva con un objetivo común: ser verdaderamente emancipados y libres.

En conclusión, es imperativo despertar más y más conciencias de la larga pesadilla colonial y creer firmemente que la vida y la libertad no necesita receta ni estructuras coloniales que dictaminen las formas o modelos de existencia humana. Desde la historia-memoria-cuerpo de mi madre como mujer negra emigrante del campo a la ciudad hasta mi propia historia-memoria-cuerpo como niña negra nacida en la ciudad, el racismo y silenciamiento en nuestro andar me ha permitido ser parte del despertar de conciencia en pro de lucha y emancipación dentro de mi propia trinchera, que es el aula.

Es por esto que me propongo ir cuestionando, cuestionándonos, preguntando, preguntándonos continuamente, sin dejar de lado nuestro territorio —parte fundamental de la raíz de nuestro saber y de nuestro pensamiento—. Es urgente reconocer de una vez por todas que hay una estructura de poder que sostiene sociedades sumamente racializadas y patriarcales, en donde la mujer racializada sigue estando por debajo del hombre racializado, y el hombre racializado, por debajo del “blanqueado”. No podemos olvidar estas estructuras de poder. Cuando las dejemos por fuera y hablemos de conocimiento y pensamiento desde nuestro territorio, estaremos encaminados en un proceso de lucha que tenga una visión emancipadora.

Bibliografía

- Grueso, Libia (2007). Escenarios de colonialismo y (de) colonialidad en la construcción del Ser Negro: Apuntes sobre las relaciones de género en comunidades negras del Pacífico colombiano. *Comentario Internacional*: 8.
- García, Juan y Walsh, Catherine (2017). *Pensar sembrando/sembrar pensando con el Abuelo Zenón*. Quito: Abya Yala.
- Lozano, Betty Ruth (2014). "El feminismo no puede ser uno porque las mujeres somos diversas. Aporte a un feminismo negro decolonial desde la experiencia de las mujeres negras del Pacífico colombiano". En *Tejiendo de otro modo: Feminismos, epistemología, y apuestas decoloniales en Abya Yala*, Diana Gómez, Karina Ochoa (ed.) Yuderky Espinosa. Popayán: Universidad del Cauca: 335-352.
- Mineduc (2016). Augusto Espinosa Ministro de Educación. Acuerdo Nro. MINEDUC-ME-00045. Acuerdo ministerial, Quito: Ministerio de Educación del Ecuador.
- Pabón, Iván (2006). Procesos de construcción identitaria en las comunidades negras de la cuenca Chota-Mira en tres generaciones: Abuelos, adultos mayores y jóvenes. Tesis. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Scharagrodsky, Pablo (s.f.) "Pedagogía El cuerpo en la escuela". *EXPLORA Las ciencias en el mundo contemporáneo*: 1-16.
- Viveros, Mara (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista*: 1-17.
- Walsh, Catherine (2013). Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos. En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re) existir, y (re) vivir* Tomo I. Serie pensamiento decolonial: 23-68.





Umoha Muntu

Karen Fernanda Villa Pavón

Ori, el llanto de una madre sufriendo por la pérdida de un hijo
Ori, el grito de una hermana clamando justicia por una vida
Ori, el lamento de una pequeña que desesperada busca a su padre
Ori, la indignación de un pueblo que exige reparaciones por siglos de explotación, abuso, sufrimiento y desarraigo
No nos callaremos, nuestros ancestros y Orishas son nuestra guía
Así como Illescas hizo de Esmeraldas un territorio libre, soberano y cimarrón
Así como Martina Carrillo logró mejores condiciones de vida, sacrificando la suya en favor de sus hermanos en la Concepción
Así como hace 20 años, miles de personas salieron a las calles de Quito, hartas de la violencia que históricamente ha vivido el pueblo afrodescendiente en todo el mundo
Así como hoy la diáspora, despierta, se levanta y se une con fuerza en un llamado de paz para nuestras comunidades.
Umoha muntu, siglos de marginación, esclavización, hacinamiento
Umoha ndugu, por el legado que hemos recibido, por nuestras propias luchas y porque queremos un futuro negro, digno y bonito para las futuras generaciones
Somos África, nuestros cantos, danzas, historias nos vuelven a nuestra madre, a nuestra raíz, a la casa de la memoria. Somos vida, herederos de una identidad que se niega a morir
Somos alma, el movimiento de nuestros cuerpos nos conecta a nuestros antepasados, al panteón Yoruba y a la conchita amorosa
Somos espíritu, y ahora todos aquellos a quienes les fue arrebatada su luz por la violencia racista viven en nosotros
Nada ni nadie nos callará, lo han intentado más de 500 años y no lo lograrán ahora, gritamos por la verdad, luchamos por la dignidad y como hermanos afrodescendientes nos unimos en solidaridad, justicia para los negros cimarrones, paz para nuestros territorios.

“Por las mujeres negras que también estamos presentes”. Miradas feministas decoloniales de las memorias de 1990

Kruskaya Hidalgo Cordero

“Por las mujeres negras que también estamos presentes” es la frase inicial del texto que recopila las memorias de un encuentro sobre la situación de las mujeres negras en Ecuador que se llevó a cabo en marzo de 1990. La palabra “también” cuestiona profundamente el imaginario de la nación ecuatoriana donde el sujeto mestizo es el forjador de la historia, es el sujeto visible, el sujeto que existe: un sujeto que, aparte de ser blanco-mestizo, es hombre, heterosexual, cisgénero y burgués. Mientras, en la otredad, los sujetos no blancos son de color, tienen “tradiciones étnicas”, son exotizadas y racializadas (Lugones y Price 1995). O, como explica Rita Segato (2007: 137), “raza es signo y, como tal, depende de contextos definidos y delimitados para obtener significación, definida como aquello que es socialmente relevante. Dichos contextos están localizados y profundamente afectados por los procesos históricos de cada nación”. Entonces, que las compañeras afroecuatorianas declaren que las comunidades negras también están presentes en el imaginario del país es un acto político de rebeldía y protesta; denuncia el ocultamiento blanco-mestizo. Así, afirmar que las mujeres negras están presentes es totalmente transgresor porque rompe la categoría tanto de “raza” como de “género”¹, tomando en cuenta que ese imaginario nacional se compone de lo mestizo y lo masculino.

En este documento, me planteo analizar las memorias del encuentro de 1990 —uno de los primeros de mujeres afroecuatorianas en el país—. Están plasmadas en un documento que reúne discursos y talleres que se llevaron a cabo entre mujeres afroecuatorianas que estuvieron reunidas en la ciudad de Esmeraldas del 22 al 24 de marzo. Explorar un documento de memorias de un encuentro como este lo entiendo como un ejercicio de (re)(de)construcción de genealogías: deconstrucción porque nos permite conocer procesos políticos de mujeres excluidas de la narrativa oficial y, así, fisuramos esa genealogía hegemónica. Reconstrucción porque al recuperar la historia y la memoria de las mujeres negras, amasamos epistemologías alternativas y genealogías *otras* (Hill Collins, 1990). Además, las asambleas, encuentros, manifestaciones, tomas del espacio público son lugares/momentos muy importantes de intercambio y construcción colectiva de conocimiento. Sin embargo, han sido desvalorizados por las prácticas de educación formal y la hegemonía de la matriz heteropatriarcal occidental.

En este sentido, buscando erosionar la *colonialidad del poder y el saber*, considero que recuperar las propuestas e intercambios de mujeres afroecuatorianas aporta a una ecología feminista de saberes (Espinosa Miñoso, Correal y Muñoz, 2014: 456). Es decir, recobrar este tipo de memorias es parte de la construcción de una ecología

.....
¹ Utilizo comillas al mencionar “género” y “raza” porque son categorías ficticias. Me baso en las propuestas de Lugones (2008) y Quijano (2000) sobre una lectura decolonial a las implicaciones de estas dos categorías.

que reconozca la multiplicidad de historias y experiencias de las mujeres y sus comunidades. Es un proyecto donde la amalgama de conocimientos y saberes no sea jerarquizada y consiga generar espacios donde las voces de las mujeres afrodiaspóricas, negras, racializadas, indígenas, mestizas empobrecidas sean realmente escuchadas.

Comienzo con una reflexión profunda de posicionalidad y mi rol como mujer mestiza dentro de las luchas antirracistas. Los feminismos decoloniales² nos llaman a comprometernos tanto con despatriarcalizar como con descolonizar nuestras prácticas académicas, investigativas y militantes. Este llamado resuena en mí de maneras diversas, sobre todo en cuestionar cómo aporto a la reproducción o no de la violencia epistémica (Mohanty, 2003; Spivak, 1996; Rivera Cusicanqui, 2010). Por esta razón, parto del reconocimiento de las mujeres afroecuatorianas como productoras de conocimiento y praxis política, mujeres maestras de las que tengo que aprender profundamente. Además, me sumo al ejercicio de ennegrecer el feminismo, como plantea Sueli Carneiro (s/f), trayendo las voces de las mujeres negras para interpelar a los feminismos occidentales y luchar contra todo sistema de opresión. Este texto es, en sí, mi forma de (re)(des)aprender y seguir tejiendo genealogías otras.

La posicionalidad también me lleva a confrontar los privilegios de la mujer mestiza que escribe este ensayo. Ese privilegio de “raza” me protege continuamente de violencia racista dentro de Ecuador; ese privilegio me ha dado acceso a cierto tipo y grado de educación formal; ese privilegio se entrelaza con otros, como la clase social y el idioma. ¿Qué hago con mi privilegio de mestiza? ¿Cómo mi privilegio influye en mi abordaje de este tema? ¿Por qué me interesa hablar de racismo en Ecuador? Las respuestas son inacabadas. De hecho, en este momento, utilizo mi privilegio mestizo encaminando mi tiempo y mis palabras en este ejercicio de recuperar las memorias de un encuentro de hace tres décadas de mujeres afroecuatorianas. Así, también lo uso para visitar a las autoras y textos que leo, que cito, que conozco.

El documento de memorias del encuentro recoge discusiones frente a la educación, acceso a la salud, participación política y violencia racista, entre otras. Las mujeres afroecuatorianas denunciaban y analizaban los sistemas de opresión que operaban en la década de 1990 sobre los cuerpos y subjetividades de las mujeres negras en el país. Para explorar ese documento, propongo dos momentos: el legado de la esclavitud y la existencia compleja de las mujeres. escojo estos porque la llamada

.....
2 Cabe mencionar que hay diferentes posturas frente a los términos *decolonial* y *descolonial*. Yo utilizo *descolonial* sin “s” acercándome a reflexiones como la de Catherine Walsh (2009: 14-15):

Suprimir la “s” y nombrar *decolonial* no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento —una postura y actitud continua— de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo *decolonial* denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas.

Sin embargo, en esta senda feminista de(s)colonial, maestras y compañeras como Yuderkys Espinosa, Ochy Curiel, Karina Ochoa, Breny Mendoza, de quienes aprendo constantemente, utilizan el término *decolonial*. Por lo tanto, en este documento no presento el término *decolonial* como un asunto acabó, sino como un constante aprendizaje para seguir construyendo mi propio lugar dentro de estas apuestas éticas.

“nueva normalidad” a la que nos enfrentamos actualmente está marcada por una pandemia racializada y sexualizada, necropolíticas naturalizadas y discursos deslegitimadores de luchas sociales tan fundamentales como las feministas y antirracistas.

Frente a esta arremetida que reconfigura nuestros trabajos, nuestras subjetividades y nuestros proyectos de vida, creo primordial ver atrás, recuperar los legados de lucha histórica y disputar los sentidos actuales. No encuentro mejor forma de dialogar entre hechos pasados y el presente que recobrando las reflexiones sobre la esclavitud y la imbricación de opresiones que hacían las mujeres afroecuatorianas en 1990. Espero que esto nos dé luces para nuestras resistencias en el aquí y el ahora.

“El abolicionismo solo en palabras, hay nuevas formas de esclavitud”³

En Ecuador, la manumisión de los esclavos fue proclamada el 24 de julio de 1851. Sin embargo, como denuncian las compañeras afroecuatorianas asistentes al encuentro, se dio por razones económicas y no inspiradas en valores éticos y morales.

Los economistas europeos harían notar hasta qué punto la esclavitud había frenado la posibilidad de mayores ganancias [...] no se decide firmar una ley de abolición de la esclavitud porque hay una toma de conciencia de lo horroroso que era este sistema, sino más bien, porque la ley ya tenía algún tiempo de haber sido propuesta, y, para implementarla, se gravaron impuestos a la sal (Dirección Nacional de la Mujer, 1990: 17-18).

En la construcción de una nación, ¿qué significa que la abolición de la esclavitud se diera por temas monetarios y no humanitarios? ¿Cómo afecta el entendimiento de un proceso histórico tan relevante si se invisibiliza la lucha esclava y se entrega todo el crédito a una persona, un régimen o a la firma de una ley?

La narrativa oficial de la abolición de la esclavitud ha invisibilizado la lucha de la gente negra; en los libros de historia de educación primaria, secundaria y hasta superior no se cuenta que había gente emancipada antes de 1851. Mucho menos se problematizan las implicaciones de que la “libertad” de la gente esclava se dé por temas económicos y no por derechos humanos. No se generó un reconocimiento de humanidad de la gente afrodiaspórica o se crearon políticas de no repetición y reparación; únicamente se cambió de régimen de trabajo para beneficio del crecimiento del mercado. Es por esto que las compañeras en el encuentro denunciaban que la ley para abolir la esclavitud solo modificó las formas de dominación y aprovechamiento. En otras palabras, apareció un salario indigno para mediar el trabajo que realizaba la gente negra, pero las relaciones sociales y de distribución de los medios de producción no se reformularon. Además, esos legados de la esclavitud y la colonización siguen presentes hasta la actualidad: construyendo regímenes pigmentocráticos; generando formas continuas de explotación de la mano de obra y la clase trabajadora; jerarquizando saberes, religiones, culturas, tradiciones e idiomas; construyendo una división internacional, sexual y racial del trabajo.

.....
3 Frase tomada de las memorias del encuentro de 1990 (Dirección Nacional de la Mujer, 1990).

¿Cómo se sostienen hasta ahora esas opresiones y violencias? ¿En dónde encontramos ese continuum de esclavitud? Las mujeres afroecuatorianas declaraban que posabolición de la esclavitud, “se ha explotado a las personas negras a través de muy diversos mecanismos como son la política, la economía, lo social, y lo cultural” (Dirección Nacional de la Mujer, 1990: 19). Entre esos múltiples mecanismos que generan la subordinación y opresión, hacían hincapié en cómo las expresiones culturales de los pueblos negros, para la gente europea —y más adelante criolla y mestiza—, no eran consideradas dignas de llamarse cultura u obras de arte; eran y son despreciadas y folclorizadas al denominarlas “artesanías”, “ritos” o “cosas banales”.

Así, parte de esta subordinación se genera mediante el discurso. A través del lenguaje se instauraron esas nuevas formas de subordinación de la gente negra en Ecuador. El lenguaje, como actos de habla, se repite, circula y se naturaliza. Los actos de habla son performativos, son acciones en sí y tienen efectos. Además, el lenguaje causa omisiones: no nombrar a la gente negra forma parte de ese proyecto colonial moderno de suprimirla de la historia. “Nosotros, los negros ecuatorianos, somos objeto de un racismo por omisión. Nadie en este país reconoce que nuestros abuelos y antes de ellos sus padres, ayudaron en la conformación de lo que hoy es el Ecuador” (Dirección Nacional de la Mujer, 1990: 21).

Ha existido una sistemática anulación de los aportes, contribuciones, luchas y trabajo de las poblaciones afroecuatorianas en la construcción del país. La omisión instaure la idea de que las poblaciones afro no están presentes en la formación de la nación. Hay una relación directa entre esta exclusión de la historia y el propio imaginario de mestizaje o ideología del mestizaje (Viveros Vigoya, 2009). Las compañeras en su encuentro de 1990 exponían claramente: “América mestiza: indígena, blanca y negra, pero a la gente le da vergüenza pensar que algún antepasado fue negro” (Dirección Nacional de la Mujer, 1990: 19). El mestizaje, como proyecto político e ideológico en América, fue y es un régimen de homogenización de las poblaciones en base a prácticas de exterminio, genocidio, esterilización forzada, despojo, ocultamiento, silenciamiento y narrativas coloniales que desacreditan o eliminan aportes de ciertas poblaciones (Schwarcz, 1994). Además, como menciona la teórica afrobrasileña Lélia Gonzalez (1988), el mestizaje se ha utilizado como herramienta de asimilación, instaurando una democracia racial donde los sujetos negros e indígenas se encuentran en posiciones de subordinación al interior de las clases más explotadas.

Mapear los sistemas heredados de la colonización y la esclavitud nos permite entender los orígenes del racismo y cómo este se sostiene hasta la actualidad. En el encuentro de Esmeraldas, las compañeras identificaron y denunciaron prácticas de subordinación que mantienen las violencias raciales. Para esto, se remontaron a la historia de la esclavitud en el país. Retomar la pregunta que estas mujeres se hacían *¿qué significa en la construcción de una nación que la abolición de la esclavitud se diera por temas monetarios y no humanitarios?* tiene mucha relevancia hoy en día.

Y es que, ¿cuáles son las poblaciones más afectadas por la pandemia? ¿Qué personas han estado en la primera línea del contagio? ¿Qué cuerpos han sido protegidos y

salvados y qué cuerpos tratados como descartables y desechables? La pandemia ha demostrado que son las poblaciones racializadas, empobrecidas, campesinas y las mujeres quienes sostienen la cuarentena. Esto se sustenta en un sistema colonial, patriarcal y capitalista que ha jerarquizado las vidas de las personas por siglos. Y, no es menor que, en un país donde no se generó en su momento una conciencia social de los horrores de la esclavitud, hoy por hoy siga siendo tan naturalizado el servilismo, la explotación, la precarización y la muerte de ciertas personas.

Así, encuentro correlaciones importantes entre las motivaciones para el abolicionismo de la esclavitud y las respuestas estatales frente a la pandemia racializada en Ecuador. Explorar estas herencias coloniales puede darnos herramientas para dismantlar las narrativas necropolíticas actuales. Todo esto, de la mano de reflexiones hechas por mujeres negras, abre otras potencialidades en la construcción de historia pasada, presente y futura.

“La problemática de las mujeres negras, la viven ellas”⁴

Los feminismos negros han aportado invaluablemente al entendimiento de las opresiones y a la estructuración del poder. Un claro ejemplo de esa genealogía es el histórico discurso de la exesclava y abolicionista Sojourner Truth con “Ain’t I am Woman”, en 1851. Trazando esa línea de pensamiento negro, tenemos a Patricia Hill Collins, quien introduce la idea de matriz de dominación; colectivos como Combahee River Collective hablan de una simultaneidad de opresiones; feministas decoloniales, Ochy Curiel y Yuderkys Espinosa, sostienen la existencia de una imbricación de opresiones; académicas y juristas como Kimberlé Crenshaw trabajan con el término interseccionalidad. Todos estos aportes parten de la experiencia propia de las mujeres negras y denotan la realidad compleja que atraviesan. Pero, además, nos instan a entender las opresiones desde su no fragmentación. Esto es, sobre nuestros cuerpos y subjetividades operan múltiples categorías —como la “raza”, el “género”, la nacionalidad, la clase social, la orientación sexual— que nos ubican en diferentes lugares de opresión y privilegio; estas opresiones trabajan en conjunto, están entretramadas, no se pueden separar.

Las mujeres negras de nuestra Abya Yala han aportado extensamente al entendimiento de la imbricación de opresiones raza-género-clase. Algunas de sus reflexiones se dieron mucho antes de que términos como “interseccionalidad” aparecieran en la academia norteamericana. “Nosotras, Mujeres Negras, en particular, somos el mejor ejemplo de la superación personal, fuerza de carácter e integridad moral, a pesar de vivir en sociedades completamente hostiles, que nos explotan como fuerza de trabajo, como sexo y como raza”. En este pequeño fragmento del III Congreso de Cultura Negra en 1982, nombraban su existencia múltiple y el entrecruzamiento de las categorías de género, raza y clase; las compañeras afrolatinoamericanas y caribeñas problematizan la imbricación de opresiones coetáneamente a la obra de pensadoras afroestadounidenses que insertaron el concepto de interseccionalidad a los debates de las ciencias so-

.....
4 Frase tomada de las memorias del encuentro (Dirección Nacional de la Mujer, 1990).

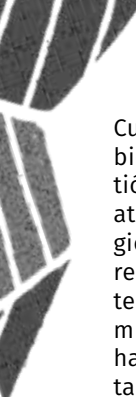
ciales. Sin embargo, mientras conocemos y citamos extensamente el trabajo de Kimberlé Crenshaw o de Patricia Hill Collins, los aportes de las mujeres en el Congreso de 1982 no son difundidos —el de la misma Lélia Gonzalez, por ejemplo—. Esto se debe en gran parte a la geopolítica del conocimiento, porque los estudios y los textos también necesitan visa (de Lima Costa y Alvarez, 1995).

Para mí, encontrar las memorias del encuentro de 1990 o las del Congreso de 1982 ha presentado una alternativa decolonial a mis políticas de citación porque a quienes leemos, citamos, mencionamos es un acto político en sí y, para la praxis decolonial, esto implica cuestionar las geopolíticas del conocimiento y la colonialidad del saber. Hay ciertos documentos que circulan libremente, se traducen, se difunden —mayoritariamente de habla inglesa y lenguas coloniales producidos en el Norte global—. No pasa lo mismo con la producción de conocimiento hecha desde los Sures del mundo. Por esta razón, es sustancial detenernos a reflexionar con qué documentos, ideas y autores dialogamos y cómo nuestros propios trabajos se vuelven plataforma de difusión para ciertas voces. Entonces, de ahora en adelante, no solo citaré a estos encuentros de mujeres afro como ejercicio político de evidenciar sus tremendos aportes, sino también como apuesta a visibilizar a las mujeres racializadas de nuestra *América Latina*⁵. Es una construcción de genealogías otras conformada por las ideas y propuestas de mujeres negras e indígenas.

Los debates sobre “género”, sexualidad y “raza” han contribuido a una comprensión más amplia y profunda de los procesos de subjetividad de las mujeres negras y afrodiáspóricas, así como a sus procesos de lucha y resistencia. Además, la intervención feminista poscolonial, de(s)colonial, lésbica, negra, chicana, migrante, indígena, de color y de los Sures en los debates sobre las mujeres demuestra que no existe una experiencia individual y colectiva única. Esto devela que a las mujeres las atraviesan múltiples categorías de opresión y no únicamente el género. De esta manera, género y raza se han vuelto esenciales para esta conversación. Por ello, las compañeras afroecuatorianas, en su encuentro de 1990, reclaman que no se puede solucionar la situación de las mujeres negras con análisis parciales; se debe demostrar su complejidad. Entonces, “la interseccionalidad es una pregunta empírica abierta y no una respuesta a priori” (Viveros Vigoya, 2016). Esto nos lleva a pensar el entramado de opresiones en clave sensible y no como categorías de análisis que se suman a una lista. Es decir, con los enfoques de la interseccionalidad y el de la imbricación de opresiones se ha contribuido a que veamos las diferentes “capas” de dominación en las sociedades.

Estas reflexiones que hacen las compañeras afro me parecen de suma relevancia. Sin embargo, quiero problematizar cómo se utiliza “la mujer negra” a lo largo del texto del encuentro de 1990 en Ecuador. Hablar de *mujeres* en plural ha sido una lucha histórica desde la praxis feminista interseccional (Curiel, 2014; Rivera

.....
5 Propuesta política planteada por la pensadora afrobrasileña Lélia Gonzalez para hacer visible la herencia africana e indígena de nuestra región. Así se interpela el mestizaje del Abya Yala, que de europeo y latino tiene muy poco.




Cusicanqui, 2010; Hill Collins, 1998), ya que deja ver que no hay un esencialismo biológico y universal que hermana a todas las mujeres únicamente por una cuestión de género. Esto ha permitido, por una parte, ver que las mujeres venimos atravesadas por un sinnúmero de circunstancias, categorías, opresiones, privilegios y, por otra, enriquecer la complejidad de nuestras luchas. Porque “las mujeres no [somos] solo mujeres, también [somos] negras, blancas, ricas, pobres, heterosexuales, homosexuales” (Gunnarsson, 2011: 25) —y yo añadiría— indígenas, musulmanas, trans, *crip*, migrantes, urbanas, rurales, etc. Del mismo modo, no hay una sola mujer negra, las mujeres negras también son diversas y creo importante enunciarlas en plural. Porque, así como están atravesadas por el “género” y la “raza”, también lo están por su orientación sexual, su clase social, su edad, su estado civil, su nacionalidad, su religión, por mencionar algunas categorías e identidades múltiples.

Me parece de suma trascendencia que hablemos de mujeres negras en plural no solo como un ejercicio lingüístico de poner la “s”, sino como una toma de conciencia de no esencializar a las mujeres afro. Parte de ese privilegio mestizo en nuestra América Latina es la práctica constante de exotizar a las comunidades negras e indígenas, lo que implica entenderlas como homogéneas y monolíticas, cooptando su libertad de autodeterminación y heterogeneidad. Así como decimos que no hay una sola mujer o un solo feminismo, tampoco hay una sola mujer negra.

A modo de cierre


He decidido explorar el texto de las memorias de un encuentro de mujeres afroecuatorianas de 1990 como parte de un ejercicio amplio de (re)(de)construcción de genealogías. Es una apuesta por tejer genealogías propias, situadas, encarnadas para dar cuenta de lo que han venido pensando, analizando y denunciando las mujeres afro en el país. Ampliarnos en lenguajes otros, narrativas otras, historias otras, territorialidades y cuerpos otros. Imaginarnos y habitar los mil y un mundos fuera de los márgenes de la modernidad colonial, heteropatriarcal y capitalista. De esta manera, estas páginas se suman a las propuestas feministas negras y decoloniales de visibilizar las experiencias de las mujeres racializadas. Entiendo la centralidad de una representación distinta de las mujeres negras que supere las fantasías coloniales y heteropatriarcales.

Para ello, he partido de un cuestionamiento profundo a mi propio desconocimiento. Las memorias del encuentro recogen los aportes analíticos, empíricos y teóricos que realizaron las compañeras sobre los mecanismos en los que el lenguaje racista ha reproducido una clasificación social, las formas en que las poblaciones negras han estado en total subordinación y la construcción de subjetivación de las mujeres negras. Así, las compañeras afroecuatorianas han teorizado por siglos cómo las jerarquías y desigualdades raciales se sostienen enmascaradas en la consolidación de una ideología del mestizaje. Todo esto desde análisis encarnados e interseccionales que problematizan la imbricación de opresiones en tanto a raza, clase, género y sexualidad.



Uno de los puntos clave de la discusión del encuentro de 1990 fueron las implicaciones de la esclavitud y su abolición en la organización de la sociedad ecuatoriana contemporánea. Las mujeres trazaron claramente cómo se han jerarquizado saberes y conocimientos desvalorizando los aportes de los pueblos negros. Pusieron sobre la mesa cómo la invisibilización de la gente afro en el país ha constituido un mecanismo político de la hegemonía blanco-mestiza. Así, ellas demuestran cómo se ha sostenido la reproducción de las desigualdades sociales a través de mecanismos políticos, culturales, discursivos. Estos debates son fundamentales para el momento actual, donde la llegada de la pandemia COVID-19 ha incrementado el despojo, el extractivismo, la violencia y el aislamiento de las poblaciones racializadas porque la herencia colonial es un pilar fundamental de la necropolítica actual; asimismo, el racismo ha sostenido las políticas estatales de respuesta frente a la pandemia y ha dejado en primera línea del contagio a la gente pobre y racializada.

Develar estos sistemas de opresión y luchar contra ellos es un ejercicio constante, pero no partimos de cero. Existe un legado de pensamiento contrahegemónico, antirracista, decolonial que puede enriquecer nuestras luchas actuales. Un legado que ha expuesto la recomposición y la inflexión de las formas de poder que atraviesan nuestros cuerpos. Como dicen Claudia Miranda y Rosa Campoalegre Septien (2020: 2): “es urgente hablar de los modos de intervenir adoptados, hace largo tiempo [porque] todos hacen parte de las grietas generadas por las rutas clandestinizadas”. Leer las reflexiones de mujeres negras de hace tres décadas es un ejercicio de reconocerlas como sujetas políticas y productoras de conocimiento, de recuperar los saberes de estas comunidades, resignificar la relación entre mujeres —y sobre todo entre mujeres racializadas—, aprender de sus propuestas y demandas; es en sí, reconocer que esas historias negadas son sumamente valiosas. Aún hay mucho que cambiar, la lucha antirracista es de largo aliento y sus protagonistas son las mujeres negras.



Bibliografía

- Carneiro, Sueli (s/f). "Ennegrecer el feminismo". Disponible en: <http://www.bivipas.unal.edu.co/jspui/bitstream/10720/644/1/264-Sueli%20Carneiro.pdf>
- Curiel, Ochy (2014). "Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial". En *Otras Formas de (Re)Conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*, Irantzu Mendia, Marta Luxán, Matxalen Legarreta, Gloria Guzmán, Iker Zirion y Jokin Azpiazu (Eds.): 45-59. Bilbao: Edicio Zubiria Etxea.
- de Lima Costa, Claudia y Alvarez, Sonia (1995). "Dislocating the Sign: Toward a Translocal Feminist Politics of Translation". *Chicago Journals* 39 (3): 557-63.
- Dirección Nacional de la Mujer (1990). "Encuentro sobre la situación de la mujer negra en el Ecuador". Esmeraldas.
- Espinosa Miñoso, Yuderlys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (2014). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Gonzalez, Lélia (1988). "A Categoria Político-Cultural de Amefricanidade." En *Tempo Brasileiro*: 69-82. Río de Janeiro.
- Gunnarsson, Lena (2011). "A Defence of the Category 'Women'". *Feminist Theory* 12 (1): 23-37. <https://doi.org/10.1177/1464700110390604>
- Hill Collins, Patricia (1990). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Londres: Routledge.
- (1998). "The Tie That Binds: Race, Gender and US Violence". *Ethnic and Racial Studies*, 21 (5): 917-38. <https://doi.org/10.1080/014198798329720>.
- Lugones, María (2008). "The Coloniality of Gender". *Worlds y Knowledges Otherwise* 2 (2): 1-17. https://doi.org/10.1207/S15327949PAC0603_5
- Lugones, María y Price, Joshua (1995). "Dominant Culture: El Deseo Por Un Alma Pobre (The Desire for an Impoverished Soul)". En *Multiculturalism from the Margins*, Dean Harris (Ed.), 103-27. Londres: Bifocal Publications.
- Mirada, Claudia y Campoalegre, Rosa (2020). "Dimensiones políticas, pedagógicas y espirituales en los feminismos negros". Clase Clacso.
- Mohanty, Chandra (2003). "Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles". *Signs* 28 (2): 499-535.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World Systems Research* VI (2): 342-86.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa : Una Reflexión Sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Schwarcz, Lilia Moritz (1994). "Espetáculo Da Miscigenação." *Estudos Avançados*, 8 (20): 137-52.
- Segato, Rita (2007). "Raza es signo". *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa*

en tiempos de políticas de la identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1996). "Can the Subaltern Speak?". En *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Patrick Williams y Laura Chrisman (Ed.): 66-111. Nueva York: Columbia University Press.

Viveros Vigoya, Mara (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia* 1: 63-81.

—— (2016). "La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación". *Debate Feminista* 52: 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>.

Walsh, Catherine (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar y Abya Yala.





El cuerpo abre la boca

Milena Díaz

Recorro un camino astillado,
cada paso abre una herida,
una grieta en la tierra,
en esta tierra seca.

El cuerpo se confunde,
mis pies van
en dirección contraria.

Cargo un rostro con huesos pesados,
y eso es todo lo que tengo.

Mi ancestralidad se construyó
en dos territorios.
Mis colmillos tienen marcada
la palabra despojo.

La grieta de mi frente
informa que mi cuerpo ha sido cercenado.

Comprendo entonces que,
es él mismo explicándome
que lo que me ha tocado encarnar
es el saqueo.



Ciclo abierto de lecturas sobre la obra de Angela Davis en Ecuador: diáspora, Atlántico Negro y la internacionalización de las luchas antirracistas, feministas y anticoloniales

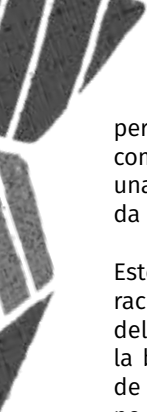
Rose Barboza
Typhaine Léon
Antonia Carcelén-Estrada
Cynthia Montaña De León

Prólogo

El Ciclo abierto de lecturas sobre la obra de Angela Davis, dinamizado por los colectivos Reexistencias Cimarrunas, Mujeres de Frente, Mujeres de Asfalto, Colectivo Kilombo UCE, Addis Abeba y el Movimiento Panafricanista del Ecuador ocurrió entre el 28 de octubre y el 2 de diciembre de 2019; abrió un espacio significativo para hablar de racismos en un país donde el mito del mestizaje y la colonialidad están constituidos como hegemónicos. Además de la aversión común de las y los ecuatorianos blanqueados a hablar de raza y racismos, el inicio del evento coincidió con las protestas de octubre, donde parte de los medios de comunicación y la ciudadanía se habían esforzado por estereotipar a los pueblos y nacionalidades indígenas como enemigos de la nación. Nada nuevo, pero no por eso menos doloroso. En un escenario de desvalor de la vida humana, brutalidad policial y terrorismo de Estado desplegados simultáneamente contra cuerpos explotados y racializados como no-blancos, no fueron edificios sino la dignidad la que ardía. En un contexto complejo de disputas por “la identidad ecuatoriana” y sus significados, una de las preguntas que resonó en muchos encuentros todavía traducía otra interpelación: en esa dimensión de la actualización contemporánea histórico-colonial, donde los significados de los pueblos no se entienden en la televisión, donde la conquista se reinterpreta *ad nauseam, ad infinitum*, entre el indígena y el blanco (mestizo), ¿dónde queda le negre en las narrativas de constitución del Estado plurinacional de Ecuador? Es un ejemplo de cómo la raza, al ser considerada estrategia de dominio, sigue definiendo espacios de poder y jerarquías.

Así, esta y otras preguntas sobre identidades, colonialidad, racismos, estado penal, capitalismo, explotación de cuerpos racializados como no-blancos, feminismos antirracistas y tácticas de resistencia centraron muchas de las discusiones de los textos de Angela Davis, quien, como afirma Joy James en la introducción de *The Angela Y. Davis Reader*, “ofreció uno de los primeros análisis de la intersección entre racismo, sexismo y capitalismo dentro de la comunidad esclavizada en Estados Unidos” (Davis y James, 2008: 13). Conocida internacionalmente también por su activismo, la defensa intransigente del *The Black Panther Party*¹ en las décadas de 1960 y 1970 y la

.....
¹ Fue una organización política fundada en 1966 por Huey Newton y Bobby Seale para desafiar la brutalidad policial contra la comunidad afroestadounidense. Luchando por los derechos civiles y con un programa de



persecución penal que sufrió por parte del gobierno estadounidense por su militancia comunista e involucramiento en la lucha por los derechos civiles, Angela Davis es hoy una referencia inevitable en el campo de la teoría antirracista feminista contextualizada desde la experiencia negra estadounidense.

Este capítulo se divide en 5 secciones, además de esta introducción, las consideraciones finales y el epílogo. En la primera, presentamos la construcción colectiva del Ciclo de conferencias sobre la obra de Angela Davis. En la segunda, examinamos la biografía de la autora, con sus rasgos más relevantes. Aunque todos los libros de Davis estén traducidos al español y buena parte de sus artículos y manifiestos, no se dispone de fuentes que resuman la trayectoria de la autora y cómo esta entrecruza su labor académica y militancia política. La construcción de comunidades, la teoría social crítica, la organización de política de bases y una praxis de liberación, en general, son elementos que han estado en el centro de las actividades de Angela Davis durante más de 40 años y que destacamos. Presentar la biografía de Davis fue también una sugerencia de las participantes del Ciclo, quienes consideraron que conocer la trayectoria de la autora podría ayudar a entender su obra de una manera más situada. En la tercera sección, subdividida en tres partes, presentamos los ejes temáticos trabajados a lo largo del Ciclo: i) prisiones, represión y resistencia; ii) antirracismos y feminismos y; iii) estética y cultura negra. En la cuarta sección, analizamos la importancia del Ciclo de lecturas abierto sobre la obra de Angela Davis en el contexto ecuatoriano actual y de cómo su trabajo, compartiendo la perspectiva diaspórica, vincula experiencias y estrategias de lucha que trascienden la historia estadounidense a través del Atlántico Negro. En la quinta y última sección, discutimos cómo una perspectiva diaspórica, feminista, antirracista y marxista, aplicada a los estudios raciales críticos y al activismo político, puede evitar conceptos equivocados comunes en las teorías de(s) coloniales, que a pesar de ser fundamentales para develar la colonialidad que persiste en nuestra vida y prácticas cotidianas, no han logrado incorporar las dimensiones de clase y género en los contextos históricos de América Latina.

Finalmente, queremos agradecer y reconocer a todas las personas que se involucraron en las lecturas de la obra de Angela Davis y participaron activamente en las reuniones. Este documento representa los aportes de estos encuentros y su compromiso con la transformación social. Esperamos que este diálogo se multiplique y que otros ciclos nos animen a seguir luchando por otros mundos posibles. Al final de este capítulo se nombran a todas las participantes.

incidencia política estructurado en 10 puntos, organizaron patrullas, centros de apoyo a las comunidades no-blancas, escolarización y una prensa contrahegemónica en diversas ciudades de Estados Unidos. En su apogeo en 1968, el *Black Panther Party* tuvo aproximadamente 2 000 miembros. Su fin, en la década de 1980, fue resultado directo de actividades de contrainteligencia del Buró Federal de Investigaciones (FBI) destinadas a debilitar la organización.

1. La construcción colectiva del Ciclo abierto de lecturas de

la obra de Angela Davis

Si bien las reuniones del Ciclo abierto de lecturas se iniciaron en octubre de 2019, su organización, la elección de ejes temáticos, textos y elaboración de materiales de difusión y comunicación en redes sociales fue el resultado de un trabajo colectivo que comenzó a principios de junio de 2019. En las reuniones organizativas previas al lanzamiento del Ciclo siempre estuvo presente una pregunta: ¿Por qué Angela Davis? ¿Por qué ahora? Y aunque las respuestas han sido diversas y basadas sobre todo en la trayectoria de los movimientos organizadores, comprometidos con agendas anti-racistas, feministas y abolicionistas, uno de los consensos en torno a estos temas fue que es urgente y necesario visibilizar las causas y consecuencias del racismo estructural en Ecuador, tema que sigue siendo tabú en muchos espacios, incluso en aquellos que se articulan en torno a luchas por la justicia social.

A pesar de las luchas históricas llevadas a cabo por una miríada de organizaciones afroecuatorianas y de pueblos y nacionalidades indígenas a lo largo de los últimos cinco siglos, denunciando y confrontando las inequidades de las jerarquías raciales, los debates sobre raza y racismo aún enfrentan obstáculos, a menudo difíciles de superar en el imaginario colectivo y en el discurso de una nación mestiza cuya narrativa histórica del país eligió para sí. En diferentes espacios, desde materiales escolares basados en expresiones colonialistas y eurocéntricas, hasta estatuas y fechas conmemorativas que construyen a los invasores españoles como héroes, hasta la restringida representación del pueblo afroecuatoriano y de pueblos y nacionalidades indígenas en los medios de comunicación, cargos públicos y otros espacios de poder, persiste la mistificación de la violencia del mestizaje y la idealización del blanqueamiento como camino ineludible de la nación hacia el desarrollo. Es una colonialidad pulverizada, pero explícita en las desigualdades y privilegios que acumulan los blancos y blancos-mestizos en cuanto al acceso a la salud, la educación, la vivienda digna, los puestos directivos en el mercado laboral, el empleo y la concentración de la riqueza. Mientras que, en el país, según el último censo realizado en 2010 y ya desactualizado³, el segmento declarado “blanco” representa el 6.1 % de la población y es el de mayor concentración de ingresos: en este segmento, la tasa de pobreza es del 39 % y la pobreza extrema, el 13.9 %. El mestizo, que representa al 71.9 % de la población, es el segundo grupo con menos pobreza (47.1 %) y pobreza extrema (18 %). En contraste, entre la población afroecuatoriana que representa el 7.2 % de la población del país, alrededor del 61.8 % vive en la pobreza y el 27.5 % en la pobreza extrema, situación compartida con poblaciones indígenas donde la tasa de pobreza alcanza el 82 % y, la de pobreza extrema, el 52.2 %, de una población que equivale al 7 % de la población total. Una mirada más cercana a la interseccionalidad

.....
2 Con estas preguntas aludimos a la interpelación central de Stuart Hall (1996) en *The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skins, White Masks?* sobre la necesidad de revitalizar el trabajo de Fanon. El mismo espíritu de cuestionamiento nos animó en las reuniones de organización del Ciclo de abierto de lecturas, cuando nos preguntamos en qué aspectos la lectura de la obra de Angela Davis podría dialogar con las experiencias ecuatorianas contemporáneas de enfrentamiento al racismo.

3 Datos retirados de Villacis y Carrillo (2012).

entre raza, clase y género revela que las mujeres afroecuatorianas reciben salarios 6 veces más bajos que las blancas y 10 veces más bajos que los hombres blancos-mestizos y que las mujeres indígenas ocupan una posición similar, desempeñando trabajos mal remunerados y considerados, generalmente, subempleos. Esta es una herencia persistente del racismo estructural que sigue reactualizando privilegios económicos y sociales a blancos y blancos-mestizos, mientras mantiene en desventaja a las poblaciones no-blancas.

Desde la Constitución de 2008, la República del Ecuador es reconocida oficialmente como un Estado plurinacional, es decir, más allá de la nación como espacio político, hay naciones conformadas alrededor de dispositivos culturales y étnico-raciales conglomerados bajo sus propios idiomas, tradiciones e instituciones. Actualmente, en Ecuador hay 14 nacionalidades y 18 pueblos⁴. Sin embargo, el reconocimiento oficial de la plurinacionalidad y la interculturalidad sigue siendo un reto ya que, letra muerta, nunca llegó a concretarse en políticas públicas que desafíen a las medidas paliativas para reducir las brechas socioeconómicas del país. En el país persisten profundas desigualdades, producto del despojo directo de los pueblos no-blancos, y una reticencia impasible de la población blanca-mestiza a poner el dedo en la herida abierta del racismo insidioso en torno a la cual se organiza la neoacumulación extractivista. Por lo tanto, hay una deuda histórica que requiere reparación y reconocimiento y muestra la necesidad de saldar cuentas con la colonialidad, que construyó la raza como estrategia de despojo central del modo de producción esclavista-oligárquico y, hasta hoy, del capitalismo dependiente del país.

Aunque, en un principio, esta imagen nos devuelve a las preguntas ¿Por qué Angela Davis? ¿Por qué ahora? —sumado al argumento de que existe una vasta y vibrante producción renovada de intelectuales e investigadores latinoamericanos que deliberan y se enfocan en nuestras especificidades históricas, entre las que podríamos haber centrado los debates sobre raza y nación en Ecuador—, al analizar más de cerca los contenidos de los textos y los debates que se desarrollaron en torno a ellos y, sobre todo, más allá de ellos, se entiende la decisión de las principales obras de Davis; lo veremos en los siguientes apartados. Examinaremos su apuesta por usar la historia para demostrar que los cambios radicales —sobre todo cómo pensar más allá del capitalismo— son posibles. También para evaluar los vínculos entre racismo-capitalismo-patriarcado-punitivismo están siempre confrontados a las luchas que se pueden ganar de verdad.

.....
4 El Instituto Nacional de Estadística y Censos del Ecuador (INEC) diferencia entre nacionalidades indígenas —pueblos milenarios anteriores que tienen una identidad histórica, idioma, y cultura comunes, que viven en un territorio determinado mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad— y, pueblos indígenas —colectividades originarias, conformadas por comunidades o centros con identidades culturales que se distinguen de otros sectores de la sociedad ecuatoriana, regidos por sistemas propios de organización social, económica, política y legal—. Las nacionalidades son: Awá, Chachi, Épera, Tsa'chila, Achuar, Andoa, Cofán, Waorani, Secoya, Shiwiar, Shuar, Siona, Zápara y Kichwa y los pueblos indígenas: Chibuleo, Kañari, Karanki, Kayambi, Kisapincha, Kitukara, Panzaleo, Natabuela, Otavalo, Puruhá, Palta, Salasaca, Saraguro, Waranka, Huancavilca, Manta, Secoya, Siona y Cofán.


Es importante señalar que, además de las preguntas sobre la recepción y circulación de la obra de Angela Davis que se detallan a continuación, el Ciclo abierto de lecturas en sí fue diseñado como un ejercicio de preparación a una visita de la intelectual a Ecuador, organizada por el colectivo Mujeres de Asfalto y que, lamentablemente, no ocurrió debido a problemas logísticos provocados por la pandemia del COVID-19. La propuesta inicial fue difundir las reflexiones de la autora a una amplia audiencia, con el objetivo de que los encuentros previstos en diferentes ciudades con poblaciones afroecuatorianas, pueblos y nacionalidades indígenas y sectores populares, fueran potencializados por la previa apropiación crítica de la obra, enfrentándola con la realidad de cada cantón, comunidad y colectivo.

Mas allá de proponer la profundización del debate sobre raza y racismos, el Ciclo tuvo como finalidad construir un entorno en el espacio público, que dentro y fuera del campus universitario, estimulara el debate en torno a los estudios antirracistas y feministas. Una segunda intención fue contribuir a una mayor integración entre el feminismo académico y los movimientos feministas y antirracistas. Así, se proporcionaba un espacio para debatir el lugar de los discursos y de los conocimientos producidos por las mujeres negras y poblaciones racializadas como no-blancas, desde distintos contextos y experiencias organizativas actuando como un llamado a las formas diversas de nombrar el racismo desde el cotidiano de las luchas.

Como metodología, en principio, la lectura y discusión de textos de esta autora y activista se enlazaban con otros complementarios de autores comprometidos con la lucha feminista y antirracista. Durante seis reuniones de más de tres horas cada una, les participantes discutían las lecturas que habían recibido o que podían recibir y que se resumían al inicio. Aunque desde las experiencias nuestras, Angela Davis era un referente lejano, permitía abrir un espacio para reflexionar la forma como pensamos en Ecuador las relaciones de género, raza y clase dentro de un sistema capitalista excluyente y jerarquizado.

2. Angela Davis: una activista e intelectual pública

Después de más de cincuenta años como intelectual pública, Angela Davis es uno de los referentes del activismo negro que traspasa fronteras. Sus libros, artículos y manifiestos han sido traducidos a más de 15 idiomas y, desde la década de 1970, se han difundido en los más diversos contextos: desde grupos revolucionarios por la liberación nacional en el continente africano hasta la autoconciencia feminista; desde clases de filosofía hasta estudios históricos; desde los colectivos de autoformación feminista negra hasta asociaciones que exigen la abolición de las cárceles, el trabajo de Davis ha influido en generaciones de luchadoras por un mundo más justo. Leída en Palestina y en la Lucha de los Pobres, al sur de Quito, hay en la obra de Davis la constante demanda por la construcción de una comunidad internacional solidaria que enfrente los ataques deshumanizadores de un capitalismo que se beneficia de las jerarquías de raza, clase, género y sexualidad, entre otras. Así, al unir un análisis situado y riguroso con propuestas concretas para transformar las condiciones desiguales en las que vivimos, sus textos continúan inspirando diálogos transversales con luchas por la justicia social en todo el mundo.



Angela Yvonne Davis nació el 26 de enero de 1944 en Birmingham, Alabama durante el período conocido como Jim Crow, un régimen legal que, a través de leyes nacionales y locales, imponía la segregación racial. Este estuvo oficialmente en vigor en Estados Unidos durante casi un siglo, entre 1870 y 1965. Davis señala que uno de sus resultados ideológicos fue la introyección del racismo como “la propia verdad de Dios” (*God’s own truth*) y la segregación como “el estilo americano de vida” (*the American way of life*) (Davis, 2016: 183). Su vecindario, marcado por la violencia de la segregación, se hizo conocido como Dynamite Hill, donde las familias negras vivían con el temor constante de sufrir represalias. El episodio conocido como “Domingo Sangriento” (*Bloody Sunday*), uno de los atentados más virulentos de la época, tuvo lugar el 15 de septiembre de 1963 contra una Iglesia Bautista en la calle 16 de Birmingham y afectó profundamente a Davis, quien en ese momento se encontraba en un intercambio de estudiantes en París y se sintió aislada como inmigrante. En el ataque perpetrado por extremistas blancos, pocos días después de la marcha de Washington encabezada por Martin Luther King Jr., asesinaron a cuatro jóvenes adolescentes de entre 14 y 11 años, Carole Robertson, Cynthia Wesley, Addie Mae Collins y Denise McNair; además, dejó más de una decena de personas heridas. Casi tres décadas después de esta tragedia, en un trabajo para revitalizar la memoria colectiva, Davis cuenta que uno de los aspectos más dolorosos fue la forma en que los nombres de las víctimas, que eran jóvenes activistas de derechos civiles de la población negra, fueron suprimidos de las narrativas oficiales: “Lo que me molesta es que sus nombres han sido prácticamente borrados: inevitablemente se las conoce como ‘las cuatro chicas negras muertas en el atentado con bomba en la iglesia de Birmingham’ . Otro momento traumático ocurrió en 1964 cuando James Chaney, Michael Schwerner y Andrew Goodman fueron asesinados en Misisipi. Una década antes, Emmet Till fue encontrado en el fondo del río Tallahatchie. Estos muchachos, cuyas vidas también fueron consumidas por la furia racista, todavía tienen nombres en nuestra memoria histórica. Carole, Denise, Addie Mae y Cynthia, no”⁵ (Davis, 1993: 93).

Desde temprana edad, como estudiante en la Carrie A. Tuggle Elementary School, Davis se dio cuenta de cómo las jerarquías raciales se superponían a su condición de niña negra de una familia de clase media: los materiales utilizados por los estudiantes negros en las escuelas segregadas siempre estaban desactualizados en relación a los de los blancos, las instalaciones escolares eran precarias, además de otros obstáculos (Davis, 2008: 80). Sin embargo, estaba consciente de que disfrutaba de una vida cómoda y sin trabas, que era significativamente diferente de las condiciones de la mayoría de los niños negros de su comunidad. Su madre, Sallye Bell Davis, era maestra de escuela primaria y enseñó a sus cuatro hijos a leer y escribir en casa. El padre, B. Frank, era dueño de una gasolinera. Además de la estabilidad financiera,

.....
5 En el original:

What bothers me most is that their names have been virtually erased: They are inevitably referred to as “the four black girls killed in the Birmingham church bombing”. Another traumatic moment occurred in 1964 when James Chaney, Michael Schwerner and Andrew Goodman were killed in Mississippi. A decade earlier, Emmet Till was found at bottom of the Tallahatchie River. These boys, whose lives were also consumed by racist fury, still have names in our historical memory. Carole, Denise, Addie Mae and Cynthia do not.

el entorno familiar de Davis estuvo marcado por la militancia de su madre en la National Association for Advancement to the Colored People (NAACP) y como directora de una sección de la Southern Negro Youth Congress (SNYC). La primera, una organización interracial estadounidense fundada con los objetivos de abolir la segregación y discriminación racial en vivienda, educación, empleo, votación y transporte, y la oposición al racismo, además de la lucha por garantizar los derechos constitucionales de la población negra. Y la segunda, una organización que, influenciada por el Partido Comunista, tenía como objetivo construir alianzas entre la población negra del sur del país.

En la adolescencia, gracias a una beca de la American Friends Service Committee, Davis ingresó en la Elizabeth Irwin High School en Nueva York, una escuela privada progresista donde, a pesar de las dificultades de adaptación, se graduó con honores. Si bien esta experiencia supuso un desafío para la joven estudiante del sur, a través de profesores considerados “radicales”, Davis entró en contacto con perspectivas socialistas y marxistas que permitieron que “un nuevo mundo” se abriera ante sus ojos, como afirma:

El Manifiesto Comunista me golpeó como un rayo. Lo leí con avidez, encontrando en él respuestas a muchos de los dilemas aparentemente incontestables que me habían atormentado. Leí una y otra vez, sin entender completamente cada pasaje o cada idea, pero cautivada por la posibilidad de una revolución comunista aquí. Comencé a ver los problemas de los negros en el contexto del gran movimiento obrero⁶ (Davis, 2008:111-13).

Este encuentro con el comunismo, que surgió de la militancia política de sus padres, se consolidó con la invitación de Bettina Aptheker para participar en el Advance, una organización juvenil del Partido Comunista Americano (CPUSA). El padre de Bettina, Herbert Aptheker, fue miembro del CPUSA y, más tarde, figura clave en la candidatura de Davis a la vicepresidencia de Estados Unidos. Bettina Aptheker, amiga de referencia en su trayectoria, también fue responsable, junto con Fania Davis Jordan y otros, de coordinar el National United Committee to Free Angela Davis and All Political Prisoners, durante el arresto de Davis en 1970.

En 1961, Davis ingresó en la Universidad Brandeis como estudiante de literatura francesa. El existencialismo de Jean Paul Sartre y la literatura camusiana del absurdo guiaron sus intereses en esta fase. Sin embargo, fue a través de un intercambio académico en la Universidad de la Sorbona que la intelectual entró en contacto con otras realidades vividas por la población negra. En París, amigos argelinos, blancos de la constante represión policial, llamaron su atención sobre las luchas de liberación nacional africanas y las propuestas para resistir al colonialismo francés, que

.....
6 En el original:

The Communist Manifesto hit me like a bolt of lightning. I read it avidly, finding in it answers to many of the seemingly unanswerable dilemmas which had plagued me. I read over and over again, not completely understanding every passage or every idea, but enthralled nevertheless by the possibility of communist revolution here. I began to see the problems of Black people within the context of large working-class movement.

ella analizó en contraste con la lucha por los derechos civiles de Estados Unidos, menos radical y no descolonizadora. Fue en este momento, influenciada por los movimientos de liberación contra el colonialismo europeo, que inició reflexiones sistemáticas sobre las dimensiones internacionales de la opresión racial y la necesidad de organizar una lucha contra el racismo que trascendiera la idea de estados nacionales. El intercambio llevó a Davis a considerar las similitudes entre la policía francesa y los métodos empleados por los agentes en Birmingham: “las nuevas experiencias que esperaba descubrir a través de los viajes resultaron ser los mismos lugares de siempre, las experiencias de siempre con un mensaje común de lucha” (Davis, 2008: 122). También es en este momento que razona sobre la represión como “fenómeno universal” (Davis, 2016: 190), tecnología desplegada contra personas que luchan por la libertad y la justicia en todo el mundo.

Uniéndose a la lucha

Los estudios de posgrado en Alemania Occidental en 1965, en la Universidad Goethe con una beca del gobierno alemán, ayudaron a profundizar la relación entre acción política y reflexión académica que distingue la trayectoria de Davis. Fue alumna de Theodor Adorno y Oskar Negt, reconocidos intelectuales de la Escuela de Frankfurt, una vertiente crítica de la teoría marxista que aboga por la emancipación social frente al capitalismo moderno. El contacto con la teoría social crítica y con el profesor-director de doctorado, Herbert Marcuse, fueron fundamentales para el desarrollo de su trabajo dentro de la filosofía política y la teoría marxista. También en Alemania, Davis se convirtió en una participante activa en el German Socialist Students League (*German SDS*), un grupo de estudiantes organizados contra la agresión imperialista a Vietnam (Davis, 2016: 184) y la realización de actividades de militancia con la población desocupada. En 1968, a su regreso a Estados Unidos, se unió al Partido Comunista Americano como parte del Colectivo Che-Lumumba⁸. En una entrevista de octubre de 1970, en la Women’s House of Detention —donde estuvo detenida en Nueva York—, reeditada el 26 de diciembre en el periódico *The Guardian*, Davis recordó lo que motivó su participación en el Partido Comunista:

La perspectiva práctica del Che-Lumumba Club se basa en la conciencia de la necesidad de enfatizar el carácter nacional de la lucha de nuestro pueblo y de luchar en torno a las formas específicas de opresión que nos han mantenido en los niveles más bajos de la sociedad estadounidense durante cientos de años, pero, al mismo tiempo, en colocarnos como pueblo negro en la vanguardia de una revolución que involucre a las masas populares para destruir el capitalismo, para eventualmente construir una sociedad socialista y así liberar no solo a nuestro propio pueblo sino a todos los oprimidos en este país. Y, además, reconocer el carácter internacional de la revolución, especialmente en este período en el que la batalla contra nuestros capitalistas locales se lleva a cabo en todo el mundo, en Indochina, África y América Latina. Mi

7 En el original: “the new experiences I had expected to discover through travel turned out to be the same old places, the same old experiences with a common message of struggle”.

8 El colectivo lleva el nombre de dos líderes políticos asesinados que dedicaron sus vidas a la revolución comunista, especialmente en Cuba y el Congo.

decisión de unirme al Partido Comunista se basó, en parte, en los vínculos que el partido ha establecido con los movimientos revolucionarios de todo el mundo⁹ (Davis, 2016: 192).

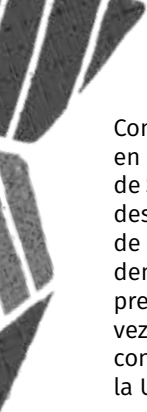
En esta perspectiva internacionalista de lucha contra distintas opresiones, Davis subrayó la importancia de la estadía en Cuba para su formación política. En la isla, aseguró haber comprendido, tras el contacto con trabajadores, estudiantes y dirigentes del Partido Comunista, el extraordinario compromiso, sacrificio y conocimiento que conlleva la experiencia revolucionaria. Sin embargo, critica al racismo que subsistía (Davis, 2016: 191); señaló cómo la superación de estructuras racistas es mucho más un esfuerzo sostenido en el tiempo que el resultado de una acción aislada o de una disposición gubernamental.

El doctorado en Filosofía en la Universidad de California en San Diego, bajo la dirección de Marcuse, permitió a Davis centrar su atención en los procesos organizativos de la comunidad negra del sur de California. En 1969, como profesora asistente de Filosofía en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA), Davis se involucró en la militancia contra el desempleo y la brutalidad policial que, en ese momento, también eran la agenda del Partido Pantera Negra (BPP). En el mismo período, fortaleció sus vínculos con la militancia negra del BPP, luego de los asesinatos de dos de sus miembros por parte del FBI: John Huggins y Alprentice “Bunchy” Carter, ambos de la célula californiana del partido.

Sin embargo, por orden del gobernador conservador de California, Ronald Reagan y el Board of Regents de la UCLA, Davis fue retirada de sus actividades docentes debido a la militancia política en el Partido Comunista estadounidense, después de informes de un informante del FBI infiltrado en el campus. El intento de destitución tuvo grandes repercusiones y se frustró, luego de un efusivo rechazo de la comunidad académica que defendía el derecho de Davis a la libertad de expresión y cátedra. Ella continuó impartiendo un curso sobre cuestiones filosóficas abordadas en la literatura negra en los siglos XIX y XX y, tras la publicidad ganada en medio de su expulsión, elevó a un récord el número de inscripciones. Algunas clases impartidas por la joven maestra comunista negra fueron acompañadas por más de 1 500 alumnos. Sin embargo, el gran interés y la demanda que despertó su curso no fueron suficientes para detener su despido. A pesar de haber sido contratada por dos años como profesora asistente, al final del semestre fue despedida sin una justificación consistente (Davis, 2016: 204; 2017a: 237), basadas únicamente en el largo proceso de vigilancia de sus discursos en el aula, considerados por censores e informantes como inadecuados para la docencia.

.....
9 En el original:

The practical perspective of the Che-Lumumba Club is based on an awareness of the need to emphasize the national-character of our people's struggle and to struggle around the specific forms of oppression which have kept us at the very lowest levels of American society for hundreds of years, but at same time to place ourselves as Black people in the forefront of a revolution involving masses of people to destroy capitalism, to eventually build a socialist society and thus to liberate not only our own people but all the downtrodden in this country. And further, recognizing the international character of the revolution especially in this period when the battle against our homegrown capitalists is being carried out all over the world, in Indo-China, Africa and Latin America. My decision to join the Communist Party was predicated in part on the ties the party has established with revolutionary movements throughout the world.




Concomitante con su madurez intelectual como maestra, Angela Davis se convirtió en una militante activa contra el punitivismo carcelario, participando en el Comité de Solidaridad a los Hermanos Soledad (*Soledad Brothers*). Entre las actividades que desarrolló estuvieron la participación en debates, foros y la redacción de materiales de denuncia sobre las condiciones de los presos en el sistema penal estadounidense, la persecución política contra militantes de organizaciones como el BPP y el prejuicio racial y criminal explícito con que se aplicaban las puniciones. Atenta, cada vez más, a los patrones raciales del castigo, Davis comenzó a vincular la persecución contra militantes de organizaciones negras y la persecución política que sufrió en la UCLA.

La implicación de Davis con las acciones del Comité de Solidaridad hacia los Hermanos Soledad es decisiva para su encarcelamiento en 1970 y para su maduración como feminista. Es importante resaltar que hasta entonces Angela Davis no se declaraba feminista y sus reflexiones se centraban en las articulaciones entre punitivismo, raza y clase, y en la lucha comunista internacionalista. Por tratarse de hechos significativos no solo desde el punto de vista biográfico, sino también desde el intelectual y activista, vale la pena detenerse, en el siguiente subapartado, en una exposición condensada de este periodo.

Free Angela Davis y todos los prisioneros políticos

El 16 de enero de 1970, George Jackson, Fleeta Drumgo y John Clutchette fueron acusados del asesinato de un oficial de policía blanco, John Vincent Mills, después del homicidio de tres prisioneros negros por otro oficial, Opie G. Miller, en la Penitenciaría de Soledad en California. El asesinato de Mills, según las versiones que circularon, se cometió en respuesta a la absolución de Opie G. Miller por parte del gran jurado del condado de Monterey, quien consideró los asesinatos de W.L. Nolen, Cleveland Edwards y Alvin Miller —los tres prisioneros negros— como “homicidio justificado”. Tras el impacto masivo del caso en la opinión pública, Fay Abrahams Stender, defensor de los derechos humanos de los reclusos, organizó un Comité de Solidaridad y recaudación de fondos para la defensa de George Jackson, Fleeta Drumgo y John Clutchette, identificados desde entonces como los Hermanos Soledad. Angela Davis formó parte del comité desde temprano y a lo largo de todo el proceso de defensa. En ese entonces también se involucró emocionalmente con George Jackson. Debe destacarse, sin embargo, que a menudo, durante el proceso legal que enfrentó la propia Davis y en trabajos posteriores, todavía hay intentos de utilizar la implicación afectiva entre Davis y Jackson para descalificar su actuación con los movimientos revolucionarios. Esta es una postura plagada de machismo, que busca neutralizar su agencia política bajo el argumento de la “pasión desenfrenada”, que supuestamente la haría actuar de manera irracional. Se debe señalar esta dimensión porque muchas veces las mujeres son descalificadas en sus acciones políticas por motivos de irracionalidad, “fuerte emoción” o “enfado”, un rostro del patriarcado que sigue afectando a nuestro cuerpo a diario en las más diversas formas y espacios.



El hecho que desencadenó el arresto y posterior enjuiciamiento que enfrentó Angela Davis se conoció como la Insurrección de los esclavos (*Slave Insurrection*), y ocurrió el 7 de agosto de 1970 en el juzgado del condado de Marin, California, en el que ella no tuvo participación. Los hechos de base de la Insurrección se remontan a principios de año, cuando el 26 de febrero un preso negro, Fred Billingslea, fue asfixiado con gases lacrimógenos y asesinado a golpes en una celda de la prisión de San Quentin, en la que cumplía tiempo. Los intentos de ocultar el caso y evitar su filtración a la prensa repercutieron entre los detenidos, quienes se organizaron negándose a trabajar y manteniendo huelgas de hambre. Las acciones fueron lideradas por James McClaim, Ruchell Magee y William Christmas. Al igual que los Hermanos Soledad, muchos de los detenidos de San Quintín eran no-blancos que cumplían sentencias de manera desproporcionada a los presuntos delitos, a menudo “delitos contra la propiedad”, un concepto lo suficientemente elástico para albergar todo, desde hurtos menores hasta posesión de armas o de cantidades insignificantes de sustancias psicoactivas.

Como explica Howard Moore Jr., uno de los abogados encargados de la defensa de Angela Davis, una de las sentencias más crueles fue la de Ruchell Magee: cadena perpetua, sin derecho a libertad condicional, por un presunto secuestro seguido de un robo que involucró USD 10 y ningún daño físico a la víctima. Howard Moore Jr. observó que, en estas condiciones, el mero acto de vivir constituía la contribución involuntaria de Magee a su propio castigo y cuanto más larga era su vida, mayor era su castigo (Davis, 2016: 205). La única forma de obtener la libertad en el caso de Magee era la muerte o que el tribunal considerara su apelación. Como resultado, se convirtió en estudiante de derecho, lo que no solo impactó en la lucha por su libertad, sino que también ayudó a otros detenidos con sus propias apelaciones. Un esfuerzo sin fruto, ya que a lo largo de siete años ninguna de sus incursiones fue admitida por el tribunal. Sin embargo, el 7 de agosto de 1970, Ruchell Magee fue citado como testigo de su compañero James McClaim, acusado de liderar un motín en la prisión después del caso Billingslea. En el momento del testimonio de Magee, Jonathan Jackson, hermano de George Jackson de 17 años, había logrado entrar en la sala de testigos del tribunal y había entregado armas a James McClaim y Ruchell Magee. Uno de ellos liberó a William Christmas, que estaba en la celda de los testigos. Habiendo tomado como rehenes al juez Haley, al fiscal de distrito Gary Thomas y a tres miembros del jurado, los cuatro salieron de la sala del tribunal y llegaron a una camioneta alquilada en el estacionamiento. Ahí, liberaron a los tres miembros del jurado. Hay versiones que afirman que el alguacil del condado de Marin pidió a los oficiales que no dispararan, pero los guardias de San Quentin y otros oficiales iniciaron un tiroteo en violación de las órdenes recibidas. El desenlace del enfrentamiento fue trágico, con las muertes de McClaim, Christmas, Jackson y el juez Haley, además de las graves heridas de Magee y Thomas. Los hechos se reflejaron en el incremento de políticas y normas para el control de tribunales y cárceles, ordenadas por Ronald Reagan e implementadas por el magistrado de la Corte Suprema de California, Donald R. Wright.

La presunta participación de Angela Davis en estos eventos fue establecida por el FBI luego de que las autoridades notificaran que tres de las armas en posesión de Jonathan Jackson estaban a su nombre. Incluso sin evidencia de que tuviera alguna conexión con los hechos, se ordenó su arresto. El propio presidente Reagan admitió públicamente, sin embargo, que la razón categórica de la persecución de Davis fue más bien el anticomunismo de su gobierno cuando, acusándola de “ser comunista”, agregó: “El Partido Comunista no se considera un partido político per se, sino una organización subversiva (...) Está catalogado como una organización subversiva por la Fiscalía General ya que sus miembros tienen lealtad previa a otro país¹⁰” (Davis, 2016: 207). Incluso Albert Harris, el fiscal del Estado, reconoció el 13 de agosto de 1970 que no había ningún caso contra Angela Davis. Lo que se convirtió en una vergüenza entre instituciones, ya que el 16 de agosto, aún sin una investigación formal, el FBI emitió alertas de “buscada”, acusándola de haber evadido el estado de California para evitar los cargos de secuestro y asesinato. Con dos fotos recientes de Davis y la leyenda “considerar posiblemente armada y peligrosa”, J. Edgar Hoover, director general del FBI en ese momento, la nombró “la criminal más buscada en Estados Unidos”, incluyéndola en la lista de los diez criminales más buscados. Convertida en blanco de todos los policías del país, Davis vivió bajo la constante amenaza de ejecución sumaria hasta el día de su arresto, el 13 de octubre de 1970, en un hotel de Nueva York, en compañía de David Poindexter. Detenida en otro estado, el tribunal de justicia de California utilizó una serie de estrategias para extraditar a Angela Davis y obligarla a enfrentarse a un tribunal de California que podría condenarla a pena de muerte por los delitos de secuestro, asesinato y conspiración. Enérgico al hacer visible los móviles ocultos de la detención de Davis, Howard Moore Jr. presentó una queja mordaz:

El objetivo de la acusación no es solo linchar a Angela, sino lincharla como símbolo de resistencia. Angela, como prisionera política que pronto será juzgada por su vida, es una herramienta en manos de la clase dominante reaccionaria de los racistas blancos estadounidenses. Angela es un símbolo de lo que la clase dominante les haría a todos los negros si se presentara la oportunidad. El objetivo de la acusación no es simplemente asesinar a Angela [...], sino también proporcionar un ejemplo espantoso para todos los negros y personas de sentimientos revolucionarios. [...] Si Angela es un símbolo para aquellas fuerzas que voluntariamente la destruirían, ella es igualmente un símbolo para los negros y para todos los oprimidos dentro de Estados Unidos¹¹ (Davis, 2016: 212).

10 En el original: “The Communist Party is considered to be not a political party per se but a subversive organization (...) It is listed as a subversive organization by the Attorney General’s office since its members have prior allegiance to another country”.

11 En el original:

The objective of the prosecution is not just to lynch Angela but to lynch her as a symbol of resistance. Angela, as a political prisoner soon to be tried for her life, is a tool in the hands of the reactionary white racists American ruling class. Angela is a symbol of what that ruling class would do to all Blacks if the chance presented itself. The objective of the prosecution is not merely to murder Angela [...], but also to provide a ghastly example to all Blacks and people of revolutionary sentiments. [...] If Angela is a symbol to those forces which would willingly destroy her, she is equally a symbol to Black people and all oppressed people inside the United States.

Todo el proceso que se desarrolló desde la persecución de Davis por parte del gobierno de Estados Unidos hasta la absolución de todos los cargos en 1972 es un caso emblemático de cómo se estructura el sistema penal contra los cuerpos no-blancos. Además de Angela Davis, Ruchell Magee fue acusado y juzgado en el mismo caso. Como informa la autora en su autobiografía, y el propio Magee en cartas dirigidas a Davis (Davis, 2016: 175), ella no participó en los eventos de la corte del condado de Marin, sin embargo, una de las estrategias de la fiscalía fue crear una narrativa que los enfrentó entre sí en la arena política, especialmente después de que se difundió en el país una contestación masiva al arresto de Angela. El discurso predominante en la acusación fue que Davis había abandonado a Magee por sus propios medios, mientras ella contaba con el apoyo público y una campaña formal para su liberación; de hecho, esta fue una de las mayores campañas internacionales para la liberación de un preso político. La estrategia de la fiscalía resultó ineficaz, ya que tanto Davis como Magee conocían los procesos políticos colectivos que los habían llevado allí, tanto en la lucha revolucionaria como en las tácticas de persuasión utilizadas por las autoridades. Inmediatamente después del arresto de Davis, comenzaron a surgir expresiones de solidaridad en diferentes ciudades del país y, en noviembre, una concentración que reunió a aproximadamente 400 participantes en una iglesia en el centro-sur de Los Ángeles creó el *National United Committee to Free Angela Davis* (NUCFAD). Franklin Alexander, miembro del Club Che-Lumumba, y Fania Davis, hermana de Angela, fueron elegidos como co-coordinadores y, a fines de diciembre, ya había más de 50 comités fundados en las ciudades más grandes del país. En febrero de 1971, ese número se había triplicado y también se constituyeron comités en ciudades medianas y pequeñas de Estados Unidos. Según Fania Davis (Davis, 2016: 261), dos propuestas dirigieron las acciones nacionales del comité: 1) ampliar la comprensión de la opinión pública sobre las implicaciones políticas del arresto de Davis y otros presos políticos y; 2) obtener el mayor apoyo posible en las acciones de movilización en la lucha por su libertad. A lo largo de casi dos años de funcionamiento, el comité mantuvo la campaña internacional *Free Angela Davis and all the political prisoners*, con una repercusión de proporciones sin precedentes.

La concentración de las actividades del comité no solo en el caso de Davis, sino de todos los presos políticos, fue el resultado de la experiencia compartida de detención que había vivido, como señaló más de una vez en entrevistas a lo largo de su encarcelamiento:

***El apoyo internacional que he estado recibiendo es sumamente importante pero creo que es más importante que esta campaña se amplíe, que se amplíen sus límites para convertirse en una lucha por la liberación de todos los presos políticos de este país*¹² (Davis, 2016: 190).**

.....
12 En el original: "The international support I've been receiving is extremely important but I think it is all the more important that this campaign be extended, that its limits be extended to become a fight to release all political prisoners within this country".

En Estados Unidos, la campaña movilizó desde estudiantes de secundaria hasta universitarios. Iglesias, organizaciones sociales y culturales negras y sindicatos se unieron para recaudar fondos para las acciones del comité. La asociación legal The National Bar Association, organizada por abogados negros, ofreció asistencia legal gratuita de dos de los mejores abogados negros del país, Orzo T. Wells y James Montgomery. Además, The National Conference of Black Lawyers estructuró una comisión de profesores encargada de colaborar con los argumentos de la defensa. Destacados artistas negros como Aretha Franklin, Nina Simone, Herbie Hancock, Coretta Scott King y el escritor James Baldwin se pronunciaron por la libertad de Angela Davis y de todos los presos políticos. A nivel internacional, el impacto de la campaña se tradujo en una red de manifestaciones públicas, expresiones de apoyo y recaudación de fondos: intelectuales y activistas de países como Egipto, Francia, Italia, Cuba y la Unión Soviética mostraron su compromiso a través de cartas, debates, conferencias y artículos en periódicos y revistas. John Lennon y Yoko Ono produjeron la canción Angela y los Rolling Stones, Sweet Black Angel; ambas iniciativas reforzaron el impacto internacional de la campaña. Angela Davis fue declarada inocente de todos los cargos 18 meses después de su arresto.

Gran parte de lo que vivió durante sus años de militancia y su encarcelamiento se relata en la *Autobiografía* que publicó Random House, donde la editora encargada en ese momento era Toni Morrison. Es a través de estos relatos que Angela Davis construye una articulación entre sus perspectivas filosóficas y la lucha política. El resultado es una reflexión significativa sobre los peligros de la desunión dentro de las organizaciones y colectivos, que casi siempre conduce a una pérdida de perspectiva sobre el panorama general y quiénes son los verdaderos enemigos de la liberación de los pueblos oprimidos.

El primer libro de Angela Davis, una antología de obras de teatro y cartas de apoyo producidas durante la campaña por su libertad y otros presos políticos, fue traducido por Siglo Veintiuno Editores de México en 1976 con el título *Si llegan por ti en la mañana, vendrán por nosotros en la noche*. Así, se inauguró una serie de traducciones de la obra de Davis para el público hispano-parlante, por editoriales de Argentina, Chile y el Estado español. La primera traducción de una de sus obras más emblemáticas, *Women, Race and Class* —en español *Mujeres, raza y clase*— fue publicado en 2004 por la editorial Akal, más de 20 años después de su lanzamiento en Estados Unidos.

La articulación entre teoría, resistencia y participación en la lucha revolucionaria proyectó el trabajo de Angela Davis más allá de su país. Filósofa, insertada en la tradición de los estudios negros radicales y el marxismo, una parte sustancial de su obra puede ubicarse en los procesos de resistencia colectiva negra, desde la época esclavista, contra el capitalismo racial. En esta tradición crítica radical, Davis promueve reflexiones sobre su pertenencia a una lucha amplia, que ella define como una comunidad donde los temas individuales se articulan en una dialéctica de luchas colectivas necesarias para la transformación social.

3. Los encuentros, un rincón para el cultivo de preguntas e ideas

3.1. Prisiones, represión y resistencia


El objetivo del primer eje temático del Ciclo abierto de lecturas fue presentar la propuesta abolicionista de Angela Davis con relación a los sistemas punitivos. Se transmite de generación en generación que la cárcel es un mal necesario que protege a les que están fuera de ella, que neutraliza a todes les que podrían poner en peligro el orden establecido y que nos libra de la violencia y de la inseguridad provocadas por los individuos encerrados. Tendemos a pensar que la cárcel siempre ha existido, que es un elemento indispensable de la justicia, sin el cual no podríamos vivir en sociedad y en paz. La cultura del castigo se volvió una fatalidad, el único horizonte posible para cuando sea necesario gestionar distancias, conflictos, actos violentos o actos definidos como fuera de la ley. Sin embargo, no podemos dejar de observar lo que es obvio para quien se ha detenido a mirar: la cárcel encierra de forma selectiva y en su seno viven las poblaciones empobrecidas y racializadas de nuestras sociedades securitistas neoliberales.

¿A quiénes castigamos y por qué? ¿Cómo hemos llegado a normalizar y hasta aplaudir el aislamiento, la deshumanización y las muertes de cuerpos no-blancos bajo el pretexto de la seguridad ciudadana y por qué? Para responder estas preguntas en Estados Unidos, Ángela Davis volvió a trazar la historia de los sistemas penal y penitenciario desde su nacimiento hasta su auge y dio cuenta de las continuidades estructurales fundadas en un sistema patriarcal colonial capitalista (Davis, 2003). A continuación, nos proponemos situar esta reflexión en Abya Yala y más particularmente en Ecuador. Como bien analiza Rita Segato (2007), el “color de las cárceles” de nuestra región es tan obvio como es difícil de nombrar. Los censos son escasos e irregulares, y dan cuenta de una mayoría de personas autoidentificadas como “mestizas” o incluso como “blancas”¹³. Sin embargo, la historia de los sistemas penal y penitenciarios del país nos muestra que sus transformaciones privilegiaron el olvido forzado de la memoria de pueblos que tienen como punto común la experiencia del despojo múltiple avanzando e intensificándose en los territorios del continente desde 1492 hasta nuestros días.

Trayectoria patriarcal racista de las cárceles ecuatorianas

Como en el resto de América Latina, la prisión en Ecuador no fue una evidencia ni un medio sistemático de castigo hasta la consolidación del país como Estado capitalista dependiente, que sueña con el blanqueamiento de su rostro oficial y de su historia. Sin embargo, vale la pena recordar las continuidades de los sistemas de encierros desde los inicios de la República del Ecuador hasta principios del siglo XX con el periodo colonial. Sin duda, nos da luces sobre la construcción, consolidación y normalización del Estado punitivo como garante de un orden jerárquico patriarcal

.....
13 Según el Censo y Encuesta Penitenciaria de 2008, de una población penitenciaria femenina total de 1 422 mujeres, 54.6 % se autoidentificaban como “mestiza” y 17.9 % como “blanca” (MJDHC, 2008). Según la misma fuente, 55.5 % de los 12 110 hombres encarcelados se autoidentificaban como “mestizo” y 19.1 % como “blanco”.



y racial desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. Nos permite entender las estructuras elementales del sistema carcelario desarrollado en la segunda mitad del siglo XX e intensificado a partir las últimas décadas (Coba, 2015; Aguirre Salas, 2019).

La independencia de Ecuador en 1822 significó —como en el resto de América Latina— la constitución de una sociedad de castas encabezadas por élites criollas. Aquí, los afrodescendientes e indígenas no tenían más lugar en el relato oficial del Estado-nación naciente que como mano de obra esclavizada y forzada. Y, como en buena parte de Latinoamérica, la cárcel como institución de control masivo en todo el territorio nacional no fue desarrollada hasta avanzado el siglo XX (Aguirre, 2009). Sin embargo, vale la pena destacar la continuidad de ciertos modos de encierro utilizados hasta fines de la segunda década del siglo XX heredados de la época colonial, así como el desarrollo de un aparato de control estatal que refuerza la legitimidad del Estado y es funcional a la economía hacendera del país. Basándose en el modelo de encierro del Antiguo Régimen, se oficializó un modo de control de la población trabajadora a favor de los terratenientes. El concertaje de indígenas como mano de obra forzada en las haciendas, consolidado a lo largo del siglo XIX, fue facilitado gracias al apremio por deudas. En 1833, mismo año en el que se ordenó la construcción de cárceles públicas en las capitales de provincias (Larco, 2011: 34), el Congreso autorizó a cada propietario o mayordomo de predios a dar prisión o a doblar el trabajo de concertados o jornaleros que no cumplieran con su deber (Larco, 2011: 42).

En 1860, el Código Civil facultó el apremio del deudor mismo, es decir, el patrón de la hacienda, a ejecutar la sentencia (Larco, 2011: 42). En 1869, el Código de Enjuiciamiento Civil amplió la noción de apremio personal al pago de costas, multas, actuaciones judiciales, honorarios, deuda de arrendamiento de obra o de servicios personales, ampliando simultáneamente las posibilidades de encierro o de pago de multas (Larco, 2011: 43). El concertaje fue posibilitado por el control y encierro de poblaciones indígenas y rurales hasta la segunda década del siglo XX, cuando las relaciones laborales de contrato ya venían de a poco a reemplazar la figura del concertaje (Larco, 2011: 58). Además de estar encerrados en cárceles públicas, las cárceles prediales de las haciendas seguían siendo práctica común y encerraban a sus trabajadores y trabajadoras. Finalmente, es de recalcar que el apremio por deudas no requería de ningún juzgado sino de la jurisdicción de la policía, en manos de los poderes locales, para hacer efectiva la voluntad de los hacenderos (Goetschel, 2016). En este marco, la policía, institución desarrollada por primera vez por el gobierno de Gabriel García-Moreno (1860-1875), tuvo un rol importante en la consolidación de un orden racial propicio para la recuperación económica del país gracias al apremio o prisión por deudas y a la Ley del Trabajo Subsidiario (Goetschel, 2016: 9).

Las mujeres encerradas durante este mismo periodo en el Convento de Santa Marta y, luego, donde las monjas del Buen Pastor, también lo fueron en parte por apremios y prisión por deudas. El periodo liberal que le siguió, si bien intentó liberarse de la Iglesia, retomó estas técnicas de control para racionalizarlas (Goetschel, 1996). Todo este periodo hasta la primera mitad del siglo XX fue marcado por la importancia creciente de las ideas eugenistas que impregnaban la criminología positivista, de-

sarrolladas por la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad Central del Ecuador; proponía reformas carcelarias según concepciones biologicistas fundamentalmente racistas del origen de los crímenes (Aguirre, 2009). Desde este periodo nacieron los primeros debates sobre la posible reeducación y salvación de ciertos presos para reinsertarlos al proceso civilizacional del país. En semejante escenario, las mujeres desviantes no eran vistas como criminales sino como víctimas de sus pasiones y, por lo tanto, como necesitadas de una reeducación que corrija su conducta en tiempos de reformas liberales, es decir, prepararlas para los quehaceres domésticos. A inicios del siglo XX, las “yumbitas” o “indiecitas del Oriente” del Convento del Buen Pastor, “reclutadas” en sus propios territorios, venían a responder a la necesidad de servidumbre de las élites de la ciudad de Quito (Larco, 2011: 181). En realidad, si bien no se puede hablar de reforma carcelaria propiamente dicha hasta pasada la segunda mitad del siglo XIX, la construcción del discurso estatal como único legítimo para discernir lo punible de lo no punible estaba acorde al sistema poscolonial y a un orden racial reforzado y naturalizado por otras formas de control sobre poblaciones despojadas de su derecho a cultivar su diferencia y autonomía propia (Federici, 2014). Identificados como tales, los “indios” se volvían inevitablemente fuente de preocupación para las élites y su proyecto de Estado-nación blanqueado y homogeneizante.

La sistematización de un sistema punitivo se dio en el país en la segunda mitad del siglo XX, como respuesta pública a la expulsión masiva de poblaciones del sistema de acumulación legal de capital dependiente y las migraciones internas que provocó. La alta concentración de las tierras en la Sierra centro-norte, el proceso de reforma agraria en 1964 y la modernización de la producción agrícola a inicios de la década siguiente provocó la migración de masas indígenas y rurales hacia Quito, privados de las tierras necesarias para su reproducción y desligados de las relaciones de dependencia con los hacenderos (Moncada, 1996; Larrea, 1996; Maiguashca y North, 1991). A su vez, la costa del país —marcada por el mercado de exportación sobre el modelo bananero— entró en crisis en la década de 1960, provocando el crecimiento de la población urbano marginalizada de Guayaquil (Maiguashca y North, 1991; Larrea 1987, 1996). El proyecto nacional de industrialización por sustitución emprendido a mediados del siglo XX y en particular a partir del boom petrolero de 1972 (Larrea, 2010) se tradujo en la concretización de una industria relativa incapaz de emplear a la fuerza de trabajo expulsada del campo (Aguirre y León, 2021). Entonces, se constituyó la delincuencia como problema público y se desarrolló un modelo punitivo urbano donde se sancionaba abiertamente a las poblaciones migrantes indígenas y rurales, representadas como peligros para la sociedad ecuatoriana en desarrollo. En este periodo se consolidó una “geografía del poder punitivo del Estado” en “las calles, calabozos, oficinas de investigación criminal, juzgados, correccionales y cárceles” que acorraló cada vez más a las redes de la economía popular callejera a través de la criminalización de delitos como el raterismo o vagancia (Aguirre Salas, 2019: 12). En este escenario, las mujeres, encarceladas también por estos delitos, aunque en menor medida, tuvieron un papel central en el sostenimiento de los vínculos necesarios para la reproducción cotidiana de estas redes de sobrevivencia (Aguirre Salas, 2019).



Un nuevo giro se dio en el contexto de crisis de la deuda externa y del ajuste neoliberal en las décadas de 1980 y 1990, cuando se intensificó la acumulación por despojo con la instalación del sector privado internacional en los territorios hasta la fecha menos afectados. En este mismo periodo, la “guerra contra las drogas” impulsada por Estados Unidos y aplicada en el país a cambio de privilegios arancelarios concedidos por la potencia norteamericana condujo al crecimiento exponencial de la población carcelaria (Coba, 2015). En el blanco de la política punitiva se encontraron quienes, en los barrios urbanos marginados, sobrevivían buscándose la vida en los intersticios del mercado capitalista legal e ilegal. Las mujeres fueron encarceladas masivamente, etiquetadas como “paqueteras” o “mulas”, nueva figura criminal (Coba, 2015). Hasta hoy, la población carcelaria, principalmente encerrada por delitos de pobreza (principalmente microtráfico de drogas y delitos menores de la propiedad), no deja de crecer y el populismo penal como estrategia principal desarrollada frente a las masivas expulsiones de poblaciones afrodescendientes, indígenas y mestizas de la economía formal, fue adoptado como estrategia tanto por los gobiernos neoliberales como progresistas. Además, se debe mencionar la intensificación del método de encierro para poblaciones migrantes transfronterizas e internacionales, sea a través de la lucha antidrogas o del control de los flujos migratorios provocados por la expansión e intensificación del neoliberalismo globalizado. Adicionalmente, cuerpos disidentes del orden heterosexual y binario sufrieron y siguen sufriendo la prisión, sea a través la criminalización de la homosexualidad despenalizada solo en 1997, de los tratos inhumanos que reciben adentro las personas LGBTIQ+ o por la penalización del aborto.

Recuperar nuestras memorias y diferencias. Apuesta para otros mundos

La masificación y sistematización del uso de la cárcel y la hipertrofia de la geografía punitivista responde claramente a una lógica de concentración de poblaciones que resisten al esfuerzo sistémico del patriarcado colonial capitalista de jerarquizar a los seres humanos y hacer vivir o hacer morir (YoNoFui, 2020) a quienes se encuentran sobreviviendo en los intersticios de los mercados legales e ilegales. Si bien en la actualidad la mayoría de la población penitenciaria, hombres como mujeres, se autoidentifica como blanca o mestiza, afirmamos la necesidad de tomar en cuenta el despojo de las memorias, lastimadas en las trayectorias migratorias y denegadas frente al racismo de Estado. Este asocia abiertamente, hasta por lo menos avanzada la segunda parte del siglo XX a poblaciones indígenas y rurales y delincuencia como problema público de primer orden. La naturalización del encarcelamiento de las poblaciones no blancas en las cárceles de Ecuador se basa en el desmantelamiento de colectividades cuyas memorias se encuentran en los caminos de las migraciones complejas entre las provincias y urbanizaciones del país, en la conformación y reproducción de barrios marginalizados de las ciudades. El color de la cárcel tiene el matiz del despojo de poblaciones indígenas de sus territorios, vínculos y memorias, puesto en práctica desde el periodo colonial e intensificado por las lógicas del capitalismo dependiente en la segunda mitad del siglo XX. Como organizaciones feministas y antirracistas llamamos a sacar a los sistemas penal y penitenciario de su lugar inamovible, a volver a mirarnos a los ojos en la desigualdad y la diferencia como proceso urgente y necesario para frenar el afán sangriento del punitivismo. La

crítica de la cultura del castigo contiene en sí-misma propuestas de otros mundos, varios, donde quepan todas las diferencias radicales y situadas como mejor barrera a un sistema de acumulación de capital que necesita de la jerarquización de los seres humanos para lucrar hasta de la muerte (Valencia, 2010).

3.2. Antirracismos y feminismos

El objetivo del segundo eje temático del Ciclo abierto de lecturas fue profundizar en la articulación entre el antirracismo y el feminismo, cuestiones que representan una parte sustancial del análisis estructural de la autora, incluida su perspectiva interseccional no liberal y desde el marxismo.

Los dos textos elegidos para los encuentros: “Violación, racismo y el mito del violador negro” y “El racismo en el movimiento de las mujeres sufragistas” forman parte de *Mujeres, raza y clase*, el tercer libro que edita Angela Davis (2005). El trabajo encaja en el campo de los estudios de las mujeres y en los estudios negros, al analizar las interconexiones entre sistemas de opresión como clase, raza y género. El esfuerzo analítico central de la autora reside en la elaboración filosófica, materialista-histórica de temas que afectan la vida cotidiana de las mujeres negras estadounidenses. Al momento de la publicación de la obra, segmentos empobrecidos de la sociedad estaban sufriendo los efectos devastadores de la Doctrina Reagan, que significó el fin de los programas gubernamentales y las políticas públicas, con un impacto desproporcionado en la vida de las mujeres de comunidades negras y no blancas.

Sus consecuencias también se reflejaron, de manera diferente, en un período fructífero del pensamiento crítico de las mujeres donde se lanzaron un conjunto de publicaciones fundamentales para el feminismo negro estadounidense, como el antológico *Manifiesto de la colectiva Río Combahee* (Combahee, 2019) de abril de 1977 —una de las publicaciones pioneras en defender la interconexión entre categorías de opresión como raza, clase y género, que luego se denominó ‘interseccionalidad’; *La Hermana, la extranjera: artículos y conferencias* (Lorde, 2003) publicado por Audre Lorde en 1984 es un conjunto de ensayos que tratan temas como el racismo, el sexismo, lo erótico como poder y la poesía como necesidad, además de las relaciones amorosas entre mujeres; *All the women are White, all the Blacks are men, but some of us are brave: Black Women’s Studies* (Hull, Bell-Scott y Smith, 1982), sin traducción al español y editada en 1982 por Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith es una colección que buscaba ampliar la comprensión de cómo algunos de los problemas sociales que atraviesan las comunidades negras son el resultado de un sistema que, al articular el racismo y el sexismo impacta negativamente en las oportunidades que tendrán las mujeres negras a lo largo de sus vidas.

La recepción del trabajo de Angela Davis en Ecuador es aún un tema que no ha sido discutido en la literatura especializada. Entre la militancia de los y las jóvenes afroecuatorianas, donde las propuestas de Davis encuentran mayor eco estos días, parece subsistir —como en otros contextos latinoamericanos (Silva, 2018)— cierta distancia entre la autora, a la que se hace referencia como icono y lo que ella rechaza enfáticamente (Davis, 1994), y sus afiliaciones políticas al Partido

Comunista de Estados Unidos. La representación de sus experiencias como resultado de una trayectoria extraordinaria llevó a Davis a tomar una posición desde el principio:

El único evento extraordinario de mi vida no tuvo nada que ver conmigo como individuo: con un pequeño giro de la historia, otra hermana o hermano podría convertirse fácilmente en el prisionero político al que millones de personas de todo el mundo rescataron de la persecución y la muerte¹⁴ (Davis, 2008: xvi).

Para Davis, la supuesta excepcionalidad de su trayectoria, en la cual se basaron los medios de comunicación corporativos, era más una forma de deshabilitar los amplios reclamos del movimiento de liberación negra. Y, por ello, la redacción de la *Autobiografía* se constituyó también como una exigencia: sustituir la identidad individual impuesta por los discursos en circulación en los grandes medios por la de una intelectual revolucionaria que no dudó en dedicar su vida a la liberación de su pueblo, como muchos otros y otras. Aunque a lo largo de cincuenta años Davis no ha dejado de enfatizar este componente colectivo, lo que ha ocurrido, todavía, son apropiaciones parciales y descontextualizadas que eluden los compromisos anticapitalistas, internacionalistas y la filiación intelectual marxista de la autora. Entonces, reducen la complejidad de sus propuestas teóricas y la política a consignas y fragmentos aislados de sus obras, desligándolos de las luchas materiales por la transformación social. Lo que no es nada nuevo en el campo de las obras del pensamiento negro radical.

Similar acogida se ha dado al concepto de 'interseccionalidad' que, tras ser apropiado por diferentes espacios, acabó deshidratado en sus aspectos más contestatarios, asumiendo tendencias abiertamente liberales en los últimos años. Patricia Hill Collins (2015), socióloga estadounidense, sostiene que fue el movimiento feminista negro, todavía en la década de 1960 y 1970, con sus reclamos por la justicia social, el responsable de establecer inicialmente las perspectivas de raza, clase, género y sexualidad como sistemas de poder que se entrecruzan. Desde entonces, militantes feministas y antirracistas, doblemente insertadas en los movimientos sociales y en la academia, ofrecen el sello de interseccionalidad a la propuesta teórico-metodológica de pensar la clase, la raza y el género como sistemas mutuamente determinados, con implicaciones y políticas teóricas y metodológicas. Para Hill Collins, las disputas sobre el término relacionan esta doble inserción:

[La] interseccionalidad conecta dos lados de la producción de conocimiento, a saber, la producción intelectual de individuos con menos poder que están fuera de la educación superior, los medios de comunicación, instituciones similares de producción de conocimiento y el conocimiento que emana principalmente de instituciones cuyo propósito es crear conocimiento legitimado (Collins, 2017: 7).

.....
14 En el original:

The one extraordinary event of my life had nothing to do with me as an individual –with a little twist of history, another sister or brother could have easily become the political prisoner whom millions of people from throughout the world rescued from persecution and death

Esta doble inserción fue posible, en el contexto estadounidense, debido a políticas y acciones afirmativas que aseguraron el acceso a la educación superior e investigación académica a audiencias históricamente ausentes de estos espacios: mujeres y activistas negras comenzaron a vocalizar los aprendizajes acumulados en sus trayectorias militantes y, así, tradujeron prácticas y conocimientos situados para las reglas de la producción de conocimiento científico. El proceso, como subraya Collins (2017), no estuvo exento de controversias, lo que en ocasiones se reflejó en enfoques alineados con intentos de hacer el término más apetecible en ciertos medios, neutralizando afirmaciones más radicales, especialmente aquellas relacionadas con el léxico de la justicia social.

Considerado pionero, el libro *Mujeres, raza y clase* de Angela Davis (2005) presenta un análisis materialista histórico de las articulaciones entre opresiones. Esta perspectiva, como mencionamos, se definirá unos años después como interseccional, luego de que Kimberle Crenshaw (1991) organizara bajo este concepto los reclamos de las mujeres negras desde las más diferentes situaciones. El trabajo de Davis consta de 13 capítulos, ensayos que se basan en fuentes historiográficas y sociológicas. Los textos siguen esquemas cronológicos y temáticos, debatiendo el período de la esclavitud, la inserción de la mujer negra en el movimiento abolicionista, la campaña por el sufragio femenino, los movimientos obreros, el mito del violador y matriarcado negro, los movimientos de mujeres contemporáneas a través de tributos a algunas mujeres comunistas, la condición de las mujeres negras esclavizadas, el racismo, el control de la natalidad, los derechos reproductivos y las cuestiones laborales y la violencia del racismo como la persistencia histórica de la esclavitud.

Uno de los puntos centrales del trabajo es la constitución histórica del trabajo como parte fundamental de la vida de las mujeres negras. Ya sea como “propiedad” en el período de esclavitud o como fuerza de trabajo súper-explotada con el advenimiento de la abolición formal del modo de producción esclavista, este elemento abarca un sitio significativo: “El inmenso espacio que actualmente ocupa el trabajo en sus vidas responde a un modelo establecido en los albores de la esclavitud. El trabajo forzoso de las esclavas ensombrecía cualquier otro aspecto de su existencia” (Davis, 2005: 13). En este sentido, los cuerpos de las mujeres negras esclavizadas fueron vistos como una “mercancía” que reproducía una unidad extra de trabajo, lo que representaba un mayor beneficio para el propietario. Ni siquiera algunos de los dudosos beneficios de la ideología de la feminidad fueron suficientes para enmascarar la abismal diferencia entre las mujeres esclavizadas y sus contrapartes racializadas como blancas y representadas desde el siglo XIX como madres protectoras, amables amas de casa para sus maridos y frágiles para los trabajos considerados masculinos. Para la autora, esta separación de las mujeres blancas del trabajo productivo fue una de las consecuencias de la ideología de la feminidad, un subproducto de la industrialización capitalista. Una representación social, sin embargo, incompatible con la de la mujer negra, como se describe:

El destino de la mayoría de las jóvenes y de las mujeres, al igual que el de la mayoría de los jóvenes y de los hombres, era el trabajo forzoso de sol a sol en los campos. Respecto al trabajo, la fuerza y la productividad bajo la amenaza del látigo tenían más peso que las consideraciones sexuales. En este sentido, la opresión de las mujeres era idéntica a la opresión de los hombres. Pero las mujeres también sufrían de modos distintos, puesto que eran víctimas del abuso sexual y de otras formas brutales de maltrato que solo podían infligírseles a ellas. La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a su papel exclusivamente femenino (Davis, 2005: 14-15).

La comprensión histórica de la inserción de las mujeres negras en el modo de producción esclavista permitió a Davis ampliar su comprensión de los aspectos centrales de las condiciones experimentadas por estas mujeres, incluyendo: i) el lugar de trabajo en sus vidas; ii) la construcción de la esclavitud como una persistencia histórica que definió formas de “ser mujer” y de ser oprimida dentro de un sistema patriarcal racista y; iii) cómo operaban los marcadores de género en la condición específica de esclavizada, que desplazaba ambiguamente contenidos represivos según las necesidades de la supremacía blanca: por un lado, explotadas en el campo como hombres y, por otro, abusadas sexualmente como mujeres. La cuestión del trabajo es uno de los temas más debatidos por la teorización marxista, sin embargo, aquí es esencial notar cómo Davis innova su contribución al reivindicar la centralidad del trabajo en la vida de las mujeres negras, en relación con otros aspectos, no pocas veces desatendidos en la producción marxista de la década de 1980, como género y raza.

El esfuerzo por unir lo que parecía distinto, la sobreexplotación como trabajadoras y el sometimiento como mujeres, en un análisis que profundiza la comprensión de las condiciones de trabajo precario que realizaban las mujeres negras en Estados Unidos de la década de 1980, el acceso restringido a la escolaridad y los efectos persistentes de la abolición incompleta hicieron del trabajo de Davis un precursor. Con *Mujeres, Raza y Clase* (2005), el devastador legado de la esclavitud en las comunidades negras, especialmente en la vida de las mujeres negras, fue interpretado como un continuum histórico, una forma de actualizar, en el presente, las condiciones de sobreexplotación y despojo.

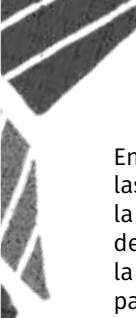
Este análisis estructural situado también favoreció una reinterpretación de las interrelaciones entre raza, clase y género y la experiencia de las mujeres negras, a diferencia de lo que antes se consideraba un universal de “ser mujer”, compartida por mujeres negras y no negras. Para ello, las incursiones de la autora en un conjunto diverso de fuentes documentales e históricas, en productos de la industria cultural como letras de canciones y piezas publicitarias, sirvieron de base para la producción de un panorama amplio y robusto sobre las relaciones laborales, la maternidad y la violencia que enfrentan las mujeres negras. La intersección entre género, raza y clase se analiza en detalle en la obra y las reflexiones de Davis sobre el programa Guerra contra la Pobreza

implementado por el presidente Lyndon B. Johnson a partir de 1965: constituyen una referencia para la operacionalización de la perspectiva interseccional en un caso específico. Dicho programa fue una iniciativa más en una serie de acciones corrosivas contra los ingresos de las comunidades negras. Para su formulación y posterior planificación de los recortes presupuestarios, la Secretaría de Planificación de Políticas e Investigación del Ministerio de Trabajo encargó un estudio coordinado por el político y sociólogo Daniel P. Moynihan, que se dio a conocer como *The Moynihan Report: The Negro Family: case for National Action*¹⁵. El informe argumentó que, ante una nueva crisis en las relaciones raciales que enfrentaba el país, era necesario comprender las raíces de las desigualdades entre negros y no negros. La hipótesis formulada por el autor fue que la desintegración de los lazos familiares en núcleos encabezados y apoyados por mujeres negras era responsable de las diferencias sustanciales en el acceso a la educación y los ingresos entre blancos y negros. La conclusión, con un fuerte contenido organicista, calificó de “patológico” el comportamiento de las “matriarcas” negras que supuestamente centralizaban la autoridad en estas familias.

El informe se dividió en cinco capítulos y, aunque el primero tiene el sugerente título de “La revolución negra estadounidense”, y comienza con referencias positivas a la organización colectiva en torno a las demandas de una ley de derechos civiles, el autor ofreció consideraciones tangenciales sobre lo que sea una reprensible revolución negra, una que tenga lugar a través de un supuesto “racismo inverso” contra la población blanca: el islamismo negro —en el que está implícito el liderazgo de Malcolm X— y grupos que mantuvieron la colaboración e influencia del Partido Comunista Chino —que también tiene implícita la referencia al maísmo en la organización de colectivos negros como el Partido Pantera Negra.

Al colocar las demandas por libertad y equidad en distintos campos, el informe afirma al comienzo del segundo capítulo, “La familia negra estadounidense”, que el “colapso” de las familias no blancas ha llevado a un aumento sorprendente de la dependencia de los programas de asistencia social. También enfatiza que, en ese momento, la mayoría de los niños negros recibían algún tipo de asistencia del *Aid to Families with Dependent Children* (AFDC), al menos en algún momento de su infancia. El uso de programas gubernamentales sería, para el autor, “una fuente fundamental de debilidad en la comunidad negra de hoy” (*Black Past*, 1965). Y, para corroborar este argumento, el informe argumentó que el papel de la familia en la formación del carácter y las competencias, siendo esencial, se olvida fácilmente. En el tercer capítulo, “Las raíces del problema”, la esclavitud, la reconstrucción, la urbanización, el desempleo y la pobreza se enumeran como antecedentes de la situación actual. Como en los capítulos anteriores, el autor responsabiliza a las madres jefas de familia, destacando que, en las familias esclavizadas, muchas veces sin la figura paterna, se desarrolló un patrón matrifocal, factor relevante para el debilitamiento de esta institución en las comunidades negras. El cuarto capítulo es fundamental para el argumento de *The Moynihan Report* porque en él la situación de la población negra se sustrae del contexto social para ser enmarcada como una patología, una operación discursiva que, al tiempo que culpa a las víctimas por sus condiciones de vulnerabilidad, desresponsabiliza al Estado de sus deberes políticos, económicos y sociales.

.....
15 Para la versión completa del informe en inglés, ver *Black Past* (1965).



En esta visión biologizante y reduccionista de las desigualdades sociales y raciales, las condiciones de vida de las familias negras se entienden como “la maraña de la patología”, una intrincada organización que responsabiliza a las madres negras de una tendencia matriarcal que hace que los niños “tropiecen y fracasen” en la delincuencia, en hogares donde no existe una figura masculina dominante. En palabras del informe:

En esencia, la comunidad negra se ha visto obligada a entrar en una estructura matriarcal que, debido a que está fuera de línea con el resto de la sociedad estadounidense, retrasa seriamente el progreso del grupo en su conjunto e impone una carga aplastante sobre el hombre negro, en consecuencia, en muchas mujeres negras también (Black Past, 1965)¹⁶.

La conclusión, sección titulada “Caso a favor de una acción nacional”, al remontarse a elementos anteriores, establece que la patología descrita es la ruptura familiar, origen de la mayoría de “conductas aberrantes, inadecuadas o antisociales que sirven para perpetuar el ciclo de pobreza y privación en las comunidades negras” (Black Past, 1965). El informe termina con la afirmación de que el deterioro de las comunidades negras es capaz de durar indefinidamente si no hay una intervención del “mundo blanco”. Sostiene, a lo largo de sus 65 páginas, que la problemática que enfrentan las comunidades negras, más que el resultado complejo de legados históricos y económicos consolidados a través del racismo estructural sería la elección de una ciudadanía inadecuada a las demandas del mundo blanco, propietario y masculino.

En su análisis, Davis optó por presentar una lectura histórica donde identifica cómo borrar los lazos familiares desde la esclavitud operó a través de tácticas que ocultaban persistentemente cómo las familias eran destrozadas por la institución esclavista. La autora es enfática al respecto:

[L]a mayoría de los análisis históricos y sociológicos de la familia negra durante la esclavitud se han limitado a asumir que la negativa de los amos al reconocimiento de la paternidad entre sus esclavos se tradujo automáticamente en una estructura matriarcal de las familias fundadas por los propios esclavos (Davis, 2005: 21).

Para Angela Davis, estas perspectivas, además de sesgadas, traducían una ideología explícita de negación de la condición real en que vivían las familias negras. Con esto, buscó demostrar los errores presentes en la tesis del deterioro de la familia negra bajo la esclavitud, una perspectiva que, como demuestra, no era solo la de los investigadores blancos. La primera tesis de que la esclavitud destruyó a las familias negras fue, de hecho, elaborada por un renombrado sociólogo negro en la década de 1930: en el artículo *The Negro Family in the United States*, E. Franklin Frazier (2000) enfatizó que el

.....
16 En el original:

[I]n essence, the Negro community has been forced into a matriarcal structure which, because it is out of line with the rest of the American society, seriously retards the progress of the group as a whole, and imposes a crushing burden on the Negro male and, in consequence, on a great many Negro women as well.


devastador resultado de la esclavitud en las relaciones sociales subestimó las formas de resistencia de la población negra.

Consciente de este movimiento conservador, Davis destaca la oposición desarrollada en el estudio longitudinal *The Black Family in Slavery and Freedom* de Herbert Gutman y Sandra Sims. A través de una investigación de 10 años (Gutman y Sims, 1978), los autores presentaron un contrapunto a la tesis del deterioro, afirmando que innumerables familias fueron destrozadas por el uso de la violencia colonial. A partir de documentos como partidas de nacimiento, adopción y matrimonio, se pudo entender los esfuerzos realizados por la población negra para que sus familias no fueran destruidas por la institución esclavista: madres que lucharon, incluso en los tribunales, por no ser separadas de sus hijos e hijas; parejas que buscaban sin descanso la comunicación a través de cartas, a pesar de tener prohibido aprender a leer y escribir y necesitar de personas educadas para redactarlas o, entonces, adquirir este conocimiento de forma clandestina; las búsquedas, durante años y años, de familiares separados y vendidos a varios propietarios de esclavizados en regiones del país; a pesar de la inestabilidad derivada de la cruel constitución de la esclavitud, las familias negras lograron mantener lazos y progresar. Como señala la autora, esta fue una característica fundamental del enfrentamiento con el sistema:

En su empeño diario y desesperado por conservar su vida familiar, disfrutando de toda la autonomía que pudiesen arrancar, las mujeres y los hombres esclavos manifestaron un talento portentoso para humanizar un entorno concebido para convertirlos en una manada de unidades de trabajo infrahumano (Davis, 2005: 23).

Esta resistencia cotidiana, documentada en los relatos de rebeliones, fugas, sabotajes, envenenamientos y abortos que realizaban las mujeres negras para evitar que sus hijos e hijas fueran esclavizados ha sido objeto de muchas investigaciones académicas y novelas. La autora se refiere a la obra de Herbert Aptheker (2013), *American Negro Slave Revolts*, como una de las pioneras en visibilizar el papel de la mujer en relación con la institución esclavista, desafiando las narrativas de pasividad y sumisión al paternalismo blanco. Y, también, al clásico *The Life and Time of Frederick Douglass* (Douglass, 2001) donde el autor, al relatar toda la violencia que vivió como esclavo, recuerda las escenas que presencié de flagelación de muchas mujeres rebeldes. Igualmente, cómo manejaron una oposición al orden de la esclavitud que superó con creces las narrativas de “supervivencia” para disfrutar de una existencia plena, a pesar de las condiciones limitantes de explotación a las que fueron sometidas.

Este conjunto de textos presentan un marco diametralmente opuesto a las tesis conservadoras del deterioro de la familia negra, al mito del matriarcado negro y a la supuesta “colaboración” de las esclavas con “sus señores” que les garantizaría algún tipo de poder o beneficio. Por el contrario, el panorama expuesto por Davis muestra cómo la separación impuesta entre madre e hijos recién nacidos y la violación como acto de contrainsurgencia de los “dueños” contra las esclavizadas fueron intentos de llevarlas a una condición de sufrimiento intenso y debilitar así su resistencia y la de sus comunidades. En lugar de hacerse eco de la falacia a menudo repetida de que



la esclavitud destruyó a las familias negras, Davis llama nuestra atención sobre cómo una resistencia omnipresente y cotidiana enfrentó la deshumanización operada por el sistema esclavista.

Las mujeres y los hombres negros resistieron como pudieron a la violencia de la esclavitud y, si en algún momento hubo algún tipo de colaboración entre amos y esclavizados contra la población negra, estos fueron la excepción y no la regla. De la misma forma, la resistencia no siempre se expresó a través de rebeliones y fugas —la mayoría de las veces brutalmente aplastadas por los señores y el Estado—, sino que se dio a través de tácticas sutiles de confrontación, como la alfabetización clandestina, juicios contra señores en tribunales locales y compra de manumisiones para hijos y nietos, sobrinos y esposas. Tácticas tenaces y colectivas que, sostenidas en el tiempo, permitieron el debilitamiento del sistema en su conjunto, conduciendo a un proceso que, aunque incompleto, abolió la esclavitud como modo aceptable de producción.

Junto a los temas del trabajo y la familia negra como espacio de resistencia, los cuerpos de las mujeres esclavizadas ocupan una parte importante de las reflexiones. Para Davis, es este cuerpo, objetivado como una mercancía, el que sufrirá las formas del terror racial: exposición a la violencia sexual en el trabajo doméstico, violación, sobreexplotación en el trabajo reproductivo y, también, en el período posterior a la emancipación, el sufrimiento de ver a sus hijos, maridos y nietos linchados o víctimas del mito del violador negro. Este mismo cuerpo sufrirá cargas de trabajo abusivas, por largas jornadas y casi sin descanso y con salarios escasos hoy en día. Una situación de explotación que hace que las mujeres negras ocupen posiciones precarias en el mercado laboral, percibiendo sueldos más bajos que los hombres negros y no negros y las mujeres no negras, aunque al romper con los obstáculos impuestos a su acceso a la educación, presenten los mismos requisitos que los demás. Ciertamente, esta no es una cuestión que concierne solamente a la realidad estadounidense, ya que como vimos en los datos del censo presentados en la primera sección de este capítulo, condiciones similares son vividas por mujeres afroecuatorianas y de pueblos y nacionalidades indígenas.

Sin embargo, aunque demuestre cómo estas mujeres fueron sometidas a condiciones extremas, uno de los méritos del libro es presentar cómo la lucha para resistir a cada límite impuesto y a las estructuras organizadas para someterlas fue uno de los principales legados de la resistencia emprendida por ellas:

Fueron estas mujeres las que transmitieron a sus descendientes femeninos nominalmente libres un legado de duro trabajo, de perseverancia y de confianza en sí mismas, un legado de tesón, de resistencia y de insistencia en la igualdad sexual, en definitiva, un legado donde se enuncian los modelos para una nueva feminidad (Davis, 2005: 37).

Este legado sigue animando luchas en todo el mundo al unir una serie de iniciativas que, en las siguientes secciones de este documento, se presentarán en el contexto del Atlántico Negro: luchas diaspóricas que han insistido en la internacionalización de agendas y demandas radicales para transformar las condiciones de opresión de las poblaciones racializadas como no blancas.

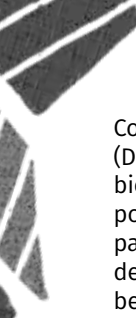
3.2.1. Violación, racismo y el mito del violador negro

Los hombres y mujeres negros resistieron a la institución esclavista con tácticas y estrategias y esta resistencia les costó, en la mayoría de los casos, sus propias vidas. Luchaban contra un sistema de despojo radical, donde el propio cuerpo esclavizado estaba reducido a una unidad de trabajo, una máquina cuyo objetivo esencial era el lucro de los “dueños”, sin embargo, adquirió matices entre hombres y mujeres negros. Mientras que las estrategias de resistencia de los hombres negros fueron castigadas con violencia física como latigazos y trabajo redoblado en las plantaciones, las mujeres negras fueron víctimas constantes de violaciones por parte de sus “dueños”. En el análisis de Davis, la violación se define como un método de control terrorista con especificidad de género: “La violación era un arma de dominación y de represión cuyo objetivo encubierto era ahogar el deseo de resistir en las mujeres negras y, de paso, desmoralizar a sus hombres” (Davis, 2005: 32).

Queda patente que, además de la dimensión física de la violencia, la violación fue utilizada como una pedagogía de la humillación que buscaba obtener pasividad y consentimiento. Davis señala que, a pesar de la centralidad de la violación y la coerción sexual en el sistema esclavista, el tema a menudo se minimiza en la literatura especializada (Davis, 2005: 33). Este menosprecio, para la autora, es consecuencia directa de una perspectiva que ve al mestizaje como un encuentro consensuado, incluso romántico y afectivo, entre la mujer negra y el hombre blanco. Esta romantización de la coacción sexual entre mujeres negras y hombres blancos no toma en cuenta que las mujeres esclavizadas no tenían derechos sobre su cuerpo y que, por lo tanto, el dueño no necesitaba consentimiento para perpetuar la violencia contra las que poseía. Las relaciones de poder reservaban espacios bastante diferentes para ambos y la forma en que la narrativa del mestizaje ocultaba la violencia sexual perpetrada contra los cuerpos negros es un ejemplo de esta asimetría: era como opresor que el amo se acercaba a las mujeres negras y no como amante. No había amor, afecto o deseo en una relación destinada a la dominación y la subyugación.

Este legado de violencia, sin embargo, persistió durante siglos y mucho después de la abolición formal del sistema esclavista. Como estrategia de dominación, el racismo siempre ha funcionado como un estímulo a la coerción sexual, una forma de control ejercida no solo contra las mujeres negras sino también contra las blancas:

Aunque las mujeres negras y sus hermanas de color hayan sido los principales objetivos de los ataques inspirados por el racismo, las mujeres blancas también han sido sus víctimas. Desde el momento en el que se convenció a los hombres blancos de que podían cometer impunemente agresiones sexuales contra las mujeres negras, su conducta hacia las mujeres de su propia raza no podía dejar de verse salpicada. El racismo ha funcionado siempre como una provocación a la violación e, inevitablemente, las mujeres blancas estadounidenses han padecido el efecto rebote de estas agresiones. Aquí reside una de las múltiples formas en las que el racismo sustenta al sexismo y que hace que las mujeres blancas sean víctimas indirectas de la opresión específica destinada a sus hermanas de color (Davis, 2005: 179).



Como el látigo, la violación sostenía la esclavitud y la explotación capitalista (Davis, 2005: 178). No solo la violación perpetrada contra las mujeres negras, sino también la narrativa criminalizadora que convirtió a cada hombre negro en un violador potencial se utilizó contra la población negra en el período posterior a la emancipación. La imagen ficticia del negro violador también alimentó a su contraparte, la de la mujer negra promiscua. Este discurso asoció a toda la población negra en la bestialidad, creando a los hombres como depredadores de las mujeres blancas y a las mujeres negras como sexualmente insaciables, propensas a aceptar cualquier acercamiento de parte de los hombres blancos. Si, por un lado, esta narrativa reforzó la irracionalidad de los hombres negros, produciéndolos como incapaces de controlar su deseo, por el otro, hizo que las mujeres negras fueran consideradas poco fiables cuando denunciaban la violencia sexual que habían sufrido.

La acusación fraudulenta de violación fue uno de los dispositivos más perversos del racismo como pretexto para los linchamientos. Aunque el uso de la violación como estrategia terrorista de la supremacía blanca es anterior a la institución del linchamiento, ambas prácticas están estrechamente relacionadas. El propósito de ambos era obtener una forma incuestionable de sumisión de hombres y mujeres negros:

El mito del violador negro hizo su aparición conectado con estos linchamientos y con sus innumerables barbaridades. Únicamente podía adquirir su terrible poder de persuasión dentro del mundo irracional de la ideología racista. Pero por muy irracional que pueda ser este mito no era una aberración espontánea. Por el contrario, el mito del violador negro fue una invención claramente política (Davis, 2005: 186).

Para Davis, el propósito político de estos linchamientos era explícito: se organizaron como una contraofensiva que evitaría que la población negra “alcanzara sus objetivos de ciudadanía e igualdad económica” (Davis, 2005: 189). Si a finales del siglo XIX, tanto el Ku Klux Klan como los Caballeros de la Camelia Blanca (*Knights of the White Camellia*) exhibieron los linchamientos que realizaban como una medida necesaria contra el surgimiento de una supuesta supremacía negra sobre la población blanca, pronto esta justificación quedó obsoleta: la Reconstrucción —que traicionó los deseos de la población negra— y la supresión del derecho al voto colaboraron para refutar esta tesis racista delirante.

Sin embargo, ni siquiera la sobreexplotación económica de cuerpos negros en plantaciones y ciudades pudo contener la creciente ola de linchamientos y el mito del violador negro se reajustó a las nuevas exigencias históricas (Davis, 2005; Douglass, 2019). En este nuevo contexto, ya no era la rebelión negra la que amenazaba al mundo blanco, sino el deseo sexual incontrolable de los hombres negros lo que ponía en peligro a las mujeres blancas y a sus hijas. Por lo tanto, se pidió a los hombres blancos que protegieran a sus familias y hogares luchando por todos los medios contra el potencial violador negro. Pero, no siempre fue necesario movilizar la acusación fraudulenta de violación para desatar la furia de la supremacía blanca. Linchamientos, más de 10 000 en 30 años (Wells-Barnett, 2014), llevaban un mensaje claro: cualquiera que desafiara la jerarquía racial sufriría las consecuencias. Los

asesinatos fueron indiscriminados y, en la mayoría de los casos, no estaban relacionados con denuncias de violación:

[L]a interminable lista de muertos llegó a incluir a todo tipo de insurgentes, desde propietarios de prósperos negocios de negros y trabajadores pujan-do por un aumento de sueldo hasta aquellos que se negaban a ser llamados “chico” y a mujeres rebeldes que se resistían a los abusos sexuales de los hombres blancos (Davis, 2005: 191).

No solo los hombres fueron linchados, sino que las mujeres también sufrieron el terror racial a manos de las bandas blancas. Ida B. Wells-Barnett (2014) cita, entre muchos casos, el de una mujer de San Antonio, Texas, que fue colocada dentro de un barril perforado por clavos y arrojada de un barranco para morir. La periodista y socia editora del periódico antisegregación *Free Speech and Headlight*, Ida B. Wells, fue una de las mujeres más destacadas de su época contra los linchamientos, además de ser un nombre ineludible en el movimiento sufragista. Junto con Mary Church Terrell, primera presidenta de la Asociación Nacional de Mujeres de Color, dedicó su vida a luchar contra los linchamientos (Terrell, 1904; Wells-Barnett, 2014).

Casi 30 años después de su trabajo pionero, se creó la Cruzada contra el linchamiento, en 1922, una organización dirigida por Mary B. Talbert, un movimiento integrado por mujeres contra el linchamiento bajo el paraguas de la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color.

En 1930, Jessie Daniel Ames fundó la Asociación de Mujeres del Sur para la Prevención de Linchamientos para exponer la falacia del argumento de que los linchamientos protegerían a las mujeres blancas y a sus hijas e hijos. Davis (2005) sostiene que estas mujeres blancas, que participaron en el movimiento anti-linchamiento, recibieron oposición, las intimidaron y amenazaron de muerte, pero no se rindieron. De esta manera, ofrecieron un invaluable aporte a las Cruzadas, con su militancia, cartas a los periódicos y denuncias públicas de casos de injusticia, aunque hayan tardado más de 40 años en articularse con sus compañeras negras.

3.3. Estética y cultura negra

El tercer y último eje temático de los encuentros debatió las cuestiones de la estética y la cultura negras, otro tema central en la obra de Angela Davis. Estas discusiones cobraron protagonismo en su trabajo (Davis, 1994; 2011; 2012), pues representan dimensiones materiales de la independencia intelectual y figurativa de las mujeres negras en entornos generalmente desatendidos por los estudios académicos. Tal es el caso del blues, una estructura ideológica específicamente afroestadounidense que condensa gran parte de la conciencia cultural negra posterior a la emancipación.

El blues es un discurso que articula la lucha cultural y política de las poblaciones negras con las dimensiones del deseo sexual y el poder. Es una lucha fundamental, dado el contexto mencionado en las sesiones anteriores, donde hombres y mujeres negros fueron sometidos a lo más cruel del racismo a través de estrategias que redujeron y

distorsionaron el deseo sexual a la criminalización, exotización y animalización. Así, autoras como Angela Davis y Hazel Carby han argumentado que el blues es una “lucha dirigida contra la deshumanización de la sexualidad femenina dentro de un orden patriarcal pero que también intenta reivindicar los cuerpos de las mujeres como objeto sexual y sensual de la canción” (Carby, 1991: 756). Con un imaginario sexual provocativo y omnipresente, el blues fue uno de los campos en los que se manifestó concretamente la emancipación. Davis incluso sostiene que, debido a su impacto en las comunidades negras, el blues marcó una división definitiva entre el antes y el después de la esclavización formal (Davis, 2012), ofreciendo a hombres y mujeres sus propias narrativas no solo sobre el pasado sino también sobre sus vivencias cotidianas.

El blues es un legado de los *spirituals* (espirituales): canciones que representaban en las plantaciones el espíritu de la gente que lucha por ser libre. Canciones que fueron interpretadas colectivamente y dieron expresión a los anhelos de libertad de la comunidad. Entre los espirituales y el blues se encuentran las diferencias entre el pre y la post-emancipación. A medida que la libertad se convirtió oficialmente en un logro de la comunidad negra, los espirituales dieron paso a canciones que expresaban los cambios radicales que se estaban produciendo. Esta música empezó a cantar esta libertad, ya sea en lo que traía de real o en sus aspiraciones. Mientras que en el período del sistema esclavista, la libertad de movimiento estaba prohibida, ahora no había prescripciones. El tren se ha convertido en uno de los iconos de muchas letras porque representa esa libertad. Asimismo, la educación, que se había transformado en un posible objetivo para mujeres y hombres, se tematizó en las canciones. De la misma manera que la libertad de movimiento y la educación fueron homenajeadas por los y las cantantes de blues, la sexualidad pasó a ser explorada libremente por personas que ahora, dueñas de sí mismas, podían elegir autónomamente a sus parejas. Es el reconocimiento de este deseo lo que ofrece a las mujeres del blues un papel sin precedentes en la sociedad estadounidense de principios del siglo XX, una oposición explícita a la ideología patriarcal a través de canciones que defendían que el público era personalmente político y que las mujeres también eran libres de expresar su sexualidad.

En el blues, argumenta Davis (2012: 142), la libertad se representa en términos más inmediatos y accesibles. Quizás por esto, sus oyentes lo convertirán en el género secular más relevante para la música negra estadounidense. E, incluso, porque, al llevar la música sacra a la vida cotidiana de las comunidades, el blues colaboró en la formación de una nueva conciencia negra (Davis, 2011; 2012) atenta a la necesidad de luchar por una igualdad que trascendiera los aspectos meramente formales. A raíz del gran desencanto que se produjo en el período posterior a la emancipación, el blues logró plasmar en sus letras la frustración vivida con relación a las condiciones materiales concretas, el acceso restringido al empleo y la explotación en un sin número de trabajos precarizados.

A las cantantes de blues, particularmente Bessie Smith, Gertrude ‘Ma’ Rainey e Ida Cox, se las reconoce por haber desafiado las representaciones heteronormativas impuestas. Sus canciones, imbuidas de irreverencia y coraje, rompieron irremediablemente con las imágenes de control reservadas a las mujeres negras. En lugar de pasividad, agencia. En lugar de servidumbre al deseo masculino, insolencia. A diferencia del silencio compulsorio, la denuncia intrépida de las relaciones

de poder y las jerarquías que insistían en establecer la subordinación como un supuesto “lugar natural” para las mujeres negras. Redefinieron las representaciones normativas del matrimonio como un objetivo que enmarcaba la vida de todas las mujeres, las cantantes de blues ocuparon espacios públicos y escenarios con sus voces e irreverencia. No obstante, algunas han apoyado puntos de vista sexistas, más común en el blues country masculino, “las mujeres que cantan blues no ratificaron, como era costumbre, la resignación y la impotencia femeninas, ni aceptaron la relegación de las mujeres a los espacios privados e íntimos” (Davis, 2012: 157).

Además de romper la separación público-privado y dar visibilidad a la vida cotidiana de las mujeres negras, la movilidad, la elección del itinerario, viajar libremente adquirió centralidad en estas canciones ya que, a diferencia de los hombres negros, a las mujeres se les negó el derecho de viajar. Para superar las restricciones impuestas, las cantantes de blues visualizaron la independencia femenina negra articulando vívidamente sus deseos sexuales y, significativamente, demostrando cómo las estructuras de género de sus comunidades eran distintas de la cultura dominante.

El Call and Response [pregunta y respuesta] fue un estilo, dentro del blues, que privilegió una conversa imaginaria entre la cantante y sus oyentes-amigos. Bessie Smith immortalizó esa modalidad al asumir una postura explícita: frente al rechazo, al abuso y a los amantes infieles, la cantora presentaba su independencia y asertividad (rebeldía). La canción *Down Hearted Blues* ejecutada con Alberta Hunter es un ejemplo: “Puede ser una semana, puede ser un mes o dos / puede ser una semana, puede ser un mes o dos / pero el día que me abandonaste, cariño, se va a volver contra tí”. Como también *Barrel House Blues* de Gertrude ‘Ma’ Rainey: “A papá le gusta su jerez, a mamá le gusta su oporto. / A papá le gusta bailar shimmy, a mamá le gusta hacer deporte. / A papá le gusta su bourbon, a mamá le gusta su ginebra. / A papá le gustan sus otras mujeres, a mamá le gustan sus otros hombres” (Davis, 2012). Si bien las canciones de blues son incisivas y van al grano, también dan testimonio de las contradicciones inherentes a la época histórica y las demandas que enfrentaban las mujeres negras estadounidenses. Como señala Davis:

Por un lado, en virtud de su femineidad, se enfrentaron a las expectativas ideológicas de domesticidad y subordinación que emanaban de la cultura dominante. Por otro lado, dadas las transformaciones políticas, económicas y emocionales ocasionadas por el desmantelamiento de la esclavitud, sus experiencias vividas dieron la vuelta a dichas asunciones ideológicas evidentemente incongruentes (Davis, 2012: 161).

El uso del humor, la sátira y la ironía del blues revela su legado histórico. Al igual que en los espirituales, donde los anhelos de libertad de los esclavizados se expresaban indirectamente, el blues utilizaba imágenes burlescas para exponer tabúes. Sin embargo, como género que rechazó las distinciones discursivas e ideológicas entre la esfera privada y pública, buscó atacar el silencio alrededor de la violencia misógina, lo que ciertamente lo convirtió en un precursor de pautas sobre la violencia contra las mujeres. Para Davis, “[N]ombrar esa situación de forma tan directa y abierta puso la violencia

misógina a disposición de la crítica” (Davis, 2012: 172). Si el secretismo que acompaña a la violencia machista está ligado a su construcción histórica como un problema privado que impide el reconocimiento público, la forma en que los blues trabajaron estos temas han destacado la demanda de las mujeres, exigiendo su tratamiento como un problema político más que un tema individual o restringido a las familias.

Nombrar también es una función central del blues:

[E]l blues conserva y transforma la importancia filosófica africana occidental del proceso mismo de nombrar. En las tradiciones culturales africanas occidentales dogon, yoruba y otras, el proceso de nommo (nombrar cosas, fuerzas y modos) es un medio para establecer un control mágico (o en el caso del blues, estético) sobre el objeto nombrado (Davis, 2012: 174).

Al nombrar la violencia misógina, amenazas a la integridad física y psicológica de mujeres y hombres negros, las cantantes de blues también colectivizaron las soluciones que se podrían encontrar para enfrentar tales amenazas. Cantando desventuras y conquistas, anhelos y la dinámica de las relaciones afectivas y de género.

[L]as mujeres del blues [...] redefinieron el “lugar” de las mujeres. Forjaron e inmortalizaron imágenes de mujeres duras, fuertes e independientes que no tenían miedo ni de su propia vulnerabilidad, ni de defender su derecho a ser respetadas como seres humanos autónomos (Davis, 2012: 185).

Si bien el blues ofrece un espacio de agencia indiscutible para las mujeres negras, cantantes y oyentes, hay imágenes de control (Hill Collins, 2000) que de alguna manera capturan y exotizan la estética y la cultura negras. En *Imágenes afro: política, moda y nostalgia*, un texto aún no disponible en español y que el Colectivo Reexistencias Cimarrunas tradujo para el Ciclo abierto de lecturas, Angela Davis (1994) analiza cómo se vació su agencia a través de imágenes que la inmovilizaron en una repetición interminable de la militante radical del Partido Panteras Negras, con su cabello natural y vestida con una chaqueta de cuero negra. Para Davis, esta imposibilidad de acción, resultado de la contextualización ideológica de sus imágenes frecuentemente publicadas en revistas de moda, periódicos y carteles del FBI, fue una forma humillante de reducir la política de liberación y el proyecto político revolucionario del pueblo negro estadounidense a la política de la moda. Esta narrativa, al convertirla en rehén de una estética revolucionaria para el consumo —comercializada por distintas instituciones de la industria cultural como revistas, pulgueros y películas— actuó como una neutralización de las transformaciones radicales que demandaba el movimiento negro.

Utilizando el concepto de “momentos arrestados” de John Berger, Angela Davis explica cómo la resignificación de lo afro a partir de la captura simbólica contribuyó al subsiguiente vaciado de la lucha negra por la industria cultural. La reactualización de la imagen de una revolucionaria negra como icono de la moda, como se mencionó anteriormente, permanece en el imaginario social, afectando incluso las lecturas que la obra de Davis generó en diferentes contextos. Inmortalizada como la joven maestra negra, sus imágenes jugaron un papel importante tanto con relación a su persecución, en el

momento de su arresto, como en la campaña que logró su libertad. Pero estos momentos también impactaron la forma pasteurizada en que el pensamiento negro radical de Angela Davis fue recibido. En lugar de la intelectual feminista antirracista y anticapitalista, la iconografía le reservaba el espacio de la mujer negra que podía vender de todo, desde ropa sexy hasta películas publicitarias.

Esta apropiación publicitaria de su estética negó la memoria de estos hechos a la población negra, borrando los rasgos fundamentales de la lucha por derechos: “Este es el ejemplo más grosero de la forma en la que la historia particular de mi caso legal fue vaciada de todo contenido para servir como fondo para el consumo en la publicidad” (Davis, 1994: 44). Por tanto, la descolonización estética del cuerpo negro y su resignificación como lugar de inscripción política exige también combatir las imágenes que aprisionan subjetividades e historias. Sin duda, es necesario reconocer el legado y la herencia colectiva de la cultura popular negra, pero debe ser consciente de la exotización que, en la mayoría de los casos, crea una separación artificial entre estética y ética, entre cultura y política.

Como señala Davis, la superación de esta división solo ocurrirá cuando los profesionales de la cultura se involucren en la organización de los movimientos políticos populares (Davis, 2017b: 219). Este compromiso ofrecerá un faro sobre los límites de la apropiación cultural y también las formas más efectivas de circulación de la estética y la cultura negras. Hasta entonces, lo que hemos presenciado es un borrado implacable de las contribuciones de mujeres y hombres racializados como no blancos en campos como las ciencias y las artes (Davis, 2017b; Hill Collins, 2000) de modo que solo después de una demora embarazosa sean reconocidos en sus roles protagónicos. La comunidad negra es compleja y tiene sus propias luchas estéticas y éticas. Reconocer esta amplitud implica rechazar el encarcelamiento de estas comunidades en imágenes herméticas, estereotipadas, que no se ajustan a las exigencias históricas que están en el corazón del proyecto político y cultural negro.

4. Para pensar el ciclo de lecturas (I): Diáspora, Atlántico Negro y la

internacionalización de las luchas antirracistas, feministas y anticoloniales

El desafío de leer a Angela Davis en Ecuador significó comprender las ideas de la autora y debatirlas desde perspectivas, aportes teóricos y luchas desarrolladas por los participantes y sus colectivos. En primer lugar, conllevó un recogido cercano al seguido en este documento: presentar sus principales obras a partir de documentos que ofrecían elementos centrales de su pensamiento. En segundo lugar, pasó por cuestionarse cómo el racismo ha operado y se ha reproducido en las estructuras económicas, culturales, sociales y políticas de un país que, a diferencia de Estados Unidos, sufrió las especificidades de la colonización ibérica. Históricamente, en contextos latinoamericanos, la ideología racial surgió relacionada con el prejuicio de marca y origen, en el que características morfológicas combinadas con estratos económicos terminan definiendo la posición social que ocupará un determinado individuo en la jerarquía socio-racial. Es una categorización diferente a la estadounidense, donde la separación entre blancos y no blancos opera dentro de un plan rígido, en el que la ascendencia negra, aunque sea

solo “una gota de sangre”, define la pertenencia de un individuo a la comunidad negra. Y, en tercer y último lugar, implicó un diálogo entre las principales propuestas teóricas de la autora y las condiciones concretas de vida de la población racializada como no blanca en un estado plurinacional. En definitiva, tales retos articulados residían precisamente en dar respuesta a las preguntas con las que iniciamos la organización del Ciclo de lecturas: ¿por qué Angela Davis? ¿Por qué ahora?

Las dinámicas de identificación de poblaciones racializadas como no blancas encuentran en la obra de Angela Davis una forma de pertenencia, una propuesta teórica y epistemológica que les ofrece un lugar, una historia, una identidad más allá del entorno ecuatoriano. Esta fue la respuesta más contundente elaborada por les participantes. La necesidad de “nombrar” el sistema racial y, en consecuencia, el racismo sufrido en el país sigue siendo un desafío para todas y todos nosotros —¿cuál es el color de piel de la población desproporcionadamente encarcelada? ¿Quién vive en viviendas precarias en las afueras de las grandes ciudades? ¿Quién gana los salarios más bajos y ocupa las tasas de vulnerabilidad social más altas? ¿Quién tiene obstaculizado el acceso a la educación, la salud y el empleo formal?—. Así, la obra de Davis ofrece un léxico político y académico que permite ubicar las experiencias de despojo y sobreexplotación de poblaciones racializadas como no blancas en el escenario más amplio de las luchas negras e indígenas, en un continuo internacionalista de resistencia.

Leer a Angela Davis, aquí y ahora, por tanto, es la posibilidad de identificar a través de la diáspora, las luchas emprendidas y plasmadas en los legados históricos, políticos, económicos y culturales que Paul Gilroy (2001) ha llamado de Atlántico Negro. El principal argumento de Gilroy es que al desplazar la mecánica cultural e histórica de la pertenencia, la diáspora demuestra que el poder fundamental del territorio para definir nuestras identidades puede ser roto y desafiado. Una de las participantes del Ciclo, por ejemplo, argumentó que se sentía mucho más cercana a las historias y problemas que enfrentan las mujeres negras estadounidenses narradas por Davis que a las narrativas de un país andino y mestizo enseñadas en las escuelas ecuatorianas. Escuchar cómo sus ancestros resistieron al sistema esclavista y al capitalismo racial, incluso en un escenario diferente, le ofreció un repertorio para crear su propia narrativa, a partir de sus vivencias como mujer negra quiteña, llenando los huecos dejados por la historiografía tradicional, que aún reserva un espacio muy restringido a la autodeterminación negra. La explicación de la participante sobre el impacto del trabajo de Davis en su subjetividad va en dirección de lo que Gilroy enfatiza como una de las principales características de la diáspora:

La idea de la diáspora nos anima a actuar con rigor para no privilegiar el Estado-nación moderno y su forma institucional a expensas de los patrones subnacionales y supranacionales de poder, comunicación y conflicto que ellos lucharon por disciplinar, regular, y gobernar. El concepto de espacio se transforma cuando se ve en términos de un circuito comunicativo que ha permitido a poblaciones dispersas conversar, interactuar e incluso recientemente sincronizar elementos significativos de su vida cultural y social (Gilroy, 2001: 21-22).

Aunque Angela Davis no ha teorizado directamente sobre las rebeliones negras a lo largo del Atlántico, la revitalización de eventos significativos para las comunidades negras estadounidenses y sus memorias, el papel central de las mujeres negras en la resistencia al sistema esclavista y, más tarde, al capitalismo racial, a la abolición incompleta y al complejo industrial de prisiones la ubica, aunque desde una perspectiva teórica diferente, junto a Paul Gilroy. Para Davis y Gilroy, la relevancia del Atlántico Negro se consolida en el esfuerzo por hacer que se perciba la agencia de las mujeres y hombres negros y se reconozcan sus habilidades y capacidades dentro de una historia intelectual. Esto, sin duda, es un esfuerzo primordial, dado que tales narrativas fueron reprimidas por el racismo epistémico moderno que, a lo largo de los siglos, borró el aporte de las negras y los negros de los principales relatos históricos.

Así surgió, como observa Gilroy, una política de transfiguración que, al decodificar y cuestionar las promesas incumplidas de la modernidad occidental, forja “una contracultura que reconstruye desafiante su propia genealogía crítica, intelectual y moral en una esfera pública parcialmente oculta y enteramente suya” (Gilroy, 2001: 96). Pero no solo esto. Esta reinscripción de relatos y aportes negros —y, podemos agregar, teniendo en cuenta todas las distinciones históricas, pueblos y nacionalidades indígenas— implica la producción de un repertorio propio, la revitalización de relatos negados, como señaló la participante. Reclamar este legado va hacia la reconstrucción histórica que Davis hace de las mujeres en el blues, de la resistencia de las mujeres negras al linchamiento, de las diversas tácticas de confrontación con el sistema esclavista. Recuperar memorias reprimidas permite contar una historia que supere el lugar de carencia, pasividad y sometimiento con el que comúnmente se retratan las experiencias afro e indígenas. Reconstruir una genealogía crítica rechaza las narrativas actuales del Estado-nación e inserta otros significados al perturbar el texto eurocéntrico que ha producido a las poblaciones indígenas y afrodescendientes de América Latina como atrasadas, residuales, salvajes, subhumanas.

Sin embargo, la reconstrucción de esta genealogía no es una tarea sencilla. Si, por un lado, debe negar enérgicamente las políticas de invisibilidad de los cuerpos racializados como no blancos, por otro lado, exige una postura política de rechazo a los esencialismos identitarios. En otras palabras, el esfuerzo diaspórico por revitalizar las existencias negras trasciende lo que hasta ahora hemos llamado políticas de identidad para posicionarse a favor de una reconstrucción histórica de la raza como mecanismo de dominación. No se trata, por tanto, de concebir la raza como un esencialismo ontológico o pluralismo, sino una perspectiva histórica y dialéctica que, entendiendo las relaciones de poder como un proceso, coloca en este escenario las condiciones de racialización impuestas para la subordinación y contra las cuales los cuerpos racializados como no blancos se insurgen.

La producción de tal genealogía puede ser una herramienta útil para comprender por qué en América Latina en su conjunto y, en Ecuador en particular, las coordenadas y jerarquías que definen quién es o no negro, quién es o no indígena son tan difusas y maleables. Por ejemplo, las participantes del Ciclo atestiguaron cómo su identificación racial se vinculaba en distintos territorios del país con otros marcadores sociales de diferencia que no eran estrictamente étnico-raciales. Las personas con título académico

identificadas como negras en Quito no fueron reconocidas de la misma manera en Esmeraldas, donde se las nombra como no negras. Como vemos a través de tales relatos, las intersecciones de ejes de opresión operan juntas en la definición de las identidades negra e indígena. Tener el fenotipo indígena no significa una autoidentificación automática con una nacionalidad o un pueblo, pero tal reconocimiento implica el manejo de una lengua indígena, mostrar signos externos de pertenencia y reforzar estéticamente algunos mandatos culturalmente compartidos. Si bien las generaciones más jóvenes cuestionan algunas de estas políticas de identidad y se entienden a sí mismas desde una perspectiva más dinámica y compleja, casi siempre la disputa por la identificación racial está atravesada por cuestiones económicas, grado de educación formal y lugar de residencia u origen. Estas percepciones refuerzan la importancia de comprender los sistemas raciales y el racismo a partir de los procesos históricos en los que se constituyen. Es necesario historicizar los procesos que subyacen a los sistemas raciales ecuatorianos. Y es importante tener presente cuáles son los elementos en los que se basan estas definiciones y cómo colaboran u obstaculizan las luchas por la justicia social.

Un ejemplo interesante de este diálogo diaspórico en el Atlántico Negro con la obra de Angela Davis y el esfuerzo por historicizar el aporte negro en el país es la novela histórica *Jonatás y Manuela*, de Luz Argentina Chiriboga, publicada en 1994. Con el objetivo de redefinir los fundamentos del estado ecuatoriano y rescatando la herencia afro como un aspecto central de la sociedad, Chiriboga (2010) busca, en la interacción entre raza y nación, un hilo narrativo diaspórico que interrelacione África, el secuestro de poblaciones negras, el Atlántico Negro y la región de la Gran Colombia. La trama se desarrolla a lo largo de los siglos XVIII y XIX y se remonta a la fecha de la independencia de Ecuador, el 24 de mayo de 1822. Las protagonistas de la novela, tres mujeres negras de tres generaciones distintas ilustran la perspectiva afrofeminista de Chiriboga. La historia comienza en el continente africano con la cruel captura de Ba-Lunda por traficantes de esclavizados. En el continente americano, y ya como esclavizada, Ba-Lunda pasa a llamarse Rosa y da a luz a su hija, de la cual estaba embarazada antes de su secuestro, Nasakó/Juana Carabali. Aún en la transición entre el período anterior y posterior a la emancipación, Nasakó se convierte en la madre de Nasakó Zansi/Jonatás, quien juega un rol central en los movimientos de liberación nacional.

En la novela, el cimarronaje se presenta como una táctica de resistencia fundamental y las trayectorias de Ba-Lunda, Nasakó y Nasakó Zansi encuentran eco en las vivencias de las mujeres negras esclavizadas discutidas en la obra *Mujeres, raza y clase* de Angela Davis. Como sus contrapartes en el Atlántico Negro del norte, especialmente Ba-Lunda y Nasakó Zansi resisten, con sus saberes y conocimientos ancestrales, a las dinámicas deshumanizantes de la esclavitud. A veces, estas estrategias son explícitas, como la adhesión de Ba-Lunda a una fuga planificada durante meses; otras, más sutiles, como usar hierbas para envenenar al amo que la sometió a violencias inimaginables. Aunque recibieron nuevos nombres, como gesto de conquista y negación de su herencia cultural, la invocación de los orishas, la insistente búsqueda de Nasakó Zansi por su madre, de quien fue separada en la infancia, demuestran la misma gramática de luchas que unen a la diáspora a través del Atlántico Negro. La novela *Jonatás y Manuela*, en este sentido, produce una genealogía de reivindicación de relatos intelectuales negros de los que hablan Angela Davis y Paul Gilroy. Al cuestionar el mestizaje y lo andino, tan presente en

las narrativas oficiales que persisten en Ecuador, Luz Argentina Chiriboga también opera una política de transfiguración, en términos del Atlántico Negro, reubicando la presencia afroecuatoriana y el legado africano como fundamental en el proceso de emancipación del país frente al gobierno colonial español.

Como en *Jonatás y Manuela y Mujeres, raza y clase*, el sufrimiento de la población negra es impensable, sin embargo, es desde este sufrimiento que las culturas atlánticas crearán vehículos de consuelo —los espirituales que están en la base del blues son otro ejemplo—. Al mediar el sufrimiento generado por la esclavitud, las culturas diaspóricas crean sus propias formas de elaboración de memorias, genealogías y geografías y formas de lidiar con la pertenencia. Para Paul Gilroy, estas mediaciones culturales son significativas en sí mismas, pero también se muestran como conciencia oposicional:

la conciencia oculta y disidente de un mundo transfigurado que ha sido conjurado ritual y sistemáticamente por personas que actúan juntas y son abastecidas de energía por una comunidad más sustancialmente democrática de lo que la raza jamás permitirá que exista (Gilroy, 2001: 13).

Característica de este continuo de luchas y reinscripciones del conocimiento subyugado, explotado u oculto, la internacionalización de las luchas por la emancipación es lo que define el potencial transformador de las historias compartidas por la diáspora. Mientras el Atlántico Negro nos ofrece —a los cuerpos racializados como no-blancos— un locus de plenitud existencial, un espacio compartido donde se puede (re)conocer por quienes somos y por lo que nos llevamos, la internacionalización de las luchas refleja una solidaridad forjada sobre la urgente necesidad de transformar las desigualdades que estructuran el mundo tal como lo conocemos. Este es, sin duda, un objetivo ambicioso e implica esfuerzo y compromiso político de nuestra parte. O, mejor dicho, incluye todos los esfuerzos y compromisos que podamos unir en los diferentes sectores y espacios que componen la sociedad. El esfuerzo intelectual (y aquí no reducimos intelectual a académico), orgánico y situado es fundamental, como lo son el de colectivos y movimientos sociales de todo el mundo. Angela Davis, al denunciar el imperialismo estadounidense, exhibió cómo la lucha contra el racismo en el sistema educativo llevó a estudios raciales críticos a tender puentes con las “luchas y logros de las minorías étnicas oprimidas en todo el mundo” (Davis, 2017b: 192); el aprendizaje de tales experiencias permitió incorporar lineamientos y reclamos útiles para la lucha en el contexto local y también ampliar los lazos de diálogo y solidaridad.

Así, la diáspora y el Atlántico Negro responden, parcialmente, por qué es importante leer a Angela Davis en Ecuador en este momento histórico. La otra parte de la respuesta, como veremos en el siguiente apartado, se basa en la perspectiva teórica de la autora, un marxismo feminista antirracista que, al analizar cómo opera la interrelación entre ejes de opresión, proporciona herramientas analíticas esenciales para comprender el mundo en el que vivimos y, sobre todo, para transformarlo.

5. Para pensar el ciclo de lecturas (I): Diáspora, Atlántico Negro y su aporte

para pensar las luchas antirracistas, feministas y anticoloniales

La elección del trabajo de Angela Davis para pensar a las jerarquías raciales en Ecuador generó intensas reflexiones a lo largo de los encuentros. La realización del Ciclo, que tuvo lugar al final del mayor levantamiento de pueblos indígenas, afroecuatorianos y sectores populares observada en el país desde la década de 1990, planteó interrogantes fundamentales a los participantes sobre las estructuras racistas del país. En uno de los momentos emblemáticos de las protestas en Quito, un conocido político conservador hizo una declaración racista que derrocó una teoría infundada, pero muy extendida entre las clases blanco-mestizas. Cuando el exalcalde de Guayaquil, Jaime Nebot, afirmó que en lugar de tomar Quito, se debería recomendar a los pueblos y nacionalidades indígenas “que se queden en el páramo”, sin saberlo, expuso la falacia de que el racismo es un tema que concierne exclusivamente a los afroecuatorianos, mientras las desigualdades que enfrentan los pueblos y nacionalidades indígenas se limitan a otros temas, por ejemplo, la negación de los derechos ambientales y sociales.

El comentario, reveló el prejuicio a menudo disfrazado que la élite del país se reserva a los cuerpos racializados como no-blancos y abrió un intenso debate sobre cómo el racismo opera de manera intercultural y estructural en Ecuador. Caudal de un imaginario racista enraizado en las relaciones de subordinación económica, política y cultural, la afirmación de Nebot demostró de forma elocuente cómo la imaginación colonial/imperial basada en las ideas de expansión económica y prácticas culturales homogeneizadoras fue erigida sobre la subyugación y la producción activa del “otro”. El borrado sistemático de historias que chocan con la narrativa triunfalista y excepcionalista de la modernidad —léase europea, blanca y heterosexual— como parámetro y propósito del progreso de la humanidad, instituye la alteridad radical que subsiste en estos discursos racistas. El “páramo”, más que el espacio que sustenta la vida, fue implícitamente referido como el “lugar natural” donde la exploración puede ser ilimitada, reafirmando el espacio del “otro” y distanciándolo de la civilización blanqueada, representada por la élite urbana de ciudades como Quito y Guayaquil. Es una demostración consistente de cómo las coordenadas raciales persisten e insisten en diferenciar, excluir y subordinar. Al derribar la ficción de que el racismo es un hecho individual, no sistémico y relacionado, en gran parte, con la externalidad con la que la población afroecuatoriana es reproducida por el discurso blanco-mestizo como una “población extranjera” —ausente de las grandes narrativas oficialistas de la fundación de la nación—, Jaime Nebot logró instaurar un debate inevitable en el espacio público: la forma en que el colonialismo ibérico a partir del siglo XV forjó la raza como estrategia central de despojo (Quijano, 2000). Es un racismo que, de diferentes formas, jerarquizó a las poblaciones no blancas de todo el mundo para someterlas económica, cultural y mentalmente a la dominación colonial e imperial.

A lo largo de los encuentros del Ciclo, la reinterpretación de las explícitas coordenadas racistas que segregan la ciudad y el país ofreció un interesante debate que se centró en el cuestionamiento sobre la vigencia del marxismo feminista y antirracista de Angela Davis. Esto, trasladado para reflexionar las relaciones raciales en Ecuador, un país donde

la colonialidad del poder (Quijano, 2000) no duda en expresarse de la manera más cruda y autoritaria.

Los acalorados debates casi siempre se referían a un supuesto racismo, evidente en el marxismo, que lo haría inadecuado para pensar las condiciones de vida en América Latina. Representado como una teoría obsoleta que, teniendo sus orígenes en la Europa del siglo XIX, se muestra incapaz de responder a los desafíos de sociedades donde la reactualización del colonialismo es un hecho concreto, el marxismo debería ser suplantado por una teoría decolonial. Lo que argumentaron algunos participantes demostraba la insuficiencia de un diálogo entre la obra de Angela Davis y el contexto socio-histórico ecuatoriano.

Por supuesto, hay tantos decolonialismos como marxismos. Las teorías, más que aportaciones estancas, elaboradas de una vez y por todas, están mucho más localizadas y son adaptadas por diferentes agentes de lo que presuponen las divisiones superficiales. Es incorrecto hablar de un decolonialismo homogéneo, congruente en todos sus presupuestos y con fundamentos armoniosos, así como asumir que el marxismo se reduce a las formulaciones desarrolladas por el filósofo y economista alemán Karl Marx en un libro escrito en el siglo XIX. Si, por un lado, hay una contribución excepcional de los decolonialismos en la forma en que desafían las narrativas colonizadoras de Occidente que simbólicamente producen al “otro” como atrasado, inferior y residual, por el otro, los marxismos —en el plural, porque son muchos— son fundamentales no solo como herramienta analítica para la comprensión de las desigualdades estructurales en nuestras sociedades, sino también en proyectos que tienen como horizonte la transformación de relaciones inequitativas.

Las perspectivas que intentan borrar las contribuciones marxistas a las luchas antirracistas, anticoloniales y antiapartheid ignoran la historia. En la mayoría de los países y regiones del mundo que lograron transformaciones sociales y económicas sustanciales y el fin del colonialismo, el marxismo fue mucho más que una teoría restringida al continente europeo, supuestamente inadecuada para ser utilizada en un proyecto político de transformación radical. Los procesos de anticolonización en Angola y Mozambique llevados a cabo por las luchas de liberación nacional del colonialismo portugués en el siglo XX, la insurgencia revolucionaria cubana y la profunda transformación maoísta implementada en China son algunos de los ejemplos más emblemáticos de cómo el marxismo se ha adaptado a diferentes realidades concretas. Experiencias revolucionarias en partes del mundo han cuestionado y reformulado el marxismo occidental a partir de las especificidades históricas de sus propias realidades. ¿Cómo desconocer, por ejemplo, el aporte del marxismo en el activismo antirracista del Partido de los Panteras Negras que se articuló en el escenario político estadounidense, exigiendo cambios estructurales que pasaron por un programa de 10 puntos (Party, 1998) que incluían reivindicaciones sobre vivienda adecuada, seguridad alimentaria, acceso a la educación, la salud y el empleo?

No fue solo el materialismo histórico dialéctico de los autores europeos, por supuesto, lo que estimuló la superación de la división arcaica entre teoría y práctica e hizo que las contribuciones del marxismo fueran centrales en los procesos revolucionarios,

anticoloniales y antirracistas. La producción marxista en estos países y regiones fue, a la vez, subversiva e innovadora y extremadamente atenta a la formulación de análisis históricos, culturales y económicos que se adhirieron a la realidad material. No era un mero pastiche de ideas trasplantadas acríticamente, cómplices del eurocentrismo. Aunque las reproducciones acríticas de las categorías marxistas europeas han florecido en diferentes lugares, hay un número relevante de trabajos que desafían algunos de los principales límites de estos enfoques producidos en los contextos anticoloniales o poscoloniales.

El psiquiatra martinico Frantz Omar Fanon (1999) no dudó en presentar una propuesta teórica disruptiva que unió los aportes del psicoanálisis y el marxismo para producir un análisis original de cómo se utilizó el racismo para subordinar las mentes de los pueblos colonizados. Practicando la psiquiatría en Argelia, durante el período de lucha por la liberación del yugo colonial francés, Fanon identificó que el racismo, contrariamente a lo que defendían los análisis clásicos del marxismo, no podía entenderse solamente como una subordinación económica y política. Para ser eficaz, el racismo debería imponerse en el cuerpo y la mente de los pueblos colonizados como una percepción visceral de su inferioridad insuperable frente a una civilización blanca e ilustrada a quien se les atribuía los altos ideales de lo sublime, lo bello y lo justo. La imposibilidad de la existencia negra en un mundo dominado por colonizadores y el trauma y el sufrimiento psíquico provocados por tal negación hicieron de la obra de Fanon una referencia ineludible en los estudios marxistas sobre racismo, psicología de masas y en proyectos contemporáneos de desinstitucionalización psiquiátrica en diferentes países. Frantz Fanon también es un autor de referencia fundamental en los estudios decoloniales latinoamericanos (Maldonado-Torres, 2017), aunque esta reivindicación casi siempre va acompañada de un encubrimiento de la afiliación política e intelectual de Fanon al marxismo.

En América Latina, es posible identificar contribuciones significativas al marxismo desde perspectivas provocativas. La región andina, sin duda, ofreció desarrollos originales que permitieron extender el marxismo a su realidad histórica. En Ecuador, las obras de Agustín Cueva, como *El proceso de dominación política en Ecuador* (Cueva, 1989) y *La teoría marxista: categorías básicas y problemas actuales* (Cueva, 1988) llevaron el componente materialista para la comprensión sobre cómo las formas de acumulación capitalista en el país y los procesos de dependencia se articulaban; así, priorizaron análisis de temas hasta ese momento descuidados, como la subordinación de la Costa ecuatoriana a la capital, las relaciones raciales y la forma en que se engendraron estrategias de blanqueamiento para generar ganancias y privilegios no solo para las élites ecuatorianas sino también para el capitalismo internacional.

Al igual que Agustín Cueva en Ecuador, el peruano José Carlos Mariátegui es reconocido como uno de los marxistas más influyentes del siglo XX. El intelectual, conocido en Perú como *Amauta* —que en quichua significa *maestro*— es un referente ineludible en el entendimiento histórico, no solo de las sociedades andinas, sino de las relaciones capitalistas que utilizan jerarquías raciales para explorar y despojar (Mariátegui, 1969a). Mariátegui no piensa Perú como un “afuera del mundo”, por eso su obra visa analizar cómo las contradicciones del capitalismo, que son universales, deben ser interpretadas desde la singularidad histórica de cada país o región. En obras como *En defensa del*

Marxismo (Mariátegui, 1969b) e *Ideología y política* (Mariátegui, 1969a) expone cómo el carácter universal del marxismo se relaciona con la tendencia a universalizar la expansión del capitalismo. Esta tendencia universalizante del capitalismo, sin embargo, no puede confundirse con la homogeneidad. Para Mariátegui, lo universal es una forma de entender la heterogeneidad con la que el territorio —como formación económica y social— participa de esta universalidad. En otras palabras, el marxismo debe de ser universal, ya que requiere una comprensión historicizada de cómo las contradicciones acumuladas del sistema capitalista se expresan en una realidad específica por medio de una tendencia universalizante. Esta perspectiva mariateguista, refinada propuesta teórica, contribuyó a propagar las tesis marxistas más allá de América Latina.

El análisis materialista histórico de Mariátegui investigó cómo un desarrollo desigual y combinado terminó obteniendo una forma específica de subordinación que involucra estrategias de racialización y despojo. Para el autor, la constitución de la élite peruana se dio a través de un doble proceso: por un lado, como dominadora de las clases populares a través del colonialismo interno y, por otro, como dominada por el imperialismo. La consolidación de este colonialismo interno, liderado por las élites blanqueadas del país, se produjo principalmente a través del despojo de tierras indígenas (Mariátegui, 1979). Los grandes terratenientes, por lo tanto, constituyen la clase que domina internamente, mientras es dominada en el contexto internacional¹⁷. En consecuencia, defiende el autor, el crecimiento de las sociedades latinoamericanas es el resultado de una subordinación externa a los intereses del capital internacional. Y es esta subordinación la que hace inviable la propuesta de un proyecto de soberanía, nacional o regional, que se oponga al imperialismo. La propuesta marxista de Mariátegui, que reivindica la relevancia del colectivismo inca para pensar en relaciones sociales y económicas más igualitarias, es una influencia explícita en el proyecto político del líder del Movimiento Indígena del Cotopaxi, Leonidas Iza (Iza *et al.* 2020), quien reivindica el radicalismo del pensamiento mariateguista para las transformaciones que se buscan en Ecuador.

Un interesante contrapunto a la crítica marxista al racismo en América Latina es la tesis de otro peruano: Aníbal Quijano (2000), quien define la raza como el modo y resultado de la dominación colonial moderna. Su propuesta forma parte del giro decolonial y representa una ruptura en la forma en que se definía la relación entre raza y modernidad hasta entonces. Pero, no es la afirmación de que la raza es el resultado de la dominación colonial lo que da originalidad a la tesis de Quijano, sino que al defender la colonialidad como fundamento de la modernidad, ofrece una crítica de la “teoría eurocéntrica de las clases sociales”; entonces, propone en su lugar una “teoría histórica de la clasificación social”¹⁸. Se trata de una divergencia fundamental entre el análisis marxista feminista situado de Angela Davis y la propuesta decolonial, es decir, la utilidad (o no) de

.....
17 La relevancia de la cuestión agraria también es central en Ecuador, donde los grandes terratenientes continúan despojando comunas a través de ventas y apropiaciones ilegales. En el territorio ancestral de los Tsáchilas, por ejemplo, las comunas de Naranjos, Cóngoma y Otongo Mapalí se han reducido en más de 300 hectáreas en los últimos años. Ver Velasco (2017).

18 Antes del giro decolonial en su propuesta teórica, todavía, Aníbal Quijano ha desarrollado estudios desde la perspectiva marxista en América Latina, produciendo trabajos para la Cepal, por ejemplo, el informe Quijano (1966).

la categoría "clase" para explicar algunos de los procesos históricos que nos han conducido hasta aquí.

Hay mucho que subrayar en este antagonismo, pero queremos resaltar solo uno de los temas que surgen en este productivo diálogo entre argumentos y debates. El historiador francés Michael Cahen llama la atención sobre cómo la ley de la expansión capitalista en las colonias era precisamente "subalternizar para no proletarizar" (Cahen, 2018: 49), es decir, en el contexto del capitalismo europeo, a una familia enteramente proletarizada se le debería pagar a costa de su reproducción social, de lo contrario no subsistiría. En las colonias, una articulación desigual de modos de producción —doméstico, esclavista, capitalista— resultó más rentable al permitir que la mano de obra se pagara por debajo del costo de reproducción social. En este sentido, Angela Davis defiende que las formas de explotación no capitalistas son indispensables para la propagación capitalista imperial de países como Estados Unidos. Mariátegui se refiere a este como el desarrollo desigual y combinado, proceso en el que distintos modos de producción articulados generan una sobreexplotación de los cuerpos no-blancos despojados de sus tierras ancestrales y medios de vida.

Así, a través del marxismo feminista y antirracista de Angela Davis y las aportaciones originales del marxismo andino de Agustín Cueva y José Carlos Mariátegui, la colonialidad que nos interesa debatir no es una continuación de la colonización posterior a la independencia formal, como argumentan algunos de los participantes en el giro decolonial (Maldonado-Torres, 2008; Mignolo, 2003). Sino que implica comprender cómo la colonialidad y su larga duración se plasmó en prácticas sociales, procesos históricos, organizaciones e instituciones. Existen varios regímenes de historicidad en lo que entendemos por colonialidad; como sostiene Michel Cahen, no es "mera herencia, es una producción específica de subalternidad arraigada en la historia" (Cahen, 2018: 53). Por lo tanto, es una definición materialista e historicizada de la colonialidad que requerimos para evitar posturas que, al descartar de inmediato las contribuciones del marxismo como heredero estático de la modernidad colonial, terminen prescindiendo de análisis materialistas históricos situados. Necesitamos de las propuestas de José Carlos Mariátegui, que en la década de 1920 ya apuntaba a la doble subordinación que el colonialismo y las jerarquías raciales representaban en el contexto andino y latinoamericano. Requerimos de la contribución interseccional de Angela Davis sobre las formas contemporáneas de explotación y despojo basadas en la interconexión de categorías como raza, clase y género.

La propia Angela Davis reflejó cómo en la década de 1970, un discurso similar de rechazo al marxismo encontró eco en algunos movimientos negros por los derechos civiles:

Me angustié descubrir que entre algunos líderes negros, había una tendencia a descartar por completo el marxismo como una "cosa de hombres blancos". Durante mucho tiempo me quedó claro que, para lograr sus objetivos finales, la lucha por la liberación de los negros tendría que convertirse en parte de un movimiento revolucionario que abarcara a toda la población trabajadora (Davis, 2019: 154).

La población trabajadora acogida por la propuesta revolucionaria de Angela Davis, que en los casos ecuatoriano y peruano está constituida además por la clase de campesinos, afrodescendientes e indígenas despojados de sus tierras, es también la clase que estuvo en el centro de la afirmación racista de Jaime Nebot en el conflicto explícito en el levantamiento de las clases indígenas y populares de octubre de 2019. Lo que esta digresión sobre las divergencias entre decolonialismo y marxismo nos ha permitido hasta ahora percibir es que la clase — teorizada por Davis, Mariátegui y Cueva— sigue siendo un concepto fundamental para pensar las especificidades históricas latinoamericanas. Y, que la teoría de la clasificación social propuesta por Quijano descuida la forma en que el capitalismo también utiliza las jerarquías raciales para explotar y someter dentro de sociedades que se han desarrollado desigualmente con base en clasificaciones que, hoy por hoy, interrelacionan raza, clase y género. La propuesta de Quijano carece de profundizar en los procesos concretos que llevaron a la subordinación, para percibir cómo las clases sociales más explotadas siguen siendo aquellas racializadas como no blancas. Y, aunque su concepto de colonialidad del poder (Quijano, 2000) sea indispensable y su relevancia irrefutable, es importante entender cómo esta colonialidad se constituye más allá de la dimensión cultural, convirtiendo a personas racializadas como no-blancas en aquellas que han sufrido y sufrirán los efectos más nocivos de las desigualdades sociales y económicas bajo el capitalismo, ocupando la franja de los segmentos más empobrecidos.

Mariátegui y Cueva fueron originales y fructíferos al incluir los procesos de racialización como aspectos centrales del modo de acumulación capitalista en América Latina. Los países de la periferia del capitalismo no solo sirvieron como fuente de acumulación primitiva, sino que la articulación complementaria entre modos de producción y ejes de dominación ha sido fundamental para el desarrollo del capitalismo mundial: las llamadas “economías desarrolladas” son, por lo tanto, dependientes del subdesarrollo de las “periféricas”, una forma de organización de la explotación a través de intercambios desiguales y violentos, en los que no se puede ignorar el rol que tienen la raza y la clase para la acumulación. Sin embargo, Davis va un paso más allá, intersecando clase, raza y género, para evidenciar cómo estos ejes de opresión que operan interconectados son esenciales para la forma de acumulación contemporánea. La forma que adquiere la explotación del trabajo de mujeres negras y no blancas, dentro de un sistema capitalista patriarcal y racista es, por lo tanto, la contribución ineludible de Davis al marxismo.

Este escenario de “acumulación por despojo”, como observa el marxista David Harvey, privatiza los bienes comunes de la humanidad, ampliando las fronteras de la expropiación, como es explícito en los casos de la biopiratería que favorecen a las empresas farmacéuticas, las patentes genéticas y de semillas, la explotación y mercantilización de la naturaleza o la privatización del agua, la salud, la educación, la cultura y las pensiones (Harvey, 2009). Es este modo de acumulación el que está en la base de la expansión imperialista y que utiliza las dimensiones de la colonialidad para clasificar jerárquicamente a los no blancos como sujetos explotables. Este mismo proceso había sido identificado por Rosa Luxemburgo, otra marxista atenta a los modos explícitamente violentos que adquiere el capital en las periferias del sistema:

[El] capital y las formas de producción no capitalistas. Su escenario es el escenario mundial. Aquí reinan como métodos la política colonial, el sistema crediticio internacional, la política de esferas de interés, las guerras. Aquí, la violencia, el fraude, la represión, el saqueo se presentan de manera completamente abierta y sin disfraz, dificultando, bajo esta maraña de actos de violencia política y manifestaciones de fuerza, descubrir las leyes de hierro del proceso económico (Luxemburgo, 1970: 86-87).

Esta simbiosis, por lo tanto, entre las élites internas, el Estado y el capitalismo internacional ha saqueado históricamente los medios de vida de las poblaciones no blancas, a favor de la minería, las empresas petroleras y la agroindustria.

Los puntos que planteamos, demostraron la importancia de las lecturas realizadas sobre la obra de Angela Davis para la interpretación de los sistemas de opresión a los cuales nos intentan someter en Ecuador; además, explicaron la relevancia del marxismo para develar cómo la raza y el género operan desde las matrices cultural y económica con el intuito de explotarnos mientras acumula cada vez más riquezas en las manos de unos pocos en el mundo. También nos ayudaron a descifrar la esencia de la frase racista de Jaime Nebot: una manifestación de quienes tienen —o que históricamente tuvieron— el poder de subyugar a los que producen como una externalidad a la sociedad civilizada, blanqueada y occidental. La explicitación del colonialismo interno contra nosotras y nosotros, los demás (desposeídas de sus tierras, racializadas como no blancas), que defendemos la soberanía sobre los recursos naturales, minerales, agua, hidrocarburos y tierra.

Consideraciones: leer y debatir desde los conceptos viajeros

La historia de las ideas, su difusión, circulación e influencias no es estática. Es mucho más una disputa política en la que los grupos de interés defienden posiciones que a menudo son incongruentes y complejas. Las teorías poscoloniales y decoloniales han sido fundamentales para comprender cómo, en esta disputa, la hegemonía eurocéntrica es innegable. Sin embargo, no es que la hegemonía se produzca como una imposición unilateral: como han demostrado los trabajos de Angela Davis y Paul Gilroy sobre las genealogías del conocimiento de la diáspora en el Atlántico Negro, esta hegemonía siempre es puesta a prueba por versiones que buscan desafiarla. De hecho, cada vez más, los grupos oprimidos en todo el planeta están compitiendo por un lugar en la historia de las ideas. Este choque surge de una percepción gradual de cómo la hegemonía eurocéntrica ocultó y borró las contribuciones hechas por personas no blancas a esta misma historia. Con la redefinición de la producción de conocimiento a partir del cuestionamiento de los procesos ideológicos que están en su base, estas voces hasta entonces borradas comienzan a tener su aporte reconocido y revitalizado. Reconocer la originalidad de la contribución de José Carlos Mariátegui, quien en la década de 1920 ya teorizó sobre el papel de la racialización en los procesos de subordinación y despojo en la región andina, es un paso hacia la comprensión de que el marxismo no es tan lineal ni europeo como en ocasiones ha sido representado desde perspectivas reduccionistas y ahistóricas. El libro *Mujeres, raza y clase* de Angela Davis es otro

ejemplo de una transformación radical en los estudios marxistas y cómo otras disciplinas pasarían a entrecruzar opresiones para comprender con más profundidad las estrategias de despojo bajo el capitalismo.

Los conceptos viajan, se trasladan, se apropian, traducen, refutan y, como afirma la feminista Mieke Bal (2002), están mucho más interconectados y son intercambiables de lo que asumen algunas perspectivas que prefieren la exclusión al diálogo. Ya sea en las luchas por la liberación o en las disciplinas académicas, los conceptos viajan entre ellos, generando redes de intereses, conocimientos en común. Esto no quiere decir que estas interconexiones e influencias mutuas ocurran sin tensiones o intentos de imponer una perspectiva sobre otra. Los epistemicidios (Santos, 2010), es decir, la aniquilación y usurpación de los conocimientos ancestrales a la que ha sido sometida América Latina y otras regiones como África y Oceanía es lo suficientemente concreta para que no seamos ingenuas e ingenuos sobre quién ha logrado contar su propia versión de la historia. Sin embargo, pensar en cómo se trasladan los conceptos y cómo estos viajes asimétricos terminan influyendo en diferentes realidades es fundamental para el pensamiento feminista y antirracista de hoy, cuando la hiperconexión de las luchas en todo el mundo es un hecho. Así, leer la obra de Angela Davis en Ecuador puede ayudarnos en este camino compartido de luchas y resistencias entre personas afrodescendientes e indígenas y en cómo reinscribir el aporte de nuestros ancestros y nuestras ancestras en la historia de las ideas.

Quizás, en este sentido, lo fundamental en los conceptos no son sus mecanismos de circulación, sino su apropiación e impactos objetivos y subjetivos en las luchas por la emancipación. Mientras hay demasiada preocupación esencializadora, con el supuesto “origen” de los conceptos, se bloquean los diálogos que lo tienen todo para ser productivos. No obstante, no queremos con esto ratificar una postura acrítica hacia la circulación del conocimiento en el sistema-mundo capitalista. Sin duda hay apropiaciones conceptuales que, desconociendo las determinaciones históricas de su propia realidad, reproducen jerarquías de sometimiento, repitiendo el eurocentrismo y la colonialidad que informan prejuicios y mistificaciones. Por eso, es fundamental una traducción cultural y material de tales producciones. Pero, como hemos visto, esta es una táctica que, a pesar de las asimetrías epistémicas, los movimientos populares y sociales han desarrollado: rechazar las injusticias epistémicas, utilizar antropofágicamente lo que les conviene, transformarlo y rechazar lo que reduce su realidad al lugar de la carencia. Por eso, tener en cuenta las condiciones concretas de existencia y el proceso histórico, considerar las estrategias de autodeterminación de los pueblos nos parece la propuesta más adecuada para contrarrestar la abstracción intelectual y buscar diálogos que hagan aún más amplio ese movimiento diaspórico, por medio de conceptos que también se desplazan.

Compartir lecturas que desafían el *statu quo*, aportando nuevos lentes para interpretar y transformar condiciones materiales profundamente desiguales e inequitativas es una estrategia autodidacta en el internacionalismo feminista y antirracista. En este sentido, apreciado por las escuelas críticas de las relaciones raciales y los feminismos antirracistas, las reflexiones sobre la dispersión, la diáspora, los desplazamientos, las fronteras y las migraciones, hace de los conceptos viajeros una práctica epistémica del exilio, la

traducción entre formas de vida, temporal y espacialmente. Y, quizás, esta sea la mejor manera de definir lo sucedido a lo largo del Ciclo: lecturas críticas que nos abrieron posibilidades de interpretación a partir de cambios geoepistémicos que nos vimos obligadas a realizar para profundizar nuestra comprensión histórica de las estrategias de dominación. En esta dialéctica, transformamos y nos transformamos mutuamente. Como dice Davis:

[N]uestra misión hoy es fomentar comunidades de lucha multirraciales que surjan de las aspiraciones políticas comunes, y con suerte, radicales. El desafío del siglo XXI no es reclamar la igualdad de oportunidades para participar en la maquinaria de la opresión, sino identificar y dismantelar aquellas estructuras en las que el racismo continúa estableciéndose. Esta es la única forma en que la promesa de libertad puede extenderse a las grandes masas (Davis, 2009: 34-38).

El Ciclo abierto de lecturas sobre la obra de Angela Davis fue un pequeño espacio, un rincón para incentivar estas luchas. Hay mucho por hacer para enfrentar el racismo en Ecuador. Hay mucho que cuestionar, comprender y resignificar. Hay toda una comunidad para la que las referencias son mínimas, las fuentes históricas son limitadas y el trabajo que tenemos por hacer es inmenso. Tanto en el campo de la lucha por la justicia social como en las dimensiones ideológicas que continúan alimentando a un país segregado, donde la plurinacionalidad aún sigue vista con desconfianza y desprecio por las clases blanco-mestizas privilegiadas, queda mucho por descolonizar, reinventar y reescribir. Una de las lecciones que hizo eco en los diálogos entre les participantes, las autoras y Angela Davis durante estos meses fue que la libertad exige una acción constante. De todes nosotres.

Después del Ciclo: reencuentros y desencuentros

Como colectivo Kilombo UCE es difícil especificar las múltiples reacciones que este maravilloso evento nos dejó. Los hombres y mujeres que nos dimos lugar para discutir sobre la obra de Angela Davis conformamos un grupo diverso que asistieron a los encuentros por infinidad de motivos. Aunque en el evento se perfilaba una discusión teórica de los textos, las reacciones desbordaron tal intención y elevaron las discusiones a cuestiones más prácticas, a experiencias propias de las mujeres en el país y la región, obligándonos a plantearnos con seriedad los límites y potencialidades de leer a Angela Davis en Ecuador y en pleno debate racial causado por el paro de octubre 2019.

Para los colectivos de mujeres negras en Quito, por ejemplo, este evento motivó su propia articulación. No es de extrañar que, a raíz de este Ciclo, varias compañeras que nos encontramos allí estableciéramos vínculos, redes de apoyo y de diálogo. Es que el trabajo de Angela Davis no solo está orientado a la formulación teórica o académica más brillante, sino que nos inspira por la facilidad con la que retrata las experiencias imbricadas o intersecadas de las que ella habla: en Davis reconocemos a la interseccionalidad como una dimensión más práctica que teórica. En ese sentido, la autora nos interpela desde nuestros entornos más cercanos, nos motiva a mirar esas formas de racismo que están envueltas en una matriz de dominación compleja y bien enraizada en

la sociedad. Los debates que motivaron estos encuentros escapan de cualquier tipo de producción académica y se centran en el abordaje del activismo.

La pregunta que se formuló giró en torno a ¿cuál es nuestro papel como activistas antirracistas? Para nosotras, el Ciclo de lecturas nos conectó: ser un grupo de mujeres negras que ahora se conocen y saben que existen ha fortalecido la comunidad, ya que el activismo nace también de lo colectivo, del acto de reconocer en las otras personas esas ganas de posicionar un debate social que termine por mejorar las vidas de todos y todas. Así lo relatan varias compañeras negras de Quito que hoy se organizan y reconocen entre sí. Escuchar las anécdotas, las experiencias, los puntos comunes entre historias que parecen distantes fue la mayor contribución; el objetivo es seguir motivándonos a contarnos nuestras historias y comprender que podemos resistir todas desde nuestras trincheras.

No todo fue luz; la oscuridad también llegó después de los encuentros. Hay que reconocer que la lucha antirracista es una contienda que se debe defender en varios frentes (género, raza, clase, sexualidad, ciudadanía, entre otras), implica llenarse del valor suficiente para interpelar a las instituciones de poder; si bien los encuentros motivaron las organizaciones, no plantearon directrices de acción. Como mujeres negras esto ha sido un ir y venir, un constante volver a Angela Davis porque acá empezamos, pero, al mismo tiempo, querer ir más allá porque reconocemos que aún hay más si se trata de hablar de racismo en nuestra ciudad y nuestro país. Esto ha provocado desencuentros porque no siempre se coincide, pero esto forma parte del proceso.

Finalmente, el Ciclo de lecturas de Angela Davis en 2019 nos ha motivado más de lo esperado. A nivel de activismos y organizaciones ha representado mucho y ha logrado empoderar a un pequeño grupo de mujeres que no sabían que podían coincidir en el espacio de la lucha y la resistencia.

Agradecimientos

Adela Vargas Murillo, Alba Espinoza, Allison Vanesa Guerrero Jiménez, Ana Vasco, Andrea Aguirre Salas, Angie Farfán, Bernarda Cornejo, Cristian Gonzalo López Talavera, Dacmar Dejanaira Arico Ortiz, Daniela Romero, Daniela Sofía Espinosa Cevallos, David García, David Gustafsson, Dyann Sotéz Gómez, Elena Alexandra Londoño Segura, Eliana Yajaira Anangón Espinosa, Emilia Estrella, Erick Adrián Samaniego Pánchez, Erick Heredia, Erika Arteaga Cruz, Erika Villavicencio, Estefanía Aguayo, Estefanía Méndez, Estefanía Villacis Maldonado, Eva Nohelia Pasapera, Gabriela Cornejo, Gabriela Morales, Gabriela Zambrano, Giuliana Belén Solá Duque, Guillermo Romero, Ivonne Alexandra Tobar Cárdenas, Johanna Alarcón, Jonathan Finlay, Jonathan Naranjo, Jone Bilbao, Jorge Andramunio Ruales, Jorge Andrés Chimbo Torres, Joselyn Karina Ramos Lara, Josselyn Carolina Viñachi Barahona, Juan Pablo Fuertes Merchán, Juanita Francis Bone, Karen Fernanda Villa Pavón, Karla Veja, Katherine Obando, Kimberley Brown, Lady Vanessa Laverde Florez, Laura Lozano Leon, Luís Daniel, María Moreno, María Rosa Camacho, Mayra Hipatia Anangón Espinosa, Mike Bento, Milena Almeida, Naomi Chalá Minda, Nathalia Bonilla, Nathalie Guzmán, Nora Fernández, Olga Preciado Bone, Óscar Andrés Morales Benalcázar, Paula Kuschnir, Rebeca Sánchez Montenegro, Roxana Jaramillo, Shodona

Kettle, Sofía Arboleda, Sofía Yépez, Sofía Zaragocín, Tsaywa Cañamar Maldonado, Vanessa Álvarez Álvarez, Vanessa Bonilla, Vanessa Terán y William Sacher.

Bibliografía

- Aguirre, Carlos (2009). "Cárcel y sociedad en América Latina: 1800-1940". En *Historia social urbana. Espacios y flujos*, Eduardo Kingman (Comp.), Quito: Flacso: 209-253.
- Aguirre Salas, Andrea (2019). *Incivil y criminal. Quito como escenario de construcción estatal de la delincuencia entre los decenios 1960 y 1980*. Quito: Corporación Editora Nacional.
- Aguirre Salas, Andrea y Typhaine Léon (2021). "Racismo de estado, desarraigo y desmemoria: mujeres indígenas en las prisiones del Ecuador". *Debates Indígenas. Especial: Mujeres indígenas en prisión*.
- Aptheker, Herbert (2013). *American Negro Slave Revolts*. Nueva York: International Publishers.
- Bal, Mieke (2002). *Travelling concepts in the humanities: A rough guide*. Toronto: University of Toronto Press.
- Black Past (1965). "(1965) The Moynihan Report: The Negro Family, The Case For National Action". Disponible en: <https://www.blackpast.org/african-american-history/moynihan-report-1965/>
- Cahen, Michel (2018). "O que pode ser e o que não pode ser a colonialidade: para uma aproximação 'pós-póscolonial' da subalternidade". En *Para além do pós(-)colonial*, organizado por R. Braga e M. Cahen. São Paulo: Alameda.
- Carby, Hazel (1991). It Just Be's Dat Way Sometime: The Sexual Politics of Womens Blues. *Warhol and Hemdl*: 746-58.
- Chiriboga, Luz Argentina (2010). *Jonatás y Manuela*. Quito: Campaña Nacional Eugenio Espejo por el Libro y la Lectura.
- Coba Mejía, Lisset (2015). *Sitiadas: la criminalización de las pobres en Ecuador*. Quito: Flacso.
- Colectivo Editorial Tinta Revuelta, YoNoFui (2020). *Hacer vivir, hacer morir. Pliegues de un encierro que se extiende. Relatos urgentes recopilados*. Buenos Aires: Colectivo Editorial Tinta Revuelta-YoNoFui. Colección Escrituras Amotinadas.
- Collins, Patricia Hill (2017). Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. *Parágrafo* 5(1):6-17.
- ____ (2015). Intersectionality's definitional dilemmas. *Annual Review of Sociology* 41:1-20.
- Combahee, Colectiva Río (2019). Manifiesto de la colectiva Río Combahee. *Revista de la Universidad de México* (9):107.
- Crenshaw, Kimberle (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*: 1241-99.

- Cueva, Agustín (1989). *El proceso de dominación política en el Ecuador*. Quito: Planeta.
- _____ (1988). *La teoría marxista: categorías de base y problemas actuales*. México: Planeta.
- Davis, Angela (2019). *Uma autobiografia*. Boitempo Editorial.
- Davis, Angela (2017a). *Angela Davis: Autobiografía*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- _____ (2017b). *Mulheres, cultura e política*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Davis, Angela Y. (2012). "I Used to Be your Sweet Mama. Ideología, sexualidad y domesticidad": 135-85. En *Feminismos negros, una antología*, organizado por M. Jabardo. Madrid: Traficantes de Sueños.
- _____ (2016). *If They Come in the Morning: Voices of Resistance*. Londres y Nueva York: Verso.
- _____ (2011). *Blues Legacies and Black Feminism: Gertrude Ma Rainey, Bessie Smith, and Billie Holiday*. Nueva York: Random House.
- _____ (2009). *A democracia da abolição: para além do império das prisões e da tortura*. Río de Janeiro: Difel.
- _____ (2008). *Angela Davis: An Autobiography*. Nueva York: International Publishers.
- _____ (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- _____ (2003). *Are prisons obsolete?* Nueva York: Seven Stories Press.
- _____ (1994). "Afro images: Politics, fashion, and nostalgia". *Critical inquiry* 21(1):37-45.
- _____ (1993). "Remembering Carole, Cynthia, Addie Mae, and Denise". *Essence* 24(5): 92-95.
- Davis, Angela Y. y James, Joy (2008). *The Angela Y. Davis Reader*. Malden, Mass: Blackwell.
- Darke, Sacha y Maria Lucia Karam (2017). Las prisiones de América Latina. *Ecuador Debate* 101: 53-7.
- Douglass, Frederick (2019). *Why is the Negro Lynched?* Glasgow: Good Press.
- _____ (2001). *Life and Times of Frederick Douglass*. Organizado por G. L. Ruffin. Nueva York: Digital Scanning Inc.
- Fanon, Frantz (1999). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Frazier, E. Franklin (2000). "The Negro Family in the United States". En *A Turbulent Voyage: Readings in African American Studies*, organizado por W. H. Floyd. Maryland: Rowman y Littlefield Publishers: 337-53.
- Federici, Silvia (2014). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gilroy, Paul (2001). *O Atlântico negro*. Primera edición. São Paulo: Editora 34.

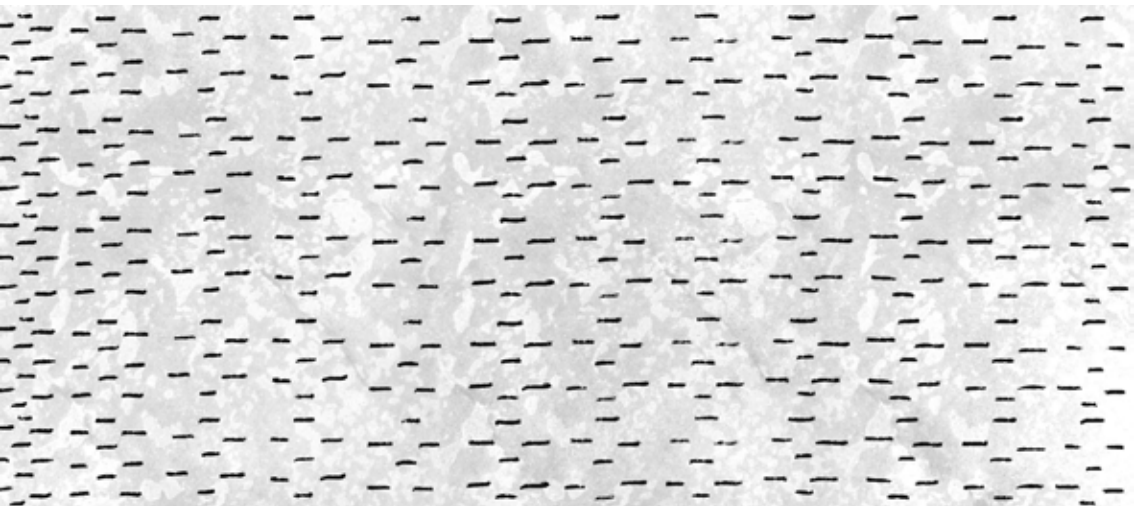
- Goetschel, Ana María (2016). Acción punitiva y construcción de un orden social 'católico' en el Ecuador decimonónico. *Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, No. 101: 55-73.
- _____ (1993). El discurso sobre la delincuencia y la constitución del Estado liberal (períodos garciano y liberal). *Procesos: revista ecuatoriana de historia*, No. 8: 83-98.
- Gutman, Herbert G. y Sandra A. Sims (1978). The Black Family in Slavery and Freedom 1750-1925. *Journal of Black Psychology* 4(1-2): 161-68.
- Hall, Stuart (1996). "The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why Now? Why Black Skins, White Masks": 12-37. En *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, organizado por A. Read. Londres: Institute of Contemporary Arts London.
- Harvey, David (2009). *O novo imperialismo*. Tercera edición. São Paulo: Edições Loyola.
- Hill Collins, Patricia (2000). *Black Feminist Thought Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*. Segunda edición. Nueva York: Routledge.
- Hull, Gloria T., Bell-Scott, Patricia y Smith, Barbara (1982). *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. Old Westbury: Feminist Press.
- Iza, Leonidas, Tapia, Andrés, Tamayo, Madrid y Ouviaña, Hernán (2020). *Estallido: la rebelión de octubre en Ecuador*. Ediciones Res Kapari.
- Larco, Carolina (2011). "Visiones penales y regímenes carcelarios en el Estado liberal de 1912 a 1925". Tesis de doctorado. Universidad Andina Simón Bolívar.
- Larrea Maldonado, Carlos (1996). "La estructura social ecuatoriana entre 1960 y 1979". *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 11: 97-148.
- _____ (1987). "Auge y crisis de la producción bananera (1948-1976)". En *El banano en Ecuador. Transnacionales, modernización y subdesarrollo*, Carlos Larrea Maldonado (ed.), Quito: Flacso.
- Lorde, Audre (2003). *La Hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas.
- Luxemburg, Rosa (1970). *A acumulação do capital*. Río de Janeiro: Zahar Editores.
- Manguashca, Juan y Lisa North (1991). "Orígenes y significado del velaquismo: Lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972". En *La cuestión regional y el poder*. Quito: Corporación Editora Nacional/Flacso/York University-Cerlac.
- Maldonado-Torres, Nelson (2017). Frantz Fanon and the Decolonial Turn in Psychology: From Modern/Colonial Methods to the Decolonial Attitude. *South African Journal of Psychology* 47(4): 432-41. doi: 10.1177/0081246317737918
- _____ (2008). "La descolonización y el giro des-colonial". *Tabula Rasa* (9): 61-72.
- Mariátegui, José Carlos (1979). *Ideología y política*. Vol. 13. Biblioteca Amauta.
- _____ (1969a). "El problema de las razas en América Latina". En *Ideología y Política*. Lima: Empresa Editora Amauta: 84-85.

- Mariátegui, José Carlos (1969b). *Defensa del marxismo*. Vol. 3. Amauta.
- Mignolo, Walter D. (2003). *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Ediciones AKAL.
- Moncada, José (1996). La economía ecuatoriana de los sesenta a los ochenta. *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 11: 55-95.
- Party, Black Panthers (1998). "Ten Point Program and Party Platform". Sixties Project: Primary Documents Collection, Institute of Advanced Technology in the Humanities, University of Virginia, Charlottesville 90-92.
- Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of World-Systems Research* VI(2): 342-86.
- ____ (1966). "Notas sobre el concepto de marginalidad social". Santiago de Chile: Cepal (Estudios e Investigaciones). Disponible en: <http://hdl.handle.net/11362/33553>
- Santos, Boaventura de Sousa (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago de Chile: Ediciones Trilce.
- Silva, Luciana de Mesquita (2018). Diáspora negra em contexto de tradução: discutindo a publicação de *Mulheres, Raça e Classe*, de Angela Davis, no Brasil. *Trabalhos em Linguística Aplicada* 57(1): 205-28. doi: 10.1590/010318138651712357431
- Segato, Rita Laura (2007). El color de la cárcel en América latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en deconstrucción. *Nueva Sociedad* 208: 142-61.
- Terrell, Mary Church (1904). Lynching from a Negro's Point of View. *The North American Review* 178(571): 853-68.
- Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.
- Velasco, Bolívar (2017). "Estudio confirma que el área de la tierra Tsáchila se redujo". Disponible en: <https://www.elcomercio.com/tendencias/estudio-ecuador-tierra-tsachila-contenidointercultural.html>
- Villacís, B. y Carrillo, D. (2012). "País atrevido: la nueva cara sociodemográfica del Ecuador". Edición especial revista Analitika. Quito: Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). Disponible en: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/wp-content/descargas/Libros/Economia/Nuevacarademograficadeecuador.pdf>
- Wells-Barnett, Ida B. (2014). *On Lynchings*. Nueva York: Dover Publications.

NOMBRAR

Ukshamanta – Desde el páramo

Ana Wayra Velásquez Velásquez



Hatun llaki

Hatun llaki
punta pacha, kunan pacha
warmi, wawa aparishka
karu karumanta rebuzu pillurishka

Ñuka ñawi shuk warmikunapa ñawiwán waktarin
ishkanti wiki hunta kanchik, ishkanti samiy nanayta charinchik

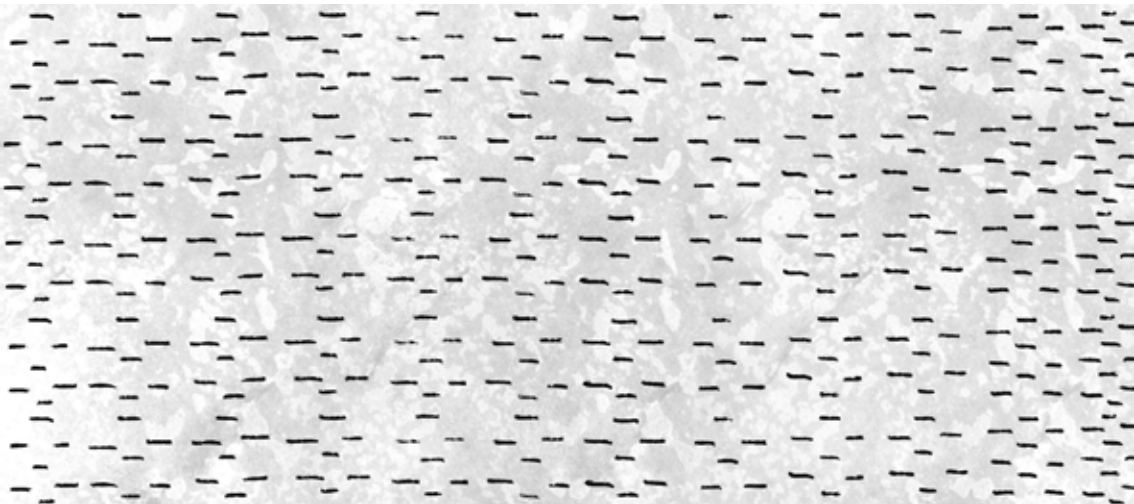
¿Kawsayka chashnacha kana karka?
Ñuka aycha kara
ñuka urku ñawi
ñuka chukri maki
ñuka allpa sarukshka chakimanta

Kankunapa Urkuman tikraychik
kankunapa ukshaman washukuychik

Kaparin, maki waktarin, piñarin... ¿Ñukanchik aycha karamanta?

shunku, yaypash illak shimikunaka pankalla kaparishpa
kawsayta killkashka

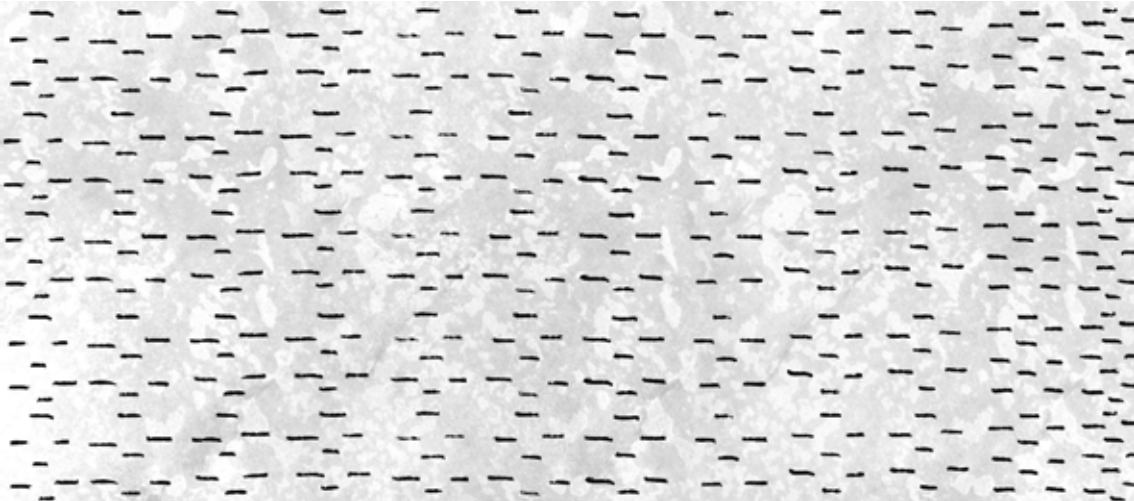
Ama hichushpa richu,
ama kunkaychu kawsayka urkupimi hapirin,
chaypimi yakupash, wayrapash, allpapash kawsayta pukuchin.
Uksha ukupimi kawsayka kallarin



Viento del Sur

Uksha ukumanta
Chukirawa sisa
Chiripi, rupaypi hapirinki
Uksha killpashkami kanki
Chukirawa sisa kani
Ukshapi mallkirishka
Hatun urku samaywan
wayrapi, tamiapi, sisarishka,
chawlla bayeta killparishka
nina tullpukunawan sapiyarishka
kay kawsaypi, kayshuk kawsaykaman

viento del Sur



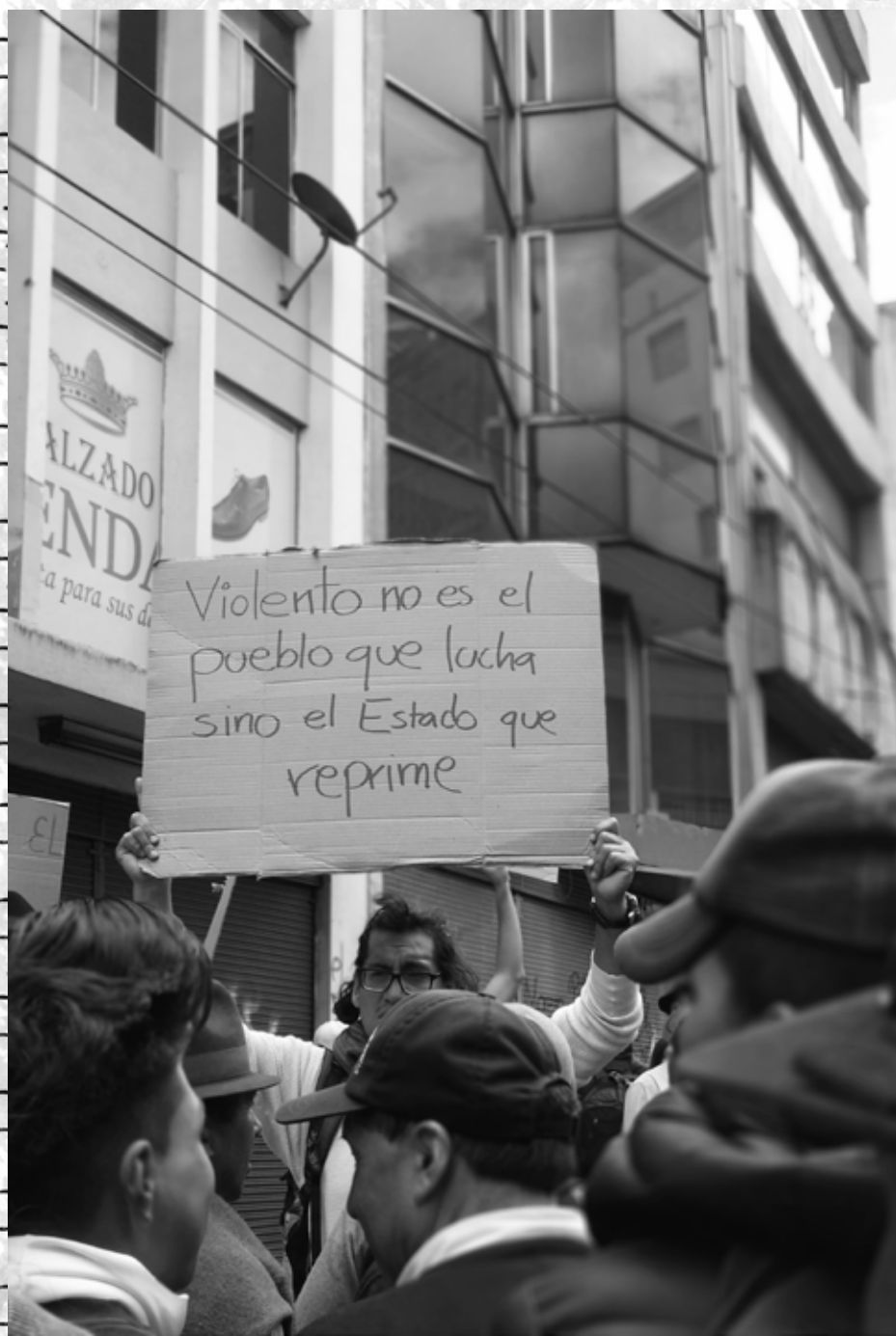
















DIRIGENTE



¡Somos los únicos de todos los países que defendemos el socialismo!

BOLETÍN DEL P.C.M.L.E.

AL PUEBLO EN LAS CALLES NADA LO DETIENE

POR EL PODER POPULAR Y EL SOCIALISMO

Órgano Central del Partido Comunista Marchista Leninista del Ecuador

AL PUEBLO EN LAS CALLES NADA LO DETIENE



UN PUEBLO QUE SE LEVANTA

REPORTAJE DE LA LUCHA POPULAR

EL PARTIDO, FUERZA DIRIGENTE DE LA REVOLUCIÓN





Guayaquil, el racismo en cuatro actos: segregación, educación y pobreza de los afroecuatorianos (Relato etnográfico)

John Antón Sánchez

Guayaquil es una ciudad de contrastes, contradicciones y desigualdades. En su extenso territorio apostado a lo largo de los ríos Daule y Guayas, emergen varias ciudades o realidades distintas. Muy lejos del espejismo de la modernidad del Malecón 2000, del Parque Centenario y de los adoquines de la calle 9 de octubre (centro), a lo largo de la vía Perimetral al oeste, tanto hacia el sur como el norte, emerge otra Guayaquil: la de los suburbios. De ellos las noticias solo dan cuenta cuando se retrata la crónica roja. Pero en esa geografía de la exclusión y la segregación, hay una característica sin igual: más de 200 mil afroecuatorianos sobreviven como sea. Ellos desde la década de 1950 e incluso antes, tienen allí uno de los palenques urbanos más grandes de América Latina. Es apenas comparable con los asentamientos afrourbanos marginales de Aguablanca en Cali, Nueva Colombia en Barranquilla, Barrio Nariño en Cartagena, toda la ciudad de Colón en Panamá y las favelas de Sao Pablo y Río de Janeiro.

Luego, una constatación: Guayaquil es la ciudad más afroecuatoriana del país, que aglutina el 35 % de todos los afrodescendientes. Aunque su presencia data de la colonia, los asentamientos contemporáneos se consolidaron a medianos de siglo XX en el sector de Cristo del Consuelo. Después se expandieron a sectores como Isla Trinitaria y Guasmo Sur y Norte. Allí son característicos los barrios Nigeria, Cenepa y Pablo Neruda. En el suburbio oeste, la mayoría de los asentamientos están desde la Calle 25 hasta las orillas del estero Salado. Muy al sur en el sector de las Malvinas está el barrio Esmeraldas Chiquito (Antón y García, 2015).

Este documento tiene por objetivo hacer una aproximación etnográfica sobre la realidad educativa de los afroecuatorianos en la ciudad de Guayaquil. Consiste en retratar cuatro experiencias cotidianas del racismo en el barrio Nigeria y dos colegios fiscales tanto populares como de elite. Asimismo, recogemos historias que han vivido estudiantes, directivos, profesores y padres de familia.

Aunque se presenta en 2021, los resultados de esta investigación etnográfica corresponden a un trabajo sobre racismo y educación que realizamos en 2006 en el marco de una indagación que comenzamos con el profesor Carlos de la Torre, cuando era docente de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Flacso, y yo apenas comenzaba mi doctorado en la misma institución. Pero el trabajo no llegó a feliz término por razones ajenas a la voluntad. Luego, procedí a archivarla, pero este volumen es la ocasión propicia para revisar el manuscrito y publicarlo. Serían dos los motivos para justificar la difusión de ese artículo: a) Su temática, pues nos encontramos con que el racismo constituye un fenómeno que es necesario denunciar a diario, dado que sus acciones y efectos no cesan; b) Los aspectos metodológicos usados en este trabajo permiten arrojar resultados que

pueden retratar una realidad indistintamente de un tiempo, pues el objetivo no pierde vigencia. Por ser un relato etnográfico se han utilizado técnicas cualitativas propias de las ciencias sociales, especialmente de la Antropología y la Sociología: el trabajo de campo, las notas de campo, las entrevistas en profundidad y el socioanálisis. Todos estos elementos han permitido que la información aquí recolectada y presentada tenga vigencia en esta antología.

Contexto. La ciudad Guayaquil: lujos, modernidad y exclusión

Guayaquil, con más de 2.3 millones de habitantes, no solo es la concentración urbana más grande de Ecuador, sino que constituye un símbolo de la pujanza capitalista y la modernidad ecuatoriana. Desde su fundación en 1547 se convirtió en un puerto estratégico para el comercio internacional. Actualmente es el principal polo agroindustrial, comercial y político del país. En sus últimos 20 años un alcalde de filiación conservadora se empeñó en un proyecto de modernidad sustentado en la regeneración urbana, construcción de infraestructura en transporte, recreación, turismo y ornato, cuya obra simbólica es el Malecón 2000 a las orillas del río Guayas.

Pero Guayaquil tiene otra cara: la inequidad, desigualdad y pobreza. Detrás del modernismo que se vende como “modelo exitoso”, se esconde la realidad de sectores populares y sin adecuada atención social. En cuanto a condiciones sociales, el censo de 2010 reveló que más del 48 % de la población estaba en condición de pobreza por necesidades básicas insatisfechas (NBI), en tanto que el 19.3 % aún permanecía en extrema pobreza por NBI.

De acuerdo con la Dirección de Acción Social y Educación del Municipio (DASE), Guayaquil se caracteriza por una gran heterogeneidad territorial, demográfica y social. Para facilitar la acción social, el municipio ha subdividido la ciudad en áreas de desarrollo social (ADS): 15 corresponden al sector urbano popular, 17 al sector consolidado (o sea desarrollado) y 5 a las parroquias rurales. Las áreas denominadas “urbano popular” en realidad son las marginales, con gran fragilidad social, pobreza, violencia, insalubridad y desempleo. Estas zonas periféricas se conocen como suburbios. Allí sobresalen sectores como Guasmo, Fertisa, Isla Trinitaria, Batallón, Cisne II en el sur, mientras que al norte están Nueva Prosperina, Fortín, Flor de Bastión, Bastión y Mapasingue. Justo en estos lugares es donde se concentra en gran medida la población afroecuatoriana de Guayaquil.

Los afroecuatorianos en Guayaquil:

“No es una resurrección, siempre hemos estado aquí”

Guayaquil es la ciudad con mayor población afrodescendiente en todo Ecuador. El censo de 2010 los calculó en 255 422 habitantes de los cuales más del 64.2 % están en condiciones de pobreza por NBI. Es decir, los afroguayaquileños superan en 13 puntos al promedio de la pobreza por NBI de la ciudad (48 %) e incluso son muchos más pobres que los mestizos (45.5 %), los montuvios (61.3 %), indígenas (58 %) y blancos (41 %).

El fenómeno urbano afrodescendiente de Guayaquil no es reciente. Aunque desde la década de 1950 y 1960 la ciudad ha sido la ruta migratoria preferida por los afroecuatorianos, en especial desde Esmeraldas, su presencia en el Puerto remonta a la esclavitud (Chaves, 2001). Desde el siglo XVII, Guayaquil era un tránsito obligado del tráfico negrero. Aquí se efectuaba la compra-venta de esclavos para distribuirlos a lugares de la Costa y la Sierra (Townsend, 1993). Los barcos arribaban desde Panamá, Buenaventura y Tumaco y continuaban su tráfico hacia el Callao, Valparaíso y Cabo de Hornos. “Para 1830 la mitad de la población guayaquileña era negra” (Handelsman, 2004: 63).

En 1896 ocurrió un voraz incendio en la ciudad y con ella la destrucción de la Iglesia de la Concepción, donde reposaban la mayoría de los archivos que registraban las partidas de los primeros negros en esta región, situación que se ha convertido en uno de los principales obstáculos para recuperar la etnohistoria de los afrodescendientes en Ecuador (Stohtert *et al.*, 2003).

Los afroguayaquileños se asientan en los suburbios o zonas populares ubicadas al sur de la ciudad a lo largo del estero Salado (Antón, 2015). Aunque existen otros asentamientos al norte: Flor de Bastión, Fortín, Nueva Prosperina, Prosperina, Balerio Estacio y Monte Sinaí. Estos barrios tienen déficit de servicios públicos adecuados, escaso transporte masivo y condiciones sanitarias deficientes.

El Gran Estero Salado, donde se asienta gran parte de los afrodescendientes, por ejemplo, concentra índices de contaminación ambiental dada la cantidad de basura y desechos industriales que reúne. Justo cuando sube la marea, las viviendas se ponen en situación de alto riesgo dada la inundación y la carencia generalizada de cimientos e infraestructura adecuada.

En general, la población afroecuatoriana de Guayaquil padece situaciones de exclusión y pobreza. La mayoría se ocupa de labores domésticas, del rebusque y mal pagadas. Esta discriminación laboral afecta los niveles de ingreso de las familias y obstruye el mejoramiento de su calidad de vida, agudizando el panorama de marginalidad ya característicos de estas comunidades. Además de lo anterior, se tienen las experiencias de racismo estructural, prejuicio racial antinegro y discriminación institucional, tal como se demostrará en lo que, a continuación, hemos llamado “cuatro actos de racismo cotidiano: un relato etnográfico sobre el derecho a la educación en la afrodescendencia”.

Acto I: Nigeria, símbolo de la desconexión

El barrio Nigeria es uno de los más pobres de Guayaquil, pero también el sector más popular de asentamiento afroecuatoriano. Aunque su nombre real es Cooperativa Independencia II, el común de la gente lo llama así porque desde que se fundó allí viven cerca de 16 000 afroecuatorianos. Sus primeros habitantes provienen del sector Cristo del Consuelo —el barrio afroecuatoriano más antiguo de todo Guayaquil—, creado por las migraciones esmeraldeñas que desde la década de 1950 comenzaron a llegar a la ciudad. La vida en Nigeria es dura. El diario *El Universo* (2004) la describe

como “una zona áspera y violenta, habitada mayoritariamente por negros”. La geografía del barrio retrata la exclusión y la desigualdad que viven los afroecuatorianos.

Antiguamente, Nigeria era manglar, pero la gente, en su desespero por un refugio, desafió el mar y robó espacio a los esteros. El barrio parece una colonia acuática. Las casas con paredes de caña simulan estar suspendidas sobre el agua. Sus calles son laberintos de empalizadas o puentes de dos tablas por los cuales hay que caminar despacio, pues se corre el riesgo de caer al fondo y ser recibido por el enorme basurero que la gente va haciendo bajo sus viviendas, pues esa es la estrategia de relleno.

Aunque el sol arde a las 12 del día, los niños nigerianos juegan en el lodazal. Increíblemente se bañan sin (importar) enfermarse en charcos de aguas sucias del estero, pues el mar allí recibe las aguas servidas de letrinas improvisadas. Mientras los jóvenes juegan naipes en las esquinas de las empalizadas, otros toman cervezas, las chicas lavan ropa aprovechando una manguera clandestina que no cesa de perder agua. Otros simplemente contemplan con prevención a los nuevos visitantes del lugar.

“Aquí no se puede entrar solo y mucho menos de noche”, advierte Sonia España, lideresa de 32 años; fue parte de Proceso Afroamérica XXI, una de las 45 organizaciones afroecuatorianas de Guayaquil. Hoy tiene su propia ONG llamada “África Mía”. Acepté su invitación para conocer el barrio Nigeria; es sábado 8 de julio de 2006.

Estar en Nigeria es como estar en las postales que las agencias de desarrollo publicitan para mostrar la pobreza del mundo, una imagen que es idéntica en Fertisa, Isla Trinitaria, Esmeraldas Chiquito o cualquier otro asentamiento afroecuatoriano en Guayaquil. La pregunta es por qué la gente afroecuatoriana vive en estas condiciones. Seguramente la explicación es evidente: Nigeria es una construcción del racismo estructural y un ejercicio de la geografía de la segregación racial. Al menos así me lo manifestó el profesor afroecuatoriano Ibsem Hernández, líder de Afroamérica XXI. Es decir, las extremas condiciones de marginalidad que envuelven a estas comunidades tienen raíces históricas que devienen desde la esclavitud, época en que la sociedad blanco mestiza dominante de manera planificada desconectó a los descendientes de africanos de la producción, la economía e incluso de la historia. De allí que las razones de la pobreza y desigualdad en Nigeria las encontramos en el racismo.

Racismo y escuela

En Nigeria, cada persona es una historia, cada historia, una expresión de racismo. “De esto nadie se escapa”, afirma doña Claiver Vernaza (de 51 años), quien en la humildad de su casa nos atendió con cariño. Mientras compartíamos un delicioso encocado de pollo, ella nos contaba episodios de su historia:

.....
1 Notas de mi diario de campo, Guayaquil, 8 de julio de 2006. 2:30 pm. Barrio Nigeria, conversaciones en la casa de doña Claiver Vernaza y Sonia España.

—Yo era lavandera del padre Elmo Suárez, y me ofreció conseguirle un cupo a mi hijo en un colegio fiscal de ricos. Fue en el colegio Vicente Rocafuerte. Allí metí a mi hijo Marco Antonio Vernaza (13 años) gracias al cura. Yo le compré un libro a mi hijo, pero el libro fue robado. Identificamos al chico que se lo robó, pero tanto los profesores como las orientadoras no creyeron jamás que mi hijo era el dueño del libro, ¡pues pensaban que su mamá no podría comprarlo! Yo fui y los denuncié por racistas.

Asimismo, afirma doña Claiver, en ese colegio “había profesores que en clase comparaban a los negros con los blancos y decía (el profesor) que los negros no han llegado a ninguna parte ni a presidente ni a ministros ni nada”.

Y agrega Sonia:

—En otro colegio, a un niño negro siempre lo ponían de ejemplo de cómo eran los monos y el profesor le decía al niño que se rascara como lo hacen los micos.

Como estas hay otras historias de cómo el racismo se manifiesta en el sistema educativo. El mismo Douglas Quintero, exdirector de Defensa del Pueblo Afroecuatoriano de la Defensoría del Pueblo, relata cómo su hijo ha sido víctima del racismo:

—Mi hijo estudiaba en el Colegio Mariscal Sucre. A él le gustaba el guineo (bananos), pero una vez ya no lo llevaba en su lonchera. Le pregunté que por qué y me dijo que en la escuela le decían que él parecía un mono comiendo guineo. Y los profesores festejaban ese hecho argumentando que los estudiantes estaban jugando. Esa situación afectó emocionalmente a mi hijo e incluso comenzó a tener bajas calificaciones².

Y agrega Douglas:

—Si los profesores asumen eso como un juego y no reconocen que es una manifestación de discriminación racial, entonces están reproduciendo los estereotipos y, por ende, no están controlando que los estudiantes aprendan a respetarse y aceptarse unos a otros, eliminando así la dinámica de los prejuicios raciales en las escuelas.

Pero para él, dichas manifestaciones de racismo no solo se dan en actitudes como los ejemplos demostrados. Estas revelaciones igualmente se evidencian en las malas condiciones en que el Estado presta el servicio educativo en los asentamientos afroecuatorianos. Es decir: racismo institucional.

Para Quintero, el racismo institucional, o sea la práctica de discriminación ejecutada desde el gobierno,

.....
2 Entrevista a Douglas Quintero Tenorio, Guayaquil, 7 de julio de 2006.

“se expresa en dos áreas: educación y salud. Y esto tiene fuertes efectos en el escenario del trabajo. Pues si hay una persona, sea afroecuatoriana o mestiza, que tenga algún nivel de preparación, con una salud óptima, puede salir a conquistar un trabajo y salir de la pobreza. Pero en las escuelitas que estudian nuestros niños, no solo en Guayaquil, sino a nivel nacional, no hay estructura básica para que esos niños puedan recibir clases cómodamente. No hay centros de salud, para que las madres puedan tener un control y cuidado a sus niños. Es decir, la educación y la salud son uno de los grandes desafíos que la dirigencia afroecuatoriana tiene que enfrentar”.

Hasta aquí hemos visto cómo la carencia de educación y de salud se convierten en un obstáculo insalvable para el desarrollo. Sin educación no habría trabajo y sin trabajo no habría oportunidades de desarrollo. Y esa es la encrucijada que se respira en el barrio Nigéria. Un círculo que cultiva la pobreza. Una sin salida propia del racismo estructural, es decir de la manera histórica como a la comunidad afroecuatoriana se la intenta desconectar de la producción, la economía, la educación y el desarrollo.

Acto 2: La Colmena y su cikegio: hay más agresión en la raza negra

El Colegio Fiscal Mixto Dr. Teodoro Maldonado Carbo está en el centro del suburbio sur oeste de Guayaquil, entre el sector Batallón y el Cisne II, áreas definidas por el Municipio como “populares o de desarrollo social” o bien áreas periféricas de abandono estatal.

Vecino al Colegio está la Colmena, una zona donde se asienta un gran porcentaje de afroecuatorianos, ubicados en casas de caña que parecen flotar sobre el estero Salado. La Colmena se percibe como un verdadero palenque urbano, “*un lugar que para entrar hay que ser un bravo*”, como canta el portorriqueño Héctor Lavoe.

Desde la Colmena llegan los niños afroecuatorianos a estudiar al Colegio Teodoro Maldonado, creado el 10 de mayo de 1985 mediante acuerdo ministerial 4665. Posee (para la época) 345 estudiantes (178 hombres y 179 mujeres) y cuenta con 19 profesores titulares y 6 contratados.

Al llegar a la institución, hay que tocar la puerta de hierro, única entrada a un enorme muro que hace poco se levantó para aislarlo del ambiente pesado de polvareda e inseguridad que se respira en el suburbio. Al menos así lo afirma el profesor de matemática, José Calle Molina, quien lleva 20 años trabajando en el plantel³:

—Aquí falta terreno (para ampliar el colegio), falta infraestructura, no hay laboratorios, no hay talleres, hacen falta computadoras, hacen falta instrumentos pedagógicos, hace falta cualquier cantidad de cosas. Ni siquiera hay internet. ¡Al colegio le falta todo! Esto es lo que usted llama discriminación institucional.

.....
3 Notas de mi diario de campo, Guayaquil, 4 de julio de 2006. Colegio Teodoro Carbo.

En efecto, la situación de carencias en el colegio no podría ser mejor retratada. A duras penas los alumnos disponen de escasos salones con poca ventilación y protección tanto del sol como de la lluvia. La biblioteca hace años está empolvada. La cancha de microfútbol, que cubre la parte central del colegio, es del único espacio público.

—Pero esto no solo es aquí en el plantel —agrega el profesor Calle—, me he dado cuenta de que a la mayoría de los planteles del gobierno les falta infraestructura.

En suma, la expresión “discriminación institucional” tiene que ver con el abandono estatal o la marginación que los gobiernos practican a ciertas comunidades, restringiéndoles servicios básicos y sociales. Lo que se vive en el colegio es la mejor evidencia y para el profesor Calle, la situación de abandono estatal es inexplicable:

—Por los años que tiene el colegio, ya debería haber salones de cemento, de calidad para seres humanos. Estas aulas no prestan condiciones suficientes para poder enseñarles pedagógicamente a los niños —puntualiza el profesor⁴.

La discriminación institucional evidente en el colegio también se plasma en el entorno de la comunidad. Las carencias que el profesor Calle numera se conjugan con el grado de abandono con que el Estado trata a las comunidades de los sectores de los suburbios de Guayaquil, como el Batallón y el Cisne II, las cuales son descritas por el rector del plantel, profesor Juan Sincre, como “de nivel socio económico bajo, una zona muy deprimida”. Y agrega: “aquí es donde el Estado menos invierte (...) El Estado realmente no da nada a este tipo de instituciones, más favoritismo lo tienen los colegios de renombre, los grandes”⁵.

La discriminación racial en el colegio

Al preguntar por fenómenos de discriminación racial en el colegio, el rector niega que existan en su plantel. Pero no descarta que se den hechos, aunque de forma aislada. Y afirma: “aquí en la institución no se da, pero en otras instituciones, sí”. Y advierte que en una zona como el Cisne II, que es deprimida y golpeada por la violencia, la práctica de la discriminación racial en su colegio resultaría inadmisibles. Resalta que el 60 % de la población estudiantil de su colegio es afroecuatoriana, pero cada año baja.

Según averiguaciones, aunque en el colegio no haya un censo étnico, para 2004 aproximadamente había 350 alumnos, de los cuales 83 eran afroecuatorianos; sin embargo, para 2005 ya estos estudiantes eran 67. ¿Existe entonces un factor de deserción escolar? Entre las causas de este fenómeno podrían resaltarse las condiciones del hogar: baja condición económica, alto subempleo, tendencia a la migración

4 Casete número 1. Suburbio de Guayaquil, 4 de julio de 2006. Colegio Teodoro Carbo, entrevista al profesor Humberto Calle.

5 Casete número 1. Suburbio de Guayaquil, 4 de julio de 2006. Colegio Teodoro Carbo, entrevista al rector Juan Sincre.

de los padres y, en el peor de los casos, hogares desorganizados. Vemos entonces que el entorno en que se desarrollan los estudiantes se convierte en el principal obstáculo para el éxito académico, pues no solo los chicos deben sobreponerse a las carencias del plantel sino a las de la comunidad.

De allí que el profesor de Ciencias y médico Wilfredo Parrales señale que la población afroecuatoriana del colegio afronta otros problemas sociales, en especial aquellos relacionados con la salud: desnutrición, embarazos precoces, hernias inguinales, cólicos menstruales⁶.

Vivir en comunidades como La Colmena no es fácil, al menos para un niño, adolescente o joven estudiante. El mismo rector resalta la cantidad de conflictos raciales en la comunidad en los que él, como autoridad, ha mediado. Estos se dan por posiciones irreconciliables entre jóvenes de distintos grupos socio-raciales y que toman violencia como camino de resolución. Entonces, el rector muestra un bate de béisbol que conserva como demostración del clima de tensión en el barrio, y relata:

—En cierto momento, un joven negro que estudia aquí trajo este bate, la razón era que tenía que defenderse porque tenía problemas con otros chicos, por asuntos de discriminación. Tuve que mediar. Por eso aquí el asunto de la discriminación se mezcla con violencia.

Estereotipos e imaginarios en el colegio

El ambiente de violencia y pobreza que se respira en el sector se traslada a los imaginarios sobre la población afroecuatoriana. Y los profesores del colegio no son inmunes a estos prejuicios. El profesor de matemática Carlos Navarrete, por ejemplo, describe a sus estudiantes afroecuatorianos como machistas, gritones, abusadores, que les pegan a las mujeres y, por si fuera poco, no desean estudiar. Pero además les gusta más el baile, el deporte y el folclore. Según el docente, “*hay más agresión en la raza negra*”. Y agrega que el año pasado un chico negro le pegó a una chica negra⁷.

Estos prejuicios por parte de los docentes hacia los estudiantes afroecuatorianos son comprobados por el profesor José Calle Molina, quien afirma:

—Antes había profesores que venían y hablaban mal de los negros. Los profesores tenían mala actitud y trataban mal a los estudiantes. Pero eso era antes.

Pero no tan antes. En 2004, una profesora contratada tuvo que ser despedida por incurrir en casos de racismo contra los estudiantes afroecuatorianos, dada su actitud despectiva. El mismo rector testimonia que:

6 Notas de mi diario de campo. Casete número 2. Suburbio de Guayaquil, 5 de julio de 2006. Entrevista al profesor de Ciencias y médico Wilfredo Parrales.

7 Notas de mi diario de campo. Casete número 2. Suburbio de Guayaquil, 5 de julio de 2006. Entrevista al profesor de matemática Carlos Navarrete y al profesor José Calle Molina.

—Se presentó el caso de que vino a mi oficina un muchacho, un niño de color, de raza negra, de los primeros años. Parecía mentira que entre su inocencia viniera y denunciara la discriminación que sufría por parte de esa profesora. Él decía que la profesora les daba preferencia a los muchachos de tez blanca.

Esto no es un factor sorpresa

A Ibsem Hernández, uno de los dos profesores afroecuatorianos del colegio, las anteriores anotaciones de prejuicios no le sorprenden. Él no vacila en afirmar que el prejuicio racial existe no solo en la sociedad guayaquileña sino en los profesores:

—Hasta tal punto que tú le dices a una persona qué opina de los niños negros y dicen de inmediato que “los niños negros son los más agresivos, son problemáticos”. Pero claro, califican solo el problema, pero no las raíces del problema⁸.

El profesor Ibsem califica el hecho no como una cuestión de actitudes o de prejuicios. Se trata de un problema de fondo del sistema educativo. El mismo que “practica la discriminación racial de manera estructural”. De acuerdo con él, primero el sistema educativo los excluye históricamente, pues los afroecuatorianos no aparecen en la historia, “solo unas figuritas en algún texto, pero no se habla nada de la historia afroecuatoriana”. Desde allí está la exclusión. Segundo, “en el interior de las escuelas hay prejuicio por parte de los profesores. La gran mayoría de los maestros tienen alto prejuicio en las comunidades”. Tercero, “hay una agresividad por parte de los niños mestizos hacia los niños afros y, cuando ellos reaccionan, los maestros califican al niño afro como el malcriado”. Y eso se demuestra en los informes de conducta, de modo que se impide la posibilidad de que se acceda a otros colegios.

Desde la visión de Ibsem, los docentes no han entendido la dimensión cultural y social del pueblo afroecuatoriano, a tal punto que constantemente los maestros incurren en ejemplos discriminatorios en sus clases.

—Cuando te hablan de la familia, te hablan de familias blancas y no se refieren jamás a la familia afroecuatoriana. Eso te genera un nivel de autoestima muy bajo. Un nivel de no pertenencia a ninguna parte.

Asimismo, el profesor resalta la importancia de otras actitudes de los maestros, en especial las relacionadas con el racismo lingüístico.

—Ellos cuando se refieren a los niños afroecuatorianos, les dicen “los negritos”, “los morenitos”. Si hay un grupo de niños, dicen: “anda, llámame al negrito que está allá” sabiendo el nombre.

Entonces, desde allí hay expresiones concretas de racismo, pues, según él, a los niños no hay porqué diferenciarlos por el color de la piel.

.....
8 Notas de mi diario de campo. Casete número 3. 5 de julio de 2006. Entrevista a Ibsem Hernández.

Finalmente, para Ibsem, quien es además activista del proceso Afroamérica XXI, es importante tener en cuenta que:

—La discriminación racial de los profesores expresada en actitudes, prejuicios e imaginarios negativos hacia los niños afros termina afectando el rendimiento escolar y el éxito académico.

Para argumentar su criterio, coloca ejemplos de cómo las instituciones académicas tratan en lo posible de distanciarse de la comunidad:

—Este sector, si tú ves, se trata de una gran población afroecuatoriana. Pero las instituciones hacen lo posible por distanciarse de la población negra. Las instituciones ponen algún tipo de reglamentación interna que permite que sean pocos los niños afros que ingresen. Se trata de reglamentación que tiene que ver con conductas.

Ibsem lleva 10 años trabajando en el Colegio Teodoro Maldonado Carbo. Siempre ha sido el único profesor afroecuatoriano, salvo ahora que ingresó uno nuevo para educación física. Según su testimonio:

—Cuando entré a trabajar, se veían muy pocos niños negros estudiando aquí, siendo un colegio situado en una comunidad negra. Aquí, en el sector, un 40 % son afroecuatorianos. Pero eso no se reflejaba en el interior del colegio.

Igualmente, se reconoce que ahora la presencia de niños afroecuatorianos en el Colegio es mucho más significativa. ¿Por qué este cambio? Para Ibsem, de lo que se trata es de un proceso de educación y sensibilización a los mismos profesores y padres de familia. Así, resalta que la presencia de un profesor afrodescendiente en una comunidad afrodescendiente constituye un factor de importancia, pues simbólicamente no solo se refuerza la identidad cultural, sino que se fortalecen otros valores, como la confianza, la autoestima y la pertenencia.

—Pues ellos (los estudiantes) dicen “aquí hay un profesor negro, entonces, yo también puedo serlo”.

"En el barrio me dicen negra como el carbón

Yarisa Quintero Valencia tiene 13 años. Cursa 1C en el colegio Pedro Vicente Maldonado Carbo. Su tez oscura, su delgadez, carisma y entusiasmo le hicieron merecedora de que todo el colegio la eligiera la “Chica novata”, algo así como ser la reina infantil del plantel. Yarisa es la que más pone atención del grupo de 9 chicos afroecuatorianos y 7 no afroecuatorianos con que pude realizar dos conversatorios sobre el tema del racismo y la discriminación racial⁹. Los chicos en general comparten la misma historia:

.....
⁹ En el Colegio Dr. Teodoro Maldonado pude realizar dos talleres de socioanálisis. El primero con 9 chicos y

lo que pasa en la comunidad se replica en el colegio. Y lo que pasa en el sector se distingue por la violencia cotidiana, no solo aquella que es arrastrada por las tantas carencias materiales y por la marginalidad y pobreza que viven los habitantes de los suburbios, sino porque los conflictos raciales afloran a diario.

En el barrio, cada persona, cada joven, cada estudiante afroecuatoriano tiene su propia historia de racismo y discriminación. Muchas memorias son compartidas y solo varían de nombre, fecha y lugar, pero el argumento siempre es el mismo. No podría existir nada más revelador que el testimonio de Yarisa Quintero, la niña adolescente que aún permanece concentrada en el ejercicio del conversatorio¹⁰:

—**Yarisa, ¿dónde vives tú?**

—En la 17 y la P, en la Colmena.

—**¿Y cómo es la vida allá?**

—Mala. Allá viven muchos hombres malos, que hacen cosas malas en las esquinas. Ellos se ponen a fumar y eso a mí no me gusta. Además, buscan pegarle a uno. Por eso no me gusta.

—**Ah, ¿y piensas cambiarte de allí?**

—No. Me gusta allí pues es mi casa. Lo que no me gusta son los vecinos.

—**¿Y cómo son tus vecinos?**

—Hay muchos cholos y me caen mal. Porque ellos hablan mal de los negros y me dan ganas de pegarles su golpe. Ellos hablan todo tipo de cosas. Dicen que somos negros como las ollas cuando no las lavan. Eso no me gusta. Me caen mal.

—**¡Ah, te caen mal los cholos!**

—Los cholos no es que me caigan mal. Lo que pasa es que dicen cosas feas y nos tratan mal. Yo solo tengo una amiga chola. Solo ella me cae bien. No sé por qué, pero ella sí me cae bien.

—**¿Y cómo te gustaría que te trataran?**

Como se trata a todas las personas. Pero no me pregunte cómo se trata a las personas, pues a todo el mundo hay que tratarlo bien. ¡As! Los cholos no piensan que seamos iguales. Ese es un problema mío. Yo tengo que arreglarlo como sea. Yo sé qué tengo que hacer con esos cholos para que traten bien a los negros. Porque todos somos iguales. No sé cómo, pero eso lo voy a arreglar.

—**¿A puñete?**

—¡Qué! ¿Puñete es acaso la única forma de arreglar algo? Hay otras formas y yo no sé.

—**¿Como por ejemplo?**

—¿Usted para dónde lleva esa grabación?

—**Bueno, hablemos de tu familia. ¿Dónde trabaja tu mami?**

—Mi mami trabajaba con un cholo. Ella tiene que cocinar y planchar. Mi mami me contó que se iba a salir porque el marido de la chola, que también es cholo, le grita siempre y le dicen que la comida está más o menos. “¿Cómo que más o menos?”, contestaba ella.

chicas entre mestizas y afroecuatorianas, con una edad promedio de 16 y 17 años. El segundo fue con otro grupo de 9 niñas y niños afroecuatorianos entre los 13 y 17 años.

¹⁰ Guayaquil, 5 de julio de 2006. Entrevista a Yarisa Quintero (13 años), estudiante afroecuatoriana del primer curso de bachillerato.

Pero ahí el cholo le gritaba. Entonces, mi mami dijo que no le estén gritando.

—¿Y tú quieres hacer las cosas de tu mami? ¿Qué quieres hacer cuando seas grande?

—Yo quiero estudiar Derecho y comprarme una moto; una moto pasola primero y luego un carro. Pero yo quiero ser abogada, quiero ser cantante, quiero salir en televisión.

—Y cuando seas abogada, ¿cuál es la cosa que más vas a hacer?

Ayudar a la gente inocente, pues. Sí, porque hay unos policías que son corruptos. Ellos son corruptos bastante. Por ejemplo, a los negros los trata mal. Ellos pasan y nos van viendo. Y si tenemos los pantalones anchos, de inmediatos ellos dicen: “ahí va un pandillero”. ¿Qué es eso? Ellos en vez de llevarse a la gente que es, se llevan a uno. ¿Cómo? También me da rabia los cholos porque yo fui a comprar a una tienda que es a dos cuadras de mi casa. Y ahí, al frente de la tienda, hay un cholo. Y solo porque ve a uno, dice: “Hay esos negros, maldita raza”. “Y que ojalá se acabara esa raza maldita” ¿Y eso por qué lo dice? Y sale la mamá y cubre todo al hijo (al cholo) ¿Y por qué le cubre al hijo? ¡No sé! Y el hijo es pandillero. A uno le da rabia además. Pero yo no me tapo la boca y le digo su poco. Yo los insulto. Le digo un poco de cosas: le digo “cholo” como mala leche. Esos cholos me hacen poner brava, me hacen parar los cachos (los moñitos) que me pongo cuando me peino.

—Y tú eres orgullosa de ti. ¿Te gusta ser negra?

—A mí, sí. Me gusta todo, menos el cabello porque quiero tener el cabello largo. Por eso me voy a poner sintético. Pero no quiero tener el cabello largo como los cholos porque los cholos no son los únicos que tienen el pelo largo. Una amiga negra que tengo tiene el pelo largo y se quiere alisar. Y yo quiero tener el pelo como ella.

—¿Te han discriminado alguna vez? ¿Te han negreado?

—A mí, no (silencio). Sí, a veces en el barrio me dicen “negra como el carbón”. Y yo les contesto: “Y tu amarilla, como la bacinilla”.

Acto 4: En un colegio fiscal de élite

La niña negra se llama Sandy Cortez, está en 5 año y le decimos “Marimba”

Cuando entrevistamos a Juan Sincre, rector de colegio fiscal popular Teodoro Maldonado Carbo, el cual se asienta en el sector popular y periférico del Batallón (suburbio sur oeste), nos advirtió que en su plantel no se practica la discriminación racial. “En cambio en otras instituciones sí se da. En especial en colegios fiscales de élite como el Dolores Sucre”. Ante esta afirmación, decidimos visitar este plantel.

Colegio Fiscal Femenino “Dolores Sucre”¹¹

Empinado sobre un cerro de fácil identificación, desde un bus urbano se puede divisar la majestuosa edificación del Colegio Fiscal Femenino Dolores Sucre. El plantel se ubica sobre en el kilómetro 5 vía a Daule en la ciudad de Guayaquil. Posee más de 2020 estudiantes mujeres, las cuales gozan de la fama de pertenecer a una de las instituciones fiscales más prestigiosas de la ciudad. Y la verdad, esta institución, por su infraestructura, más parece una universidad. Amplias zonas de

.....
¹¹ Agradecimientos al profesor Gastón Chiriboga y a la profesora Mercedes Payne por la apertura.

esparcimiento, canchas deportivas cubiertas, buenos salones, buenas oficinas e incluso carros último modelo. Para la profesora Inés Fernández de Córdova, rectora del José Dolores Sucre, en su colegio no hay racismo.

—Pues aquí le damos la oportunidad a todo padre de familia que solicita un cupo. Somos un colegio fiscal y, por tanto, respetamos la zonificación o puede ser que la persona venga directamente recomendada¹².

La profesora Inés ha sido rectora del Colegio “Dolores Sucre” en dos períodos desde 1987. Ella asegura que en su institución no se practica la discriminación.

—Eso sí se puede dar en los colegios particulares, porque allá primero que todo el asunto es económico; segundo, porque ellos son los que deciden quién entra y quién no y, tercero, se hace un examen específico de admisión. Aquí en los colegios fiscales no.

Aunque oficialmente hay un criterio antidiscriminación que se expresa desde la rectoría, se pudo constatar que la mayoría de las alumnas son blancas o mestizas. Pues es la misma rectora quien afirma:

—Aquí a nivel indígena es un 8 % matriculadas, y un 2 o 3 % afroecuatorianas. Nosotros tenemos como regla recibir la lista zonificada y no sabemos si estos son blancos, verdes, negros o azules.

Sin embargo, eso no es lo que piensan las niñas del colegio que conforman el grupo de teatro, 12 chicas entre 15 y 18 años, que en la ocasión que visité el colegio me concedieron una entrevista grupal. Con ellas, de manera muy animada y con bastante fluidez, pudimos comprobar otras realidades en el “Dolores Sucre”¹³.

Comenzamos preguntando ¿por qué no hay tantos niños negros e indígenas en este colegio?: “Será porque es difícil entrar aquí”. Es la respuesta que las niñas en consenso explican. Ellas reconocen que en Guayaquil hay colegios donde el acceso es bastante restringido y hacen la lista: el primer grupo de fiscales: Dolores Sucre, 28 de mayo y Colegio Guayaquil. Y luego los “aniñados”: La Providencia, el Americano, el Liceo Cristiano, el Ecomundo, el San Javier, el Jefferson, la Moderna, y el Balandra. En esos colegios “es difícil entrar porque no hay dinero. Allí lo que marca es el dinero”, sostienen. Por eso, me aclaran que “el racismo no es solo por el color de la piel, sino por el dinero que se tenga y por el físico de la persona. Esas cosas influyen mucho”.

Las estudiantes, con su análisis, ponen en evidencia las nuevas formas de discriminación, las cuales son más complejas porque entremezclan asuntos raciales con sociales

.....
12 6 de julio de 2007. Entrevista a la profesora Inés Fernández de Córdova.

13 Taller de socioanálisis sobre la problemática del racismo en las escuelas. En total fueron 16 niñas entre 16 y 17 años. Todas pertenecientes al grupo de teatro del colegio Dolores Sucre. El taller se llevó a cabo en la tarde del 6 de julio de 2006 en las instalaciones del mismo colegio. Se grabó y de las transcripciones se extrajeron los testimonios más importantes para la investigación. Dichos testimonios no aparecen con nombres, dado que es importante proteger la identidad de las estudiantes.

y económicos. E incluso con asuntos políticos, pues ellas reconocen que las “recomendaciones” son elementos que pesan a la hora de escoger quiénes entran o no a este tipo de colegios de élite. “Pues aquí además de tener que venir de una escuela zonificada, se debe tener una palanca”, agrega una de ellas.

—¿Y en realidad es muy difícil entrar a estudiar en el “Dolores Sucre”?

—Antes era mucho más difícil —afirma una de ellas—. Una tía que es blanquita me contó que aquí cuando iba a entrar tenía una excelente recomendación de militares y políticos, de gente reconocida en el país. Y que si veían a una muchacha morenita le miraban cómo caminaba y, si caminaba bien, con estilo, ahí sí le cogían. Pero siempre escogían niñas blancas de ojos verdes, altas, con buenas piernas. Mi tía decía que no escogían niñas morenas, todas eran blancas. Por eso nunca tuvo amigas morenas en este colegio.

—¿En los colegios se da mucho racismo?

Para las estudiantes del Dolores Sucre, la preferencia racial de admisión en algunos centros educativos es un reflejo de las prácticas de racismo y discriminación racial que se dan en la sociedad guayaquileña. Un fenómeno que se traslada a otros espacios de la vida cotidiana, como en el trabajo y en el trato a los demás. De allí que una de las estudiantes afirma:

—En los colegios se da mucho racismo. Muchos profesores tratan a los blancos de mejor manera que a otras personas, que a los negros, los indígenas, a los cholitos. Y esto se da en el trabajo, allí siempre aceptan a las mujeres altas, de tez blanca. Por ejemplo, en una entrevista siempre escogen a las blancas para un trabajo. A veces, el negrito tiene más capacidad para un trabajo, pero no lo escogen.

Y según las estudiantes, en la realidad, las mujeres blancas tienen más preferencias. Y sustentan la afirmación agregando:

—Ellas, por ser blancas, se creen mucho más. Se estiran mucho sobre nosotras que somos morenitas. Nos hacen a un lado, nos tratan mal. Yo, por ejemplo, soy canelita.

Pero se advierte que, si bien el fenómeno del racismo está bastante arraigado en la sociedad, hay criterios que opinan lo contrario y que no se puede generalizar. Para una estudiante:

—Estoy de acuerdo en parte sobre el tema del racismo, pero yo tengo una amiga negrita que se llama Ximena y a ella la tratan muy bien. Ella es muy activa. Pienso que, en parte, existe el racismo, pero a veces no. Muchas veces no se considera que sea blanquita o negrita sino su capacidad intelectual.

Las niñas del Colegio Dolores Sucre son conscientes del racismo y la discriminación, sobre todo que se trata de un asunto racial, económico y social. De allí que afirman:

—Y el racismo existe aquí en Guayaquil y en todas partes, pero los blancos, los colorados son los más racistas y los que padecen más el racismo son los negros —afirma una estudiante.

De allí que ellas consideran que la principal causa del racismo está en la ignorancia.

—Las personas racistas son ignorantes porque no saben y, si tratan mal a una persona de raza negra, es porque los padres nunca les han informado que todos son iguales. No es porque el uno sea blanco y el otro sea negro, el blanco es más que el negro.

Y agrega otra estudiante:

—Todo es cuestión de educación, la cual se debe inculcar en la familia, pues todos somos iguales ante los ojos de Dios.

—¿Y hay estudiantes afroecuatorianos en este colegio?

—Hay algunas niñas negras. Pero hay otras que no se sabe si son negras, pues más bien son como trigueñitas. La niña negra se llama Sandy Cortez, está en 5 año y le decimos “Marimba”.

—Yo le digo “Marimba” pero por cariño. Casi todas les decimos así. Ella lo acepta, no se siente mal, más bien se ríe. Pues no lo decimos de forma despectiva, solo de cariño. Los profesores también le dicen “Marimba”, pero son los más chistosos.

En términos generales, en el Colegio Dolores Sucre, el acceso es restringido. Sus estudiantes en el conversatorio reconocen las dificultades que desde el punto de vista institucional imponen para impedir la entrada a los estudiantes. Estas barreras son de tipo socio-racial, económico, social y político. Y aunque no se pone un aviso que diga “aquí no se aceptan negros”, se trata de barreras que influyen para que sean los mismos afroecuatorianos quienes opten por no insistir en un cupo para sus hijos. Al menos eso es lo que piensa la profesora Mercedes Payne Delgado, maestra afroecuatoriana quien dirige el grupo de Teatro del Colegio Dolores Sucre, al menos por contrato.

—Usted pregunta por qué no hay estudiantes negros en este colegio. La mayoría de la gente afro no busca estos colegios porque no son de su nivel. La mayoría de los afros en Guayaquil buscan vivir en zonas urbanas marginales. Entonces, en esos lugares son donde ellos se acercan a estudiar. Además, sé que es difícil entrar en este colegio, pero sería demasiado que en el siglo XXI a una chica se la escogiera porque tiene las piernas largas. Pero no se entra a este colegio porque aún vivimos con el racismo pegado en los huesos.

—Y usted como profesora, ¿cree que el sistema educativo ecuatoriano practica la discriminación?

—Por supuesto. Nota usted que en este colegio de clase alta no se refleja la diversidad. Aquí no se refleja que Ecuador sea un país diverso culturalmente donde hay distintos grupos étnicos. Yo como maestra estoy fastidiada y decepcionada por el racismo. Por ello trato de inculcarles a mis niños que nos superemos. Pues este problema (el racismo) se traduce además en que mis hermanos afros tienen demasiados complejos y esos complejos son agrandados por la ignorancia de la gente. Por ejemplo, ¿cómo es posible que el programa de televisión “Mi Recinto” denigre a la gente negra y montuvia? ¿Cómo es posible que a un afro lo pongan a vivir en un árbol como un mono? Eso no lo soporto, no lo tolero¹⁴.

Conclusiones

El fenómeno afroecuatoriano en Guayaquil aún es una realidad ignorada. Y es más, las condiciones extremas de pobreza, racismo y exclusión que padecen estas comunidades urbanas son ignoradas. En general, cuando se habla de los afrodescendientes en Ecuador, se mantiene la tendencia conservadora del fenómeno rural. De manera romántica se piensa siempre que se asientan en sus territorios ancestrales de Esmeraldas y Valle del Chota. Pero la realidad es otra: los afroecuatorianos, como la mayoría de los afrodescendientes en América Latina, están asentados en los sectores urbanos. Se trata de un asunto de vieja data, que deviene desde la misma esclavitud (Tardieu, 2006).

En este artículo hemos intentado una aproximación etnográfica a las condiciones urbanas de los afroecuatorianos en Guayaquil. De forma particular se han descrito condiciones de racismo y discriminación que, en el contexto de la educación primaria, estas comunidades enfrentan en la ciudad.

Los relatos etnográficos han puesto en escena la cotidianidad del racismo en el sector educativo. Pero habría que advertir que este fenómeno no corresponde a hechos aislados, pues es necesario observarlo de manera estructural, asociado a otras problemáticas que enfrentan los afroecuatorianos en Guayaquil: marginalidad, exclusión social y bajos ingresos económicos, situaciones muy características de la población afrodescendiente urbana en América Latina.

Las experiencias de actos de racismo descritas permiten comprender este fenómeno como un asunto de estrategias de poder utilizadas por ciertos grupos socio-raciales privilegiados históricamente para excluir a otros, particularmente minorías culturales (Wieviorka, 1992). Y dentro del escenario del racismo cultivado en Ecuador, prevalecen aspectos cotidianos —como el prejuicio racial y estereotipos hacia los afrodescendientes—, los cuales de forma marcada ha practicado la sociedad mestiza-blanca desde tiempos coloniales (De la Torre, 2002).

.....
14 11 de junio de 2006. Entrevista a la profesora afroecuatoriana Mercedes Payne.

Parecería que la sociedad ecuatoriana aún no se desprende de las secuelas heredadas del período colonial esclavista (Whitten, 1999). Todavía persisten los falsos imaginarios identitarios contruidos a partir de la pirámide racial que coloca al “blanco” como el referente supremo de la nación. Producto de esta condición de prejuicio sobre las comunidades afrodescendientes recaen señalamientos y estereotipos que abultan sus valores culturales y sus manifestaciones estéticas y simbólicas. Los medios de comunicación, por ejemplo, a diario replican dichos mensajes estereotipados con profunda carga semiótica que, de algún modo, deconstruyen la verdadera imagen estética de estas comunidades (Rahier, 1999).

Proporcional al manejo estereotipado que los medios de comunicación hacen de la imagen de las poblaciones afrodescendientes, se denota el grado de invisibilidad de estas mismas poblaciones en distintos escenarios de la vida social, política y cultural de la nación (Antón, 2018). Con pocas excepciones, los afrodescendientes son actores visibles en la vida activa del país. En escasas oportunidades los medios de comunicación se refieren a ellos en el plano deportivo, el folclore y la música y casi nunca destacan figuras políticas, intelectuales y académicas o empresarios exitosos.

Igual situación de invisibilidad y discriminación ocurre en el sistema educativo. En este relato etnográfico hemos dado cuenta de cómo se manifiesta este fenómeno, siendo sus principales indicadores la discriminación institucional (carencia de infraestructura en los colegios que atienden a la población), los prejuicios raciales de la comunidad educativa, la falta de un currículo adecuado a las condiciones identitarias de los estudiantes, la ausencia de estrategias efectivas de interculturalidad y lo más grave: el limitado acceso a la educación por parte de los afroecuatorianos (Pabón, 2006).

Otro aspecto que demuestra la relación entre racismo y sistema educativo tiene que ver con la ignorancia al aporte de los actores afrodescendientes en la construcción social y cultural de Ecuador. Este escenario, de manera deliberada, es desconocido en los libros de texto y las aulas. Pese a que la Constitución de 2008 reconoce el carácter plurinacional e intercultural de la nación, el sistema educativo no avanza en la construcción de una educación pluralista y consecuente con dicha diversidad de culturas, más aún en los establecimientos educativos donde los afroecuatorianos son mayoría, los currículos no responden al carácter etnoeducativo y a la cosmovisión propia (Pavón, 2011). Por ello, una propuesta en este sentido podría ayudar a menguar el problema del racismo en Ecuador.

Bibliografía

- Antón, John (2018). *Afroecuatorianos y políticas de inclusión en la Revolución Ciudadana*. Quito: Abya Yala.
- ____ (2015). "Condiciones sociodemográficas de los afrodescendientes en la Ciudad de Guayaquil". En: Antón, J. y Wolf, L. (Org.). *La población afrodescendiente e indígena en América Latina: puntos para la reflexión para el debate sobre el Cairo más 20*. ALAP, Unfpa y Ford Foundation. Belo Horizonte.
- Antón, S. y García F. (2015). *Vigilando el racismo: cuatro casos de observación comunitaria al derecho a la no discriminación en comunidades indígenas y afroecuatorianas*. Quito: IAEN.
- Chaves, María Eugenia (2001). *Honor y libertad. Discursos y recursos de la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. Gotemburgo: Departamento de Historia e Instituto Iberoamericano de la Universidad de Gotemburgo.
- De la Torre, C. (2002). *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*. Quito: CAAP.
- El Universo (18 de enero 2004). "Guayaquil": 6B.
- Handelsman, Michael (2005). *Leyendo la globalización desde la mitad del mundo: identidad y resistencias en el Ecuador*. Quito: Editorial El Conejo.
- Pabón, I. (2011). "Estudios sobre educación con poblaciones afrodescendientes". En Robalino, M. y Venegas, H. (coord.) *Rutas de la Interculturalidad. Estudios sobre educación con poblaciones afrodescendientes en Ecuador, Bolivia y Colombia. Enfoques, experiencias y propuestas: 17-71*. Quito: Unesco.
- ____ (Coord.) (2006). "Módulo didáctico nuestra historia. Comisión de etnoeducación de la Federación de Comunidades y Organizaciones Negras de Imbabura y Carchi". En Álvarez, C. (ed.). *Historias desde el Aula, Educación intercultural bilingüe y etnoeducación en Ecuador. Compilación de textos enviados al concurso de sistematización de experiencias en educación intercultural bilingüe y etnoeducación: 51-62*. Quito: Abya Yala.
- Rahier, Jean (1999). "Mami ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista Vistazo 1957-1991". En: Emma Cervone y Rivera Fredy (Ed.). *Ecuador racista: imágenes e identidades: 73-109*. Quito: Flacso.
- Stohtert, K. et al. (2003). *Guayaquil al vaivén de la ría*. Quito: Librimundi.
- Tardieu, Jean-Pierre (2006). *El negro en la Real Audiencia de Quito: siglos XVI-XVIII*. Quito: Abya Yala.
- Townsend, C. (1993). En busca de la libertad: los esfuerzos de los esclavos guayaquileños por garantizar su independencia después de la independencia. *Revista Procesos, Revista Ecuatoriana de Historia*, 4, 73-85.
- Vera, Rocío E. (2017). La etnoeducación como posicionamiento político e identitario del pueblo afroecuatoriano. En: *Revista Antropología del Sur* 4 (28): 81-103.

Wieviorka, M (1992). *El espacio del racismo*. Barcelona: Paidós.

Whitten, Jr. N. (1999). "Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: la formación de los conceptos de las "razas" y las transformaciones del racismo". En: Emma Cervone y Rivera Fredy (Ed.). *Ecuador racista: imágenes e identidades*. Quito: Flacso.

Racismo en Ecuador

A voces

Sulia Maribel Caicedo Vivas

Me contaron de mis ancestros, traídos de la madre Patria
Cruzando todo el Atlántico para llegar a esta América
Con grilletes y cadenas envueltos de mil desgracias
A voces también dijeron, que todos ellos eran negros
Perdiendo su identidad diferenciando las razas
Que eran menos que nada que no tenían voluntad
Que solo eran mercancía pa' vendé y pa' comprá.

A voces también oí, que nos pusieron en contra
Que mi hermano el capataz se creía superior
Maltratando a su gente, agradando al opresor
Las mujeres solo eran sumidas en la infamia
Fábrica procreadora dando el mejor semental
Buscando romper este eslabón de infamia
Muchas veces decidían morir, para descansar.

A voces también dijeron que éramos diferentes
Diferentes es verdad, porque no tengo venganza
Porque ellos demostraron ser una raza débil
Buscando a un superior que le diera una esperanza
Esa es la reacción de miedo y de cobardía
Se sienten acorralados como un animal en jaula
Por una raza que creyeron que no se liberaría.

A voces yo se los digo, con experiencia vivida
el racismo solo es, una enfermedad de la ira
Convertida en poder, de ambición y egoísmo
De placer y gozo del capitalismo estructural
Este continuará mientras dejemos que exista
En Ecuador aún existe queriéndola maquillar
Con leyes grandiosas para defender tu derecho
Plasmados en documentos para los más vulnerables

A voces voy pregonando
Debemos conocer su historia para así no repetirla
y guardarla en la memoria.
A voces
Sigo gritando: no quiero leyes sordomudas, quiero leyes que hablen.

El chulco y el racismo en el Ecuador rural: las cosechas de la injusticia

Jone Bilbao

Hay un dicho cuyo eco fue mantenido por siglos entre las comunidades campesinas y culturas originarias del Ecuador rural: “de la mata a la olla”. Este proverbio refleja muy bien el arraigo de los pueblos andinos hacia la tierra, comprendida como principio depositario de la vida misma; la imposibilidad de concebir el sentido de la existencia despojada de la siembra y de la paciencia que se cultiva en las largas esperas que acaecen entre cosecha y cosecha.

Descendientes de los grupos de la población calificada como “india”, según la escala simbólica impuesta por la colonia española, fueron relegadas al subsuelo de la pirámide en una “compleja jerarquía inventada” (Hertzler, 2005). Su relación con la tierra parece haber sido, desde entonces, un elemento con el cual identificarse, al cual aferrarse para sobrevivir a la histórica amputación de la polifonía cultural de los pueblos y nacionalidades; sus restos quedaron, a ojos de la civilización occidental, amalgamados, reducidos, enmarcados en uno de los términos más “estandarizantes” que haya podido alumbrar la imaginación humana: “indios”.

“De la mata a la olla” suena en el campo como himno de identidad y supervivencia de campesines, pequeños agricultores y jornaleros de las comunidades cuya condición étnica pareciera haber cincelado en sus destinos las marcas de la geografía del despojo; el himno de las y los condenados a quedarse con las tierras más áridas y remotas en lo alto de las montañas. Y, en tanto el racismo hace su acto de presencia a lo largo de la geografía andina —extendiéndose como fuego en la aridez que marchita el derecho a la vida digna—, las comunidades campesinas kichwa karanki de las montañas de Imbabura entregan sus manos y su fe a la tierra para hacer brotar el alimento que todos necesitamos para vivir. Son ellas, ellos, quienes hallan en la mata, en la lluvia y en la minga, el cobijo de la fe y la resistencia que aún no se agotó de esperar por una vida mejor.

En este escenario, las deudas emergen desde los depósitos de las cooperativas financieras. Es un claro mecanismo del expolio racista que se expande, como sombra que amenaza con arrebatar a su paso los ciclos de la naturaleza y del trabajo, despojando al campesinado de su tiempo y su esperanza. En un eterno estado de cautiverio, se le agota el derecho a soñar y a imaginar, en tanto se van quemando las capas de la piel endurecida por el sol y la tierra áspera. El tiempo que se escurre con cada golpe de azada va pronunciando la encorvadura de la columna vertebral; las manos, la cabeza y el pecho, exhaustos se acercan al suelo, en una suerte de señal de que buscan precipitar su regreso al lugar donde terminarán por arraigarse y, al fin, reposarán.



Foto: Jone Bilbao

Los ciclos cada vez más imprevisibles de la naturaleza, no obstante, resisten la fuerza de esas ensoñaciones, forzando al campesinado a acudir por apremio a los créditos de producción ofrecidos por las instituciones financieras que colocaron sus sucursales en las cabeceras cantonales del Ecuador rural. Las “cooperativas agrarias” asumieron el legado de los antiguos *chulqueros* (prestamistas), ilegalizados (mas no erradicados) ya en Ecuador desde el siglo pasado, para salvaguardar una de las tradiciones que mejor ilustran la carga que arrastran desde tiempos inmemoriales las comunidades originarias en el Ecuador rural: la clásica espiral del endeudamiento. Es una herramienta de control y de blindaje de una estructura social que se sirve del racismo para alimentar los procesos de acumulación del capital.



Foto: Jone Bilbao

La usura como germen de bancos y "cooperativas" financieras

El chulco, tal y como se sigue denominando a la práctica de la usura en Ecuador, proviene del término kichwa *hulquy*, que se traduce, literalmente, como *extraer*. Permanece en el lenguaje de la gente lugareña; por ende, es una impronta que nos permite reconocer la usura como un fenómeno que ya se daba en las formas de asentamiento y comercio precolombino basado en el trueque. A pesar de que la usura se haya convertido, con el devenir de los siglos, en germen de los primeros bancos y en una práctica absolutamente institucionalizada y socialmente normalizada, ha sido históricamente denostada por numerosos escritos y tratados: los textos védicos de la India en los años 2000 a. C. o las referencias bíblicas en el Antiguo Testamento, en el Corán, en 600 d. C., y, más adelante, en el Derecho Canónico en 1917. Se dio en el marco de la revolución burguesa, según la interpretación histórica occidental (y, por ende, impropia de una perspectiva decolonial que dispone de su propia comprensión de los procesos históricos), el paso hacia la consolidación universalizadora de la modernidad; esto incidió en el porvenir de los pueblos latinoamericanos sometidos a la lógica imperialista de la civilización. En tal marco, se proclama, en nombre de la consagración de la "libertad del hombre", la libertad para convenir préstamos con sus respectivos intereses acordados por las partes. Como reivindicará el mismo Montesquieu, la moneda se impondría a partir de entonces, más allá de un instrumento de cambio, como un medio de producción en sí misma.

Probablemente, el campesinado de los pueblos originarios del siglo pasado, explotados y humillados por los patrones en los huasipungos, conoció también los padecimientos ocasionados por el endeudamiento. De todos modos, la figura del crédito no se extendería hasta más adelante, ya que la condición de servidumbre generalizada de las comunidades racializadas de Ecuador implicaba no disponer más que de un pequeño pedazo de tierra para una exigua subsistencia familiar. Pero hoy, los pueblos rurales conocen muy bien el significado del crédito y la deuda y no por acudir a ella dejan de cuestionarla. Se ven en la necesidad de nombrar, de señalar aquello que padecen en piel propia: si chulco, *hulquy*, significa extraer, es inapelable que existe una relación de desequilibrio, de inequidad entre partes. Es un acto de extirpación forzado, violento, sangriento y doloroso, que deja a quien es objeto de tal acción desmochado e incompleto frente a lo que pudo ser o potencialmente fue.

Extraer sería, viéndolo así, lo contrario al *cambeo*, el intercambio que se da en un contexto de total reciprocidad, de acuerdo con el lenguaje y la abstracción del campesinado kichwa del Ecuador andino. Esto responde a una lógica que siempre primó en la cosmovisión de los pueblos andinos que nacieron, crecieron, compartieron y amaron en estas tierras. Y conecta, en principio, con tal visión; por ende, resulta significativo y simbólico que desde 1929 en Ecuador, a pesar de la vigencia del capitalismo agrario, se prohíba constitucionalmente la usura: pudiera interpretarse a partir de la legislación contra el chulco cierta intención de recobrar algo de dignidad para los pueblos campesinos originarios y su cultura milenaria. Podría llegar a ser un indicador de cierta esperanza ante la posibilidad de que se extirpen los sesgos más racistas de la institucionalidad estatal, con la puesta en valor del significado de la reciprocidad; precisamente, porque de ello se desprendería la eliminación de

una de las figuras más perversas y humillantes que la obstaculizaron y mermaron en nombre del sistema-mundo moderno colonial, basado en la lógica del mercado y el beneficio ilimitado.

Pero, aun cuando la Constitución, el artículo 309 del Código Orgánico Integral Penal (COIP) y la Ley de Instituciones del Sistema Financiero determinan su prohibición (o, más bien, la reservan solo para aquellas personas jurídicas que forman parte del sistema financiero nacional, con su certificado en la Superintendencia de Bancos), la usura sigue siendo un boyante negocio que reproduce la lógica del racismo extractivista, fuera y dentro de la ley.

Los chulqueros que operan al margen de la legalidad conviven con los usureros formales barnizados de pulcritud institucional: los primeros permanecen al acecho desde la periferia y arremeten contra sus presas una vez que estas son desechadas por las cooperativas financieras. “Los chulqueros ofrecen una operación más rápida, con menos burocracia e intereses, aunque exigen un plazo más apretado para devolver”, comenta Diego Chasiguano, joven campesino de Pimampiro y estudiante de agroindustria en la universidad. Es así como logran, esquivando la ley, trampeando los procesos de denuncia, que los juicios, a falta de pruebas y comprobantes, jamás lleguen a prosperar. Los chulcos formales e informales componen, por tanto, las dos caras de un mecanismo reproductor de pobreza marcado por el desprecio al campesino pobre e indígena.

Las deudas a contracorriente de la lógica y cosmovisión andina

Las deudas obedecen, al menos en la realidad del Ecuador rural, a un patrón distorsionado e ilógico, donde las tasas de interés y las condiciones no están determinadas por el nivel de los rendimientos productivos y mucho menos por el valor intrínseco del alimento que satisface una necesidad vital para toda la sociedad. Se vuelve, de esta manera, un claro acto de desprecio por la cosmovisión campesina andina que sostiene su accionar en el valor de uso. Se impone el valor de cambio, sujeto a las condiciones políticas y sociales coyunturales, el cual se enquista en los ciclos, hábitos y mecanismos sometidos hoy a los dictados por el mercado capitalista. El valor de cambio, traducido al capital monetario, deriva en una ganancia quimérica; es decir, no se materializa en la producción de los alimentos: tan solo genera una suerte de burbuja de tiempo, que aplaza peores consecuencias, cronifica la angustia y, a la postre, termina generando una riqueza ficticia que acabará engrosando los bolsillos de los tenedores del capital, a cambio de la pauperización de los sujetos (racializados y considerados desechables por el sistema) que son los únicos que trabajaron para aportar valor verdaderamente.

Desde una perspectiva de análisis marxista, como toda relación que implica extracción de plusvalor en el mercado capitalista, los créditos productivos implican sufrimiento y explotación para quien se entrega, casi que de manera obligada o forzosa, a esta clase de convenios perversos. En este sentido, la sociedad ecuatoriana rural y racializada mantiene sus pies enfangados en el lodo de la ley esclavizante propia del régimen del huasipunaje. El capital que la agricultora se compromete a

devolver al pedir un crédito no retornará (en caso de que logre hacerlo) en forma de valorización del dinero adelantado; será más bien la devolución de un capital que, hinchado por los intereses, deriva de las cosechas obtenidas a través de un ciclo de producción que no implica una valorización del dinero que fue tomado a préstamo. Y, en este ciclo vicioso de la usura, de claros fundamentos racistas, colonialistas, el campesinado de los pueblos originarios se endeuda a sabiendas de lo que ocurrirá, que es exactamente lo que lleva sucediendo por siglos. Ya sea quienes no disponen de tierra, ya sea quienes la tienen, en mayor o menor medida, siguen endeudándose a día de hoy. ¿Por qué?

¿Por qué se endeuda el campesinado en Ecuador?

Las familias y comunidades indígenas sin tierra se encuentran, en muchos casos, sujetas a los precios de arriendo de terratenientes blancos y mestizos que viven en la ciudad, por lo que, al no disponer de capital, necesitan endeudarse para abonar el alquiler mensual y rezan para que la siguiente sea una buena cosecha y, así, ir devolviendo lo adeudado. En el fondo, saben que en el campo, tan sujeto a las peripecias de los mercados, los engaños de los intermediarios y las vicisitudes del clima, la posibilidad de terminar incurriendo en mora o impago es muy previsible. Sin embargo, cuando apremia la necesidad y el hambre, aprietan los estómagos, el futuro es lejano e irrelevante.

El campesinado pauperizado de la serranía de Ecuador, que da de comer al país, no acude a los préstamos por capricho ni pensando en oportunidades de inversión o ampliaciones de su actividad para lucrar con la comercialización de sus productos: lo hace por necesidad, porque necesita pagar servicios o no pasar hambre antes de la siguiente cosecha; incluso para comprar materias primas o insumos para la producción de la que obtendrá, después, lo justo para seguir pagando servicios, arriendos y quitarse el hambre; por ende, se encuentra en la disyuntiva de terminar comprometiendo la entrega futura de su producción en tratos desventajosos. Desde ese momento, el campesinado de las comunidades originarias de la Sierra deja de ser dueño de su producción y comienza a ser un mero sujeto explotado al servicio de las cooperativas financieras.



Foto: Jone Bilbao

Las comunidades que sí disponen de tierra se endeudan por la estacionalidad del ciclo agrícola, por la inconsistencia de sus rendimientos, por las obligaciones con la seguridad social y con los servicios o, sencillamente, por razones accidentales. Los mismos motivos que las llevan a endeudarse, las arrojan a la insolvencia y a la imposibilidad de devolver. También ocurre que en época de crisis —como es el caso actual con la pandemia del COVID-19—, el campesinado acude en masa a endeudarse; por lo que, podría afirmarse que las coyunturas de crisis son un fruto especialmente jugoso para las cooperativas usureras, cuyo *modus operandi* consiste en lucrarse sirviéndose de la condición de precariedad y desesperación connaturales a una sociedad estructurada sobre un consenso racista. Este, en contubernio con el patriarcado, mantiene intactas las correlaciones de fuerzas desiguales entre las clases y los mecanismos de depredación capitalista.

La racialización y campesinización de la deuda

Usureros informales, bancos y cooperativas juegan con la pobreza de la gente e inclemencias del clima, con el lucro como su único y absoluto horizonte; siguen operando, arrancando dignidad a las familias campesinas, erradicando los sentidos de la cosmovisión andina, lo cual no puede entenderse de otra forma que no sea como una práctica que integra en sí un sesgo racista. El racismo es parte de un sistema que compadrea con el odio al pobre, el rechazo al campesino, el valor intrínseco de la naturaleza y la pulsión extractivista patriarcal, mimetizándose en las formas de relación social y cultural propias de la ruralidad en Ecuador. Y, así, perdura hoy la extracción colonial en forma de operación monetaria legal y de desarraigo forzoso revestido de títulos, obligaciones e intereses exorbitantes que terminan en desahucios, desplazamientos y miseria para quienes se quedaron en las periferias del sistema-mundo dominante; en contraste, da como resultado más acumulación y más estatus para quienes medraron en la escala social a expensas del abuso y el expolio.

Los chulqueros con los papeles en regla y sucursal jamás fueron, por tanto, prohibidos ni cuestionados por la lógica dominante. Y, por supuesto, con ello, tampoco lo fue el racismo y la explotación institucionalizados. Cabría apuntar que el mismo término de “cooperativas agrarias” ilustra la trampa del lenguaje enmarcado en la instrumentalización del registro formal conforme a la legalidad, reivindica y “depura” —desde la perspectiva hegemónica del comercio— el papel de asignación “eficiente” de recursos y la canalización del ahorro para fines productivos. Es una jugada de índole técnica que oculta la economía política que busca seguir legitimando y reproduciendo la subordinación y la dependencia económica de quienes sufren, en el lado desventajado de la herencia colonial, la condición de ser objeto de la deuda respecto a quien fía. ¿O es que puede haber relaciones crediticias horizontales, no racistas y no explotadoras? ¿Existe tal vez la misma cantidad de personas deudoras que acreedoras en el Ecuador rural?

Los acreedores se pueden contar con los dedos de las manos porque el beneficio no se suele repartir; en tanto, las deudas se socializan, toda vez que su colectivización implica un reaseguro para el prestamista, que no dudará en proceder contra los bienes de quien haga falta con tal de salir ganando. Así como ocurre con las

hectáreas de tierras, la tenencia de las obligaciones a favor se concentra en muy pocas manos. Los préstamos son producto de las injusticias enmarcadas en el colonialismo racista, capitalista, que rodean al desigual reparto del agua y de las tierras, cuyas consecuencias se tornan evidentes y lacerantes a la luz de la degradación del entorno, acelerada por el cambio climático, y sirven para legitimar la explotación. Lo cual, a su vez, arroja la leña que mantiene viva la llama de la destrucción que arrasa toda posibilidad de convivencia entre seres humanos y naturales en igualdad de condiciones.

Para concluir, merece la pena compartir en estas páginas la reivindicación por la urgente toma de conciencia e impulso a la movilización política colectiva, desde el campo y las ciudades, a favor de los derechos del campesinado de los pueblos originarios de Ecuador. Esto implicaría una inminente reforma agraria integral. Urge poner la lupa analítica, especialmente, sobre el rol abusivo de los prestamistas institucionalizados, las deudas y sus consecuencias fatales en el campesinado. Llegó la hora de visibilizar, denunciar y erradicar las principales problemáticas históricamente asociadas al estado de asfixia crónica del mundo rural. Se debe valorizar el trabajo físico (el único trabajo realmente vital) llevado a cabo por las comunidades; estas están condenadas a cultivar su propia miseria para cosechar los frutos que siguen y seguirán ensanchando, en medio de esta dolorosa inacción, las cuentas de ahorros, hectáreas y depósitos de agua y plata de quienes jamás comprenderán por qué la vida deja de tener sentido sin el arraigo y el respiro que llega con la lluvia y el viento que sopla bajo el cobijo de los árboles. Está en manos de la ciudadanía de a pie, de quien consume para vivir, el recuperar ese sentido de arraigo que no concluye en el campo ni en los Andes. Porque el hilo conductor de la vida inicia en las matas labradas por sujetos anónimos, únicos capaces de arrancar las malas hierbas de la inflación incluso en medio de la peor crisis, pero termina en las cocinas de todas las casas, en las ollas de las familias, comunidades y barrios de Ecuador.

Bibliografía

Hertzler, D. (2005). "Campesinos and Originarios! Class and Ethnicity in Rural Movements in the Bolivian Lowlands". Eastern Mennonite University. Disponible en https://www.academia.edu/8362692/Campesinos_and-Originarios_Class_and_Ethnicity_in_Rural_Movements_in_the_Bolivian_Lowlands

Lo que no tienes de inga, tienes de mandinga

Joselyn Karina Ramos Lara

Es una frase tan trillada que nuestros ancestros utilizaban a menudo, con el afán de ofender o denigrar a otro sujeto; lo que realmente este dicho desea transmitir es que, en este país, mestizo, la mezcla forma parte de cada uno: la mezcla de sangre, la mezcla de color piel o la mezcla de pensamientos. La barrera del rico entre el pobre. Forman parte de una desigualdad social.

La desigualdad social es un tema que agobia a la mayoría de seres vivos, solo por nacer en condiciones de vida distintas, y esta condición se debe “acarrear de por vida”. Ocurre por la ignorancia de la gente, por el miedo que transmite el otro por no llegar a conocerlo. La brecha social se extiende generación tras generación.

La definición de *inga* es indio, mientras *mandinga*, negro; estas dos razas o etnias, junto a la sangre española, se fusionaron y crearon lo que hoy llamamos mestizaje. Un mestizaje cultural. ¡Vaya! Demos gracias a Cristóbal Colón y sus hombres en 1492, que llegaron a invadir América en su afán de encontrar nuevas tierras para ser explotadas para hallar oro y riquezas. Estos hombres se salieron con la suya: además de encontrar fortunas, hallaron mujeres a quienes sometieron y violaron para saciar sus más bajos instintos. Y con esto, establecer la raza mestiza en América.

“La superioridad racial” es un mito, es una brecha que no permite abrir nuestra mente, que no permite vernos como iguales. Más bien, permite que haya este tipo de discriminación hacia el otro al considerarlo distinto por su origen étnico, su color de piel distinto, su preferencia sexual, su carácter religioso o a la esfera social a la que pertenece. Y si no pertenece, vive acomplejado aparentando ser superior. Pero debe conformarse con lo que lleva en la sangre y estar orgulloso de ello.

Desde pequeños, algunos padres acompañan a sus pequeños a las escuelas; ahí, desde las aulas, les enseñan a reconocer al otro: al feo, al apestoso, al negro, al indio, al “blanco”; porque así se maneja esta sociedad clasista. Pues al diferente lo consideran malo, ignorante: lo marginan.

Tengo una anécdota de cuando era pequeña: los niños en la escuela, a la hora de recreo, me llamaban “negra”; yo pensaba que eso era algo malo, eso me hacía sentir mal, ignoraba qué es realmente ser negra. Después, mi mamá me explicó que ser negra no es nada malo, pues lo único malo es cómo la sociedad tacha a los que somos distintos para acomplejarnos, para minimizarnos, para que así tengan el poder sobre nosotros. Ser negro es ser distinto, claro que sí, pues nuestras costumbres y tradiciones siguen en nosotros. Nuestro cabello afro grita rebeldía, nuestra piel tostada grita que somos fuertes, que aguantamos muchas cosas, que somos alegres, unidos, inteligentes. Solo nos merecemos una oportunidad en este mundo para brillar, sin necesidad de opacar a los demás.

Lo más importante es reconocer y reconocernos tal y como somos, estar orgullosos de las raíces, de gritar con voz alta: “sí, soy ecuatoriano”, “sí, soy mestizo”, “sí, soy indígena”, “sí, soy negro”. Nuestra voz debe ser de identidad, de libertad, de alegría porque esta es una sola vida y no hay que amargarse si te gritan inga o mandinga en la calle; más bien, debemos sentirnos orgullosos de las raíces y la cultura latinoamericana.

Dedicado al poema “11 de febrero 2012”, Antología Poética de Euler Granda

Racismo estructural en el sistema penal en Ecuador o el encarcelamiento desproporcional de la población afrodescendiente

Antonia Carcelén-Estrada y Guillermo Romero Ortiz

Este estudio se preparó en el marco del Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe sobre Justicia: Crítica de los sistemas penal y penitenciario, hacia una justicia feminista (2019), en una mesa de colectivas que se juntaron para discutir la colonialidad del sistema penal y el control de cuerpos racializados desde los trabajos del activismo y no desde la academia. Nuestro análisis fue el resultado de reflexiones internas dentro del Colectivo de Reexistencias Cimarrunas, que nos llevaron a tomar una clara postura antirracista y abolicionista en contextos del remonte del fascismo en América del Sur y el mundo. Como colectivo, para entender el encarcelamiento en Ecuador y tras observar los patrones de racismo estructural que arrojan los datos oficiales, centramos esta discusión sobre un eje transversal que se enfoca en raza y género, dos variables disponibles en las estadísticas carcelarias.

Es dentro de este marco y el de #BLM (Black Lives Matter) donde surgen cuestionamientos sobre la situación de las personas afrodescendientes en las cárceles de Ecuador, desprendidos de una comparación con las realidades de encarcelamiento masivo de población afrodescendiente en Brasil y Estados Unidos, países de origen de miembros de Reexistencias Cimarrunas. Esta comparación transnacional nos llevó a revisar estudios previos y cifras oficiales en el país. ¿Existe un encarcelamiento desproporcionado de la población afrodescendiente en Ecuador? ¿El encarcelamiento mantiene algún criterio discriminador con base en la raza? ¿Las herramientas metodológicas disponibles abarcan la complejidad de las dimensiones de raza y género de Ecuador o acaso encubren inequidades de discriminación estructural?

Hablar de raza en Ecuador siempre es un tema complejo, pues esta se define desde un binario blanco-mestizo/indígena, mientras que las sensibilidades frágiles blanco-mestizas —entre las cuales hay quienes niegan a sus ancestras racializadas— se sienten incómodas tratando un tema que ven como un asunto del pasado o del extranjero. En efecto, el racismo estructural nos obliga a enfrentarnos de cara a nuestro pasado colonial, cuyas estructuras sobreviven en nuestra colonialidad blanco-mestiza, aquella que habla castellano y se dice cristiana, heterosexual. El presente estudio busca documentar desde una perspectiva interseccional cómo el racismo estructural afecta de forma particular a la población afrodescendiente encarcelada en Ecuador, cuestionando los límites y problemáticas de las metodologías dominantes desprendidas de la blanquitud.

1. Una mirada interseccional al sistema carcelario

En el caso del sistema penal ecuatoriano, hay algunos análisis desde los estudios de género o raza, pero no desde la intersección de ambos; por lo menos, no de forma

explícita. El estudio de género más significativo lo hizo Andrea Aguirre, quien escribió una brillante tesis en la Universidad Andina, usando un enfoque de género para entender la relación entre mujeres y encarcelamiento. Aguirre define la cárcel como ese “edificio perverso” que metonímicamente representa un “sistema de violencia contra el cuerpo, los afectos, los proyectos vitales, las esperanzas de las mujeres que encierra” (Aguirre, 2006: 4). Su activismo la llevó a la conformación de una colectiva con trabajo desde dentro y fuera de las cárceles, Mujeres de Frente. El enfoque de su trabajo puede comprenderse desde el siguiente enunciado:

Y si el Estado es opresor e invisibiliza la lucha, ¿es el rol de los colectivos abogar por las presas, estereotipadas, olvidadas, condenadas? Mujeres de Frente proclama ser un espacio intersticial, la voz de las que siempre hemos estado obligadas a callar, es la verdad de muchas, es un espacio de denuncia que busca romper el silencio y tomarnos la palabra, sin pedir permiso, sin pedir perdón, sin esperar que nos la den” (Mujeres de Frente, 2004: 2).

Ya para la década de 2000, Lisset Coba se cuestionaba la estructura de género del sistema penitenciario y ofreció sus reflexiones luego de un minucioso trabajo antropológico en la cárcel de mujeres del Inca en el contexto de un motín en la década de 1990. Coba apunta que las mujeres encarceladas son vistas por la sociedad como las “pecadoras del mundo” y que les cuesta mucho que se les reconozca su humanidad. Por ende, sus derechos humanos, entre los cuales la autora incluye el afecto amoroso, son altamente vulnerados y pocas veces reconocidos (Coba, 2004: 5).

Chris Garcés, por su parte, construye sobre esta mirada etnográfica de los motines en “Entre cruces del sistema penal: el caso ecuatoriano neoliberal 2003-4”, donde analiza cómo, para la gentrificación del Malecón 2000, las leyes urbanas socialcristianas tuvieron anticonstitucionalmente a los presos en prisión preventiva bajo la figura jurídica de detención en firme (Garcés, 2010). Se enfoca particularmente en un motín en 2003 en la penitenciaría del Guayas y la resistencia de los presos por medio de crucifixiones, lo que demuestra “el estado carcelario descontrolado” del gobierno local (Garcés, 2010: 169-198). Explica que, en Colombia en 2000, hubo un caso similar. Fue necesario crucificarse para ser sujeto social. Garcés habla de gentrificación, aunque no incorpora en sí un análisis de raza ni de género. Por ejemplo, no sabemos cuántos de estos cristos fueron negros ni cómo opera el discurso del sacrificio y la crucifixión en grupos carcelarios, en las distintas masculinidades ni cuántos presos negros fueron liberados. Lo que sí nos cuenta es que varios fueron crucificados antes de que “la noticia” se convirtiera en protesta pública. Se logró la eventual liberación, pero, en su mayoría, de los presos extranjeros porque intercedieron sus embajadas (Garcés, 2010). Aunque Garcés sí señala que en Guayaquil “cero tolerancia” es el discurso de la criminalización, no sigue la pista a los presos negros ni sabemos si algún afroecuatoriano fue liberado o crucificado.

En el tema de la defensa de los derechos, John Antón y Fernando García (2015) analizan cómo se organiza la población negra luego de la Conferencia Mundial en contra Racismo (WCAR) o Durban I (2001) para vigilar los procesos de defensa de las libertades fundamentales y contra la discriminación racial de los afroecuatorianos, par-

ticularmente dentro del marco de políticas de la Revolución Ciudadana (por decreto ejecutivo). Los autores denuncian que la población afroecuatoriana tiene la tasa de desempleo más alta de todas las etnias y nacionalidades. Específicamente, en Guayaquil, en 2014, la tasa de desempleo era de 3.8 % y la de subempleo, de 2.8 %, mientras que solo 4 años atrás, en 2010, era del 11 %. Aun así, para finales del correísmo, casi la mitad de la población afroecuatoriana (48 %) vivía con sus necesidades básicas insatisfechas, un tercio estaba en la pobreza extrema (31 %) y habitaba hogares hacinados (28 %). Además, dicen Antón y García que el 85 % no tiene computadoras y muchos más no tienen internet, por lo que hoy en día no tienen acceso a la educación en situación de COVID-19.

En la ausencia de estudios interseccionales desde la academia, ¿quién intercede por les preses racializadas, si no las colectivas y movimientos? Les investigadores anteriormente mencionados hacen un estudio tangencial, pero no transversal del encarcelamiento en Ecuador. Falta incorporar dimensiones que permitan un acercamiento interseccional al tema, que para nosotras es necesario para una efectiva lucha contra el racismo desde los pueblos reexistentes. Puesto que usamos estrategias de la justicia reparadora feminista, una justicia otra que ni castigue ni vigile, aquí partimos con un planteamiento reparador que punta directamente al vacío, al silencio burocrático al momento de recopilar los datos de las mujeres y hombres racializados. Entonces, para entender el racismo estructural en el sistema penitenciario de Ecuador, debemos partir de la experiencia profunda de las cuerpos que se violentan, que protestan, que resisten y que aman dentro y fuera del penal, dentro y fuera del barrio. Para reconstituir una memoria larga despatriarcal del problema de racismo estructural y criminalización de la población negra en Guayaquil (la ciudad con más presos afroecuatorianos, con un índice desproporcional de hasta 4 y 5 veces más encarcelados afros que sus contrapartes indígena o blanco-mestiza), es prudente indagar en la colonialidad del sistema penal de la ciudad.

María Eugenia Chaves Maldonado describe en *Honor y libertad* (2001) cómo empezó la práctica de encarcelamiento de los afrodescendientes en Guayaquil en el siglo XVIII. El encarcelamiento se incrementó notablemente desde 1732, tras la construcción del puente que conectaba los cerros de la Ciudad Vieja con la que sería la Ciudad Nueva, en la planicie. En términos contemporáneos, pasamos de un sitio cuyo fin colonial era la protección contra los piratas franceses e ingleses a un trazado de ciudad moderna, desde lo que hoy se conoce como el Malecón 2000 y el centro de Guayaquil. Se hizo en 1764 sobre las sabanas. Ya desde 1736 se evidencian hacinamientos de afrodescendientes a los lados del puente. Dicen los archivos “hay muchas casas por las dos riberas de gente pobre, las cuales unen las dos ciudades” (Chaves, 2001: 44), imagen que sigue vigente en nuestra experiencia del Guayaquil de la década de 1980 y 1990, cuando crecieron el Guasmo, la Prosperina, Bastión Popular... Las construcciones en hacinamiento en los espacios liminales, periféricos del espacio urbano son legado colonial de un racismo estructural que continúa en la actualidad. Esta idea del espacio que discrimina por razas y criminaliza a las poblaciones marginales es importante porque explica la profunda colonialidad del encarcelamiento de los afroecuatorianos en Guayaquil.

Para fines del siglo XVIII, se refieren a aquellos hacinamientos como “guarida de ladrones” (Requena, 1984: 86-87). Luego de “limpiar” el puente, la “gente de color” se desplazó hacia el sur, al Astillero Real, donde nunca se asentó oficialmente la corona, pero donde sí se creó lo que fue en su momento el puerto más importante del Pacífico, como lo es hoy otro que se erige en Buenaventura, Colombia, para incrementar el comercio con China; ahí también hay desplazamiento, criminalización, asesinatos y desapariciones de líderes afrodescendientes, para dar paso a un nuevo trazado urbano y a un nuevo Malecón. Las historias de los pueblos negros del Pacífico merecen ser reconocidas y el despojo cultural de su memoria, denunciado.

Chaves (2001) nos indica que desde las migraciones de la década de 1770 a Guayaquil por su comercio y sus viajeros, los suburbios de “gente de todos los colores” (45) crecieron exponencialmente, pero, de igual manera, seguían existiendo asentamientos entre *bosques florecidos* (énfasis añadido). Para 1895, de los diez mil habitantes de Guayaquil, 50 % eran de “castas” y 15 % se registraban en el censo como descendientes de esclavizados; juntos formaban “la plebe” (Chaves, 2001: 49). De los cinco mil esclavizados en la Gobernación de Baba y Guayaquil, casi la mitad, dos mil, se encontraban en la ciudad. Luego de la libertad proclamada en 1854, su pasado de esclavitud los perseguía en su identidad como “castas, zambos, pardos, mulatos, etc.”, todas identidades coloniales desagregadas, categorías de diferenciación para el control poblacional desde el Estado. Chaves concluye que el ascenso social por blanqueamiento es promovido desde el Estado, mediante un discurso por la “mezcla de naciones” (2001: 49). Con esto en mente y entendiendo la relación histórica entre mestizaje y blanqueamiento, volvemos al Estado ecuatoriano y sus políticas carcelarias en el presente siglo, recopilamos las cambiantes categorías que se usan para el control poblacional, analizamos los datos tomando en cuenta esta lógica colonial del mestizaje como herramienta para salir de los márgenes y formar parte de la población nacional. La desagregación de datos oficiales o institucionales impide visualizar los problemas estructurales de desigualdad por género y raza en Ecuador.

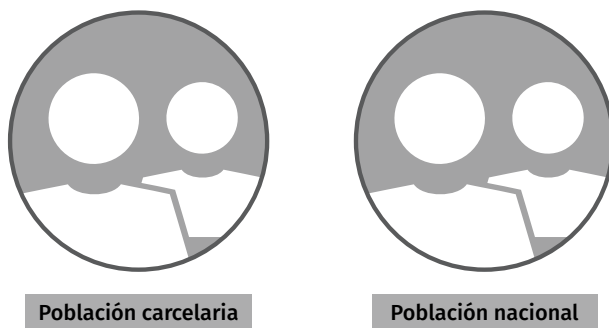
El castigo para la población afrodescendiente es muy evidente durante el periodo colonial y republicano. Chaves logra acentuar el rol de las estadísticas y los procedimientos administrativos para el fortalecimiento de estructuras de dominación racistas. Las investigaciones presentadas al inicio de esta sección, junto con el recorrido histórico de esta segunda mitad nos permiten incorporar las problemáticas del sistema penitenciario en el marco de una estructura racista de amplia trayectoria histórica. Teniendo esto en cuenta, es posible revisar lo que dicen las estadísticas y las cifras oficiales sobre las condiciones en que la población afroecuatoriana se encuentra encarcelada y cuestionarnos si las formas de recopilar datos en nuestro siglo son suficientes para entender su situación actual, como parte de un racismo estructural de larga duración en el país.

La ceguera de las estadísticas frente al racismo estructural

en las cárceles ecuatorianas

Como un posible primer paso para comprender si hay un encarcelamiento desproporcionado de los afrodescendientes en Ecuador, partimos de tres situaciones hipotéticas que explican cómo se puede medir esta desproporción. En la primera situación, si hubiera una representación exactamente proporcional, habría el mismo porcentaje de presos de cada grupo étnico según hubiera esa misma cantidad de población a nivel nacional. Podemos entender esta relación proporcional con la siguiente ilustración:

Figura N.º 1
Relación 1/1 de población carcelaria y nacional

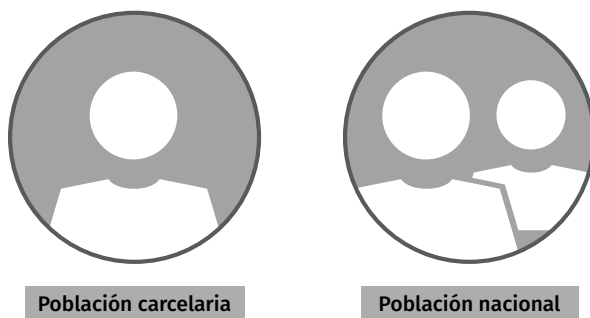


Elaboración propia.

En esta primera situación, el porcentaje de población carcelaria es el mismo que el de la nacional. Por ejemplo, si el 8 % de la población carcelaria es afroecuatoriana, debería corresponder a un 8 % de la ecuatoriana. En esta primera situación hipotética, la relación sería de 1/1 o perfectamente proporcional.

En la segunda situación, el porcentaje de población carcelaria es menor que el de la población nacional. Esto ocurriría, por ejemplo, si el 4 % de la población carcelaria fuera afroecuatoriana, mientras que el 8 % de la población ecuatoriana lo es. La relación sería de 0.5/1, o sea que habría una subrepresentación de este grupo en la población carcelaria en el sistema penitenciario.

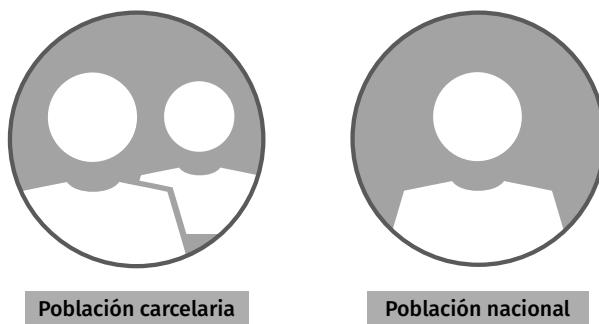
Figura N.º 2
Relación 0.5/1 de población carcelaria y nacional



Elaboración propia.

En la tercera posible situación, el porcentaje de población carcelaria sería mayor que el de la nacional; por ejemplo, el 16 % de la población carcelaria sería afroecuatoriana, mientras que el 8 % de la nacional lo fuera. Entonces, la relación sería de 2/1. Esta evidenciaría la discriminación racial en el sistema penitenciario y criminalización estructural de la población afrodescendiente en Ecuador.

Figura N.º 3
Relación 2/1 de población carcelaria y nacional



Elaboración propia.

De las posibles situaciones presentadas, la tercera resulta problemática porque evidencia la criminalización de una población específica, en este caso, por su identificación étnica. En Estados Unidos y Brasil, por ejemplo, la población afrodescendiente se encuentra en la tercera situación sin duda alguna. A pesar de ser minorías dentro de la población nacional, es posible ver que proporcionalmente hay más afrodescendientes que blancos en las cárceles. En Estados Unidos, las prisiones son incluso un sistema industrial que reesclaviza a los afrodescendientes para la reproducción del capital.

En el caso ecuatoriano, ¿qué situación se nos presenta? ¿Cuál es la relación entre la población carcelaria y la nacional? ¿Se encuentra algún grupo étnico criminalizado en Ecuador según este parámetro de medición?

Dar una respuesta a estas inquietudes resulta complejo, pues las características raciales son distintas a las de los otros países mencionados, pese a que los problemas relativos al racismo estructural transnacional son igual de urgentes. Esto se refleja en los instrumentos desarrollados para la identificación étnica de la población con diferentes propósitos. Como fuentes, se ha recurrido a una encuesta realizada en 2006, al Censo de Población y Vivienda 2010 (el último disponible) y al último corte del reporte de la entidad encargada de la rectoría del sistema carcelario del país (SNAI). Estas tres fuentes tienen un objetivo similar, pero mantienen criterios disímiles para identificar a la población según su origen étnico y, por lo tanto, responderán de forma diferente a nuestras preguntas, evidenciando a su vez sus propias limitaciones para entender el racismo estructural desde una perspectiva interseccional.

Las cárceles más grandes de Ecuador en 2006

El primer registro pertinente para este estudio es la encuesta sociodemográfica de cárceles realizada por Flasco Ecuador en 2006. Consideró las dos cárceles más pobladas de hombres y las dos más pobladas de mujeres de aquel momento.

Por las razones de colonialidad anteriormente expuestas, como el castigo del cuerpo y la exclusión socioeconómica de la población afrodescendiente, no es de sorprenderse que la cárcel más poblada sea la de varones de Guayaquil. En 2006, el 6 % se autoidentificaba como indígena, 21 % como blanco, 46 % como mestizo, y 27 % como afro/mulato. En un país donde el colorismo y el mito del mestizaje como proyecto nacional tienen raíces profundas, vemos que, naturalmente, el grupo mayoritario de la población es de mestizos, pero aun así tienen una representación menor en la carcelaria que en la nacional, con una relación favorable de 0.56/1.

Los blancos aparecen sobrerrepresentados (1.16/1), pero esto puede explicarse porque la identidad blanca es aspiracional, que muchos asumen con prontitud en procesos de adaptación y asimilación, además de la autoidentificación de encarcelados extranjeros. En este contexto, puede haber indígenas, afrodescendientes, asiáticos, turcos o de cualquier población racializada que asuma esta identidad históricamente asociada con el poder. La población indígena también aparece con saldo favorable de 0.58/1, a dos décimas por encima de los mestizos.

La población afrodescendiente, sin embargo, es claramente criminalizada, pues vemos que su sobrerrepresentación se sale de todos los parámetros comparables con las otras poblaciones, con una relación de 5.4/1; es decir, es más de cinco veces mayor al grupo que le sigue, los blancos. Esta cifra es alarmante y apunta a una constante violación de derechos humanos entre las poblaciones negras incluso a principios del siglo XXI.

Tabla N.° 1

Cárcel de varones Guayaquil			
Autoidentificación étnica	Población carcelaria	Población nacional	Proporción
Indígena	6 %	7 %	0.58/1
Blanco	21 %	18 %	1.16/1
Mestizo	46 %	70 %	0.56/1
Afro/mulato	27 %	5 %	5.4/1

Fuente: Flasco (2005)

En la cárcel de varones de Quito, el 10 % se autoidentificaba como indígena (cuatro puntos más que en Guayaquil), 22 % como blanco (comparable con Guayaquil), 50 % como mestizo (cuatro puntos más que en Guayaquil), y tan solo 18 % asumían la etiqueta de afro/mulato (nueve puntos menos que en Guayaquil). Nuevamente, los blancos e indígenas aparecen un poco sobrerrepresentados, con relaciones de 1.4/1 y 1.2/1, respectivamente; los mestizos salen favorecidos con una relación de 0.7/1; y los afrodescendientes siguen siendo el grupo más criminalizado, con una sobrerrepresentación de 3.6/1, es decir tres veces más que el grupo que le sigue que, al igual que en Guayaquil, son los blancos.

Tabla N.° 2

Cárcel de varones Quito			
Autoidentificación étnica	Población carcelaria	Población nacional	Proporción
Indígena	10 %	7 %	0.41/1
Blanco	22 %	18 %	1.2/1
Mestizo	50 %	70 %	0.7/1
Afro/mulato	18 %	5 %	3.6/1

Fuente: Flasco (2005)

En 2006, en la cárcel de mujeres de Guayaquil, solo el 2 % se autoidentificaba como indígena, 30 % como blanca, 48 % como mestiza, y 20 % como afro/mulata. Así, el género tiene un impacto en las cifras porque obedece a una colonialidad patriarcal que no opera entre los varones: la obligación que tienen las mujeres de “mejorar la raza”, por una larga historia de pureza de sangre en las colonias del imperio español. Se hace evidente en la forma en la que se recopilan los datos, que en este caso hace que las identidades de la blanquitud (blancos y mestizos) sumen un 78 %, o sea que Ecuador sobrerrepresenta su blanquitud, incluso al momento de recolectar datos

institucionales. Nuevamente, las mujeres blancas aparecen sobrerrepresentadas, (1.66/1), mientras que salen a favor las indígenas (0.28/1) y mestizas (0.68/1). Pero, para las mujeres afrodescendientes, vemos que su sobrerrepresentación es cuatro veces mayor a sus contrapartes, con una relación de 4/1.

Tabla N.º 3

Cárcel de mujeres Guayaquil			
Autoidentificación étnica	Población carcelaria	Población nacional	Proporción
Indígena	2 %	7 %	0.28/1
Blanco	30 %	18 %	1.66/1
Mestizo	48 %	70 %	0.68/1
Afro/mulato	20 %	5 %	4/1

Fuente: Flasco (2005)

Mientras tanto, en la cárcel de mujeres de Quito a principios de siglo, el 5.7 % de mujeres se autoidentificaba como indígena, 28.1 % como blanca, 44.8 % como mestiza, y 21.5 % como afro o mulata. No hay mucha diferencia entre Quito y Guayaquil en la repartición étnica de las cárceles, excepto en la parte indígena. En ambas cárceles, las identidades de la blanquitud suman aproximadamente las tres cuartas partes de la población carcelaria, las mujeres blancas aparecen sobrerrepresentadas (1.5/1), a favor también se registra a las mujeres indígenas (0.8/1) y mestizas (0.64/1) y las afrodescendientes nuevamente se ven sobrerrepresentadas en una relación de 4.3/1.

Tabla N.º 4

Cárcel de mujeres Quito			
Autoidentificación étnica	Población carcelaria	Población nacional	Proporción
Indígena	5.7 %	7 %	0.8/1
Blanco	28.1 %	18 %	1.5/1
Mestizo	44.8 %	70 %	0.64/1
Afro/mulato	27 %	5 %	4.3/1

Fuente: Flasco (2005)

Los registros muestran, sin lugar a dudas y sin equivocación, que la población afrodescendiente en Ecuador ya estaba encarcelada desproporcionalmente antes del Correísmo, que se criminalizaba a la población afrodescendiente y en mayor medida a los hombres negros. Ahora bien, retomamos los datos de la Encuesta cárceles y centros penitenciarios de Ecuador 2005, los cuales nos revelan que, una vez dentro

de la cárcel, los negres son los cuerpos más castigados. Según lo que se reporta con el eufemismo de la conflictividad, los más sancionados son los hombres afrodescendientes en Guayaquil, con la mitad de todos los casos reportados. En Quito, este grupo suma el 15 %, con 9 puntos menos que en el puerto, pero, igualmente, es la población étnica más castigada de la cárcel capitalina. Las mujeres negras también lo son en las cárceles de mujeres de Quito y Guayaquil, con el 18 % y 14 %, respectivamente. La categoría de “otros” son los cuerpos masculinos menos castigados. ¿Cómo abordar el problema de a quiénes se les incluye en la categoría de “otros”?

Tabla N.º 5
Cárcel hombres Guayaquil

Conflictividad entre privados de libertad según pertenencia étnica	
Pertenencia étnica	Porcentaje
Indígenas	5 %
Blancos	10 %
Mestizos	15 %
Negros y mulatos	24 %

Fuente: Flasco (2005)

Tabla N.º 6
Cárcel hombres Quito

Conflictividad entre privados de libertad según pertenencia étnica	
Pertenencia étnica	Porcentaje
Indígenas	5 %
Blancos	9 %
Mestizos	11 %
Negros y mulatos	20 %

Fuente: Flasco (2005)

Tabla N.º 7
Cárcel mujeres Guayaquil

Conflictividad entre privados de la libertad según pertenencia étnica	
Pertenencia étnica	Porcentaje
Total	29 %
Indígenas	2 %
Blancos	6 %
Mestizos	8 %
Negros y mulatos	14 %

Fuente: Flacso (2005)

Tabla N.º 8
Cárcel mujeres Quito

Conflictividad entre privados de la libertad según pertenencia étnica	
Pertenencia étnica	Porcentaje
Total	34 %
Indígenas	3 %
Blancos	6 %
Mestizos	5 %
Negros y mulatos	18 %

Fuente: Flacso (2005)

Criminalización de las poblaciones en 2010

Para 2010 es posible contar con la información proporcionada por el Censo Nacional de Población y Vivienda, en la cual aparecen nuevas categorías de identificación que desagregan a la población afro en afrodescendiente, mulato y negro, categorías que están históricamente determinadas. Al igual que en el ejemplo colonial anteriormente mencionado, las categorías de todos los colores invisibilizan las realidades de los pueblos racializados y favorecen a un mito de mestizaje o de igualdad frente al Estado.

Es curioso ver que, si tomamos la proporción carcelaria/nacional del afrodescendiente, esta es equitativa, 1/1. Pero los que se sienten mulatos y negros sufren discriminación y criminalización en proporciones alarmantes, de 4.02/1 y 5.8/1, respectivamente. Esto quiere decir que las personas negras son las más criminalizadas y que esta identidad racial colonial no da respiro a las poblaciones afrodescendientes. Si juntamos las tres categorías, vemos que son igualmente criminalizados todos los

afrodescendientes, con un promedio de 2.48/1. Otras identidades históricamente determinadas son las de indígenas y mestizos, aparentemente con saldos a favor. La nueva etnicidad constitucionalmente reconocida, los montuvios, aparecen sobre-representados con el 1.39/1. Los blancos y otros están sobrerrepresentados porque poco ha cambiado esta identidad aspiracional para efectos de asimilación a la nación.

Tabla N.º 9
Proporción entre población carcelaria y nacional

	Pertenencia carcelaria	Población Ecuador	Relación	
Afrodescendiente	486 4.3 %	615262 / 4.25 %	4.3 % 4.25 %	1.01/1
Mulato	868 7.8 %	280899 / 1.94 %	7.8 % 1.94 %	4.02/1
Negro	647 5.8 %	145398 / 1 %	5.8 % 1 %	5.8/1
Afrodescendiente + mulato + negro	2011 17.9 %	1 041 559 / 7.19 %	18 % 7.19 %	2.48/1
Indígena	382 3.4 %	1 018 176 / 7.03 %	3.4 % 7.03 %	0.5/1
Mestizo	6213 55.9 %	10 417 299 / 71.93 %	55.9 % 71.93 %	0.7/1
Montuvio	1144 10.3 %	1 070 728 / 7.39 %	10.3 % 7.39 %	1.39/1
Blanco	1288 11.6 %	882 383 / 6.09 %	11.6 % 6.09 %	1.9/1
Otro	75 0.6 %	53 354 / 0.37 %	0.6 % 0.37 %	1.52/1
Total	11 103	14 483 499		

Fuente: INEC (2010). Elaborado por: Reexistencias Cimarrunas.

Estas cifras nos dejan algunas dudas. ¿Por qué la población que se identifica como afrodescendiente está encarcelada en menor medida que las negras y mulatas? ¿Es que los discursos de Durban no llegan a todos por igual? ¿Ofrece privilegios materiales sumarse a la lucha negra transnacional o hay otras explicaciones? ¿Es posible confiar en la distinción entre negros-mulatos-afros, desde siempre marcados por un racismo colonial estructural, o en la metodología institucional de recolección de datos en general? Aunque los datos ofrecidos por el Estado nos dejan con más preguntas que respuestas, son con los que contamos para hacer investigación cuantitativa sobre racismo en las cárceles; pero, se requiere que las colectivas y movimientos,

la ciudadanía, abolicionistas, familiares y preses levanten sus propios datos segregados y agregados, localizados, para esclarecer la realidad del racismo estructural desde la investigación comunitaria.

En nuestro primer intento por analizar estos datos, los separamos por género, como lo hicimos con los de 2006. A pesar de los derechos constitucionales ganados para 2010, según el Censo, los hombres negros son incluso más criminalizados que en los datos anteriores, en el peor de los casos, con una desproporción del 5.48/1. Si agregamos las tres categorías afrodescendientes para obtener un promedio, igualmente, se muestra una criminalización mayor que en el periodo anterior (3.03 a 2.48).

Tabla N.º 10
Población carcelaria nacional, 2010 - Hombres

Categoría	Cantidad	Porcentaje	Porcentaje de la población nacional (2010)	Relación entre población carcelaria y nacional
Indígena	345	3.37 %	500 379 6.97 %	0.48/1
Afrodescendiente	444	4.34 %	307 001 4.27 %	1.03/1
Mulata	803	7.85 %	142 310 1.98 %	3.96/1
Negra	617	6.03 %	79 126 1.1 %	5.48/1
Afrodescendiente + mulato + negro	1 864	18.32 %	886 506 12.35 %	3.03/1
Blanca	1 186	11.6 %	433 643 6.04 %	1.92/1
Mestiza	5 639	55.15 %	5 115 645 71.27 %	0.77/1
Población total	10 223		7 177 683	

Fuente: INEC (2010). Elaborado por: Reexistencias Cimarrunas.

En el caso de las mujeres afrodescendientes, al igual que su contraparte masculina, las mulatas aparecen criminalizadas en una proporción de 2.94 a 1 y las mujeres negras, de 3.77 a 1. Ya agregadas las categorías afrodescendientes y hecho el promedio, vemos que las mujeres racializadas se criminalizan en una proporción de 2.59/1. O sea que su situación, aparentemente, ha mejorado desde 2006. ¿Esta metodología representa los mismos problemas con respecto a otras poblaciones que no se desagregan sino que se agrupan para que el país parezca más blanco, como las categorías

de blancos, mestizos u otros? ¿Es posible plantear una metodología descolonial de la investigación cuantitativa que sea más confiable y que represente la realidad en la que viven las poblaciones afrodescendientes en Ecuador?

Tabla N.º 11
Población carcelaria nacional, 2010 - Mujeres

Categoría	Cantidad	Porcentaje	Porcentaje de la población nacional (2010)	Relación entre población carcelaria y nacional
Indígena	37	4.2 %	517 797 7.08 %	0.59/1
Afrodescendiente	42	4.7 %	308 251 4.21 %	1.11/1
Mulata	65	7.38 %	183 589 2.51 %	2.94/1
Negra	30	3.4 %	66 272 0.9 %	3.77/1
Afrodescendiente + mulata + negra	174	19.77 %	558 112 7.63 %	2.59/1
Blanca	102	11.59 %	448 740 6.14 %	1.88/1
Mestiza	574	65.22 %	5 301 654 72.56 %	0.89/1
Población total	880		7 305 816	

Fuente: INEC (2010). Elaborado por: Reexistencias Cimarrunas.

Entonces, podemos decir que los cambios constitucionales no fueron suficientes para modificar las prácticas de criminalización de la población afrodescendiente en Ecuador. Después de la Revolución Ciudadana, se siguió encarcelando al pueblo afro y, para los hombres negros, esta situación de discriminación se agudizó, aunque la de las mujeres afrodescendientes sí mejoró mínimamente. A continuación, veremos lo que nos muestran los datos del último censo carcelario de abril de 2019.

Criminalización de las poblaciones en 2019

Durante la elaboración de este trabajo aún no se encontraban disponibles los datos del siguiente Censo de Población y Vivienda, programado para 2020, pero que ha sido aplazado debido a la pandemia. La fuente disponible más cercana en el tiempo han sido los registros administrativos proporcionados por el Servicio Nacional de Atención Integral a Personas Adultas Privadas de la Libertad y Menores Infractores (SNAI).

Según su información, es posible encontrar una nueva situación. La población auto-identificada como indígena llega al nivel más bajo encontrado en los registros revisados, mientras que los blancos se encarcelan en la misma proporción que los indígenas, de 0.2 a 1. El resto de grupos étnicos aparecen de 0.65 a 1 (afrodescendientes) y de 0.73 a 1 (personas mulatas). Sin embargo, a pesar de todas estas mejoras aparentes, los negros siguen siendo criminalizados en una desproporción exagerada de 3.7 a 1. La población mestiza aparece mínimamente sobrerrepresentada, con 1.2/1.

Hasta acá las proporciones. Ahora quisiéramos mencionar un detalle para entender estas cifras. Mientras que la población carcelaria en 2010 sumaba un total de 11 103 preses, para 2019 se ha cuadruplicado, con un total de privados de la libertad de 41 153 personas. En términos absolutos, se han encarcelado a muchísimas más personas negras que en 2010, pero proporcionalmente se disuelve esta violencia por la aparición del encarcelamiento masivo alineado con nuevas políticas estatales que pretenden militarizar a la policía y a las cárceles y por la criminalización abrumadora de la población migrante.

Tabla N.º 12
Población carcelaria nacional, 2019

Categoría	Cantidad	Porcentaje	Porcentaje de la población (2019)	Relación entre población carcelaria y nacional
Indígena	599	1.45 %	7.03 %	0.2/1
Afrodescendiente	1 175	2.84 %	4.31 %	0.65/1
Mulata	142	0.43 %	1.96 %	0.73/1
Negra	1 566	3.8 %	1.01 %	3.71/1
Afrodescendiente + mulata + negra	2 883	7.01 %	8.19 %	0.85/1
Blanca	515	1.25 %	6.43 %	0.2/1
Mestiza	37 029	89.97 %	72.53 %	1.2/1
Población total	41 153	100 %		

Fuente: Servicio Nacional de Atención Integral a Personas Adultas Privadas de la Libertad y Menores Infractores (SNAI, 2019)

Ahora que empieza esta nueva era de la disciplina y el castigo de los cuerpos, tal vez resulte relevante hacer comparaciones transnacionales con las experiencias en Colombia, Brasil, o Estados Unidos para entender cómo las estrategias armamentistas y genocidas de los Estados operan en cada caso. Además, vale la pena explorar

si se transnacionalizan los métodos de represión, pues también se internacionaliza la resistencia.

La Tabla N.º13 permite ver la evolución de la población afrodescendiente en el lapso 2010-2019. Debido a que, de pronto, aparecieron masas de encarcelados haitianos, venezolanos, colombianos y otros migrantes, aparentemente, la población afrodescendiente tiene paridad, o casi, de 0.92 a 1, o sea, el 7 % de la población carcelaria, y el 7.59 % de la población nacional, pero estas cifras son un espejismo. Se encarcelaron a 2 883 personas racializadas, 882 más que en la muestra de la década anterior.

Tabla N.º 13
Población carcelaria nacional afrodescendiente, mulata y negra 2010-2019

Año	Auto identificación	Número de encarcelados	Porcentaje población carcelaria	Porcentaje población nacional	Proporción
2010	Afrodescendiente mulato + negro	2 001	17.9 %	17.9 %	2.48/1
2019	Afrodescendiente mulato + negro	2 883	7.01 %	7.59 %	0.92/1

Fuente: INEC (2020) y SNAI (2019). Elaboración propia.

En cuanto a esa población migrante a la que ya nos referimos, vemos cómo el encarcelamiento se hizo masivo y pasó de 6 213 preses mestizas a 37 029. Estas cifras son tan impactantes que merecen un estudio detallado de las posibles violaciones a los derechos humanos de tantas personas privadas de libertad. La migración no puede ser toda la historia. ¿Cómo más interpretar el despunte del encarcelamiento en el periodo 2010-2019 (de 11 000 a 41 000 presos)? La Tabla N.º 14 retrata la evolución de la población mestiza de 2010 a 2019.

Tabla N.º 14
Población carcelaria nacional mestiza 2010-2019

Año	Auto identificación	Número de encarcelados	Porcentaje población carcelaria	Porcentaje población nacional	Proporción
2010	Mestizo	6 213	55.9 %	71.93 %	0.7/1
2019	Mestizo	37 029	89.97 %	71.93 %	1.2/1

Fuente: INEC (2020) y SNAI (2019). Elaboración propia.

Si separamos por género, como se hace en las Tablas N.º 15 y N.º 16, vemos que en 2010, los hombres forman el 92.07 % del total de personas privadas de libertad y 7.92 % son mujeres. Para 2019, esta proporción no ha cambiado prácticamente en nada, (92.6 % hombres, 7.4 % mujeres), solo se intensifican las prácticas policiales,

pero no se modifican los patrones de género. Cuando pase la crisis migratoria, podremos ver con mayor claridad si esta “rectificación” de la criminalización contra el pueblo afroecuatoriano se sostiene.

Tabla N.º 15
Población carcelaria por género 2010

Género	Cantidad	Porcentaje
Hombre	10 223	92.07 %
Mujer	880	7.92 %
Total	11 103	100 %

Tabla N.º 16
Población carcelaria por género 2019

Género	Cantidad	Porcentaje
Hombre	35 754	92.6 %
Mujer	2848	7.4 %
Total	38 602	100 %

Elaboración propia.

¿Este despunte es una crisis del sistema carcelario por la transición de las izquierdas latinoamericanas, que luego de superarla volverá a criminalizar mayoritariamente a la población afro, cuyo encarcelamiento se ha mantenido en aumento constante?

Conclusiones

Este trabajo surgió como un intento por identificar la situación de la población afroecuatoriana con respecto al encarcelamiento: ¿cuántos afroecuatorianos están encarcelados? ¿El encarcelamiento mantiene algún criterio discriminador con base en la raza?

Para responder a estas inquietudes, se recurrió a fuentes oficiales y a trabajos especializados; sin embargo, la información ofrecida solo nos permite responder a nuestras preguntas de forma superficial, puesto que falta un tratamiento. A pesar de estas limitaciones categóricas del racismo estructural, estos datos, igualmente, exponen pistas de una situación alarmante. Aunque se evidencia que la presencia de afroecuatorianos es proporcionalmente mayor en las cárceles en relación a cualquier otro grupo étnico, esta afirmación es apenas una alerta inicial que requiere un análisis más profundo que permita enmarcar esta situación dentro del racismo estructural colonial del Ecuador contemporáneo.

Desde la experiencia en Brasil, Rita Segato (2007) afirma que las cárceles en América Latina tienen color. Dice:

Las pocas informaciones disponibles confirman la selectividad de los sistemas penales y penitenciarios latinoamericanos, que castigan y discriminan a la población no blanca. El “color” de las cárceles es el de la raza, no en el sentido de la pertenencia a un grupo étnico en particular, sino como marca de una historia de dominación colonial que continúa hasta nuestros días.

Si tuviéramos más datos o recolectados de otra forma, se podría entender el racismo más detalladamente. Mientras tanto, los resultados de este trabajo nos han permitido confirmar esta selectividad en el caso de la población afroecuatoriana, pero también evidencian las limitaciones de los mecanismos de información relativos a cuestiones raciales en Ecuador. En el caso de las cárceles, una mirada más atenta al estudio interseccional permite indicar que la discriminación racial en el encarcelamiento no se detiene en las distinciones binarias blanco-negro o mestizo-indígena ni siquiera en una lista de opciones de autoidentificación étnica.

La raza en Ecuador, como en el resto de América Latina, no se limita a una característica étnica ni cultural, es la marca de los pueblos despojados. Por lo tanto, restringir su análisis a los recursos cuantitativos disponibles en las fuentes oficiales presenta un inevitable riesgo de que el análisis interseccional se diluya, invisibilizando los mecanismos mediante los cuales el racismo, el patriarcado y la colonialidad operan efectivamente en el Ecuador actual. Tras mirar a las cárceles del país, los resultados a simple vista apuntan hacia un evidente racismo estructural en el sistema penal ecuatoriano.

Coda

Luego de la matanza carcelaria del 23 de febrero de 2021, nuestros miedos se hicieron realidad. Esos números alarmantes de “nuevos” presos que invisibilizaban la discriminación racial en la población encarcelada crearon una situación insostenible, una bomba de tiempo que ha detonado. Ese día empezaron las llamadas de auxilio a las 7:12 a. m. Las puertas estaban bloqueadas y había incendios en los cuatro centros penitenciarios más grandes del país. Como lo muestran los datos anteriormente presentados, esta era una “catástrofe anunciada” (Krauth en DW, 2021) que terminó con la vida de 81 hombres, la mayoría desmembrados con motosierras, decapitados y sus cuerpos quemados. Stefan Krauth explica que no es de sorprenderse, pues el sistema penitenciario pasó de tener un presupuesto en 2015 de USD 153 millones a USD 91 millones con el gobierno de Lenín Moreno, que, para manejar la situación carcelaria, sigue las pautas de Estados Unidos y de su Guerra contra las Drogas. Esto significa que hay un déficit de 3 000 guardias en las cárceles, por lo que hay una relación muy desfavorable de 26 presos por guardia de seguridad, comparado con el estándar internacional de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) de 10 a 1. Este recorte presupuestario también trajo el hacinamiento, el hambre y la falta de acceso a agua y medicamentos.

Estos no fueron los únicos problemas que surgieron del cambio presupuestario. La organización feminista Mujeres de Frente denuncia que las “ciudades penitenciarias” que construyó Correa son lugares menos humanos que las cárceles anteriores, porque ahí no entran las organizaciones ni las universidades ni las redes de apoyo que antes había y que ahora se ven reemplazadas por un “ecosistema de tortura diaria”. Moreno, concluyen, “detonó una guerra latente”, que se veía venir desde aquel video de 2016 donde los oficiales violentaban a los presos en el Turi o cuando decapitaron al líder de los “choneros” en 2019, con cuya cabeza jugaron fútbol los presos. La matanza de febrero de 2021 también fue viralizada por videos, porque es parte de la reproducción de significados por medio de la violencia contra los cuerpos negros criminalizados. En las fotos de la prensa que cubrió la masacre aparecen las madres de los muertos, negras, pobres, indignadas: “Mi hijo no nació para ser tragado por las cárceles”.

A esta población anterior le llegan los “lobos” y los “Latin Kings” y las mafias de los carteles de México y Colombia, disputándose el poder de la narcoeconomía dentro y fuera de las cárceles, apoyados por la misma policía. De hecho, afirma Krauth, la Administración de Control de Drogas (DEA) fue quien le dijo a Lenín que, para jugar a este jueguito transnacional de la lucha contra las drogas, había que armar a la población carcelaria (DW, 2021). Es decir, fue la misma policía la que armó a las bandas de presos que operan dentro del sistema penitenciario ecuatoriano. Las vidas de los encarcelados, tras las prácticas históricas de criminalización de la población afroecuatoriana, para el Estado no importan, porque el “Estado penal ha atenazado nuestras vidas a lo largo de generaciones” (*DesInformémonos*, 2021). Moreno se lavó las manos, claro. Para él, la culpa de esta “masacre sin precedentes” la tenían unas “fuerzas oscuras”, un eufemismo para referirse al narcotráfico internacional, que fue todo “organizado desde afuera” y que “ni una sola bala” era de la policía. Lo que la policía incautó era, en su gran mayoría, machetes. Krauth recuerda que la policía dejó el ala abierta para que una banda entrara en el territorio de la otra y que las fuerzas policiales ya forman parte del crimen organizado de la narcoeconomía de la que hoy depende la dolarización del país. En 2020, se registraron 128 toneladas de drogas confiscadas, lo que se traduce en miles de presos. El día de la matanza de febrero de 2021, la policía no intervino; observó desde el margen el despliegue de una violencia sin precedentes en la historia de Ecuador.

Bibliografía

- Antón, John y García, Fernando (2015). *Vigilando el Racismo: Cuatro casos de observación comunitaria al derecho a la no-discriminación en comunidades indígenas y afroecuatorianas*. Quito: IAEN.
- Aguirre, Andrea (2006). *Incluidas como excluidas, externas e internas en la cárcel de mujeres de Quito*.
- Coba, Lisset (2004). "Motín y amores en la cárcel del Inca". Tesis de Maestría. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Chaves Maldonado, María Eugenia (2001). *Honor y libertad: discursos y Recursos en la Estrategia de Libertad de una Mujer Esclava (Guayaquil a fines del periodo colonial)*.
- DesInformémonos (24 de marzo de 2021). "Mi hijo no nació para ser tragado por la cárcel. Los demonios de la violencia carcelaria se precipitan durante la pandemia". Disponible en: <https://desinformemonos.org/mi-hijo-no-nacio-para-ser-tragado-por-la-carcel-los-demonios-de-la-violencia-carcelaria-se-precipitan-durante-la-pandemia/>
- DW (26 de febrero de 2021). "Matanza en las cárceles de Ecuador: una catástrofe anunciada". Disponible en: <https://www.dw.com/es/matanza-en-las-c%C3%A1rceles-de-ecuador-una-cat%C3%A1strofe-anunciada/a-56719666>
- Flasco, Gallardo, Claudio y Núñez, Jorge (2006). "Una lectura cuantitativa del sistema de cárceles en Ecuador". Disponible en: <http://www.flasco.org.ec/docs/encuestacarceles.pdf>
- Flasco (2005). Encuesta a centros de rehabilitación social.
- Garcés, Chris (2010). Entre cruces del sistema penal: el caso ecuatoriano neoliberal 2003-4. *Ecuador Debate* 81: 169-198.
- INEC (2020). "Población y demografía". Disponible en: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/>
- _____ (2010). "Censo de Población y Vivienda 2010". Disponible en: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/>
- Mujeres de frente (2004). *Sitiadas, un trabajo de mujeres hartas de su situación*. Quito.
- Requena, Francisco (1984). "Descripción histórica y geográfica de la Provincia de Guayaquil" (1777). En Luisa Laviana (Ed.). *Francisco Requena y su descripción de Guayaquil*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Segato, Rita (2007). El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción. *Revista Nueva Sociedad* 208.
- SNAI (2019). "Transformación del sistema de rehabilitación social a nivel nacional". Disponible en: https://www.atencionintegral.gob.ec/wp-content/uploads/2020/02/PROYECTO-TRANSFORMACION-C3%93N-SISTEMA-REHABILITACION-C3%93N-SOCIAL_VF_15NOV2019.pdf

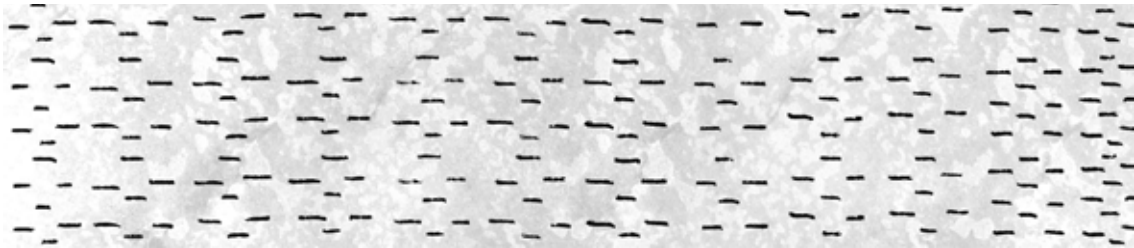
Todos en mismo nido

Sulia Maribel Caicedo Vivas

Como animal que al nacer
Se abriga en exuberante
Tersa y delicada naturaleza
Como las aves, cubiertas
De calor ardiente llamado nido
Sin conocer ni saber de existencia
Más que la madre que os acoge

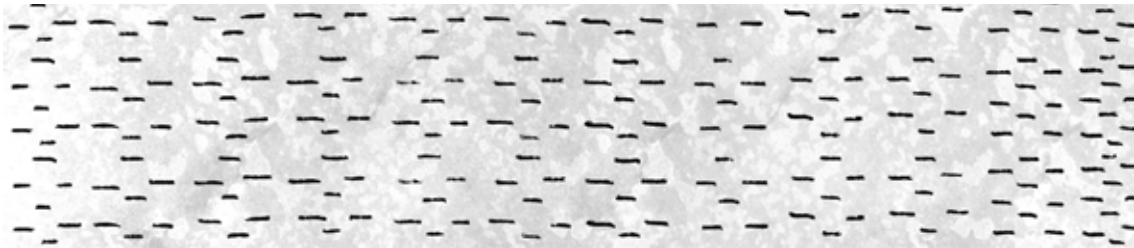
Como las plantas que retoñan
Insistentes demostrando su anhelo
Con apego a su hábitat condonado
Como el río, parido en faldas
Montañosas circundantes, a ser
Aprisionado con vehemencia
Por el amargo mar de pasiones

Al llegar del lugar mágico
Saberme rodeada de miradas
Con amor hostigante, fraternal
¿Para no ser herida de odio?
Quiero seguir siendo ingenua
Otros que tienen lo que tengo yo
Se han bañado con tonos diferentes
Niños/as jugamos sin mirar nuestro color
Creen que no soy la misma, me desconocen



Juntos todos aceptando su destino
A cumplir su misión encomendada
En un contexto llamado suelo
Sintiendo la ansiedad de ser querido
Si solo estas de paso en el terruño
Con un tiempo límite de vida
Merezco respeto igual a mis hermanos
Observando el trayecto rutinario
Con el andar y accionar de un humano

Todos diferentes, pero unidos
Queridos por la propia comarca
Sostenidos por iguales manos
Acomodados en la pura entraña
Nacidos de similar espacio
Maravilla de entorno vivo
Todos/as con un mismo corazón
Como fuego abrasador que nos consume
¿Dónde están los que no me conocen?
Soy su hermana y no me han visto
Semillas germinadas de la misma savia
A ti, te llamaron blanca/o por tu revestidura
El/la mestizo a el/la indígena y a mí y a mis hermanos negros
Hijos de un solo progenitor somos
Con virtudes y defectos de humanos
Acogidos en el ser de un mismo puño
Mi territorio ecuatoriano.
Es nuestro mundo, hermanos.



El paro invisible de Ecuador

Mike Bento

Durante más de diez días, a principios de octubre de 2019, los ecuatorianos de todo el país se rebelaron contra el decreto de austeridad 883 declarado por el presidente Lenín Moreno; estaba anunciado para satisfacer una parte de las condiciones de préstamo del Fondo Monetario Internacional (FMI) cuya sede se encuentra en Estados Unidos. A cambio, Ecuador recibió un préstamo de USD 4 500 millones. Para satisfacer las condiciones del trato, la administración de Moreno acordó recortar el gasto público, reducir las protecciones laborales y, en esencia, someter al pueblo ecuatoriano a otro experimento neoliberal fallido. Durante su mandato, el gobierno despidió a miles de empleados del sector público y redujo el gasto social, lo que ha provocado más de 400 000 desempleados y ha reducido el número de personas con un salario digno a menos del 40 % de la población. Sin embargo, la última ronda de medidas de austeridad impuestas por el Decreto 883, que incluía la eliminación del subsidio al combustible, resultó ser la gota que derramó el vaso.

Para tener perspectiva del nivel de empobrecimiento que este decreto iba a infligir sobre la clase trabajadora, imagínense que el precio del galón de gasolina en Estados Unidos aumentara de USD 3 a más de USD 5 de la noche a la mañana. Por supuesto, esto no solo implica el costo del viaje, sino el de la mercancía transportada a los mercados, donde todo comenzó a subir de precio en los días posteriores al Decreto 883. En una nación donde poco más de un tercio de la población gana un salario digno, para una amplia franja de personas, el Decreto significaba pasar hambre y sumarse al desempleo.

Moreno lo anunció el lunes 1 de octubre y el sindicato de trabajadores de tránsito convocó a una huelga al día siguiente. Los taxis y autobuses paralizaron las vías y los trabajadores bloquearon las principales carreteras que conducen hacia las principales ciudades de todo el país, incluida Quito, la capital. Esa tarde, bloques negros y grupos de manifestantes compuestos principalmente por estudiantes comenzaron a intentar tomar espacios por Quito. La policía tomó medidas enérgicas con abundantes bombardeos de gases lacrimógenos y granadas de destello. Cuando el sindicato de tránsito, traicionando al pueblo, hizo un trato a escondidas con la administración, canceló la huelga de aquel viernes. No obstante, las protestas continuaron y el movimiento indígena empezó a movilizarse.

Llegan grupos indígenas a Quito

Las comunidades indígenas estuvieron en las calles desde la proclamación del Decreto. Cuando el presidente declaró estado de excepción, esencialmente refiriéndose a toque de queda, las comunidades indígenas manifestaron el suyo propio, impidiendo que la policía y los militares ingresaran a sus territorios y restableciendo sus sistemas tradicionales de justicia. Para el viernes, decenas de miles de indígenas marchaban desde sus territorios rurales hacia las principales ciudades del

país. La mayor parte convergieron en la capital. Los primeros grupos comenzaron a llegar el lunes 7, por lo que los principales miembros del gobierno evacuaron hacia Guayaquil, al sur del país.

Las mujeres indígenas marcharon cientos de millas, desde sus valles hasta la capital, ubicada a más de 7 000 pies sobre el nivel del mar en medio de los Andes, con sus hijos a cuestas y cargando sus pertenencias básicas. La red de solidaridad que sostuvo a los más de 10 000 indígenas que llegaron fue maravillosa. Las universidades, que habían suspendido las clases, se reutilizaron como comedores de beneficencia, clínicas y refugios, utilizando cualquier propiedad vacante que tuvieran para albergar a las personas. Durante el día, sin parar los voluntarios cocinaron, limpiaron platos y clasificaron la avalancha de donaciones de ropa, artículos de tocador y de primera necesidad.

El asedio del Parque El Arbolito

El Parque El Arbolito —al límite del centro y a una cuadra de la Asamblea Nacional— se convirtió en una base operativa avanzada, con el centro cultural que servía de refugio durante la noche y de sede de la asamblea indígena durante el día. Se hicieron discursos para los grupos de concentración antes de una marcha y los líderes indígenas debatieron públicamente estrategias y tácticas mientras emitían acuerdos sobre los próximos pasos. El parque tiene una larga historia de lucha indígena, pues en las revueltas anteriores derrocaron a tres presidentes antes de Rafael Correa.

En la noche del miércoles 9, por orden del presidente Moreno, la ministra de Gobierno María Paula Romo y el ministro de Defensa, presunto torturador y alumno de la Escuela de las Américas, Oswaldo Jarrín, la Policía atacó brutalmente el Parque El Arbolito con agentes a caballo y motocicletas: asediaron los campamentos y a las multitudes y otros oficiales lanzaron granadas aturdidoras y gas lacrimógeno desde vehículos blindados. Cuando la gente huyó cargando a sus bebés y de la mano de sus hijos mayores a la cercana Universidad Católica, que había abierto sus puertas como refugio, la Policía continuó persiguiéndolos, disparando gases lacrimógenos por sobre las paredes de la universidad hacia los edificios que albergaban a mujeres y niños. Según los informes de las redes sociales, al menos un bebé murió por asfixia aquella noche.

El asalto continuó toda la noche. Se escucharon las explosiones de bombas hasta el amanecer. Temprano por la mañana, grupos indígenas pudieron retomar el centro cultural de El Arbolito y detuvieron a seis policías infiltrados. Luego, negociaron un alto al fuego con el gobierno, mediado por la ONU, tras lo cual devolvieron a dichos oficiales a la Asamblea, pero solo luego de que los obligaran a llevar los féretros de dos jóvenes indígenas que habían muerto en las protestas. Uno de los difuntos era un líder de la región andina que, según su familia, había sido pisoteado hasta la muerte por caballos de la fuerza policial. La noticia de la captura reanimó el movimiento a lo largo del día y la gente, finalmente, pudo descansar esa noche, libre de ataques policiales.

El cese al fuego fue un punto de inflexión para el movimiento y, aunque la Policía continuó sus ataques contra los protestantes de El Arbolito en las noches que siguieron, la victoria había fortalecido la determinación de los movimientos indígenas; los había preparado para la depravada crueldad del gobierno de Moreno en sus intentos por aplastarlos. Sin embargo, el movimiento necesitaba expandirse para sobrevivir tal ataque.

El movimiento feminista, el movimiento social más fuerte de Ecuador además del de los pueblos indígenas, realizó una marcha solidaria ese sábado 12. La marcha feminista recorrió los barrios burgueses que rodean el parque La Carolina. Hasta ese momento, estas áreas no se habían enfrentado al levantamiento en las calles. De hecho, habían sido sede de una pequeña manifestación en apoyo al gobierno y sus planes. Ya para esa noche, barrios enteros de todo el país decidieron desafiar el toque de queda del gobierno y tomaron las calles en una enorme muestra de solidaridad con los indígenas que habían estado luchando en primera fila. El “cacerolazo”, una forma tradicional de protesta en América Latina donde la gente golpea ollas y sartenes en la calle, mostró al gobierno que el movimiento estaba creciendo en proporciones revolucionarias. Así, la administración de Moreno entraría en negociaciones con el movimiento indígena y retiraría el decreto de austeridad al día siguiente.

La huelga invisible

En el censo, solo alrededor del 7.5 % de los ecuatorianos se identifica como negros. Hay una serie de otras categorías con las que uno puede identificarse, como la de ascendencia africana. Parece que solo aquellos cuya tez oscura no les permite escaparse de ser identificados como “negros” son los que se autoidentificarán como tales. Otros, de tez más clara, optarán por otras denominaciones como “afrodescendiente”. Debido a la naturaleza del colorismo en la supremacía blanca ecuatoriana, este color más claro también se correlaciona con quién termina en la población carcelaria y quién no. De hecho, los “negros” se ven sobrerrepresentados hasta cuatro veces más, mientras que los “afrodescendientes”, en realidad, están subrepresentados. Si a Ecuador se le aplicara la regla de hasta la última gota de la supremacía blanca de Estados Unidos, los negros constituirían aproximadamente el 37 % de su población.

El colorismo equivale a una inmensa invisibilización de los negros. Los medios rara vez informan sobre la raza negra, excepto en relación con la delincuencia. De igual manera, durante la revuelta, no se dio cobertura a las comunidades negras que se levantaron y jugaron un papel importante en presionar al gobierno para que se retractara de su paquete de austeridad.

El Valle del Chota es una de las comunidades negras más grandes de la región andina. Está habitado por descendientes de esclavos africanos traídos por comerciantes jesuitas para trabajar en las plantaciones de caña de azúcar de la iglesia y, ahora, es un punto de entrada vital para los productos comerciales provenientes de Colombia, cuyo principal cruce fronterizo se encuentra justo al norte. El bloqueo de esta importante vía de transporte por parte de la comunidad durante la huelga general fue una pérdida significativa en la actividad comercial para el

gobierno. Sin embargo, ningún medio de largo alcance informó sobre este levantamiento de la comunidad negra.

Igualmente, en Manabí, en la parte sur del cinturón negro del Pacífico de Ecuador que se extiende por el norte hasta Panamá, se bloquearon puentes y carreteras que sirven como puntos de acceso a las principales ciudades. Las barricadas fueron mantenidas por la población local, que es en gran parte negra. Una vez más, ningún medio de comunicación masivo informó sobre este acto de resistencia. Justo al norte de Manabí, en Esmeraldas, donde se encuentran las principales refinerías de petróleo y la mayor población negra de Ecuador fuera de Guayaquil, los informes de redes sociales indicaron que las carreteras principales también estaban bloqueadas, lo que representó un fuerte golpe a los ingresos petroleros del gobierno.

En otro espacio negro e invisibilizado, en la Prisión de El Inca, al norte de Quito, los presos se rebelaron durante la huelga general. Según miembros de la organización abolicionista carcelaria, Mujeres de Frente, tres personas murieron a manos de las fuerzas de seguridad que sofocaron la revuelta y otras tres lo hicieron más tarde a consecuencia de sus heridas. Esto elevaría el número oficial de muertos del Estado de diez a dieciséis, si alguna vez los funcionarios del gobierno informaran sobre la población negra y la contabilizaran.

Si bien el movimiento indígena fue el actor más visible en el paro o huelga general y enfrentó el mayor peso de la represión estatal en Quito, las comunidades también se levantaron y demostraron no solo que los negros de Ecuador estaban en rebelión, sino que eran una fuerza poderosa y organizada a tomar en cuenta. De hecho, los líderes del Consejo Nacional Indígena (Conaie) lo reconocieron en sus negociaciones con el gobierno. Quizás la próxima vez que la comunidad negra de Ecuador se rebele, los líderes negros puedan finalmente sentarse en la mesa de negociaciones...

DIS - LOCALIZAR



Canto para nada general

Antonia Carcelén-Estrada

Hoy canto por los que caminan,
Por los que saben caminar,
por los que saben marchar,
por los que marchan, sin mirar atrás.
Por los que marchan con piedras y cabestro,
por las que defienden con palos y fuego,
por les que llegan a la cima
en camionetas de madera.

Canto por el chico de barrio, con su pañuelo negro,
el que no puede respirar...
El que no murió asfixiado frente al congreso,
sino abaleado, con balas de juguete,
dijeron.

Que se cayeron, dijeron.
Se tropezaron, dijeron.
Mentiras dijeron, solo mentiras
con todo ese desprecio colonial
al que
—supuestamente—
tenemos que adaptarnos.

Nosotros, les que marchamos.
Nosotros, les que marchamos.

Raúl Chilpe, dijeron.
Marco Humberto Oto Rivera, dijeron.
José Daniel Chaluisa Cuzco, dijeron.
Inocencio Tucumbi Vega, dijeron.
José Rodrigo Chaluisa, dijeron.
Abelardo Vega Caisaguano, dijeron.
Silvia Mera Navarrete, dijeron.
Édison Mosquera Amagua, dijeron.
Que murieron, dijeron.
No que los mataron.

También le canto a muchas otras
de los que no dijeron,
pero que hoy denunciamos.
Todes asesinades.

Eso no dijeron.

Callaron.

Patrimonio mestizo, la propiedad y el derecho.

Y el ruido, y el humo, y el fuego.

Helicópteros, tanques de guerra, agentes armados.

Y los niños, y las mujeres, y los valientes guerreros, todes,

sin poder respirar,

defendieron.

Defendieron el agua; defendieron la tierra;

defendieron la dignidad; defendieron la vida.

La vida, la de todes, la de les muertes,

y el renacer de las semillas

y el reexistir de los pueblos,

defendieron.

Otra batalla en la gran guerra de los seiscientos años

quedó sin Gesta,

pero no quedará sin canto.

¡Porque el canto arrulla, Karaju!

¡Porque los ríos cantan, Karaju!

¡Y las piedras y montañas, Karaju!

¡Hace ya seiscientos años, Karaju!

“¡Violaron nuestras warmis, Karaju!”

Y quemaron y destruyeron,

¡Karaju!

¡Ni así se hizo este canto general, Karaju!

La nación neoliberal no canta,

pues es sorda.

No entiende kichwa ni shwar, desentona.

El mestizo no sabe entonar esta canción, ¡Karaju!

Intraducibilidad colonial, ¡Karaju!

El camino está en llamas,

Kaypi ñawpami chakiñan rawran.

Se preparan las semillas,

para brotar fortalecidas de las

cenizas.

Uchupamanta, pakarinkakuna.



**Quema de la Contraloría General del Estado, Quito, octubre de 2019.
Foto: Mark LeLacheur.**

“Aquí entendí lo que significa tener la piel negra” Resintiendo y resistiendo al racismo del país de la “ciudadanía universal”

Soledad Álvarez Velasco

Al cierre de la primera década del siglo XXI, Ecuador transformó su patrón migratorio. Su economía dolarizada y, sobre todo, sus principios constitucionales del “derecho a la libre movilidad” y de la “ciudadanía universal” tornaron al país andino en un destino altamente promisorio para que migrantes y solicitantes de refugio de todo el mundo lleguen con el afán de encontrar un lugar seguro para rehacer sus vidas. Si bien las inconsistencias y reveses de la política migratoria ecuatoriana han impedido la real transformación de las condiciones vitales de migrantes y refugiados, la violencia del racismo sistémico ha sido definitiva en la experiencia cotidiana, particularmente, de la población migrante negra. Con base en testimonios de migrantes de Zimbabue, Nigeria, República Dominicana y Haití, este texto reflexiona sobre cómo el racismo sistémico —o esa indeleble y violenta frontera social que históricamente ha inventado distinciones entre los cuerpos según su color de piel para tornarlos en “naturalmente” subordinados y explotables (Baldwin, [1961]1991)— signa las vivencias que la población migrante negra tiene en el Ecuador contemporáneo.

Cuatro secciones componen este texto. Siguiendo las trayectorias migratorias de Joseph, de Zimbabue; Ebu, de Nigeria, Carmen, de República Dominicana y Claude, de Haití, primero se explica cómo y por qué Ecuador se ha convertido en un destino dentro del mapa migratorio global. Ese análisis permite, en la segunda sección, contrastar la promesa legal y discursiva del país de la “ciudadanía universal” con lo vivido por esos cuatro migrantes. Es en esa donde la violencia del racismo sistémico toma un lugar predominante. A partir de extractos de sus testimonios, en la tercera sección se construyen cuatro postales del racismo en relación a la movilidad humana en Ecuador que terminan siendo una evidencia de cómo esos cuatro migrantes resintieron injusticias y violencias raciales, desplegando, a la vez, estrategias de resistencia. Al cierre, el texto constata que el mecanismo de poder de trazar una “línea de color”, haciendo eco a William E. Du Bois ([1903] 2003), para distinguir, subordinar y explotar a ciertas poblaciones, es un legado colonial que en el Ecuador del siglo XXI, lejos de haber sido superado, persiste, se reactualiza y violenta a la población migrante negra que hoy busca crear ahí un lugar seguro para vivir.

Nota metodológica

El material empírico que ha permitido la escritura de este texto surge de mi investigación doctoral en la que analicé el pasado y presente de la producción de Ecuador como un espacio global de tránsito hacia Estados Unidos. Para ello, conduje una etnografía urbana multisituada en ciudades ecuatorianas entre 2015 y 2017; esto me permitió reconstruir 20 trayectorias de migrantes y refugiados en tránsito. De ese total, 16 eran migrantes de Siria, Iraq, Nigeria, Sudán, Zimbabue, Cuba, Haití y República Dominicana; 4 eran ecuatorianos deportados. Los 20 estaban en ruta a

Estados Unidos. La etnografía urbana multisituada fue complementada con una etnografía del espacio social digital construido por esos migrantes en tránsito y con una reconstrucción histórica de la condición de Ecuador como país global de tránsito.

La partida al país de la "ciudadanía universal"

Fue la impronta que la violencia dejó en sus vidas lo que provocó su partida. No huían de la guerra, pero sí del terror urbano derivado de la persecución política y religiosa en sus países. Escapaban también, como dice Nancy Scheper-Hughes (1997), de contextos "democráticos" donde la violencia cotidiana provoca "otras batallas diarias en los supuestos tiempos de paz" (1997: 472-473). Así, Joseph y Ebu partieron desde África y Carmen y Claude, desde el Caribe hasta Ecuador.

Joseph tenía 45 años cuando salió de Harare, la capital de Zimbabue. Él era periodista y su último artículo de crítica al régimen dictatorial lo había puesto en la mira. Una vez que su nota vio la luz, tuvo 48 horas para dejar su país. O salía de Zimbabue o iba preso, lo torturarían y, de seguro, lo matarían. El dictador Robert Mugabe no tenía contemplaciones con sus opositores y menos aún si eran periodistas. Con la ayuda de un pasador, cruzó la frontera, entró a Sudáfrica y llegó a uno de sus puertos. Ahí pagó a un acomodador de un navío transatlántico de carga. En silencio por casi 3 semanas, entre mercancía de exportación, sogas y uno que otro container, oculto en la bodega del navío, cruzó el Atlántico con la esperanza de encontrar en el continente americano algún lugar seguro para salvar su vida.

Ser cristiano en un entorno de persecución religiosa y de violencia política era ya intolerable para Ebu. A eso se sumó un detonante implacable: el asesinato de su hermano mayor a manos de Boko Haram: "Fue un evento súbito, en extremo violento e indescriptiblemente doloroso. Si no me iba, también moriría", reflexionaba Ebu con la voz entrecortada. Con 30 años apenas cumplidos, llevándose todos sus ahorros, tomó un vuelo desde Abuja, la capital nigeriana, hasta Estambul, para luego volar a Sao Paulo, pasar por Lima y, finalmente, aterrizar en Quito. Como Joseph, él también partió en busca de paz.

En el caso de Carmen, fue la violencia de la pobreza la que determinó su salida. A los 17 años fue madre por primera vez. Después, tuvo tres hijos más. Por eso no concluyó los estudios secundarios y desde entonces estuvo condenada al multiempleo informal. Desde que nació su primer hijo, tuvo siempre al menos tres empleos a la vez: era mesera, limpiaba casas y vendía comida en las calles de Santo Domingo. Trabajando todos los días ganaba alrededor de USD 300 al mes, dinero insuficiente para mantener un hogar de cinco personas, ella incluida. Con 40 años, "pidiendo préstamo a casi todos los que me conocían en el barrio", como ella misma decía, se fue de República Dominicana. Siempre supo que algún día migraría: "es la historia de mi isla, la gente se va, y yo ya no podía quedarme más. Tenía que irme para ayudar a mis hijos".

Claude, en cambio, nunca imaginó partir de Haití. Él se veía trabajando con los agricultores de su país, organizándolos y consiguiendo juntos cambios a su favor. Es ingeniero agrónomo, trabajaba en el campo y también en Puerto Príncipe, donde vivía su familia. Fue en 2010 cuando su vida giró abruptamente. El terremoto reveló la fragilidad de Haití, asolando las vidas de miles de haitianos. Ese fue su caso: de un solo remezón, su familia perdió todo. Aunque no quería partir, no había otra opción: él no era casado, no tenía hijos, era el que debía emigrar. Con dinero prestado y llevándose sus ahorros, a los 28 años Claude emprendió su primer viaje en avión con una misión: “trabajar y nunca dejar de trabajar para que mi familia, y también mi país, se recuperen”.

Ante la violencia que dejó claros impactos en sus vidas, estos cuatro migrantes empezaron a buscar un posible lugar donde llegar. Ecuador no constaba como un destino *a priori* para ninguno. Como parte del legado postcolonial, los países europeos, particularmente Reino Unido, han sido el destino priorizado en las diásporas nigeriana y zimbabuense (Adeniye, 2016; Pasura, 2011), mientras Estados Unidos el de la haitiana y dominicana (Goulbourne y Solomos, 2004). No obstante, en las dos últimas décadas, el endurecimiento sin precedentes de las políticas migratorias en destinos tradicionales —como los países de la Unión Europea, Australia y Estados Unidos— y el fortalecimiento de sus fronteras externalizadas hacia otras regiones han producido cambios en los patrones migratorios globales. Esto convierte a otros países en nuevos destinos temporales o permanentes o en espacios de tránsito migratorio en ruta hacia esos destinos tradicionales (Álvarez Velasco, 2020). Ese es el caso de Ecuador: país en donde esas determinantes relacionadas con el securitismo global han confluído con una serie de condicionalidades nacionales convirtiéndolo en un imán migratorio contemporáneo.

“Googoleando”, “facebookeando” y “whatsappeando”, como Joseph, Ebu, Carmen y Claude solían decir, estos cuatro migrantes identificaron características del país andino que lo convertían en un destino promisorio para probar suerte. Que se hable español seducía a les caribeños, la economía dolarizada era un atractivo para todos y el aparente progresismo en materia migratoria se sumó como condicionalidad definitoria. Vía Wikipedia, Facebook, Visa Mapper o apps similares, estos cuatro migrantes corroboraron que en ese momento (entre 2008 y 2015) ninguno de sus países de origen requería visa para ingresar a Ecuador. En el caso de Joseph y Ebu, que venían de Zimbabue y Nigeria, países con violencia política explícita, confirmaron además que podían solicitar refugio inmediatamente al llegar. Carmen incluso dijo haber escuchado por YouTube discursos del expresidente Rafael Correa o sus ministros dirigidos a migrantes ecuatorianos en España o Estados Unidos sobre el “país de las fronteras abiertas, donde ningún ser humano es ilegal”¹. Y, en el caso de Claude, como él mismo relató, en Haití se corrió la voz de que tras el terremoto, Ecuador “había abierto las puertas para los hermanos haitianos”.

.....
¹ Ver, por ejemplo, discurso dado por el expresidente Rafael Correa a migrantes en 2008 (<https://www.youtube.com/watch?v=Mg6R-juGVio>).

El renovado marco legal y la campaña mediática oficial posicionó a Ecuador en la escena internacional como un paradigma progresista en materia migratoria que abiertamente rechazaba al régimen de control fronterizo global (Pugh, 2017). Fue así como se fue perfilando “un sueño ecuatoriano” en clave migratoria no solo para esos cuatro migrantes, sino para miles más. El “sueño ecuatoriano” encontraba fundamentos en la Constitución de 2008, donde se reconoce el derecho a migrar; se refuta la identificación de cualquier ser humano como ilegal por su condición migratoria (Art. 40); se reconoce, asimismo, el derecho al asilo y al refugio (Art. 41); se propugna el principio de “ciudadanía universal, la libre movilidad de todos los habitantes del planeta y el progresivo fin de la condición de extranjero como elemento transformador de las relaciones desiguales entre los países, especialmente Norte-Sur” (Art. 416). También, en el decreto ejecutivo emitido ese mismo año se eliminó efectivamente el requisito de visado por hasta 90 días para todos los habitantes del planeta² (Ruiz y Álvarez Velasco, 2019).

En el momento histórico de mayor reforzamiento del control fronterizo a nivel global y de adopción de abiertas políticas antimigrantes, el progresismo ecuatoriano del siglo XXI provocó un incuestionable “efecto llamada”. Así lo explican Ebu, Carmen, Joseph y Claude:

Boko Haram había provocado mucho dolor en las calles de mi país. Yo tenía que huir. Pero para los nigerianos encontrar un país a dónde ir es difícil. Todos piden visa. Ir a Europa no era una opción para mí porque no iba a cruzar el Mediterráneo. No quería vivir ese calvario. Descubrir que podía llegar a Ecuador fue una esperanza (Ebu, 38 años, migrante nigeriano).

Mi gente se ha ido de muchas formas. De la isla a Puerto Rico y de ahí han cruzado ilegales para vivir en Nueva York. También se han ido por México. Tanta gente detenida, deportada... No, mami, aunque me quisiera ir pa' allá, de ilegal no me voy. Por eso, la opción de Ecuador: por avión, solo con mi pasaporte, como viaja todo el mundo, y sabiendo que hay economía con dólares, sí que era buena opción pa' los dominicanos (Carmen, 43 años, migrante dominicana).

Aunque viajé en la bodega del barco para llegar, preferí eso que morir yendo a Europa [...] Pude entrar a Ecuador porque el país tenía apertura para gente como yo, que huye de persecución política y porque sabía que tendría papeles en el país (Joseph, 55 años, migrante zimbabuense).

Los haitianos han ido en barco a Estados Unidos y han muerto. Muchos viven ilegales ahí. En Haití, la gente sabe que estar ilegal es estar perseguido y tratado como criminal. Eso no quería para mí (Claude, 38 años, migrante haitiano).

.....
² Decreto Presidencial publicado el 20 de junio de 2008 en el Boletín de Prensa N.º 398 del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio e Integración.

Para esos cuatro migrantes, Ecuador emergió en su mapa migratorio no solo porque aparentaba ser un lugar de puertas abiertas, sino y sobre todo porque parecía que ahí no había la posibilidad de encarnar la figura del migrante ilegalizado o ilegalizada. Tal como se constata en sus voces, ser “ilegal” era firmemente rechazado por Ebu, Carmen, Claude y Joseph. Aunque este último cruzó el Atlántico de manera clandestina, quedar ilegalizado en el nuevo destino, en este caso en Ecuador, no era una opción. Su rechazo a ser una o un migrante ilegalizado no era causal. Uno de los elementos nodales del régimen de control fronterizo global contemporáneo es la incesante “producción legal de la ilegalidad migrante encarnada en cuerpos racializados” (De Genova, 2002). De manera generalizada, en prácticamente todo los países, políticas migratorias endurecidas han multiplicado la producción de “migrantes ilegales” encarnados en cuerpos negros y morenos provenientes de países empobrecidos o en conflicto. Así, en el imaginario global, construido por ese régimen de control a la movilidad, esos cuerpos supuestamente son merecedores de control y punición porque han violado leyes migratorias nacionales (De Genova, 2002; Mountz, 2011; Tazioli, 2014). La incesante producción de la ilegalidad migrante no puede dissociarse de la racialización de cuerpos para ser explotados y violentados: en tanto ilegalizados y racializados son mano de obra subordinada en el capitalismo contemporáneo (Mezzadra y Neilson, 2013); en tanto ilegalizados y racializados son el blanco de redadas antimigrantes y de la maquinaria de detención y deportación que prolifera en prácticamente todos los países; en tanto ilegalizados y racializados son desechables (Kanstroom, 2012; Khosravi, 2017).

El rechazo de Ebu, Carmen, Claude y Joseph a encarnar a una o un migrante ilegalizado también debe ser leído como el repudio al régimen de control fronterizo global y su incesante “producción de muertes y duelos en el mar” (Stierl, 2016) en ruta a Europa o a Estados Unidos. En las últimas dos décadas la vigilancia externalizada al sur de esos dos destinos no se ha cesado de producir cuerpos racializados desechables: cuerpos africanos, caribeños o latinoamericanos que se pierden en el mar. Rechazar la figura de la o del ilegalizado es un rechazo a la muerte y es una opción por adoptar cuidados a las vidas migrantes, al escoger otros destinos posibles que no implican riesgos vitales. Por eso, como dice Carmen, “ir con pasaporte”, “como viaja todo el mundo” supone no ir por rutas clandestinas, expuestos al riesgo de muerte y esa opción estaba inmersa al optar por emigrar a Ecuador.

En sus voces también es posible entrever un claro rechazo a ser un o una migrante ilegalizada en el nuevo destino, “perseguido” o ser “tratado como criminal”, como claramente expresa Claude. Migrar a Ecuador parecía garantizar un trato igualitario entre nacionales y no nacionales y, sobre todo, no tener que encarnar al migrante ilegalizado, sino ser un migrante o refugiado reconocido con plenos derechos, tal como un conjunto de articulados constitucionales lo prevé. Por todas esas condiciones, Ecuador parecía ser sin duda ese espacio nacional en el que Joseph, Ebu, Carmen y Claude podrían efectivamente tener un lugar simbólico, material y legal seguro para recrear su proyecto vital.

Como para la gran mayoría de inmigrantes que durante la última década han llegado a Ecuador, Quito se convirtió en su lugar de residencia (INEC, 2019). Ni el control migratorio a la llegada ni las primeras semanas estuvieron signadas por inconveniente alguno. Sería más tarde, sería de a poco, mientras sus nuevas vidas urbanas se desenvolvían, que Joseph, Ebu, Carmen y Claude constataron que encarnar la figura del migrante ilegalizado era su condena; y que por tener la piel negra tendrían que aprender a resentir y resistir la violencia racial cotidiana en el país de la “ciudadanía universal”.

Ilegalizados, precarizados, racializados

De Zimbabue, Nigeria, República Dominicana y Haití, estos cuatro migrantes llegaron a Ecuador entre 2008 y 2015. Esos años estuvieron marcados por incongruencias y reveses que lentamente echaron por la borda el “sueño ecuatoriano” en materia migratoria. Entre las más relevantes constan la vigencia de la Ley Migratoria de 1971, adoptada en el último régimen dictatorial cuando la doctrina de la seguridad nacional dominaba; esta ley se amparaba en la discrecionalidad de los agentes migratorios para permitir o no el ingreso al país y la detención arbitraria a ciudadanos extranjeros (Arcentales, 2012). Amparados en ella, los prejuicios raciales de agentes migratorios generaron, tal como varios informes de derechos humanos³ lo han confirmado, que la población migrante proveniente de países africanos, caribeños o de Medio Oriente, se les niegue el ingreso, sean detenidos o incluso deportados (Álvarez Velasco, próximamente). La Ley de 1971 permaneció vigente durante casi todo el gobierno de la “Revolución Ciudadana”, pues solo 3 meses antes de que Rafael Correa concluyese su mandato, en febrero de 2017, de manera expedita, se aprobó la nueva Ley Orgánica de Movilidad Humana.

A esa mayúscula inconsistencia que directamente afectaba a cuerpos migrantes racializados le siguieron otras más. Entre las más notables constan: desde 2010 la reimposición selectiva de visados para ciertas nacionalidades consideradas como riesgosas a la seguridad nacional⁴; en 2011 y 2013 la creación de centros de detención para migrantes llamados eufemísticamente “Hotel Hernán” y “Hotel Carrión” (Yépez, 2016); en 2012, se adoptó el Decreto 1182, para reducir el plazo de solicitud de asilo a 15 días después de la llegada al país y fue gracias a la acción de inconstitucionalidad presentada por organizaciones de derechos humanos que en 2014 perdió vigencia (Ubidia, 2015). En 2013, se disolvió la única institución que ha existido en la historia estatal ecuatoriana a cargo exclusivamente de la política migratoria, la Secretaría Nacional del Migrante; ese mismo año se impuso el requisito de presentar una “carta de invitación notarial” al ingreso solo para población cubana para frenar sus llegadas (MREMH, 2013). En 2016, además, se adoptaron nuevos requisitos para

3 Ver: *Archivo* 2010-2015 de la Coalición para las Migraciones y el Refugio (<https://movilidadhumana.wordpress.com>)

4 La desigualdad geopolítica entre Ecuador y EE. UU. tuvo efecto y en 2010 se reimpusieron visados a 11 países de África, Asia y Medio Oriente calificados de supuesta amenaza a la seguridad nacional: Afganistán, Bangladesh, Eritrea, Etiopía, Kenia, Nepal, Nigeria, Pakistán, Somalia y China (*El Comercio*, 2010). En 2015, en la antesala de la “crisis migratoria cubana”, también se reimpuso visado a los cubanos como medida para, supuestamente, disminuir la migración irregularizada y combatir el tráfico de migrantes (Ruiz y Álvarez Velasco, 2019).

el cambio de condición migratoria, incluyendo el incremento del costo del trámite (MREMH, 2016).

También se acogieron medidas para combatir las redes de tráfico de migrantes y “proteger” a las “víctimas”, al tiempo que se reforzaba el control (Ruiz y Álvarez Velasco, 2019). Entre las más significativas constan: la deportación inconstitucional, en 2010, de 67 migrantes de Pakistán, India e Iraq acusados, de manera no concluyente, de actividades ilegales, incluyendo tráfico de migrantes a EE. UU. (El Universo, 2011). Y, en 2015, dejando a un lado el discurso de la hermandad con Haití, se impuso el “Sistema de Registro para Turistas Haitianos”, alegando su necesidad para combatir el tráfico de migrantes (MREMH, 2015).

Las claras y complejas inconsistencias y reveses previamente mencionadas, las demoras en el proceso de reconocimiento a refugiados y los nuevos requisitos para el cambio de condición migratoria fueron las que directamente impactaron en las trayectorias de Joseph, Ebu, Carmen y Claude.

Cuando los conocí, Joseph y Ebu contaban con su carné de refugiados. Sin embargo, ambos habían esperado cuatro años el primero y tres años y medio el segundo para obtener el reconocimiento oficial. Si bien podían solicitar refugio inmediatamente al llegar a Ecuador, tal como argumentaba el discurso migratorio oficial, los tiempos de resolución de dicha solicitud estaban lejos de ser expeditos. Esto no era inusual en el país: representantes de ONG y organismos internacionales entrevistados han señalado que la demora en el reconocimiento a los solicitantes de refugio es un grave problema en Ecuador. Aunque se estima que el país acoge a unos 250 000 refugiados —la mayor población de América Latina—, solo 60 500 están oficialmente reconocidos (Asylum Access y Refugee Work Rights Coalition, 2014). Una población muy numerosa vive en un “limbo jurídico”, parafraseando a Cecilia Menjívar (2014), confinada a largos e inciertos tiempos de espera y sobre todo a que en su día a día encarne de facto la ilegalidad migrante, pues no cuenta con documentos oficiales. Ese fue el caso de Joseph y Ebu, quienes en esos años de espera solo contaban con una carta oficial emitida por la Dirección Nacional de Refugio que confirmaba que su solicitud de refugio estaba en trámite.

Ese documento era desconocido por la población local como oficial y, por lo tanto, se volvía un impedimento a la hora de abrir una cuenta en el banco, aplicar a un trabajo formal e incluso iniciar el proceso de equivalencia de su título profesional ante la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación. Esto les impedía que puedan ejercer su profesión. Joseph, siendo periodista, se transformó en vendedor de ropa de contrabando y cuidador en la puerta de una discoteca en la zona de La Mariscal. Ebu, aunque era técnico informático, trabaja de mesero en un restaurante africano cerca del Mercado de Santa Clara y en una bodega de alimentos cerca de ese mismo mercado. Confinados al empleo informal quiteño, el salario mensual de ambos bordea a penas los USD 250 al mes. Hasta que la Dirección Nacional de Refugio emitió su carnet de refugiados, los dos permanecieron ilegalizados de facto; condición que no se transformó cuando recibieron su reconocimiento oficial materializado en el carnet, pues no pudieron salir del mercado informal. Así,

continuaron precarizados entre dólares ecuatorianos y, sobre todo, marcados por la violencia racial e impedidos de contar con un lugar seguro donde vivir, tal como se muestra en la siguiente sección.

En el caso de Claude y Carmen, la situación no fue tan distinta. Claude recibió una visa humanitaria por haber sido víctima del terremoto de Haití; tenía vigencia de dos años desde su llegada a Ecuador.

Para Carmen, ella ingresó como turista y en el aeropuerto obtuvo una visa de turismo válida por 90 días. Ni Claude ni Carmen pudieron cumplir con los requisitos para cambiar su condición migratoria y obtener un visado de trabajo o temporal. Los dos argumentaban que dos requisitos eran inalcanzables. Primero, “presentar certificados originales de antecedentes penales expedidos tanto por el país de origen como por el Ministerio de Gobierno del Ecuador” (MREMH, 2018). Obtener un certificado así implicaba otorgar un poder notarial a un familiar para completar el trámite, lo cual era inasequible para la mayoría de ellos y, por estar irregularizados, temían ser deportados si solicitaban un certificado de antecedentes penales en el Ministerio de Gobierno de Ecuador.

Segundo, debían “acreditar los medios de vida lícitos que permitan la subsistencia de la persona solicitante y de su grupo familiar dependiente” o un contrato de trabajo, junto con certificados de pago de impuestos y estar afiliados por el empleador a la Seguridad Social ecuatoriana (MREMH, 2018). Esos requisitos eran simplemente inalcanzables, ya que desde que llegaron a Ecuador trabajaban en la economía informal. Replicando la misma trayectoria laboral que tenía en República Dominicana, Carmen contaba con múltiples empleos informales: vendía comida, limpiaba restaurantes y peluquerías e incluso hacía jabón en casa y lo vendía en la calle. Claude, en cambio, aunque era ingeniero agrónomo, desde que llegó a Quito se dedicó al multiempleo informal: era constructor, cuidador de coches y vendía papel higiénico o jugo de naranja en la calle. Ser trabajador callejizado y contar con multiempleos informales es algo que para el Estado ecuatoriano no consta como “medio de vida lícito”.

Además, tendrían que pagar los USD 450 de la tarifa normal para cambiar las condiciones migratorias, más los aproximadamente USD 1 158 de multa por estar irregularizados (MREMH, 2018). Si en promedio ganaban entre USD 150 y 250 mensuales, muy por debajo del salario mínimo ecuatoriano que es de USD 386 (INEC, 2019), pagar alrededor de USD 1 600 estaba fuera de su alcance. Impedidos de cumplir con esos requisitos, lo que ellos más temían, sucedió: en el país de la “ciudadanía universal” encarnaron la figura del migrante ilegalizado.

Ya que legal o socialmente encarnaban al migrante ilegalizado de facto, el único nicho laboral posible era el informal. Efectivamente, ganarían en dólares, pero muy pocos y en condiciones altamente precarizadas. El 25 % de la población en Ecuador vive por debajo de la línea de pobreza y el mercado informal emplea al 45 % de la población económicamente activa (INEC, 2018). La economía formal es incapaz de absorber plenamente a la población migrante, confinándolos a

trabajar sin contrato, sin seguridad social ni atención sanitaria, lo que aumenta su precariedad.

Por todo eso, estos cuatro migrantes se sentían engañados por las políticas migratorias. Para ellos, el libre visado y los principios constitucionales eran parte del continuum: asumían que si les permitieron ingresar sin visado, internamente existirían mecanismos para garantizar sus derechos en virtud de la presunta “ciudadanía universal”. Imaginaban a Ecuador como un país de “libre residencia”, concepción que si bien era errónea, derivaba de la imagen ampliamente difundida del país de la “ciudadanía universal”, definitiva en su decisión de emigrar. Pero, como en cualquier otro país, en Ecuador, los migrantes ilegalizados aumentan al ritmo que el Estado refuerza el control. Hay un elemento adicional: la perversa e íntima relación entre cuerpos racializados e ilegalizados funge como elemento nodal para comprender en la época contemporánea cómo la criminalización, explotación y subordinación produce cuerpos desechables. Es un proceso constitutivo del Ecuador contemporáneo.

Postales del racismo en relación a la movilidad humana en Ecuador

La violencia de la persecución religiosa y política, el terror urbano y la violencia de la pobreza detonaron sus partidas a Ecuador. Joseph, Ebu, Claude y Carmen escaparon de sus países de origen buscando un lugar, simbólico y material, seguro en donde rehacer sus vidas. Jamás imaginaron, sin embargo, que en ese país aparentemente promisorio no solo serían ilegalizados y que sus vidas se precarizarían, sino que, además, iban a sentirse mirados, perseguidos, hostigados, serían criminalizados o incluso golpeados por el color de su piel. En base a sus testimonios, en lo que sigue se muestra cómo esos cuatro migrantes resintieron múltiples formas la violencia racial en los espacios laborales y sociales urbanos cotidianos; asimismo, se evidencia cómo dieron una batalla diaria en un contexto “democrático” que en “tiempos de paz” de manera desproporcionada afecta a población migrante negra.

Carmen, 43 años, migrante dominicana

Mi sensación es de engaño. Así me he sentido yo en este país [...] Le explico: nos dijeron que era un lugar al que podíamos ir, donde nos recibían, donde había apertura para los migrantes, pero todo eso es mentira. Es verdad que hay dólares, pero el resto no. Y lo que no nos dijeron, mami, es que aquí no les gustan los migrantes y si somos negros, la cosa es peor [...] Encontrar un lugar donde vivir ha sido muy difícil [...] Yo llegué a un lugar por el norte de la ciudad. La dueña me miró. Me miró toditica. Me dijo que en qué trabajaba y qué hacía en mi país. Yo le respondí. Yo tenía trabajo en ese momento y sí podía pagar el precio del cuarto. Pero, no le gusté, creo [...] Me dijo que no rentaba a mujeres solas como yo. No le entendí bien qué era eso de “mujeres como yo”. Saliendo de la casa entré a un comercio pequeño a comer algo. A mí me gusta conversar con la gente y contar lo que me pasa; así somos en Santo Domingo. Entonces, le conté al hombre aquel que vendía que buscaba lugar pa’ vivir y que la señora me dijo que no rentaba el cuarto a mujeres como yo. ¿Y usted sabe qué me dijo él? Pues, así sin reparo ni miedo: “es porque usted es

morena que no le renta la señora". "¿Morena?", le respondí a él. Le dije así: "No, yo no soy morena, papi, yo soy negra y mi color es lo que soy. Si la señora no quiere rentarme un cuarto porque soy negra, entonces, entre esa mujer y yo no hay nada de qué hablar". Se lo dije molesta, fuerte. Me levanté y salí de ahí. Me fui de ese barrio rápido porque da cansancio tener que pelear todo el tiempo. Aquí es así: hay que pelear porque somos migrantes y a la gente de Ecuador no le gustan los migrantes. Hay que pelear porque somos negras. Y esa pelea es más dura, mami. Yo no había vivido eso. [...] Ahora vivo en el Edificio de Migrantes (risas), en un piso con una cubana negra, una colombiana negra y otra dominicana, Ángela, también negra. Y entre las cuatro hablamos, entre las cuatro nos contamos y nos decimos que en este país ser migrante es duro, pero ser migrante y ser negra es más duro. No sé por qué, usted que es de aquí me dirá, porque aquí hay gente negra, ¿en dónde no hay gente negra? Y qué problema tienen [...] Pa' mí el engaño de la migración y que no tengo papeles y esto de que no les gusta la gente negra se ha vuelto lo más duro, más duro que no tener trabajo [...] Por eso ya decidí irme de aquí. Agarro pa' otro rumbo, un lugar menos duro que este país.

Claude, 38 años, migrante haitiano

No podía pagar para tener otra visa. La primera visa me la dieron porque venía de Haití después del terremoto. Esa visa duró dos años. Luego, tenía que renovarla, pero ha sido muy difícil. Los haitianos no tienen buen trabajo aquí. Yo estudié ingeniería agrónoma y en Haití trabajaba en el campo con una asociación de agricultores. Aquí no he podido trabajar con mi profesión. Los haitianos solo pueden trabajar en pocas cosas: en la construcción o la calle. Yo trabajo en la construcción, vendo jugos en la calle cerca de La Carolina, también papel higiénico por el norte y cuido carros cerca del estadio. Cada trabajo tiene sus cosas. Todos son cansados y todos pagan mal. Creo que vender jugos es lo más fácil porque no tengo que discutir con nadie. En los otros, tengo que negociar y no es fácil porque a la gente de aquí no les gustan los migrantes y yo, además, soy migrante negro. La señora que es dueña de la calle donde cuido carros, me pide USD 3 diarios por permitirme cuidar carros. Cuando me va bien, gano USD 5. No puedo entregarle a la señora USD 3, me quedan solo USD 2. Es muy poco dinero para mí, ¿verdad? Entonces, le he dicho a ella que no puedo dar tanto, que solo le daré la mitad: USD 2.50 Pero ella me dice que no. Y me amenaza, me dice que a los negros los ven como ladrones y que si no le pago los USD 3, ella llama a la policía. No sé si llame, pero tengo que seguirle pagando [...] Trabajo en las mañanas en una construcción en el norte de la ciudad. Es un edificio. No me gusta ese trabajo. Ya no quiero ir. Un día tuve una discusión con el hombre que supervisa el lugar y me pateó. Me empujó también. Yo me caí al suelo. Él quería que nos enfrentemos, pero yo no hice nada. Aguanté [...] Estaba yo todavía en el suelo y me dijo así: "Negro, no vuelvas a discutir conmigo". No volví a discutir con él. Ese día me sentí muy mal, ya no quería regresar al edificio, pero yo necesito el trabajo. No es fácil para un haitiano tener otro trabajo y yo no tengo papeles [...] Voy en bus por Quito. Cuando me subo al bus, yo siento que la gente me mira y se retira. No

le gusta que yo me siente a su lado. Es porque soy negro. Pero, con el tiempo también he descubierto que si yo subo a un bus y hablo en francés, la gente piensa que soy un francés. Entonces, ser negro haitiano es un problema para ir en bus, pero ser negro francés no.

Ebu, 38 años, migrante nigeriano

Yo trabajo y vivo por la calle La Gasca. Bajo todos los días hasta el Mercado de Santa Clara por el trabajo. Ahí está el restaurante africano donde cocino, limpio y sirvo. Cerca, también está una bodega de cookies y candy, donde empaco. Mi amigo africano que es dueño del restaurante me dio empleo desde que llegué. Lo conocí porque otro amigo me dijo que buscara en Facebook a africanos que viven en Quito. Yo vine a su restaurante y le dije que no tenía trabajo. Había pasado unos meses desde que llegué a Quito y no encontraba trabajo [...] Yo solo hablaba inglés en ese momento. No tenía dinero para pagar clases de español y el gobierno no tiene ningún programa para enseñarnos español. Sin el idioma y sin tener documentos de refugio, es imposible encontrar un trabajo. Yo esperé casi tres años hasta tener papeles. En ese tiempo, mi amigo me empleó en el restaurante. Trabajar aquí me ha permitido conocer a africanos de casi todos los países de África que han llegado a Quito. Llegan porque no les pedían visa, pero no se quedan. Es muy difícil, casi imposible para los africanos encontrar trabajo aquí [...] La gente tiene miedo de los africanos y es por el color de la piel. La gente no se acerca o se va. Hace poco, yo bajaba por la calle La Gasca. Iba solo yo en la vereda. Subían por la misma vereda dos señoras mayores y me miraron ambas, todavía lejos, pero me miraron y se cambiaron de vereda. Tenían que cruzar la calle, pero no importó. Prefirieron cambiarse y no encontrarse conmigo. En Nigeria nunca viví eso porque en mi país todos somos negros y la piel no importa. Aquí, ser negro sí importa [...] Aunque estoy casi 8 años en Quito, no tengo amigos de Ecuador. Estoy más seguro con la gente de África, con el resto no.

Joseph, 55 años, migrante zimbabuense

Lo que más extraño de Zimbabue es mi trabajo: escribir y, a través de mis relatos, denunciar lo que vivo. Jamás imaginé que terminaría de guardia en una discoteca y vendiendo ropa de contrabando. Estoy vivo y es lo que importa ahora [...] Escribo, siempre escribo. Me gustaría que lean lo que he escrito mientras he vivido en Quito. Es una ciudad muy bonita, pero llena de imposibilidades para la gente migrante y más para la gente migrante de África porque somos negros. Todo ha sido difícil: tener dónde vivir, tener qué comer, tener documentos, tener una comunidad, tener cuenta de banco, tener profesión. He sentido que hay alambres de púas invisibles en la ciudad que cercan a la gente negra [...] Hasta que no salí de mi país, no me di cuenta de que yo, en realidad, no entendía lo que era el racismo. Como concepto histórico y político, claro que sé lo que es. Es esa la historia de África. Pero no entendía lo que significa vivir en carne propia que no te miren, que corran, que se vayan porque nuestro cuerpo, nuestra presencia provoca miedo. Aquí entendí lo que

significa tener la piel negra, el color que es un sinónimo de miedo y de rechazo y entendí también que no es un problema de los migrantes africanos o de otros lugares que son negros. El problema es de la gente de esta ciudad y creo que de este país: son ustedes quienes no entienden quiénes somos nosotros ni se preguntan por qué estamos en su país ni tampoco saben todo lo que cada uno de nosotros hemos vivido hasta llegar a esta ciudad de montañas. Ese miedo a nosotros, a la gente negra, les impide todo y es ese miedo el que crea esa ciudad con alambre de púas por donde nosotros caminamos [...] ¿Cómo transformar eso, me pregunta? Tal vez, si empiezan a mirarnos y a preguntarse por nosotros, por la gente negra que llega de África, que sigue llegando de África y que es también parte de esta ciudad, que estamos aquí [...] Yo no lo sé si es una respuesta a su pregunta, pero sí es mi deseo.

Esas cuatro postales son una memoria viva de lo que implica ser un o una migrante negra en el país de la “ciudadanía universal”. Sus relatos nos interpelan. Sus narraciones vívidas nos deben incomodar porque fungen como un espejo para mostrarnos una realidad poco conocida, poco comprendida, poco cuestionada y prácticamente del todo invisibilizada: la violencia racial que es resentida y resistida cotidianamente por la población migrante negra que hoy vive en Ecuador.

En sus relatos se constata cómo la promesa del “sueño ecuatoriano” en materia migratoria se desvaneció no solo por las innumerables trabas que los confinaron a la ilegalidad migrante y a la precariedad económica sino, y sobre todo, por el racismo. El color de su piel, ser negro, ser negra, de manera implacable determinó su relación cotidiana con la población ecuatoriana, siendo a la vez una fuente permanente de violencia física y simbólica. Para Carmen, Claude, Ebu y Joseph, la íntima y perversa coexistencia de ser migrantes ilegalizados y racializados fue la mayor frontera con la que tuvieron que batallar en Ecuador; una violenta frontera internalizada, expansible y presente en los espacios laborales, en la calle, en los buses, en los parques, en la rutina cotidiana y en el imaginario colectivo de un país que esquiva, que no mira, que sospecha, que marca, que explota y desecha cuerpos de migrantes negros.

Sus experiencias de violencia racista están presentes en las confrontaciones que cada uno tuvo con ecuatorianos y ecuatorianas y también en el despojo de derechos básicos, como al trabajo digno, a la vivienda, a la documentación, a no tener una vida precarizada y, sobre todo, a encontrar un lugar seguro donde vivir en paz. Por eso, desplegaron un conjunto de estrategias para cuidarse. Su lúcida conciencia y su inquebrantable fortaleza es la que les permitió responder ante la agresión verbal, camuflarse en un idioma ajeno y vivir en comunidad con otros migrantes negros para compartir la casa, los gastos, la comida y, así, sobrevivir. Esa vida común se tornó en un lugar material y simbólico seguro donde también podían narrar el miedo que cargaban o el dolor que dejan los golpes, los insultos o la sospecha permanente de la gente ecuatoriana ante el color de su piel. Edificar por sí mismos ese lugar de cuidado común es lo que, además, les dio fuerzas para continuar sus vidas como migrantes ilegalizados y racializados en el país de la “ciudadanía universal”; incluso les permitió decidir que partirían nuevamente en búsqueda de lo que desearon desde que salieron de África o el Caribe: un lugar seguro para rehacer sus vidas, algo que Ecuador claramente no era.

A finales de 2016, Carmen emprendió la ruta al sur. Se fue a Perú con el afán de probar suerte ahí. La última vez que hablé con ella, insistió en que si no era ese país, seguiría buscando otro en donde no tuviera que batallar tanto por ser del color que es. Joseph, en cambio, partió al norte. Cruzó por trocha a Colombia con la intención de llegar a Estados Unidos, sabiendo de antemano que en ese país también tendría que enfrentar formas de violencia racial. Pero, como él mismo afirmó, y como consta en su postal: “aquí [en Ecuador] entendí lo que significa tener la piel negra”. Esa comprensión era la consecuencia de un aprendizaje vital de resistencia y lucha cotidiana, sumado a su propia fortaleza, serían los fundamentos para sobrevivir en ese destino o en cualquier otro donde él haya decidido emigrar. Por su parte, Ebu y Claude, aunque no descartaban la posibilidad de irse a otro lugar, de algún modo ya habían decodificado las fronteras internas del país de la “ciudadanía universal” y sabían cómo responder: trabajando y viviendo con su comunidad africana y haitiana. Ambos estaban seguros de que con la gente de Ecuador no podían tener cercanía, no tanto por ser migrantes, sino y sobre todo por el color de su piel.

Al cierre

El racismo que marcó las experiencias migrantes de Joseph, Ebu, Carmen y Claude es incomprensible sin entender críticamente el legado colonial persistente en el Ecuador del siglo XXI. Como argumenta Aníbal Quijano (2014), esa categoría mental, la raza, que sirvió de fundamento para justificar el horror de la esclavitud como cimiento del colonialismo, imperialismo y capitalismo, signó la matriz de configuración de los Estados-nacionales postcoloniales, su estructura de clases y la división sexual y geográfica del trabajo (Quijano, 2014: 828-830). Ese es el caso ecuatoriano, en donde por más de doscientos años la matriz colonial racial sigue intacta como mecanismo por excelencia para reforzar y naturalizar una nítida línea de color que distingue a los cuerpos y perpetúa el dominio de unos sobre otros, así como el lugar de subordinación, exclusión y explotación.

Ese repudiable legado es palpable en el presente. En 2004, cuando se llevó a cabo la primera y única encuesta sobre Percepciones de Racismo y Discriminación en Ecuador (INEC-BID, 2004), el 88 % de las y los afrodescendientes encuestados dijeron haber experimentado alguna forma de discriminación por causas raciales, ya sea en la calle, en el barrio, autobuses u oficinas públicas. En esa misma encuesta, el 65 % de los ecuatorianos y ecuatorianas admitieron que en el país existe racismo. Esos datos resultan tremendamente reveladores y, leídos a la luz de dos hechos adicionales, confirman con creces la persistencia de ese legado colonial. Por un lado, de acuerdo con el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), a 2019, en la provincia de Esmeraldas, donde el 68 % de la población es afrodescendiente, el 85 % de sus habitantes vive por debajo del umbral de pobreza, el 15 % son analfabetos y solo el 23 % tiene acceso a servicios básicos (INEC, 2019). Por otro, las cotidianidades de migrantes negros, como las de Carmen, Ebu, Joseph y Claude, son solo una muestra (que seguramente se multiplica por mil) de cómo la población migrante negra está hoy determinada por formas de violencia económica y social racializada. Los datos estadísticos junto con las vivencias de migrantes de África y del Caribe evidencian cómo se materializa en el presente el racismo colonial y, como agudamente argumentaba Williams E. Du Bois ([1903]2003),

“el sistema no puede fallar a aquellos a los que nunca tuvo la intención de proteger”, en este caso, históricamente a la población afrodescendiente ecuatoriana y, en el presente, además a la migrante negra que hoy también conforma el Ecuador del siglo XXI. El legado colonial se actualiza en la imposibilidad que esas mujeres y hombres provenientes de África o el Caribe tienen para encontrar trabajos dignos, vivienda, para recorrer en paz las calles, tomar buses y sobre todo para no ser violentados física o simbólicamente. Las cuatro postales del racismo ecuatoriano son un ejemplo apenas que ilustra lo que seguramente cientos de otros migrantes más viven en las ciudades ecuatorianas. Sin embargo, como parte del modo de reproducción del racismo estructural, esas experiencias pasan desapercibidas, no son conocidas, no son comprendidas y, por lo tanto, esas vidas migrantes negras no son cuidadas y parecerían no importar. Por eso, como lúcidamente Joseph describe, su experiencia migrante en Quito estuvo signada por “alambres de púas invisibles que cercan a la gente negra”; “alambres de púas invisibles” que derivan de la construcción mental colonial que atraviesa al país de la “ciudadanía universal” y que traiza un vínculo “natural” entre el color de piel, la sospecha, el miedo, el rechazo y la explotación.

Al cierre de la postal de Joseph, queda este fragmento de su voz: “¿cómo transformar eso, me pregunta? Tal vez si empiezan a mirarnos y a preguntarse por nosotros, por la gente negra que llega de África, que sigue llegando de África y que es también parte de esta ciudad, que estamos aquí”. En su respuesta hay una interpelación directa para que desmontemos y transformemos radicalmente ese legado colonial. Para ello decididamente debemos tornar visible, volver presente, esa violencia racial que asola las vidas de miles de cuerpos negros migrantes. Eso empieza por preguntarnos colectivamente por las vidas de la población migrante negra, por escuchar sus narraciones, por saber dónde y cómo viven, por verlos y comprender que hoy ellos son constitutivos del Ecuador contemporáneo y que ese país —aunque sea de manera temporal— también les pertenecer porque ellos ahí viven y, por tanto, sus vidas deben ser cuidadas por todos y no desechadas.

La pregunta de Joseph, de hecho, hace eco a una polifonía de voces, que a partir del brutal asesinato de George Floyd en mayo de 2020 en Estados Unidos, irrumpió en el mundo bajo un solo lema: “las vidas negras importan”. La furia de su reclamo común es histórica, pues acumula siglos de invisibilidad, capas de violencia y de muerte que no dejan de actualizarse en el presente. Su furia vital clama por revertir radicalmente la injusticia racial que persiste en todas las sociedades postcoloniales. Como Carmen, Claude, Ebu y Joseph, cientos de tantos otros migrantes han salido de África y del Caribe con el afán de buscar un lugar seguro, simbólico y material donde vivir. Su movimiento migrante es una muestra de su lucha por proteger y rehacer sus vidas. Su movimiento no puede pasar más por desapercibido ni mucho menos las formas en que la injusticia y la violencia racial los impacta. Su resistencia colectiva presente acumula siglos de lucha por tener un lugar seguro donde ellos y ellas puedan reproducir sus vidas. Por eso, esa resistencia que hoy trasciende fronteras es la que, en el país de la “ciudadanía universal”, debe darnos luz para interrumpir la reproducción de su caduca matriz colonial que no deja de violentar y despojar a cuerpos migrantes negros.

Bibliografía

- Adeniyi, A. (2016). Evolution of Nigerian diaspora in Britain: issues, perspectives, and a continuing debate. *Historical Research Letter*, 31.
- Álvarez Velasco, S. (2020). From Ecuador to elsewhere: the (re) configuration of a transit country. *Migration and Society* (3):1. Transit Countries: Challenges, Pressures and compromise.
- _____. (2021). Irregularizados: desde Ecuador, el país de la “ciudadanía universal”, al corredor México-EE. UU. *Revista Sociologías* No. 55. Disponible en: <https://seer.ufrgs.br/sociologias>
- Asylum Access y Refugee Work Rights Coalition (2014). Global Refugee Work Rights Report 2014: Taking the Movement from Theory to Practice. Disponible en: <http://asylumaccess.org/work/global-initiatives/refugee-work-rights-coalition/>
- Arcentales Illescas, J. (2012). “Las políticas de deportación en el Ecuador: análisis desde un enfoque de derechos humanos”. Programa andino de derechos humanos especialización superior en derechos humanos. Quito: UASB.
- Baldwin, J. (1961[1991]). *The fire next time*. Nueva York: Vintage.
- Du Bois, W. E. B. ([1903]2003). *The souls of black folk*. Nueva York: Barnes and Nobles Classic.
- De Genova, N. (2002). “Migrant ‘Illegality’ and Deportability in Everyday Life”. *Annual Review Anthropology*. 31: 419-447.
- El Comercio* (7 de septiembre 2010). “ El Gobierno fijó otra vez la visa para nueve países de África y Asia”. Disponible en: <https://www.elcomercio.com/actualidad/seguridad/gobierno-fijo-vez-visa-nueve.html>
- El Universo* (4 de mayo 2011). “Policía desconoce detención de supuesto primo de Bin Laden”. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/2011/05/04/1/1361/policia-desconoce-detencion-supuesto-primo-bin-laden.html>
- Goulbourne, H., y Solomos, J. (2004). The Caribbean diaspora: some introductory remarks. *Ethnic and racial studies*, 27(4), 533-543.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censo (INEC) (2019). “Ecuador en cifras”. Disponible en: <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/estadisticas/>
- INEC y Banco Interamericano de Desarrollo (INEC-BID) (2004). “Percepciones de Racismos y Discriminación en el Ecuador”. Disponible en: <https://www.eluniverso.com/2005/03/22/0001/12/836476D6648E41DC9DDE7439F4AB8C6A.html>
- Kanstroom, D. (2012). *Aftermath: Deportation law and the new American diaspora*. Oxford: University Press.
- Khosravi, S. (2017). *After deportation: ethnographic perspectives*. Londres: Springer.
- Menjívar, C. (2014). Immigration law beyond borders: Externalizing and internalizing border controls in an era of securitization. *Annual Review of Law and Social Science*, 10: 353-369.
- Mezzadra, S., y Neilson, B. (2013). *Border as Method, or the Multiplication of Labor*. Durham: Duke University Press.

- Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana (MREMH) (2013). "Ecuador requerirá carta de invitación para ingreso de ciudadanos Cubanos". Disponible en: <https://www.cancilleria.gob.ec/ecuador-requerira-carta-de-invitecion-para-ingreso-de-ciudadanos-cubanos/>
- _____ (2016). "Costo de visados en Ecuador". Disponible en: <https://www.cancilleria.gob.ec/visa->
- Ministerio de Relaciones Exteriores y Movilidad Humana (MREMH) (2018). "Requisito para solicitud de visado". Disponible en: <https://www.cancilleria.gob.ec/requisitos-para-solicitud-de-visas-no-inmigrantes-e-inmigrantes/>.
- _____ (2015). "Bolivia, Brasil, Ecuador, Haití y Perú reconocen logros en aplicación de medidas cooperativas para promover la migración segura de ciudadanos haitianos en la región". Disponible en: <https://www.cancilleria.gob.ec/bolivia-brasil-ecuador-haiti-y-peru-reconocen-logros-en-aplicacion-de-medidas-cooperativas-para-promover-la-migracion-segura-de-ciudadanos-haitianos-en-la-region/>
- Mountz, A (2011). "Refugees-Performing Distinction: Paradoxical Positionings of the Displaced". En Tim Cresswell and Peter Merriman, P. (Eds.). *Geographies of mobilities: Practices, spaces, subjects*. Londres: Ashgate Publishing.
- Pasura, D. (2011). Toward a Multisited Ethnography of the Zimbabwean Diaspora in Britain. *Identities*, 18(3): 250-272.
- Pugh, J. D. (2017). Universal Citizenship through the Discourse and Policy of Rafael Correa. *Latin American Politics and Society* 59(3): 98-121.
- Quijano, Aníbal (2014). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso:776-828.
- Ruiz, M. C. y Álvarez Velasco, S. (2019). "Excluir para proteger: la "guerra" contra la trata y el tráfico de migrantes y las nuevas lógicas de control migratorio en Ecuador". *Revista Estudios Sociológicos*, 37(111). Disponible en: <http://dx.doi.org/10.24201/es.2019v37n111.1686>
- Scheper-Hughes, N. (1997). Specificities: Peace-Time Crimes, *Social Identities*, (3)3.
- Stierl, M. (2016). Contestations in death—the role of grief in migration struggles. *Citizenship Studies*, 20(2): 173-191.
- Tazzioli, M. (2014). *Spaces of Governmentality: Autonomous Migration and the Arab Uprisings*. Londres: Rowman y Littlefield.
- Ubidia, D. (2015). La inconstitucionalidad parcial del Decreto 1182 sobre el derecho a solicitar refugio en el Ecuador: Análisis y efectos. *USFQ Law Review*, 2(1). Disponible en: <http://revistas.usfq.edu.ec/index.php/lawreview/article/view/880>
- Yépez Arroyo, M. C. (2016). "El Hotel Carrión, resistencias y contradicciones un acercamiento a experiencias de detención y deportación". Tesis de licenciatura. Quito: USFQ.

No por china, sino por chola

Angie Fárfan

Oye qué buena es chini (mi chini)

Oye que qué linda es chini (mi chini)

¿De quién son esos ojitos? (mi chini)

Ella me dice “Tuyitos, papito” (mi chini)

(El Gran Combo)

(1) No por china, sino por chola

Clarita había llegado con una sorpresa de viaje para sus nietas, naturalmente Juliana y yo fuimos corriendo a verla. Aún vivíamos en la casita vieja, donde Clarita también había crecido, allá por la década de 1950. Cuando la abuela abrió su bolsa, sacó las dos muñecas e inmediatamente se me retorció la panza al verlas: una era rubia y de ojos verdes y la otra morena y de pelo negro. En un lugar muy pequeño, guardé la ilusión de que, por alguna descabellada o mágica razón, aunque sea por pena, la muñeca rubia esta vez sería para mí, pero antes de que mi mente pudiera divagar entreteniendo esa imagen, las manos de Clarita se extendían hacia mí con la muñeca morena de pelo negro. Mientras ella sonreía, yo sentía unas enormes ganas de llorar, la necesidad de las aguas de todos los mares de desembocar en mis ojos, sentí mi garganta retorcerse, como si fuera la jabadita, la gallina que mi mamá había acabado de matar; recordé sus patas amarradas y su cuello todo retorcido, el machetazo que disparó la mano blanca, suave e inexperta de mamá, su mirada como para un ladito, como quien no quiere la cosa y zas, las pintas de sangre salpicando las cañas de la cocina, las pintas de sangre en la cara de mamá, la jabadita aleteando por su vida salpicaba toda su sangre en la ropa de mamá, pero no lloraba. Al igual que yo: tampoco lloré porque yo era más como la jabadita que como Juliana y esto ya lo sabía. Yo no era colorada ni mica ni la preferida de papá. A mí me daba miedo andar en bici, cruzar los puentes colgantes en los que Juliana pasaba corriendo, entrar a la piscina a la que Juliana se lanzaba aún sin saber nadar porque ella era así de valiente. Juliana era valiente y todos se lo decían y yo, yo quería ser valiente como Juliana, tener la memoria de mi hermana que recordaba todos los detalles de su infancia, que también fue la mía.

Juliana, por ejemplo, recordaba los días buenos en que papá nos llevaba a comer galletas de almidón a la tienda, la humedad del baño parchado con cemento, la inmensidad del tacho azul de la azotea, este lugar donde nos daba miedo brincar porque sentíamos que en cualquier momento se podía venir abajo, recordaba el escondite —ahí en el zaguán— donde papá dejaba los fajos de billetes sucios con grasa o cualquier aceite de motor, en medio de los libros de mi madre, baterías viejas, y todo un cablerío. Papá no pasaba mucho tiempo en casa, pero tenía su bodega abajo, así que cuando lo extrañábamos, podíamos mirar por las hendijas de madera. Las grietas de la sala y las maderas quebradas nos permitían a mí y a Juliana accesos a otros mundos. La casita vieja estaba llena de huecos y era más entretenido

mirar por estos que al televisor, no solo porque desde ahí podíamos ver a papá, sino que también podíamos ver ratones, murciélagos y otras criaturas tan mágicas como asquerosas. No siempre queríamos verlas, pero en la casita vieja estas irrumpían en cualquier momento; entonces, comenzaba el ritual, tomábamos nuestros platos de merienda (si eran murciélagos, porque los murciélagos siempre llegaban a la hora de la merienda) y nos encerrábamos a comer en otro cuarto, nuestros padres buscaban distraernos del ruido de los escobazos dándonos cuadernos para pintar. Teníamos el mismo ritual para cuando caían las lacrimógenas, solo que estas siempre lo hacían de mañana o de tarde. Nosotras de nuevo al cuarto, encerradas y a pintar, pintábamos en unos cuadernos grandes, mientras papá prendía fuego al papel periódico. Afuera quemaban billetes, llantas y lanzaban bombas. Ver a papá quemando papel periódico me calmaba. O tal vez lo me calmaba era ver su rostro, que estuviera cerca. Recuerdo la primera vez que cayeron las lacrimógenas. Juliana y yo comenzamos a saltar como moscas en el sofá, sin saber por dónde correr, los huecos de las tablas y las cañas invitaban al gas a pasar. Habíamos sido entrenadas para correr al cuarto cuando cayeran las bombas

—¡Bomba!

Juliana y yo comenzábamos una carrera hacia el cuarto, cogíamos los cuadernos, los pañuelos, el papel periódico.

—No, carajo, la bomba de agua —decía mi padre.

Entonces, Juliana y yo volvíamos tranquilas a jugar a la azotea.

A veces, yo me metía al baño a escondidas a quemar papeles, sin la necesidad de que estuvieran quemando nada afuera. Usaba sobre todo el papel higiénico porque era lo que tenía a la mano. Me gustaba mirar lo rápido que se consumía la llama, sentir el humo penetrar mi nariz sin la mediación de un paño mojado. En la casita vieja, a mí siempre me ponían un paño mojado rojo pa' que no comenzara con la tosera, sobre todo cuando se caía el enquinche, por toda la polvera y el olor a mierda que traía. A Juliana le fastidiaba la facilidad que tenía mi cuerpo de sucumbir a cualquier enfermedad; decía que era toda aguachenta y no aguantaba ni un golpe, pero, en realidad, yo creo que le fastidiaba que, por esta debilidad, mi madre me quisiera más. Era un cariño especial, un cariño que emanaba tristeza, que tan solo podía nacer de la aguda necesidad de proteger a la cría más escuálida, la que podría llevarse el viento de tan solo un soplo, desaparecer de un pueblo sin dejar rastro.

—Las dos son hermosas, diferentes pero hermosas —decía mi madre cuando las tías, los primos y todas las gentes nos veían después de mucho tiempo y le repetían a Juliana lo linda que estaba.

Mi madre me envolvía en palabras tiernas, plástico de burbujas, como un objeto preciado y frágil, me repetía lo bella que era como quien se sostiene en un rezo de amor propio y no lo cree. Lorena me envolvía en yerbas y rezos también pa' que no comenzará de nuevo con la tosera, que el eucalipto, que la leche con ajo, que la

miel con rábano, que el “tú también eres muy bella”. Me envolvía en palabras tiernas con el mismo cuidado con el que envolvía a Anita —su abuelita y suegra— para que las escaras no le terminaran de carcomer la piel, pero sin importar el cuidado con el que ella la tratara, sin importar lo suave de su voz, lo dulce de sus manos, Anita siempre terminaba gritando.

Juliana también recordaba esto: la piel de la abuelita Anita en las sábanas, cómo mi mamá cortaba con cuidado cada gasa para remplazar un tejido que ya no volvería. Recordaba el olor a medicina del cuarto de Anita, el colchón donde se quedaba su piel y lo diferente que era del colchón de papá y mamá, no solo porque en el de ellos no quedaban trozos de piel, sino por su finura. El de ellos era un colchón tan, pero tan fino que parecía un adorno para los cartones, una trampa con resortes salidos como armas listas para apuñalar a quien decidiera acostarse en él, pero el colchón era para dormir y las armas de verdad estaban debajo de la cama de papá y mamá, al menos la carabinera porque la metralleta mi papá la guardaba en el clóset. Juliana recordaba la primera vez que la tomó en sus manos, lo fría y pesada que se sentía en sus pequeñas manos blancas, la impresión que tuvo al saber que estaba haciendo algo que no debía, como cuando hurgaba en los cajones de papá para mirar las películas prohibidas que siempre rentaba. Recordaba también el día que vio a mi papa agarrarle el culo a la empleada y fue corriendo a contarle a mi mamá.

—Así se las cogió —decía mientras volteaba sus palmas hacia su cara y cerraba sus dedos hacia dentro, emulando el gesto que papá había hecho para demostrar el gusto con que le había agarrado las nalgas a Juanita.

Recordaba los ojos que mamá puso cuando se lo contó, el mismo tono que el día que papá se puso tan borracho que no llegó a celebrar navidad con nosotras. Era un tono de tristeza mezclada con coraje, parecido tal vez a la frustración de una niña cuando no le dan la muñeca que quiere, a la frustración de una niña que ama a sus niñas y que se culpa por no poderles dar un mejor padre que esto.

En fin, Juliana recordaba todas esas cosas que yo decidí olvidar, como cuando vino Danny, el hijo de Mariana y Jenner, que siempre venía a jugar a la casita vieja y mientras estábamos jugando en mi cuarto, me dijo que me bajara los calzones y comenzó a jugar con mi pacharaca. Yo no entendí bien ese juego y creo que él tampoco, y no jugamos nunca más porque ya había llegado la década de 2000 y todos ellos se comenzaron a ir pa' la Yoni, porque aquí no se podía comprar ni una triste licuadora, o al menos eso decía mi mamá. La cosa es que nunca más vi a Danny ni a Mariana ni a Jenner, y a pesar de que el día que se fueron, sentí unas enormes ganas de llorar, no lloré. No lloré como cuando me dieron la muñeca morenita o cuando mataron a la jabadita, no lloré como acostumbraba a llorar, como si mis ojos pudieran saciar a todos los sedientos de afecto, como si mi llanto pudiera tejer un río que me llevara de vuelta a algún lugar. No lloré como antes, cuando me retaban por alguna travesura, mientras Juliana se aguantaba las ganas de llorar. Juliana nunca lloraba, ella apretaba los puños, se ponía roja, vomitaba, pero llorar jamás. Eso sí lo recuerdo: lo roja que se ponía cuando le daba coraje o tenía ganas de llorar; se ponía como un tomate, como cuando íbamos a la playa y ella quedaba toda colorada, así como

camarón, y le decían “hola, hola, camarón con cola”. Y yo quería ponerme roja también, apretar mis puños, como los apretaba ella, cerrar mis ojos chinos y volverme camarona, colorá, roja, blanca, mica, linda, invocar a los Power Rangers de todos los colores: “llegó la hora, *power morfosis*”, estirar mis manos hacia el centro, juntar mis palmas y que sucediera, que me viera en el espejo blanca, mica, rubia, ojos verdes y que me vean y me digan “hola, hola camarón con cola”, y que les brillaran los ojos al pronunciar mi apodo, como cuando le decían a mi ñaña que era la miquita de papá, la miquita de Yoyo, pero nada de esto pasaba; yo solo era la chinita de Yoyo, no por china, sino por chola.

(2) Mamá, am I white yet?

En 1972, Clarita fue al hospital a parir su quinta y última cría. Mientras en el país se celebraba la extracción del primer barril de petróleo de la Amazonía ecuatoriana, que nos sacaría de las memorias del subdesarrollo, Clarita entraba en labores de parto. Bombita, el dictador militar de turno, nos prometía a todos los indios, cholos y mestizos de esta ficción colonial que “nos volveríamos blancos cuando aceptáramos los objetivos de la cultura nacional”. Cuando a Clarita le entregaron en sus brazos a una niña, la miró fijamente y perdió la razón; gritaba desesperadamente que le entregaran a su hijo, que esa niña no era de ella. No solo Clarita había ya parido cuatro varones y estaba segura de que el quinto no sería la excepción, sino que la bebé que le entregaron era particularmente fea. Como esta era la época en la que se puso de moda eso de robar e intercambiar los niños en las maternidades, Clarita se rezó unos cuantos padrenuestros y unas cuantas avemarías y pidió una señal, una indicación divina de que la bebé que le habían entregado era la misma que había parido. Entonces, vio su nariz, una nariz tan fea como la que ella había heredado, como la que yo heredaría también dentro de unos años, la cual Yoyo prometía operar cuando cumpliera dieciocho.

—¡No le digas eso, que me vas a acomplejar a la niña! —le reprochaba Lorena a Yoyo.

Cuando Lorena me parió a mí, nadie dudó de que fuera su hija, no solo tenía la misma nariz, también había heredado los lunares de Clarita, estampados en la cara. De mi abuelo había heredado un lunar, formación de células que marcaban un país en mi ombligo.

Como el *power morfosis* nunca me funcionó a mí y veía que solo les servía a los Power Ranger de la tele, dejé de invocarlo. Comencé a ver otras cosas, como el Rey León; me aprendí todo el guion en inglés, como me aprendí “My heart will go on”, esa canción del Titanic, y el padre nuestro. Este último lo recitaba de pies a cabeza mientras cantaban el himno nacional en la hora cívica.

Padre nuestro, que estás en el cielo / Our Father Who art in heaven
Santificado sea tu nombre / Hallowed be Thy Name;
Venga a nosotros tu reino / Thy kingdom come
Hágase tu voluntad / Thy will be done,
En la tierra como en el cielo / On earth as it is in heaven.
Danos hoy nuestro pan de cada día / Give us this day our daily bread,
y perdona nuestras ofensas / and forgive us our trespasses,
como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden, /as we forgive those who
trespass against us; no nos dejes caer en la tentación / and lead us not into temptation
y líbranos del mal / but deliver us from evil.
Amén.

En las noches, cuando mamá venía a leerme un cuento, se lo recitaba, mirándola a los ojos, como preguntando: mamá, *am i white yet?*

Palenque: ethos barroco y reinención vital moderna

Yuliana Ortiz Ruano

Bolívar Echeverría en *La múltiple modernidad de América Latina* da cuenta de una imposibilidad homogeneizadora en la población mencionada, es decir, nos coloca frente a la fuerza de la diferencia que impera dentro de los momentos de consolidación de los proyectos de modernización latinoamericana. Es precisamente en la complejidad y discontinuidad de procesos diferenciados donde se pueden avizorar los rasgos unificadores que, curiosamente, adquieren los procesos culturales para esta población. Las formas diferenciadas conviven en un mismo territorio, en una misma jurisdicción estatal, a través de la lengua o la diversidad étnica, pero también es una diferencia marcada en lo histórico. De esta manera, podría decirse que perviven diversos tiempos, momentos/hitos históricos, que a su vez van a marcar estos rasgos identitarios.

Sin embargo, este rechazo de la unidad trazada por lo histórico y la movilidad, esa insistencia en el extrañamiento, incluso entre habitantes de una geografía costera y otra andina, reafirma una correlación que adquiere un rasgo de pertenencia paradigmáticamente homogeneizador. Esta unidad o agente homogeneizador se despliega o se hace visible, sobre todo, en los latinoamericanos en la diáspora. Los procesos migratorios conforman un agenciamiento o una especie de contrato parental que desdibuja, a ratos, las diferencias.

Asimismo, Echeverría descarta un rasgo que podría parecer evidente en la consolidación de la ya mencionada multiplicidad cultural latinoamericana: la pluriétnicidad. Por tanto, no es debido a esta coexistencia de razas de diáspora, criolla y andina por donde fluyen estos procesos diferenciadores; tampoco a través de los esfuerzos de edificar una identidad nacional con la fundación de las Repúblicas. Al contrario, estas formas paradójicas de diferencia están por encima de cualquier convergencia estatal republicana, más bien rebasan dichas fronteras. Los individuos son un flujo que puede coexistir en distintas geografías y naciones.

Esta multiplicidad es, entonces, una potencia afirmadora de la vida, un rasgo que da un camino o ruta en medio de los procesos complejos llevados a cabo en América Latina. Pero, lejos de ser una fuente de discursos positivistas, como los oficiales y fundacionales, son una constante alerta en tanto a la reorganización neoliberal topográfica, la cual divide, a su vez, a los individuos en civilizados/humanos y da lugar a la abyección suscrita directamente por el consumo. Junto con esta reorganización dicotómica surge un modelo oficial del habitante moderno, un prototipo de conformación civilizatorio en tanto que símil del hombre occidental europeo, dejando fuera a todo aquello que se aleje de esta forma humana de existir.

Descartado así el choque de etnias como sencilla conclusión o posible camino para entender lo múltiple latinoamericano, Echeverría consolida dos hechos históricos como principal fuente de esta pluralidad identitaria: por un lado, el practicismo de asumir el mestizaje como medio de convivencia resolutive; es decir, en una forma de sortear y evitar un conflicto de razas, se asume una intervención y apertura al otro. Y, por otro, esta unidad múltiple se genera a través de la coexistencia de diversos niveles de lo histórico, que convergen en un mismo territorio. Es decir que, a la par de asumirse intervenidos por el otro, se consolidaba otra forma de lo histórico interventivo con sus maneras de asumir dicha nueva identidad:

Si existe entonces una peculiaridad de la cultura latinoamericana, ella se debe, en mi opinión, formalmente, a la estrategia del mestizaje y, en lo que respecta al contenido, a la convivencia o presencia simultánea de los distintos tipos de modernidad que fueron apareciendo a lo largo de la historia de la América Latina (Echeverría, 2011: 244).

Estas estrategias de mestizaje, a su vez, se edifican a través de una mismidad, es decir, un cultivar de hábitos, habla y demás hechos discursivos generadores de la diferenciación de un determinado grupo cultural; un cultivo realizado por una comunidad específica y cosechado por los sucesores que, a su vez, edifican otros rasgos cultivables para las generaciones venideras. Es así que la idea general, o única, de lo humano es más que innecesaria e inaplicable en un contexto donde dichas formas y saberes son interpretadas por una comunidad con dimensiones distintas que la occidental maquinaria de lo civilizatorio. Esta concreción de lo humano, adscrito a un relato histórico real, es lo que configura la diferencia; cada cuento o forma de lo real irá marcada por la historia de la mismidad cultivada, por la comunidad específica a la que pertenece el individuo:

La hominización implica un trascender la naturalidad animal y en ese trascender se constituye precisamente la especificidad de lo humano; el ser humano no es un ser natural, sino un ser transnatural. Y la concretización de lo humano aparece ya desde este momento, por el hecho de que esta transnaturalización o conversión en animal humano es siempre un proceso situado étnicamente y geográficamente, una mutación ubicada en un momento de la historia, que acontece como un cierto episodio, dentro un cierto escenario (Echeverría, 2011: 246).

Colocamos así, en dicha transnaturalización, a las caracterizaciones histórico-culturales que acontecen en Latinoamérica y que complejizan la homogeneización, pero a su vez, posibilitan rasgos de unidad sobre todo en procesos de movilización y agenciamiento humano. Por ello, los patrones en que las sociedades concretas edifican sus rasgos identitarios van ligados también a un medio de producción que les permite existir. Están vinculados a los enormes tránsitos históricos heredados a través de los relatos orales, pero que también entran en construcción conforme los hitos acontezcan. Es así que el crecimiento de una identidad cultivada es la asunción de la cultura como pacto del hito histórico, que la colectividad asume como real. Por ello, cultivar un relato histórico es, a

la vez, sembrar una actualización de la historia profunda, una sucesión en tanto pacto de hechos acumulados.

Lejos otra vez de ser una posibilidad conciliadora, este cultivo cultural no es otra cosa que un montaje en crisis, una puesta en abismo de estas identidades. No hace referencia a un resguardo, a un rasgo en tanto que culto de un templo que no se puede socavar, una protección unánime y vitalicia; es justamente todo lo contrario. Apunta más a una puesta en tensión que a una conclusión acabada.

El cultivo de lo identitario de una comunidad concreta es, entonces, una puesta en peligro. Solo en ese peligro se cuestiona, crece y prolifera el cultivo, que da paso a la actualización y a las preguntas por su validez. De esta manera, pone en jaque la vigencia del pacto realizado por la repetición de la mismidad de un individuo cultivador identitario. Echeverría (2011) piensa a este cultivo como un conjunto, una mixtura de códigos que, al ponerse en práctica, cuestionan la descodificación del conjunto y su validez. Esta pregunta por la vigencia del código es también por la particularización del hacer humano

Dicho cuestionamiento denota el dinamismo de lo identitario y la caracterización diferenciadora de los pactantes culturales. Incluso en la repetición de las mismidades colectivas hay siempre su cuestionamiento, motivo por el cual están siempre en mutación. El cultivo de lo identitario es, ante todo, un organismo vivo, la diferencia en la repetición de los procesos culturales:

El hecho de poner en peligro la propia identidad para cultivarla o reproducirla, implica necesariamente un momento de interpenetración con otras identidades sociales, es decir, de aceptación de la validez de sus modos diferentes, alternativos, de haber enfrentado situaciones similares. La aceptación práctica de esta posibilidad de que otras identidades se involucren en la reproducción de la propia, que implica al mismo tiempo la disposición a involucrarse en la reproducción de la identidad de las otras, esta reciprocidad en el cultivo de las identidades es lo que define propiamente al proceso cultural de mestizaje, a esta dimensión indispensable de la existencia histórica de las culturas (Echeverría, 2011: 248).

Por ello, resulta difícil hablar de identidades específicas sin un intercambio con otras formas y grupos que, a su vez, cultivan sus procesos culturales. En la repetición de las acciones históricas como pacto de pertenencia a un determinado conglomerado identitario se encuentran siempre fluctuando otras formas de cultivos en relación. Cuando otras líneas de pensamiento muestran al mestizaje como un facilismo unificador, una maquinaria que subsume, Echeverría (2011) nos dice que es solo a partir de ese encuentro mestizo donde se pueden celebrar las cosechas cultivadas de las diversas mismidades.

Define, a su vez, las formas identitarias arcaicas que se generan a partir del encuentro con un producto sobre el cual edificar su mismidad; por ejemplo, las productivistas del maíz, el arroz, el trigo, etc. y de qué manera la modernidad no solo las coloca

frente a una crisis, ya no generada por los pactantes pertenecientes, sino por la aproximación de una aparente abundancia. Las identidades arcaicas se han fundado frente a una escasez alimentaria o de otro tipo, han edificado sus procesos humanos a partir del cultivo de un producto específico. La modernidad no las coloca en crisis, sino que las acecha como caducas, pues plantea la era de lo abundante.

La modernidad trae consigo una abundancia palpable y respirable que deja caducos e inexistentes los patrones culturales del cultivo de un producto específico. En la separación dicotómica de poder entre lo humano y la naturaleza, en tanto que control incluso de lo que se cosecha, hace que las mismidades de un colectivo cultural asuman una muerte simbólica. Si es en el hacer-cultivar donde se ha edificado la vida para estas identidades arcaicas, la modernidad las silencia y aniquila con la abundancia palpable.

La modernidad desdibuja las hostilidades entre lo humano y la naturaleza sobre las cuales se fundamentaron los procesos conciliatorios de las identidades elementales. Esta teje un camino incluso amigable en ese proceso de dominación, en el cual la naturaleza no aparece como lo otro, sino como lo cercano e incluso lo propio. Es entonces el origen del cuestionamiento de la validez cultural, la duda de la permanencia de dichas formas de cultivo de la tierra, de la mismidad e incluso de su lugar en el universo.

De esta manera se presenta no como una ruptura o destrucción de dichas identidades, sino como una oportunidad de reinventarse, edificar otras posibles maneras de hacer lo humano, formas no atadas que ayudan a la superación de la hominización de lo elemental carente. Pero los procesos que trae consigo esta modernidad abundante están erigidos sobre los cimientos capitalistas y esa forma de realización económica se fundamenta en generar escasez natural y sometimiento. Por ello reproduce la idea ficticia de una escasez aparente en el rapto del territorio de los procesos cultivables para, de esa forma, existir.

En esta paradoja se concibe la modernidad instaurada en América Latina; en esta lógica de la escasez y la abundancia. El rapto de la tierra y la necesidad de esta para existir erige formas económicas que distan de la anhelada modernidad occidental. Es en este triunfo/pérdida inmanejable de la instauración de la modernidad donde surgen de manera paralela otros procesos, otras modernidades. Son proyectos e intentos de realización moderna como respuesta a esta forma incoherente inaugurada, modernidades suscritas dentro del sistema asumido oficial, pero planes aparentemente contramodernos que, a su vez, edifican otros posibles modos de asumir la modernidad.

Se trata de propuestas a veces fugaces y desmanteladas que, a pesar de ello, resultan en verdaderas organizaciones sociales, económicas y políticas de cultivo de lo moderno transcultural entendido según los modos de la colectividad que la funda. Estos proyectos de modernidad se extendieron por toda la geografía del continente y algunos guardan por pacto ciertas posibilidades de organización y resistencia, diseñadas tangencialmente a las lógicas establecidas pseudocivilizadas:

No hay entonces una sola modernidad en la América Latina, sino que en ella la modernidad es múltiple. La vigencia de varios estratos de modernidad, combinados con el predominio de uno, en cierto lugar y momento, o de otro, en otros, da una explicación a esa diversidad identitaria de la América Latina a la que hacemos referencia al principio (...) Un estrato de la modernidad latinoamericana se hace patente y predomina en Buenos Aires, mientras un estrato diferente de la misma se expresa y predomina en la ciudad de México; pero en ambas actúa la estrategia identificadora del mestizaje (Echeverría, 2011: 251).

Echeverría distingue así tres estratos o momentos de codificación histórica de la inmersión moderna en América Latina. Estos hitos corresponden a tres configuraciones históricas distintas: la modernidad barroca, la modernidad ilustrada y la modernidad republicana. Así, las identidades culturales surgen a partir de los choques de estos procesos ya mencionados, identidades modernas que han tenido lugar en el continente. Por ello, los conglomerados humanos que han huido hacia lugares remotos para cultivar sus procesos segregados por la modernidad, que intenta ser occidental, son el rescate de los restos de lo cultivado, no la cosecha total. Podríamos decir que la modernidad se expandió de manera viral y estas culturas, a pesar de escapar geográficamente de las lógicas moderno-capitalistas, se encontraban atravesadas e infectadas por estas.

A su vez, estas identidades modernas son una forma de vida que se erige en el proceso mismo de la consolidación cotidiana moderna. Esta tiene que cimentarse a través de un ethos, que no es más que una estrategia e invención de supervivencia en la contrariedad capitalista, un modo de contraefectuarla. Resulta en un nuevo cultivo, donde la cultura moderna se basa en el encuentro de las formas de vida social, que van ligadas a las estrategias de supervivencia ideadas por las recién fundadas identidades modernas.

Se distinguen a su vez tres maneras de amortiguar la creciente contradicción capitalista: el ethos clásico, el ethos romántico y el ethos barroco. Esta última manera de existencia moderna es a la que Echeverría presta mayor interés, ya que la asume como la razón primaria de las peculiaridades idéntico-culturales latinoamericanas. Es en la modernidad barroca y en sus maneras ideadas donde se fundan las paradojas de diferencia y hominidad del hacer de los individuos de este continente.

El surgimiento del ethos barroco está directamente ligado al hecho o shock de la conquista, es decir, a la desmantelación que organiza Occidente de los mundos americanos para instaurarse como el único; no es otra cosa que la expulsión y sumisión de los indígenas de sus territorios. Por ello, los indígenas erigen una manera de sobrevivir a esta que, en palabras de Echeverría, es una invención de la vida, un resucitar frente a la muerte simbólica y literal de sus coterráneos. Es inventar otras posibilidades de existencia, otros cultivos de sus formas culturales:

Este es el comportamiento típicamente barroco: “inventarse una vida dentro de la muerte”. Los indios están condenados a morir, y han venido muriendo ya durante todo el siglo XVI. Sin embargo, dentro de ese proceso del morir, se inventan una manera de vivir. Esto es lo característico del ethos o la estrategia barroca: insistir, mediante una mimesis trascendente en la vigencia del valor de uso del mundo, un valor de uso que está siendo devorado por el valor mercantil. Se trata, por lo demás, de una estrategia que los indios emplearán repetidamente a lo largo de la historia; el caso más reciente sería precisamente el movimiento neozapatista de Chiapas (Echeverría, 2011: 256).

Lo dicho por Echeverría encuentra sus puntos de convergencia con el repliegue de las múltiples opacidades que menciona Antonio Benítez Rojo en *La isla que se repite* (1998), refiriéndose a los pueblos que habitan la cuenca del Caribe, los cuales fueron los primeros en ser colonizados y, aun así los más desconocidos hasta hoy. Porque el ethos barroco es un constante repliegue de invenciones nuevas, una insistencia de organización vital y una potencia creadora de vida frente a los choques modernistas y la muerte.

Entre las múltiples características usadas para definir al Caribe, este autor señala al territorio como un conjunto de islas, como una espesa sopa de signos, creadora a su vez de otros signos, que se pliegan y repliegan dificultando su entendimiento esencial. El ethos barroco es así una forma de opacidad, que se muestra casi como un iceberg, pero que adquiere dimensiones de profundidad aparentemente sorteables, donde la palabra diversidad no solo queda corta, sino que resulta –en un medio de reducción unificador de las complejidades existentes– como una forma simplista de organizar el caos que es en sí este poblado, desde su geografía hasta la impuesta modernidad. Es en este caos geográfico y psicogeográfico donde se funda el ritmo y las posibles maneras de reinención de la vida post-shock modernizador.

Benítez Rojo (1998), al igual que Echeverría (2011), se aleja de una noción o un ethos acabado o definitivo. A pesar de que, el segundo autor le ha dado nombre a las maneras de reinención de la vida, siempre impera como característica principal el movimiento. Un dinamismo explícito que explaya otra vez la incapacidad de unificar, pero que, a su vez, se puede repetir en distintas geografías colonizadas en América. Es así como la socio-geografía de estas comunidades reinventadas se conciben desde la turbulencia historiográfica; desde un terreno vertiginoso y huracanado, del mar o la montaña.

Para el escritor cubano, esto puede definirse en una constante isla que se repite a sí misma, en el pliegue, repliegue y bifurcación de los diversos shocks modernizadores agenciadores historiográficos. Es una isla que se repite o se esparce hasta alcanzar de alguna manera distintos puntos geográficos del globo, una repetición de tropos que resultan en una danza entre la voluntad barroca y los vestigios coloniales, relación poco dicotómica ya que la una se debe a la otra.

La condición de archipiélago le asigna a la cuenca del Caribe una conexión problemática entre el norte y sur del continente, una relación que transita a través del pliegue del mar, la fauna y la espuma. Es un puente transitable donde las relaciones están estrechamente ligadas a esos tránsitos más allá de lo humano. Una condición tampoco idealizable, sino una forma de relación inventada a partir de la imposición de lo monocultivable. Es decir que, esta no se suscribe directamente en las diferenciaciones de cultura arcaica, sino más bien desde la impositiva abundancia, que no es más que sumisión del otro en función de una cosecha que reinventa constantemente las mismidades cultivadas.

Lo planteado por Benítez Rojo adjudica una connotación maquínica de parto, es decir, tanto el autor cubano como Echeverría confluyen en la idea de que las formas heterogéneas del quehacer cultural se originan también de los momentos modernizadores/colonizadores llevados a cabo en el continente; es precisamente esta maquinaria insular, este conjunto de islas, lo que permitió el nacimiento violento de las posibles formas identitarias. De las opresoras y las resistencias:

Seamos realistas: el Atlántico es hoy el Atlántico (con todas sus ciudades portuarias) porque alguna vez fue producto de la cópula de Europa —ese insaciable toro solar— con las costas del Caribe; el Atlántico es hoy el Atlántico —el ombligo del capitalismo— porque Europa, en su laboratorio mercantilista, concibió el proyecto de inseminar la matriz caribeña con la sangre de África; el Atlántico es hoy el Atlántico —NATO, World Bank, New York Stock Exchange, Mercado Común Europeo, etc.— porque fue el parto doloroso del Caribe, su vagina distendida entre ganchos continentales, entre la encomienda de los indios y la plantación esclavista, entre la servidumbre del coolie y la discriminación del criollo, entre el monopolio comercial y la piratería, entre el palenque y el palacio del gobernador; toda Europa tirando de los ganchos para ayudar al parto del Atlántico: Colón, Cabral, Cortés, de Soto, Hawkins, Drake, Hein, Surcouf... Después del flujo de sangre y de agua salada, enseguida coser los colgajos y aplicar la tintura antiséptica de la historia, la gasa y el esparadrapo de las ideologías positivistas; entonces la espera febril por la cicatriz; supuración, siempre la supuración.

En ese sentido, podemos señalar que de ese parto o choque modernizador surgen, pues, diversas maneras que más que ser contramodernas, agencian su propia posibilidad de la modernidad. Echeverría menciona incluso que la revolución zapatista seguiría siendo un efecto del ethos barroco, que se inventa y reinventa; que se despliega y actualiza para insistir en la memoria no esencial de lo histórico. Es decir, estas resistencias de ninguna manera fuesen posibles sin la necesidad de reinención que propicia el choque.

Dentro de esos diseños de modernidades/contramodernas, en otra posible paradoja de los momentos históricos dichos por Echeverría, se encuentran los palenques o quilombos. En términos generales, estos se pueden definir como espacios heterotópicos de asentamiento cimarrón, es decir, de esclavizados que han huido de las minas, las haciendas y otros procesos de deshumanización colonial, para reexistir en territorios apartados.

Estos espacios eran siempre desmantelados por los poderes coloniales que se urgían por la presencia de la mano de obra esclavizada para la instauración de la abundancia. Esta característica de fugaz e insostenibilidad hizo que los habitantes de los palenques se encuentren en la tarea consciente de reinención y resignificación de los signos de su propia existencia. No se refiere solo a la devolución digna de lo humano en la diferencia racializada asignada, sino en un verdadero proyecto libertario, casi viral, que desaparecía en un lugar y aparecía en otro.

Se pueden evidenciar dichas resignificaciones, por ejemplo, en el castellano desdibujado o creolizado, en el cual imperan las luchas lingüísticas entre la lengua que se impone y el recuerdo de la lengua madre. Uno de los territorios con esta característica superviviente es San Basilio de Palenque, ubicado a cincuenta kilómetros de la ciudad de Cartagena de Indias. Fundado aproximadamente entre los años 1655 y 1674 (Camargo y Lawo-Sukam, 2015), fue reconocido como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Pero más que un encuentro con lo cultural, es lo estratégico y re inventario en la insistencia por la libertad, lo que hace de esta población una heterotopía urgente de visitar, bajo la óptica de Echeverría y Benítez Rojo.

Por ello, al atravesar el concepto de territorialidad —ahí, donde los choques de modernización, donde los espacios han sido utilizados para segregar y hacinar a grupos humanos y construirles fronteras del posible hacer libre— estos, a su vez, imaginan territorios nuevos e inventan formas de sortear estos límites diseñando territorialidades diversas, fugaces de insistencia, que perviven más allá de la geografía (Rueda Nova, 2016).

San Basilio de Palenque y otros espacios heterotópicos de la diáspora negra resultaron en diversos procesos de negociación de la libertad de hacer de distintas maneras. Hubo un intercambio constante entre lo occidental y lo que se asumía como lo antagónico. Los habitantes, por ejemplo, tuvieron que ceder ante algunas imposiciones culturales, como la religión, de la cual derivan diversas relaciones sincréticas, que a su vez generan otras formas de lo religioso en donde luchan abiertamente lo católico y lo yoruba. Decimos así que, más que asimilación, denotan abiertamente la lucha entre estas mixturas.

Por ello, es importante entender estas formas de agenciamiento e invención creadora de vida como un intercambio de hechos tangibles que se contaminaron unos a otros. No se puede adjudicar una caracterización ideal de estos espacios ni de sus rasgos cultivados, ya que los procesos libertarios llevados a cabo no fueron palpables hasta ser asignados por el poder oficial de turno. La pervivencia de algo es, en sí, negociación y traición del propio pacto colectivo de lo cultural:

A pesar de estas acusaciones sobre la fundación del Palenque, vale la pena mencionar que los esfuerzos de Benkos Bioho para buscar la libertad de los esclavos iniciaron las bases y mecanismos para las negociaciones políticas entre cimarrones y colonizadores españoles. En 1713, después de años de lucha, persecución y acuerdos fallidos, el gobierno español concedió el perdón oficial, la autonomía y los derechos de libertad a todos los esclavos africanos

escapados que vivían en el área de Palenque; por esta razón, esta comunidad es considerada como el primer territorio libre de las Américas. Durante los siguientes doscientos años, Palenque se convirtió en una comunidad aislada dedicada a las actividades de subsistencia y separada de los cambios políticos, sociales y económicos que se producen en el resto del país (Camargo y Lawo-Sukam, 2015)¹.

Esto, lejos de ser problemático o deslegitimador de los procesos libertarios de la diáspora negra, solo reitera la insistencia del ethos barroco de reinención de una vida-otra. Se trata de otro diseño y planificación moderno de desarrollo, que atañe la urgencia de reiniciar lo humano, lejos de la asignación cósmica otorgada por los esclavizadores. Es un proceso que se aleja de una modernidad romántica, donde lo heroico se instaure como una vía casi única del diseño republicano, en el acercamiento y la negociación; en la traición de lo propio raptado, para dar paso a ciertos patrones, donde se otorga la libertad como un bien ejercido desde lo oficial.

No obstante, estos espacios siempre se encuentran en la encrucijada de reinventarse, no solo a sí mismos sino al concepto de libertad, frente a otras posibilidades de sustracción del bien trabajado. Los procesos palpables de neocolonización se repiten en los territorios y operan en las geografías asignadas a través de movilizaciones y largos encuentros de negociación, donde otra vez el choque y la pérdida imperan en torno a las nuevas maneras de liberación necesarias.

.....
¹ En versión original en inglés:

Despite these allegations about the foundation of the Palenque, it is worth mentioning that the efforts of Benkos Bioho to seek freedom for slaves started the bases and mechanisms for political negotiations between cimarrones and Spanish colonizers. In 1713, after years of struggle, persecution, and failed agreements, the Spanish government granted official pardon, autonomy, and freedom rights to all escaped African slaves living in the area of Palenque; for this reason, this community is considered as the first free territory of the Americas. For the next two hundred years, Palenque became an isolated community dedicated to subsistence activities and detached from the political, social, and economic changes taking place in the rest of the country.

Bibliografía

- Benítez Rojo, Antonio (1998). “De la máquina de Colón a la máquina azucarera”. En *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea.
- Camargo, Blanca y Lawo-Sukam, Alain (2015). Palenque History and Culture en San Basilio de Palenque (Re)visited: African Heritage, Tourism, and Development in Colombia. *Afro-Hispanic Review* 34 (1): 25-45.
- Echeverría, Bolívar (2011). “La múltiple modernidad de América Latina”. En *La modernidad desde América Latina*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Rueda Novoa, Rocío (2016). Desesclavización, manumisión jurídica y defensa del territorio en el norte de Esmeraldas (siglo XVIII-XIX). *Procesos Revista Ecuatoriana de Historia*: 27.

Xenofobia en un octubre con rostro de mujer

Rebeca Sánchez

Parque El Arbolito, Quito, 11 de octubre de 2019

Hoy no siento miedo de ser delatada por mi acento foráneo, en las marchas anteriores guardé silencio la mayor parte del tiempo y fue mi puño izquierdo quien gritó con rebeldía lo que mi boca nunca pudo exclamar como ciudadana. No fue difícil mimetizarme con las costañas de piel canela tostada por el sol. Pero tenía que callar, no vaya a ser que alguno de los que gritan “¡fuera venezolanos!”, “¡nos roban nuestros trabajos!” identifique mi tono cantado y se precipite violentamente contra mí —como ya ha ocurrido con varios compatriotas— o, peor aún, agravie a mi pequeña, Manuela, quien me acompaña en todas las manifestaciones. Moreno nos acusa a “los extranjeros” —y para ser más exacta, a “los venezolanos”— de azuzar la violencia y el vandalismo por orden de Correa y de Maduro. Hace apenas unos días, el 7 de octubre, escoltado por mandos militares y en plena cadena de radio y televisión, profirió un discurso dicotómico y surrealista contra de “los extranjeros”, que claramente constituye un delito de incitación al odio:

Hoy, fuerzas oscuras vinculadas a la delincuencia política organizada y dirigidas por Correa y Maduro en complicidad con el narcoterrorismo con pandillas, con ciudadanos extranjeros violentos causaron zozobra, violencia nunca antes vista, atentaron contra el patrimonio de las calles de Quito, causaron miedo a muchas familias, secuestraron policías y una larga lista de delitos para un solo día. Tan es así que hoy quemaron el edificio de la Contraloría para destruir las pruebas de la corrupción del gobierno anterior (Ecuador TV, 2019).

Pudiese parecer una broma de mal gusto tratándose de un personaje que durante años vivió del humor. Pero no, aquel —hoy sin gracia ni brillo— hablaba desde su posición de Jefe de Estado, en un contexto de imposición de medidas impopulares con una respuesta social sin precedentes, utilizando además al pueblo venezolano (a las hermanas y hermanos de la Gran Colombia) como chivo expiatorio de la inhumana crisis económica que este había provocado. Apenas ayer fueron apresados —de forma ilegal y arbitraria— más de una docena de taxistas venezolanos en el aeropuerto de Quito, acusados por la ministra de Interior, María Paula Romo, de promover “el caos en el país” durante las protestas (RT Noticias, 2019). Esta mentira se desmoronó en apenas horas ante la decisión de la Fiscalía General del Estado de ponerlos en libertad por falta de pruebas que los incriminen (HSB Noticias, 2019).

No sería la primera vez que Moreno lanza sobre nosotros su discurso de odio bajo el estigma de criminales y desestabilizadores, provocando una ola de violencia, como el amo que suelta a su bestia de garras y colmillos filosos para la embestida de una presa indefensa. Una escena que, en este caso, desviaría la atención de los verdaderos responsables de la crisis económica en Ecuador: el propio Lenín Moreno y su gobierno.

Aún duelen las puñaladas que asesinaron el cuerpo fecundo de Diana Carolina, empuñadas por las manos de un hombre de ciudadanía venezolana aquel fatídico 19 de enero de 2019, como duele también la “cacería de brujas” desatada contra nuestra nacionalidad tras la desafortunada respuesta de Moreno, quien en aquel momento dispuso la “conformación de brigadas para controlar la situación de los inmigrantes venezolanos en las calles, en los lugares de trabajo y en la frontera” (*Excelsior*, 2019), así como restricciones de ingreso a Ecuador, un país —hasta entonces— abanderado mundial de la “ciudadanía universal”. La noche de cristales rotos revivía, esta vez en Ecuador, con persecuciones callejeras, agresiones físicas y verbales, desalojos violentos y quema de equipajes repletos de sueños que rápidamente se convirtieron en cenizas, nuevamente huérfanos de Estado y de derechos.

Pero, a diferencia de aquel episodio vergonzoso, hoy no siento miedo. Muy cerca repican los tambores de guerra en las manos de mujeres de mirada valiente y decidida, marcando un compás prebélico. Sus rostros están cubiertos de pañuelos morados o verdes en señal de la lucha histórica contra el patriarcado y sus abusos frente a la soberanía de nuestros cuerpos y mentes. El retumbar de los tambores anula cualquier atisbo de temor o cobardía, somos una misma piel, un mismo cuerpo sonoro vibrando en un solo sentir.

Todo está cubierto de un gris plomo que estalla sobre el paisaje, haciendo desaparecer los verdes matices del parque El Arbolito, epicentro del conflicto. Detrás de las columnas de humo se perfilan las siluetas de los policías a caballo, protegidos por chalecos de mallas —sus caballos también—, al mejor estilo de los caballeros templarios medievales que en el mundo contemporáneo de hoy imponen a la fuerza la fe en el mercado y en el dios capitalismo. En sus manos, una maza de cadena con bolas atadas para golpear a los manifestantes. Nos separan barricadas de adoquines y algunas hogueras de eucalipto ahumado para resistir los embates de las bombas lacrimógenas. El paisaje es distópico, de destrucción extrema. Además de los gases asfixiantes, se respira tensión, muchos se mantienen en posición de defensa con piedras, palos y lanzas, esperando el ataque de un Estado enemigo; otros se repliegan dibujando un círculo vacío en torno a la bomba que acaba de caer, pero vuelven con terca decisión a sus puestos de combate.

En primera línea de batalla están las indígenas, quienes encabezaban la confrontación tras la toma del Ágora de la Casa de la Cultura como símbolo de resistencia inexorable contra la dominación colonial de más de quinientos años. Van vestidas de dignidad y de sólida identidad: faldas plisadas hasta las rodillas o anaco negro hasta los pies; medias de nailon o coloridas fajas atadas a la cintura como evitando que la fuerza de la guerrera escape por el ombligo; telas dobladas cubriendo la cabeza del sol o largas trenzas que fueron tejidas por ellas mismas, por sus madres o sus abuelas; algunas con tacones, otras con alpargatas. Muchas llevan sus *guaguas* (bebés) a cuestas, envueltos en mantos improvisados para el porteo, mientras empuñan largas lanzas junto a sus compañeros de poncho serrano o de coronas amazónicas fabricadas con plumas, rostros camuflados, emulando tigres y jaguares listos para la caza del cazador: la policía. Ellos, al igual que “los extranjeros”, son parte de esos otros, retratados como criminales por parte de un Estado y medios de comunicación con claros tintes xenofóbicos y racistas.

Mañana, 12 de octubre, día icónico de la Resistencia Indígena, nos reencontraremos todas en la marcha de las warmis que partirá desde este campo de batalla, El Arbolito, y recorrerá el norte de Quito al grito de “¡no más muertes!” y “¡viva la vida, carajo!”. Será un masivo aquelarre de mujeres variopintas que caminaremos por la paz, la no discriminación, el respeto a la vida y a nuestros derechos inalienables. Estarán las mestizas de clase media a brazos cruzados con las indígenas, feministas, estudiantes, académicas, empresarias, caseritas, madres de hogar, todas protagonistas de una misma lucha que tiene rostro de mujer. Las brujas y curanderas encenderán sahumerios y harán el rezo del tabaco; golpearán los tambores temazcaleros al cantar sus consignas; prepararán pociones con bicarbonato y agua para los niños, adultos y ancianos ahogados con los gases lacrimógenos.

El evento culminará con la imagen de la estatua de Isabel la Católica bañada de rojo-sangre; por encima de ella, se leerá un cartel que rezará “RESISTENCIA”, izado por dos mujeres indígenas, una en cada costado de la estatua, quienes cubrirán el rostro de la realeza con una fotografía de Mamá Dolores. Las palabras de aquella líder feminista seguirán más vivas que nunca en Ecuador: “a natural unidos como a poncho tejido, patrón no podrá doblegar”.

Bibliografía

- Ecuador TV* (2019). "Cadena Nacional Presidente Lenín Moreno 07 de octubre de 2019". Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=u9T4vrym9Ac&ab_channel=EcuadorTV
- Excelsior* (2019). "Asesinato de mujer embarazada desata indignación en Ecuador". Disponible en: <https://www.excelsior.com.mx/global/asesinato-de-mujer-embarazada-desata-indignacion-en-ecuador/1291539>
- HSB Noticias* (2019). "En libertad venezolanos supuestamente 'implicados' en protestas; eran taxistas". Disponible en: <https://hsbnoticias.com/Palmira?page=2506&pag=79&iPageSize=30&lr=lr>
- RT Noticias* (2019). "Venezolanos en Ecuador, ¿culpables de las protestas o nueva incitación a la xenofobia?". Disponible en: <https://actualidad.rt.com/actualidad/329986-venezolanos-ecuador-culpables-protestas-incitacion-xenofobia>

“Defectos Ocultos”: una traición al archivo colonial

Angie Farfán y Lola Duchamp

**“Ningún archivo te puede restaurar”
(Onyeka Igwe)**

“En el Caribe la historia es irrelevante, no porque no se esté creando, ni porque sea sórdida; pero porque nunca ha importado, lo que ha importado es la pérdida de la historia, la amnesia de las razas, lo que se ha vuelto necesario es la imaginación, la imaginación como necesidad, como invención” (Derek Walcott).

Ningún archivo puede restaurarnos. Ningún archivo nos puede resarcir, reparar, o curar.

El pensamiento histórico y sus métodos de investigación nos invitan a ser fieles a la documentación que encontramos. Sin embargo, aun cuando las corrientes más críticas de la historia buscan leer el archivo “a contra-pelo”, este continúa determinando lo que podemos decir sobre el pasado. Para los pueblos colonizados, nos recuerda Glissant¹, la historia no significa apenas la ausencia, sino el vértigo. Y, sin embargo, no podemos deslindar la ausencia del vértigo. El vértigo que implica la pérdida del balance, suelo, tierra, el vértigo como sensación de que apenas nos queda la precipitación hacia el vacío. Desde esta sensación de pérdida del sustento, la posibilidad de lo lineal se anula; entonces, nos enfrentamos a una historia donde no solo predomina lo indeterminado y cíclico, sino múltiples corrientes y contracorrientes que se extienden, encuentran y chocan en distintas direcciones². Esta vertiginosa ausencia nos restringe la imposibilidad de hurgar en la historia como quien pretende encontrar consuelo en un camino trazado. La aproximación al archivo colonial de la gobernación de Guayaquil es un ejercicio de retroceso en espiral que al mismo tiempo que ofuscarnos, nos abre descaminos, ¿Qué podemos ver en estos archivos si no un “caldo de cultivo” (Ortiz, 2020) atiborrado con la potencialidad de parir múltiples desvíos?

“Digo que yo soy hijo legítimo y de legítimo matrimonio, de Juan Gregorio Carbo, negro esclavo y Rosa Lavayen, samba, exento por esto, del gravamen de tributo” Juan Victoriano Carbo

Hurgando en el archivo histórico del Guayas (AHG), tuvimos un primer encuentro con Juan Victoriano Carbo a través del papel. En 1789, Juan Carbo “negro natural y vecino del pueblo de Daule” (Manuscrito 4394) pidió ser exento del tributo indio, argumen-

1 En *El discurso antillano*, Glissant (1981) hace referencia específicamente a los pueblos del Caribe.

2 Revisar el concepto de marealéctica, *Tiadalectics de Kamau Brathwaite* (1993).

tando ser de “calidad”³ negra y no india, como se le atribuía. La petición de Juan Victoriano es una de las cientos de “declaratorias de mestizaje”, mecanismo legal colonial, que les permitió a distintos individuos tanto el beneficio económico de la exención tributaria como el reconocimiento y prestigio social dentro de la tardía sociedad colonial. La declaratoria de Juan Victoriano, lejos de ser una petición excepcional, puede ser comprendida dentro de distintas dispensas de ley o concesiones de privilegios a las que accedieron “gentes de todos los colores” en la América colonizada. Leyendo el expediente de Juan Victoriano aprendemos varias cosas sobre su genealogía, tres de sus abuelos fueron negros bozales, es decir traídos de África hacia la gobernación de Guayaquil, donde pasarían a ser propiedad de Vicente Carbo.

Negros bozales

Leo esto y mi imaginación auditiva se enciende mientras camino por la calle Elcano en Bilbao, para llegar a la oficina de la abogada de extranjería. Escucho cadenas, escucho respiraciones. Trato de no repetir las palabras en mi mente. Al llegar, lo primero que la abogada me pregunta es si tengo pareja o hijos europeos; le digo que no. Recuerdo momentáneamente que cuando llegué a Europa, conversé con un chico y sin tener ningún interés romántico en él, soltó muy casualmente “Ah, eres latina, entonces, ¿quieres papeles, ¿no?”. Se me revolvió el estómago. En un lugar muy hondo de mi inconsciente, eso caló y sé que condicionó muchos de mis afectos.

Negros bozales

En la hacienda de Vicente Carbo también nacería su padre, Juan Gregorio, quien se casaría con la samba Rosa Lavayen y se convertiría en madre de Juan Victoriano. En el recorrido genealógico que traza Juan Victoriano existe confusión respecto a su abuela materna, Agustina Pluas, a quien los testigos nombran unos como india y otros mestiza. Juan Victoriano busca alejarse de cualquier asociación o “mezcla” con lo indio, argumentando que ninguno de sus parientes habría realizado “oficios de indios” y que su abuela era mestiza, ya que jamás acudió a doctrina. A pesar de que su abuela hubiese sido india, Juan Victoriano argumenta que esto no debería afectar su calidad debido a que “la mayor parte arrastra a la menor” y él “de los cuatro costados, los tres más importantes (trae) de negro”, continúa:

Por otra parte, los defectos paternos son puramente personales que no trascienden a los hijos de legítimos por ser conforme a derecho, que lo personal del padre, mucho más bien de la abuela materna no pase a los herederos y se restituya así todo lo odioso, y se amplíe solo lo favorable y benéfico: así la ilegitimidad de los abuelos no perjudica a los nietos legítimos según el derecho conocido y de nuestro real por otras dignidades y empleados (AHG: Manuscrito 4394).

.....
3 El término *calidad* en la época se puede entender como concepto aglutinante, que incluye ideas respecto al parentesco, oficio, color, honor y sexualidad de una persona (Rappaport, 2014).

Pienso en cómo si una persona europea que me declarara de su propiedad, me esposara o le hubiera parido un hijo a un hombre blanco tendría los derechos de ser considerado “humano”. La abogada me explica entonces los caminos “más largos” y costosos para extender mi estadía. Me encuentro en la encrucijada de la vida de entenderme en el entredicho de lo que significan tales o cuales papeles burocráticos simbólicamente y materialmente de pagar más por existir en un territorio. Pienso en muchos que, como Juan Victoriano, sorteaban su mejor opción de acuerdo con el trámite que les permitiera sobrevivir “de mejor manera”.

(...) escribieron sobre la naturaleza (...) y concluían de estas castas que hacen una tercera entidad con la mezcla de españoles, indios, mulatos y negros, que de grado en grado van mudando de naturaleza (...) no tenemos duda alguna que su padre fue hijo natural de india, pero en el nieto se extinguió ese personal defecto, mudó la naturaleza, como lo dijo el señor fiscal (...)
(AHG: Manuscrito 4394).

Mientras, me pregunto si Juan Victoriano apenas quería “extinguir el defecto de lo indio” para no pagar tributo o si tuvo otras razones para no querer ser considerado como tal. Siento la pulsión de imaginarlo: ¿cómo era su día a día? ¿Qué comía? ¿Con qué música bailaba? ¿Con qué música sufría? ¿Se llegó a casar, a tener hijos? ¿Qué oficios siguió? ¿Qué pasó con sus padres? ¿Habrán llegado hasta anciano o muerto en algún batallón? ¿Dónde enterraron su cuerpo? ¿Dónde enterraron su ombligo, en la hacienda de Vicente Carbo, tal vez? ¿Queda algo de esta hacienda en Daule? ¿Cómo puedo encontrarla?

Creo sentir el hervir de la sangre que viene de siglos atrás, junto con el ruido de las cadenas y las respiraciones de los abuelos de Juan llegando por el puerto. Mi memoria camina de nuevo por ese recuerdo tan vívido de estar parada al medio día con el sol quemándome la piel en Guayaquil, en la calle 25 de Julio, afuera del lugar donde me certificaban que no tenía sífilis y que, por tanto, podía acceder al trámite de la visa Schengen. Miraba la hoja y la leía nuevamente pensando “siento que esto es una broma burocrática muy cruel”.

Ningún archivo puede restaurarnos. Ningún archivo nos puede resarcir, reparar o curar. Leer el archivo implica siempre una lectura desde el fragmento. En la documentación colonial se materializan en la tinta corrida, las grietas que trazan caminos y hacen las ausencias aún más vertiginosas. Las ausencias y pérdidas de la historia nos llevan al indispensable ejercicio de ficcionarlas. El deseo histórico de reimaginar el pasado no se trata de una inspiración cómoda o planificación tranquilizadora (Glissant, 1988: 140), sino de una obsesión que se gesta desde la ausencia. La ausencia trastocada, que ya no busca padecerse a sí misma, sino romper con el discurso legítimo; la pérdida que nos lleva a afirmarnos en la historia como deseo. El deseo, sin embargo, no nace desde un lugar vacío; por el contrario, emerge de los surcos y huellas del espacio que habitamos.

(...) entre la gente de color prieto (como dicen aquí), hay un gran barreño de nobleza, lo que tuviera yo a especie burlesca al oír la referir; pero he experimentado esto tan repetidas veces que estoy fuera de toda duda, siendo de más el que me aseguran personas dignas de y de más largas experiencias que las mías, lo común que es esta locura; y de ahí proviene que mientras más se aclara entre la gente de la plebe su color, sube más esta preocupación, que en el concepto de ella no hay quien no sea noble respectivamente sin entender tampoco ni saber distinguir que entre las noblezas hay diferencias y clases y por eso se creen todos iguales⁴.

El retrato como desvío

"¿Y esta música quién la va a tocar, compadre? Pues yo la voy a tocar"
Celso Piña

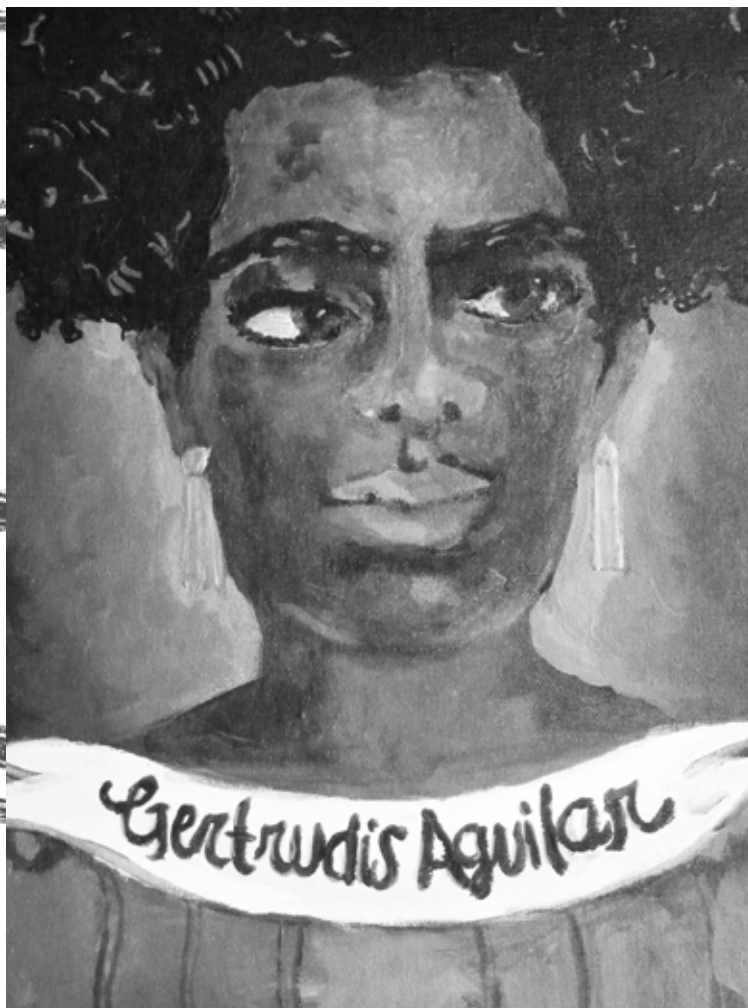


⁴ Informe de Marqués de Maenza al cabildo. Guayaquil, 16 de mayo de 1775. A.G.I (Quito, 365) en Laviana Cuetos (1987).

Hay un poder muy grande en residir en la llamada diferencia, en lo que fue considerado como no-humano. Este poder va ligado al temor. El temor a reconocer el resultado de las acciones de un pasado. El temor a hablar con personas que representan el resultado de atrocidades históricas. El temor a leer sus nombres y reconocer que sus apellidos son más familiares de lo que pensamos. El temor a escuchar cómo se repiten los ruidos de las cadenas, las respiraciones que se escuchan en su sangre.

Nunca había tenido ganas de hacer retratos, ni siquiera estaba del todo segura de que podría hacerlos. Me gusta habitar el espacio completo de la ficción y lo surreal. Incluso había volcado mi investigación actual en arte, precisamente a decir que, debido a siglos de deshumanización de la diferencia, gran parte de nuestras creaciones artísticas cabían dentro de perspectivas “no-humanas”. De pronto, me suena de nuevo la frase de Celso Piña en la radio respondiendo a cuando le dijeron “¿Y esta música quién la va a tocar, compadre? Pues yo la voy a tocar”. Empiezo entonces a tejer algo que antes no me había propuesto, una “humanización”. Comienzo a ponerle una cara a lo que se suele pensar era una masa de gente inidentificable, ponerle una cara a algo que se prefiere descartar, argumentando que sucedió hace mucho tiempo atrás.

¿Por qué retratar a los personajes que vamos conociendo en estas declaratorias? Sería más fácil aproximarnos a estos documentos como si no nos tocaran, sería más fácil esconderlos en un lugar donde no hubiera ojos a los cuales responder, nombres para pronunciar con cada una de sus letras. Quise hacer los retratos pensando en las veces que tuve que mirar a los ojos firmemente a algún blanco-europeo desafiante, pensando: yo no soy un cúmulo, no soy una estadística, no soy un dato histórico perdido en un archivo y tú tampoco.



Causa seguida de oficio contra Alberto de Mora por delito de amancebamiento que tiene con una esclava llamada Gertrudis Aguilar (1789).



El señor Procurador Municipal en defensa de la esclava Toribia Gonzales con su ama la señora Francisca Gonzales, sobre su libertad.



El señor procurador Municipal en defensa de Alexandro Capusano, esclavo que se le declare exento del servicio de esclavitud (1826).



Juana Dominga León, sobre acreditar que sus hijos son pardos y no indios (1817).

¿Cómo contar las historias de personajes de los que apenas tenemos esporádicas pinceladas en el archivo? Revisando los manuscritos nos tropezamos con la constante imposibilidad de trazar un camino lineal. La violencia resurge a través de las omisiones, de los nombres que se silencian, o que se pierden entre “piezas”⁵. El archivo colonial nos obliga a reconocer sus límites, ya que no puede responder muchas de las interrogantes que nos hacemos. Es entonces que la imaginación como necesidad irrumpe. La decisión de retratar a personas esclavizadas que lucharon por su libertad, que desafiaron la concepción de la sangre negra como inherentemente impura o que buscaron moverse estratégicamente dentro de una estamental sociedad colonial puede pensarse como una traición al archivo, como una suerte de esfuerzo contra sus límites (Hartman, 2008). En este esfuerzo no buscamos “darles voz a los subalternos”, proveer de cierres a historias inconclusas o llenar los vacíos de una historia fragmentada. A través de estos retratos, lo que sí buscamos es dar paso a que otros puedan imaginar lo imposible e inverificable, que puedan trazar sus propios descaminos y engendrar nuevas traiciones al archivo colonial.

.....
5 Términos como “piezas de esclavos” se encuentran con frecuencia en el archivo.

Bibliografía

- Brathwaite Kamau (1993). "History of the Voice". *Roots*. Ann Arbor: University of Michigan P.
- Glissant, Edouard ([1981] 2010). *El discurso Antillano*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Hartman, Saidiya (2008). "Venus in Two Acts". *Small Axe* 12, N.º. 2: 1-14. Disponible en: muse.jhu.edu/article/241115
- Igwe Onyeka (2020). "No Archive Can Restore You". Disponible en: <https://www.onyekaigwe.com/No-Archive-Can-Restore-You>
- Laviana, María Luisa (1987). *Guayaquil en el siglo XVII. Recursos Naturales y desarrollo económico*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Ortiz Ruano, Yuliana (2020). Apuntes de "Palenke: Lecturas Afroesmeraldeñas". Residencia virtual gestionada por la Universidad de las Artes. Guayaquil.
- Rappaport, Joanne (2014). *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*. Durham: Duke University Press.
- Walcott Derek (1974). The Caribbean: Culture or Mimicry? *Journal of Interamerican Studies and World Affairs* 16, N.º 1: 3-13. doi:10.2307/174997

Documentación primaria

- Archivo Histórico del Guayas (AHG). N.12 (34)(10) Año 1789. Juan Victoriano Carbo sobre que no se exija por el administrador de Tributos este gravamen, respecto a ser de calidad negra. Escribano Guiraldes. Manuscritos, 4394.

Haciendo cuerpe en el problema: testimonio colectivizado de una subjetivación negra en permanente desplazamiento

Rose Barboza

Un cuerpo a cuerpo en el problema. El día siguiente al día. Las preguntas persistentes. La duda. Media docena de dichos e historias envueltas en un relicario migrante. La proximidad al suelo. Caer, caer, caer. Ayer, y quizás hoy, después de una exposición calculada a los ojos del mundo. Y sin embargo, surgir del centro de un estado traumático y llamar, todavía, aún, mi piel de: (i) litoral; (ii) coordinada imprecisa; (iii) frontera móvil donde todo es. Pregunta. La enunciación del testimonio colectivizado de una subjetivación negra en permanente desplazamiento.

, desplazamiento (A): alteridad, todavía

Allí donde el asfalto es caliente y el movimiento intenso. Donde los autobuses rápidos aseguran el flujo continuo de subjetividades semipermanentes. Allí donde alguien dijo que comen un buen choclo con queso y humitas. Allí, allí mismo, donde los bancos, las tiendas, los consulados, los centros comerciales, las universidades y las fotocopiadoras se aprietan, uno al lado del otro, y luego. Allí donde casi no hay espacio para pasar desapercibida. Allí donde hay ojos e intenciones más allá de las marcas del espacio dedicado a la burocracia cotidiana. Justo ahí. Entre la banalidad del día caluroso y los compromisos notariales con el Estado ^{patriarcal-autoritario-colonial}, el Servicio de Rentas Internas (SRI), las traducciones, el certificado de antecedentes penales, la renovación de la visa de residencia. Allí mismo, en el hormigón de la rampa central. Ante los ojos de todos. Ahí. Un gesto estallando en furia. El grito. El odio que no es otra palabra que interdicción. Deseo de aniquilación. La espacialidad encarnada en la pequeñez del delirio. La repetición-representación del encierro forzoso a la OTREDAD [un personaje hecho a la medida] de la misma trama nauseabunda de historicidades y cánticos virulentos. ^{Volvé a tu casa}. ¿En cuántas geografías, modulaciones y lenguajes ha sido posible descifrar una misma interpretación? ¿La misma trama? ¿La negra es un ser para ser contenida? La racialización de los espacios de existencia. El despojo permanente de la vida cotidiana sitiada. Aún. Y una vez más. ^{ya te lo dije, venezolana. Vuelve a tu casa, aquí no eres bienvenida.} El empuje. El cuerpo racializado como no-blanco objeto-y-objetivo de un odio incontrolado, allí en el suelo, con las rodillas despellejadas. Sola, ante la mirada de la indiferencia de la tarde, de la vendedora con carpetas de documentos, del chico racializado-también de la fotocopiadora, del empleado estatal con placa en el pecho. La otredad en caída obligatoria. La agresión racista. Manos en ausencia permanente en la denegación de asistencia. Ni siquiera como apoyo para levantarse. No digo remendar el impacto. El encogimiento de hombros. El seguimiento del día.

, desplazamiento (B): volumen, todavía

Alguien levantó un dedo en el techo del mundo. El veredicto-show tiene lugar en directo. La risa en piruetas y acrobacias. El volumen inédito que invade el lugar reservado a los cuerpos cisheteronormativizados, supuestamente no racializados, es decir, semiblanco. Semihumanos en la jerarquía platónica de acceso y aprehensión del nómeno¹. Y, luego, el elemento intrusivo. El desajuste entre lugar y permanencia. ¿Cómo lidiar con la desconfianza de los cuerpos racializados como negros? Pregunto a blancos, blanco-mestizos y otros inventos coloniales. ¿Por qué un cuerpo negro debería ser siempre una ecuación exacta en la aritmética de los lugares subalternizados? La máxima moral de la blanquitud como lugar de llegada. ¿Es un cuerpo negro sin confinamiento en medio de cuerpos casi-no-negros un peligro para la seguridad de los mitos que sostienen a la nación? ¿De la plusvalía racial? Yo digo ¿cómo te atreves? ¿Un cuerpo negro disfrutando de espacios así? ¿Sin ceremonia? ¿Con intencionalidad? ¿Y a gusto? El racismo recreativo y luego. Coordinadas precisas sobre el abismo. El volumen en el camino de la coalición con el ex-coraje-cobarde del chiste. Los dedos, que indicaban cuerpo y cabello como intrusiones incongruentes en el espacio antes mencionado, se debilitan, frágiles. Las indecisiones avergonzadas se hunden en las sillas silenciosas. Un balbuceo inaudible y avergonzado. **¿Qué te parece gracioso de mi cabello?** Silencio de casi-no-negros hundidos en su propia burla. Réplica negra. Respondiendo de una a la prohibición impuesta. El desmoronamiento de los ideales fetichizados de hombres y mujeres, los tonos de piel y la reproducción social de los lugares previamente designados. Una piel litoral que se extiende por los intersticios de los lugares prohibidos. ¿Cómo te atreves? ¿Hincharse así en los territorios invisibles e indecibles que dividen, jerarquizan y torturan a la ciudad? ¿E interpelarlos? Brasileña, que no conoce y nunca conoció su lugar.

Addendum

“Es difícil trabajar con ESE TIPO de cabello. Por eso no atiendo a clientes así”. El segundo veredicto-espectáculo del día. La [im]permanencia de las horas largas. Responder, denunciar. No pasarán.

, desplazamiento (C): el mundo, fragmento de vidrio

Tú que necesitas escupir el veneno en la boca abierta del mundo. Tú que eres quien necesita encoger el espejo para nombrar DEFINITIVAMENTE las categorías que te favorecen. Tú. Que han sido tantos y muchos. Tú que eres el que confunde y baraja. Ese que deja todo como está para empujar el tema por el precipicio. Cuestión

.....
¹ Para Platón, a diferencia del significado desarrollado posteriormente por Immanuel Kant, el “nómenos” era parte de una aprehensión superior sobre lo real: un pensamiento real desde el conocimiento filosófico, realizado por una mente superior capaz de un alto grado de abstracción y especulación filosófica. Mientras buscaba romper con las disposiciones platónicas, Kant todavía admitía que el pensamiento abstracto era un atributo de las poblaciones racializadas como blancas: “La humanidad existe en su mayor perfección (Vollkommenheit) en la raza blanca. Los hindúes amarillos poseen una menor cantidad de talento. Los negros son inferiores y en el fondo se encuentra una parte de los pueblos americanos” (Kant, 1968 [1905]: 316).

DEFINITIVAMENTE resuelta. Recordé después el epígrafe que viene ahora:

O mundo é pequeno pra caramba
Tem alemão, italiano, italiana
O mundo, filé milanesa
Tem coreano, japonês, japonesa
O mundo é uma salada russa,
Tem nego da Pérsia, tem nego da Prússia
O mundo é uma esfíha de carne
Tem nego do Zâmbia, tem nego do Zaire
O mundo é azul lá de cima
O mundo é vermelho na China
O mundo tá muito gripado
O açúcar é doce, o sal é salgado
O mundo, caquinho de vidro
Tá cego do olho, tá surdo do ouvido
O mundo tá muito doente
O homem que mata, o homem que mente
Por que você me trata mal, se eu te trato bem?
Por que você me faz o mal, se eu só te faço o bem?
Todos somos filhos de Deus, só não falamos a mesma língua!
O Mundo por André Abujamra²

Y no es nada nuevo.

Porque cada uno es bueno con lo malo en sí mismo, no en los demás. Porque, agregando, la pequeñez —que no significa ser pequeño—, es parte de la esencia de lo que tú defines como esencia para ESENCIALIZAR: la fuerza minúscula y frágil pero persistente que te confronta con la diferencia, los relatos hechos sobre la mesa, el horizonte de posibilidades, el camino del mundo más allá de tu propio ombligo.

.....
2 El mundo es tan pequeño
Hay, sí, alemanes, italianos, italianas
El mundo, una milanesa
Hay coreanos, japoneses y japonesas
El mundo es una ensalada rusa
Hay hombres de Persia y de Prusia
El mundo es una sfíha de carne
Hay hombres de Zâmbia, hay hombres de Zaire
El mundo es azul allá arriba
El mundo es rojo en la China
El mundo está muy agripado
El azúcar es dulce, la sal, salado
El mundo, pedacito de vidrio
Está ciego de un ojo, está sordo de oído
El mundo está muy doliente
El hombre que mata, el hombre que miente
¿Por qué me tratas mal, si yo te trato bien?
¿Por qué me haces el mal, si yo te hago el bien?
¡Todos somos hijos de Dios, solo no hablamos la misma lengua!
El Mundo por André Abujamra

Había una bandera, es verdad. Porque en estos gestos en los que es necesario forjar en el cuerpo la extensión de lo que se quiere pronunciar más allá del miedo, las banderas funcionan como prótesis visuales que se imponen sobre la superficie de las cosas concretas. No la bandera del Estado-nación. Pero una bandera que es como decir AQUÍ HAY LUCHAS. **Banners** de tela, cartón, cartulina. Gritos-soportes que sirven de vehículo a consignas, mensajes y las contradicciones que insisten en proyectarse en las fisuras de la aritmética cotidiana de las luchas. La disputa narrativa de los lugares que buscamos crear más allá del egoísmo de las fronteras, el color de piel, el acento, la cuenta bancaria, el lugar donde ponemos nuestro deseo. Y hubo banderas porque la presencia de 4 000 mujeres y disidencias sexo-genéricas y tantas otras que recorren las calles de Quito es exigente: trazar trayectorias, estipular recorridos, forjar complicidades en los intersticios de las mismas calles casi siempre pobladas de trampas para cuerpos frágiles, racializados como no-blancos: *no vayas allí, de lo contrario..., no camines sola a esta hora, de lo contrario..., no tomes un taxi sola, de lo contrario..., en bicicleta solo con otra persona, de lo contrario... No vayas solo a ese barrio, de lo contrario... etcétera*. Por eso en este día-ritual en el que supuestamente todas marchamos juntas, es importante tener prótesis-mensajes-gargantas que nos amplifiquen más allá de las aflicciones conocidas. Porque, si también es cierto que no somos solo miedo o prohibiciones, encarnamos estos dichos con, más o menos, voluntad y disposición. En un desequilibrio persistente. **Porque llevar la bandera es LLEVAR LA BANDERA.** Desde el principio hasta el final de la ruta: pesada, laboriosa, incómoda. Cargar el mensaje es otra cosa. Cualquiera puede llevar un mensaje que no salga del centro del cuerpo pero que borde la performance pública. Cualquiera puede ensayar las palabras de otras personas y declamar un asombroso inventario de botas batidas: **SORORIDAD, BAJO EL PATRICARDO... Pero llevar la bandera es LLEVAR LA BANDERA.** A pesar del sudor, la fatiga, el trabajo reproductivo. Es estar allí, donde el reflector nunca se enciende. Cuidar de la preparación de la comida, el ritual, la compra de materias primas, zurcir los bordes, ordenar los detalles, enviar los correos electrónicos, limpiar las sillas al final de la sesión, ofrecer agua, lavar el baño, escuchar. ¿Y quién lleva la bandera, todavía? ¿En altitudes que favorecen la jerarquía entre cuerpos estratégicamente posicionadas como blancos o casi-blancos? ¿En esta geografía escalonada que urge ser diseccionada política y éticamente? La pregunta vital, diría yo, para cualquier alianza creíble entre feministas racializadas como no-blancas y diversas que se encuentran, escuchan y trabajan con y a pesar de las diferencias. Porque la compañera que lleva la bandera históricamente se la ha llamado negra, indígena, trabajadora del hogar, campesina, pescadora, montuvia, cimarrona, recolectora de material reciclable, presa, floricultora. La compañera que lleva la bandera se la ha llamado puta, travesti, lesbiana, cuir, migrante, disidente, no-binario. La compañera que porta la bandera todavía está sobrecargada de trabajo todos los días y casi no tiene ningún dinero en el bolsillo. A veces ni siquiera tiene documentos sellados que garanticen su existencia burocrática en Estados plurinacionales, es decir, autoproclamados, interculturales. La compañera que tiene la frente húmeda de sudor, el brazo cansado y la boca seca al caminar no posa para fotografías. A excepción de aquellos momentos en que su diferencia es apropiada por las economías de exotización que la transforman en fotografía-caza-clics para

exportar: **Mujeres indígenas en el 8M. Mujeres negras en el 8M. Mujeres migrantes en el 8M. Trabajadoras sexuales en el 8M. Disidencias sexo-génericas en el 8M. Mujeres que están a favor del aborto en el 8M.**

Y, para entonces, ustedes que son las blancas e ilustradas a quienes les gusta este tipo de historia salvacionista-confesional-para-consumo-en-los-almuerzos-dominicales-en-familias-cisheteronormativas, lo entienden. Porque lo repito, con rabia y paciencia y para ennegrecer el debate: quien lleva la bandera, marcha tras marcha, acción tras acción es la compañera cuya voz es secuestrada por lo estridente, incansable y tedioso: **en nombre de las mujeres**

advertencia: desconfiemos de quienes usan un plural incorpóreo para nombrar cosas que no ha vivido.

La compañera que porta la bandera, de hecho, ve y comprende, pero es **ACTIVAMENTE SILENCIADA**, una vez más, por los mismos mandatos que supuestamente deberían ser abolidos en el HABLA y, sobre todo en las ACCIONES, de las demás compañeras racializadas como no-negras y dispuestas a todo para no cansar sus cuerpos con tareas de ORGANIZACIÓN, LIMPIEZA y PREPARACIÓN. Porque no somos el silencio que quiere la impotencia, sino las estructuras que están ahí que permanecen inertes para acoger lo que somos. Y como no hay voluntad de escuchar, no hay un diálogo sostenido. Quienes todavía llevan la bandera están en la fila de los hospitales públicos, sin oxígeno, mientras intentan desesperadamente equilibrarse entre el cuidado inviable de ellas mismas, sus hijas, nietas y sobrinas y el mantenimiento de una vida cómoda para todos los demás. Si no he ennegrecido lo suficiente hasta ahora, insisto: quien porta la bandera sigue siendo la compañera explotada por almas feministas casi-no-negras omniscientes y bien intencionadas que dan lecciones de feminismo-espectáculo en conferencias, *lives* y mensajes de Telegram y WhatsApp. No solo por los machos sentados cómodamente en los privilegios que les garantiza el machismo, el racismo, el lugar de nacimiento y el tamaño de la billetera, que siempre han sido copartícipes en las ecuaciones de la explotación. ¿Hablar de estas diferencias casi insuperables entre el color de la piel, la esencialización, la exotización y el poder hiere las susceptibilidades? ¿Debilita el movimiento de mujeres, esta quimera, con logros reconocidos pero siempre en el banquillo caliente en las relaciones concretas? Quizás, porque son graciosas figuras imbuidas de clarividencia y de un deber-ser moralizador que guía, pero no admite desacuerdo ni una piel demasiado morena ni pies demasiado cansados ni un discurso en desacuerdo con las normas imperiales del lenguaje de los colonizadores ni problemas concretos como muertes, enfermedades o limitaciones financieras: pueden sentirse incómodas con otras preocupaciones, como debatir privilegios o formas de reparación durante siglos y siglos de despojo de personas racializadas como no-blancas.

Porque para este conveniente feminismo de tardes de bromas entre colegas, del “no quiero escuchar más noticias tristes” y que no duda en dictar reglas y coquetear descaradamente con el neoliberalismo de las pequeñas acciones cotidianas, lo importante es el escaparate y no la sujeta que porta la bandera. Porque el trabajo de organizar, sostener, activar nunca fue un tema de cuerpos mimados desde la infancia por el “¡mande, señor [a]!”. Acogidas en el ejercicio seguro de la intelectualidad que cava abismos entre la “veci” y la urbanita de las ideas “progre”, no están acostumbradas a las exigencias de hacer cuerpo del problema, avanzando. A pesar de las noches inquietas, la poca comida, la casa sin internet y sin computadora para escolarizar a sus hijos. Porque quien lleva la bandera, además, déjame ennegrecer aún mi modo

de ver el punto: son las mismas que abarrotan los buses en viajes de más de una hora al trabajo, que exponen sus cuerpos agotados al virus y a las incansables máquinas de la muerte. Quienes aran la tierra para poner comida en las mesas en todas las geografías. Que limpian los suelos y desinfectan las superficies de hospitales, clubes y alrededores. Quien recoge la basura. Quien alimenta a los hijos de los demás, sin dejar de pensar en cómo llevarán el pan a su propia casa. Quienes llevan la bandera son mujeres a las que feministas bien intencionadas racializadas como blancas restan, sin más, la propina, la palabra, el lugar en la universidad pública, el trabajo y el tiempo. Sin nunca ofrecer nada a cambio. Quienes llevan la bandera, todavía, son las mujeres esenciales, las que son y quedan: las únicas capaces de dar a luz el presente, reexistir, todos los días, porque no pueden permitirse simplemente enrollar la bandera y mantenerla en un armario cualquiera para el año que viene, la próxima marcha, la acción puntual, el día sin lluvia.

, desplazamiento (D): casi-blanca, todavía

Para reírse en la cara de las jerarquías inventadas por los poderosos, es necesario combinar coraje y sentido común. Tengo ambos. Herencia del Pernambuco rural, donde la nación Tupinambá se dedicó, en ausencia de agua, a tallar un conjunto de gestos provocadores en los cuerpos de las mujeres de las que descendo: ironía, pies ligeros y una lengua afilada que desborda más allá del papel. Del discurso invocado de María Bernarda conservé la impaciencia con las fronteras, negándome a decir que era hija de un solo espacio-tiempo. Bernarda, la abuela-hija-del-español tenía como compañero a un negro-yoruba que no sabía hacer gramática de una vida árbol-vida-aterri-zaje. Juntos unieron alas y no se establecieron en los llamados lugares tranquilos. Insistieron en que los pies que caminan son más conscientes de los movimientos impredecibles del mundo. Que están, por así decirlo, mejor equipados para hacer ho-gar-de-la-carretera y un oído de las dificultades. Juntos tuvieron 13 hijos. Uno de ellos, mi padre. Un niño curioso, un hombre cariñoso y de buen humor, como todo campesino que se hace en las carreteras. *Retirante* —podían decir cuando las gramáticas aún no exigían precisión frente a los prejuicios—, llegó a São Paulo, el motor de todas las muertes evitables y de los sueños posibles. Bernarda, que tejó la memoria de los viejos tiempos, transformados en terror bajo las botas de Francisco Franco Bahamonde, lo animó a caminar no solo como una estrategia de reexistir. Insistió en el aprender mediante el habla y el contacto con los materiales impuros del mundo. Llegar y dejarse. Haciendo de los pies, libro. Del caminar, la lectura general de los días. Ya, de Maria do Carmo, la observación fue el legado. Mirar y pensar. Observar para actuar. Darle al tiempo, espacio para que se haga en nosotras. Aratu, de mirada distante, mujer de prosa corta y fluida, Carmo se ganó la vida al lado de José, un portugués que se cortó el dedo del pie para no morir en una guerra en África, injusta por todos los motivos del mundo, como de hecho son todas las guerras. Juntos, entre Barra de Guabiraba, Cortês y Caruaru, criaron a 10 hijos. Uno de ellos, mi madre. Una mujer altiva que se casó con un negro para restregar el racismo velado de los buenos ciudadanos en los rostros hipócritas de la familia. Juntos, tuvieron dos hijas, mi hermana y yo. Familia-migrante-nororiental-en-el-bosque-de-piedra-del-sureste-del-país. Una familia de pocas posesiones y muchos libros. Gente hambrienta de filosofía y con ideas poco prácticas sobre cómo mantenerse caliente en los días más fríos.

Y si no fuera por estas herencias concededoras de:

**la delirante fantasía de las fronteras
la libertad que necesitan los pies para su propia lectura del mundo y
la observación hecha pensamiento que se produce en acción,**

yo, hija de madre casi-blanca y padre negro, de familias que sintetizan lo que las políticas deliberadas de genocidio denominaron “brasilidad”, sería presa fácil de las letanías, tan seductoras como falsas, de la democracia racial. La encarnación misma del elogio imposible del mestizaje: la piel casi-blanca con cabello rizado y voz fuerte. Los rasgos casi blancos, casi negros. La mezcla brasileña. El encubrimiento sublime de las desigualdades.

Pero fue en la exposición de este cuerpo, personal e intransferible, a las disposiciones inexactas y fluctuantes del racismo en diferentes geografías y altitudes que tomé conciencia de las modulaciones de tiempos y lugares por los cuales se extiende esta piel-litoral. Insatisfecha con las fórmulas heredadas de los calendarios cristiano-colonial-hegemónicos, comencé a preguntarme, sin descanso, quién se beneficiaría del peso de mi piel en pigmentos desacoplados: ¿quién está interesado en llamarme no-negra? ¿A quién le interesa contarme una mulata? Categorías coloniales heredadas, llenas de ideología y sin soporte biológico. ¿Cómo disfrazar la contaminación en la idea del mestizaje o en el mismo tono: la ideología de la blanquitud, su cuerpo-que-le-dio-la-luz? Porque lo que no se reconoce, o mejor dicho, es cómodo no afrontar, es el daño provocado por el inagotable deseo de blancura en la idea de una identidad nacional que permanece, pasando por encima de los cuerpos negros que yacen en el suelo, este activo recuerdo de atrocidades. Y del genocidio. Como el que dice de la confusión entre raza y mestizaje. Forzando el reconocimiento de la inferioridad, en una risible mezcla entre humanos y animales. Animalizándonos como marca, estigma, hallazgo: la mula estéril de los delirios de Edward Long (1774), el dueño de esclavos y persistente defensor de la esclavitud, y de que negros y no negros formaban especies diferentes en la Jamaica del siglo XVIII. Lo cual no es todo, porque la mulata sexualizada y generificada como cuerpo femenino es supuestamente incapaz de dar vida a una descendencia no degenerada. CUERPO-INFÉRIL-INCAPAZ-DE-HACER-NACER-UNA-NACIÓN. JAJAJAJA. Y nosotras que engendramos, damos a luz, cuidamos y limpiamos el mundo entero, reímos. Porque *la mancha negra servil* siempre ha parecido la coartada exquisita para alimentar el engaño de los orígenes de nuestras élites siempre dispuestas al servilismo y a cerrar las puertas a los de a pie: “si lo que importa es la blancura, no puede limitarse a la simple apariencia física, ya que debe traducir toda ausencia de contacto con la mancha servil-negra” (Munanga, 2019: 35)³. Y yo sumergida en la mácula desde el pelo a la lengua desobediente, desde mucho antes, incluso antes de cuando Nina Rodrigues en Bahía en el siglo XIX decía cosas cariñosas sobre mi constitución: “a juzgar por ciertos hechos, la mezcla entre las muy diferentes razas de hombres parece producir un tipo sin valor, que no sirve ni al modo de vida de la raza superior ni a la de la inferior, que en últi-

.....
3 En la versión en portugués: “se a brancura é o que importa, ela não pode limitar-se à simples aparência física, na medida em que deve traduzir toda ausência de contato com a mácula servil-negra”.

ma instancia no es bueno para ningún tipo de vida” (Munanga, 2019: 54)⁴. La poesía del luso-tropicalismo desde una llamada colonización suave. Las manos vacías que cuelgan sin plusvalía racial añadida. Este caminar por el mundo sin uso ni lugar, salvo el de la servidumbre. La piel blanca sin contaminación como un deseo inalcanzable, y cebo permanente para los engranajes atentos en el mundo. NACIÓN INFÉRTIL. La piel litoral obligada a retirarse, avergonzada de sí misma. Su extensión sin espacio, pero con la promesa disminuida del blanqueamiento a cualquier costo, a todo costo. Toda pertenencia arrojada sin ceremonias de los cálculos de un supuesto parámetro de humanidad más-allá-del-charco: “[U]n sangre mezclado, incluso llegando a la séptima u octava generación, incluso llegando al punto en que el color tendría a la apariencia del color de un europeo, siempre sería un sangre mezclado y no se podría decir que sea igual y caminar de la mano con un blanco europeo” (Labelle, 2010: 82). ¿Y ahora Gilberto Freyre? ¿La reinención diaria de las ficciones de la pureza o simplemente la división calculada de las masas de maniobras del colorismo en la actualidad? La negación repetida de la violencia del mestizaje. De los siglos y siglos de inculcación de la ideología del blanqueamiento. ¿Los ventrílocuos subalternos supremacistas blancos en nuestro medio? ¿La reedición revisada y ampliada en la versión 2.0 de la democracia racial? El mestizo-casi-allí, casi-con-un-piecito-en-el-humano, casi. O en la aguda declaración del maestro Kabengele Munanga (2019: 39): “[...] el famoso cruce de línea solo puede ser la aventura de un individuo que quiere hacer que todos olviden lo que él mismo ya no quiere recordar”. Plaft-plum. Una triste ideología colorista que cae de diez pisos de las tonterías más conmovedoras y se estrella de frente con el racismo. ¿Quién niega su parte negra? ¿Y por qué negarla? ¿Si no fuera por todas las tecnologías bien elaboradas del borrado, desgarró y despojo durante siglos y siglos? Entonces, pregunto, insistiendo en los matices de mi cuerpo diaspórico que dialoga con las experiencias en las grietas y en los bordes del mundo: ¿quién está interesado en llamarme no-negra? En Ecuador y en Brasil. Porque en Europa no hay cualquier duda en los servicios de inmigración, en las fronteras, la sospecha y el ceño fruncido de las autoridades ante mi pasaporte color vino, el ser-leída-como-mujer-negra, un-cuerpo-en-permanente-desplazamiento, un fuera de los ideales eurocéntricos de la blanquitud. Vuelvo a la pregunta: ¿hay alguien interesado, al final, en inaugurar la barrera, la mampara, la pared? En una nota un tanto pesimista, una vez más, el maestro Kabengele Munanga habla sobre la realidad brasileña, brindándonos pistas para pensar por qué nuestra lucha negra por un mundo más justo casi siempre se topa con la imposibilidad:

.....
4 En la versión en portugués: “a julgar por certos fatos, a mistura entre as raças de homens muito dessemelhantes parece produzir um tipo sem valor, que não serve nem para o modo de viver da raça superior nem para o da raça inferior, que não presta enfim para gênero de vida algum...”.

La gran explicación de esta dificultad que afrontan y tendrán que afrontar los movimientos negros, quizás durante mucho tiempo, no reside en su incapacidad de carácter discursivo, organizativo o de otro tipo. De hecho, está en los cimientos de la ideología racial elaborada desde finales del siglo XIX hasta mediados del siglo XX por la élite brasileña. Esta ideología, caracterizada entre otros por la idea del blanqueamiento, robó a los movimientos negros el dicho “la unidad es fuerza” al dividir a negros y mestizos y alienar así el proceso identitario de ambos (Munanga, 2019: 19)⁵.

El maestro es un hombre valiente y con sentido común. Caminar, observando, observar, pensando, pensar, actuando. Ambos, pero no solo nosotros, sabemos quién está interesado en fomentar la división, la desconfianza y la desunión. La persistencia reimpresa de la dominación. Salve Bernarda, Salve Carmo: nadie usurpará mi presencia negra. La negritud que me hace pertenencia. Mi ancestralidad que se produce en cada gesto. Por nosotras.

, desplazamiento (E): no confinada por el bien de los no-negros

en tiempos de pandemia, todavía

La que lleva la bandera está agotada. Tiene los días restados. Pero aun así, está trabajando, con todos sus recursos manuales, intelectuales y emocionales, por días mejores. Constantemente negados. Ahora que su cuerpo está no confinado para los cuidados de cuerpos no-negros de grupos privilegiados, se esfuerza aún más por equilibrar la frágil vida. Como ayer ya eran días duros, se mantuvo entrenada en las tareas más allá de la supervivencia. Pero hoy los días insisten en empeorar, uno tras otro. Algo en ella susurra que esta pandemia ha puesto al descubierto la vulgaridad de las desigualdades que siempre han recubierto los lugares en los que luchó. En su convulsa desnudez, estos lugares empezaron a sonar inhabitables incluso para las partes del mundo encargadas de construirlos para los demás, nunca para sí mismas. La reina está desnuda más allá del rey. Todo el mundo sabe ahora cómo llamarlos por sus nombres propios, incluso cuando son solo murmullos, entre dientes: capitalismo, desigualdad, xenofobia, racismo, sexismo, imperialismo, neoliberalismo. Y muchos más. En esta gramática del despojo dirigida a los cuerpos frágiles, la que lleva la bandera reexiste de las formas posibles. Y, sin embargo, no rehúye afrontar el disimulo que permanece al acecho de sus vulnerabilidades y fragilidades. Está atenta a las máquinas de producción del virus y los engranajes que insisten en mantener este sistema de afilado de cuchillos y amoladora de personas. Esté atenta, es necesario repetir. Tiene las manos llenas, pero todavía tiene mucho que ofrecer. Ella, que nunca rehuyó llevar la bandera, es ahora también la comadrona de esta espiral, que ya reexiste como horizonte y posibilidad en nuestra vida cotidiana: feminista, antirracista y anticapitalista.

.....
5 En la versión en portugués:

A grande explicação para essa dificuldade que os movimentos negros encontram e terão de encontrar, talvez por muito tempo, não está na sua incapacidade de natureza discursiva, organizacional ou outra. Está, sim, nos fundamentos da ideologia racial elaborada a partir do fim do século XIX a meados do século XX pela elite brasileira. Essa ideologia, caracterizada entre outros pelo ideário do branqueamento, roubou dos movimentos negros o ditado ‘a união faz a força’ ao dividir negros e mestiços e ao alienar o processo de identidade de ambos.



: coordinadas [im]precisas para la navegación en ese cuerpo-texto-en-[re]escrita

- A.** Yo no soy una observadora desinteresada.
- B.** Yo soy una heredera rebelde de las luchas y reexistencias contra la máquina racializante de la[s] colonialidade[s] del ser, del saber y del poder y su matriz capitalista-imperial.
- C.** Yo soy una sabotadora-consciente y, obstinada, de los dispositivos de la racialidad, genericidad y de las fantasías delirantes de orígenes, en cualquier [l]a[l]titud y geografía.
- D.** Yo soy una testaruda denunciante del trauma y de la ficción mortal del mestizaje.
- E.** Yo no camino sola, porque llevo conmigo:
 - E1. mi ancestralidad y la fuerza de quien vendrá después.
 - E2. las luchas que han dado forma a mi relicario de incertidumbres.
 - E3. el espanto.
 - E4. mi voz y escucha activa, potencias inalienables e intransferibles.

Bibliografia

Labelle, Micheline (2010). *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*. Chicoutimi: J.-M. Tremblay.

Long, Edward (1774). *The History of Jamaica*. Londres: Printed for T. Lowndes.

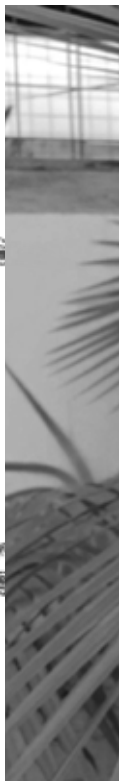
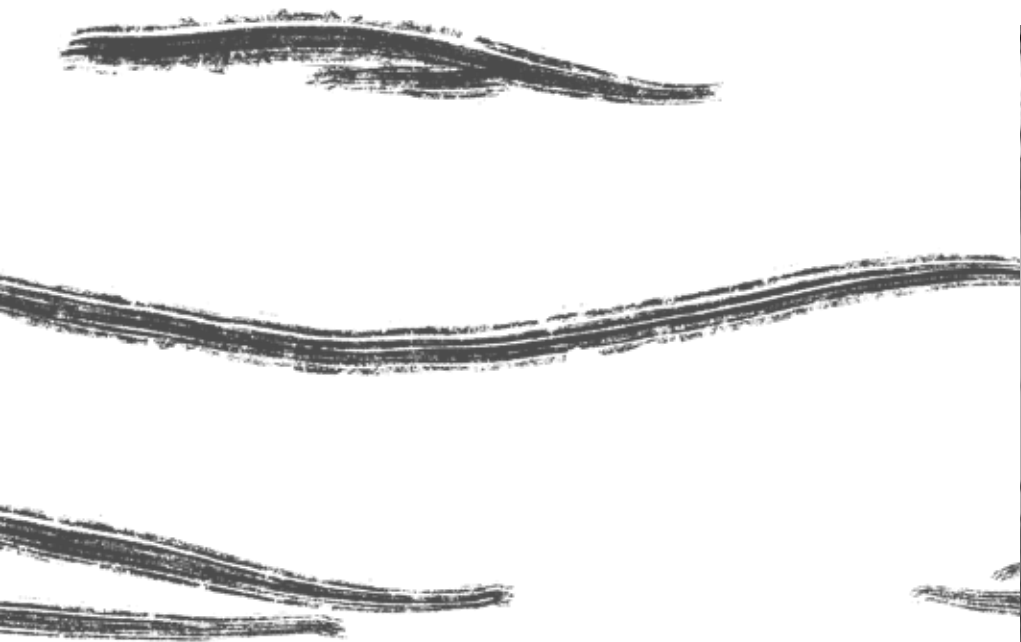
Munanga, Kabengele (2019). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*.

La ruta de las cimarronas

Mujeres de Asfalto

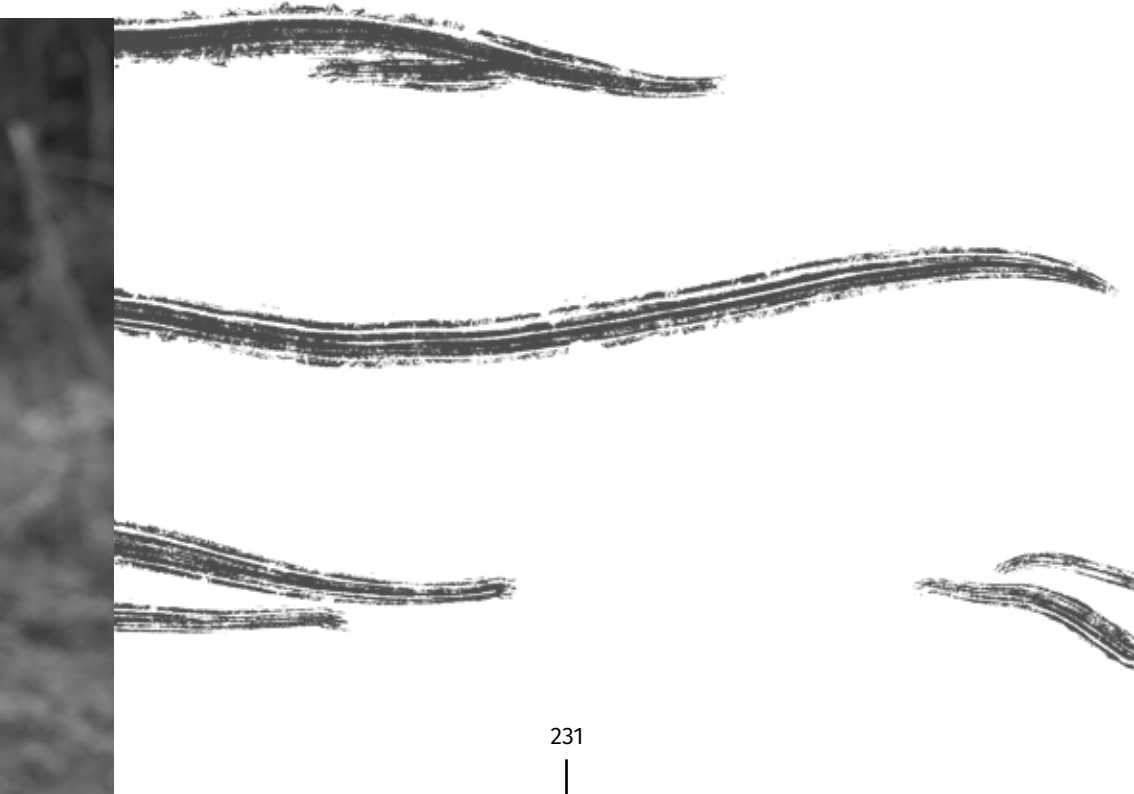












LES AUTEURS

..... **Ana Wayra Velásquez Velásquez**

Joven kichwa otavalo, nació y creció en la comunidad de Pivarinci, Eugenio Espejo en Otavalo. A sus 17 años inició sus estudios en Turismo y gastronomía, logrando después de tres años graduarse como tecnóloga. A sus 22, trabajó como traductora de español a kichwa en la Asociación de Productores Audiovisuales Kichwas (APAK), donde desarrolló sus aptitudes como presentadora en lengua kichwa del programa de televisión Bajo un Mismo Sol, en Otavalo, y empezó a instruirse en manejo de cámaras, fotografía e investigación. A los 23 años migró a Quito para estudiar Comunicación Social en la Universidad Politécnica Salesiana. Actualmente trabaja como técnica en comunicación del proyecto de vigilancia comunitaria implementada por la Sociedad Ecuatoriana de Salud Pública en asociación con Unicef en las provincias de Imbabura y Pichincha.

..... **Angie Fárfan**

Estudiante de la Maestría de investigación en historia en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede Ecuador y licenciada en Antropología por la University College de Londres (UCL). Sus intereses de investigación actuales incluyen: herencia y cartografías coloniales, creación de ficciones genealógicas y tecnologías de blanqueamiento en la América colonial del siglo XVIII, así como la configuración del afecto y el deseo en la sociedad colonial.

..... **Antonia Carcelén-Estrada**

Enseña oralidad con un enfoque intercultural en la Universidad San Francisco de Quito y es traductora y activista por la revitalización de las lenguas y las culturas ancestrales y por la justicia ambiental. Obtuvo su doctorado en literatura comparada en la Universidad de Massachusetts, Amherst. Sus intereses académicos incluyen los diálogos transatlánticos coloniales y postcoloniales del Abya Yala, la filosofía política, los estudios culturales, la historia del arte y la oratura.

..... **Belén Congo Piñeiro**

Proviene de una familia migrante afroecuatoriana. Su padre nació en Caldera, valle del Chota y su madre en Las Palmas, al norte de Esmeraldas. Por sus venas recorre el cimarronismo, la resistencia, la subversión, en completo tránsito de su propia reexistencia. Nació en Quito y se autoidentifica como negre-afro-andina-costeña. Se dedica al aprendizaje de pedagogías propias de la primera infancia, como guía necesaria para hacer posible una nueva escuela.

..... **Cínthya Carolina Montaña De León**

Quiteña, 22 años. Estudiante de la carrera de Sociología de la Universidad Central del Ecuador (UCE) e integrante del Colectivo Kilombo UCE. Activista del movimiento antirracista ecuatoriano, se ha desempeñado como asistente de investigación en proyectos referentes a las condiciones de desigualdad de los afrodescendientes en la provincia de Esmeraldas, además de participar como voluntaria en el programa “Desde Adentro”, el cual se empeñó en fortalecer las raíces del pueblo negro en los más jóvenes.

..... **Guillermo Romero Ortiz**

Sociólogo por la Pontificia Universidad Católica del Ecuador (PUCE). Máster en estudios urbanos por Flacso, sede Ecuador.

..... **John Antón Sánchez**

Profesor del Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN). Doctor en Ciencias Sociales (Flacso, sede Ecuador, 2009). Profesor titular del IAEN, Ecuador. Miembro del Observatorio de Justicia para Afrodescendientes en Latinoamérica (Ojala). Socio del Instituto Afrodescendiente para el Estudio, la Investigación y el Desarrollo (Costa Rica). Miembro de la Fundación Ambiental y Cultural Las Mojarras (Fundamojarras, Condoto-Chocó, Colombia) y asociado al Consejo Comunitario de la Cuenca del Condoto e Iró (Chocó) y de la Fundación de Desarrollo Social Afroecuatoriana Azúcar, Ecuador. Fue Rector de la Universidad Técnica de Esmeraldas 2016-2017.

..... **Jone Bilbao López de Armentia**

Comunicadora social especializada en cooperación internacional y educación emancipadora. Su experiencia vital dedicada a la cooperación y la gestión de la comunicación en organizaciones sin fines de lucro siempre estuvo atravesada por el afán por comprender las perspectivas silenciadas y por el compromiso por contribuir a la diversificación y la democratización de los espacios de expresión y construcción del conocimiento. Hoy aboga por la amplificación de las voces y las historias disidentes, tergiversadas y minorizadas.

..... **Joselyn Karina Ramos Lara**

Nació en Ibarra y, con sus padres, se mudó a Quito. Creció y compartió su infancia con su hermana. Ingresó a la Unidad Educativa San Francisco de Quito. Estudió en el Colegio Femenino Hipatia Cárdenas de Bustamante, desarrollando carácter y templanza. En la Universidad Central del Ecuador, optó por la carrera de Comunicación Social y finalizó sus estudios con énfasis en Educomunicación, Arte y Cultura. Gracias a este enfoque ha sido parte de Proyectos Artísticos Culturales Lumpen, forma parte del Colectivo Afro Kilombo UCE. Se considera afrofeminista, está a favor de lucha de los derechos humanos y derechos sexuales reproductivos; sobre este último desarrolla su tesis de pregrado.

..... **Karen Fernanda Villa Pavón**

Nació el 4 de abril de 1996, en la ciudad de Ibarra. Residente en Quito, orgullosa habitante del palenque urbano Caminos a la Libertad, tiene 24 años; es hija, nieta y obrera del proceso afroecuatoriano. Activista afrofeminista; estudiante de Antropología aplicada por la Universidad Politécnica Salesiana. Miembro de la Colectiva Mujer AfroEc, en la Dirección de Arte y Cultura, forma parte de la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras (CONAMUNE), gestora cultural e investigadora comunitaria, amante de la poesía de la diáspora, Directora de la Escuela de Formación Social Cultural en Danza y Teatro "Con Alma Africana".

..... **Kruskaya Hidalgo Cordero**

Investigadora y activista feminista. Máster en Estudios de Género por la Central European University (CEU). Tiene una especialización en Estudios Afrolatinoamericanos y Caribeños por el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Es parte del Observatorio de Plataformas, Feministas Transfronterizas, Revista Amazonas y la red de descolonización de datos Tierra Común.

..... **Mike Bento**

Activista político enfocado en la abolición de la policía y las cárceles; y en unir las luchas de los pueblos negros e indígenas en todo el mundo. Miembro fundador de NYC Shut It Down, una organización de acción directa en solidaridad con el Movimiento Black Lives Matter en Nueva York, Colectivo Reexistencias Cimarrunas en Ecuador y Black and Indigenous Liberation Movement (BLIM) que une organizaciones de las Américas.

..... **Milena Díaz**

Quito, 1999. "Me metí en una cajita llena con pieles de otras serpientes". Milena, mula se mueve en la excolonia de lo que hoy es Quito. Explora la escritura, el performance y las artes visuales, con el fin de pasar del cuerpo al papel y del cuerpo/cuero a lo material. Sus líneas de investigación engloban el antirracismo, las disidencias sexo-genéricas y miradas decoloniales.

..... **Colectivo Mujeres de Asfalto**

Se creó en marzo de 2009, como una respuesta a la necesidad de tener espacios de construcción y deconstrucción feminista donde los derechos humanos de las mujeres y su implementación sean exigidos desde la incidencia efectiva con herramientas de innovación política y comunitaria.

Su objetivo es acompañar, fortalecer y generar territorios demodiversos (construcción democrática/sistema político donde se reconozcan las diversidades) que desde la fortaleza incidente logren mejoras para su comunidad e individualidad.

Es un colectivo feminista, antirracista, diverso e incluyente que contribuye a la deconstrucción del patriarcado en los territorios (comunes e individuales) y las relaciones de poder que violentan el cuerpo y vida de las mujeres a través de la toma de conciencia de clase y de género discriminado. Próximas a cumplir 14 años de experiencia con trabajo comunitario y científico, han desarrollado alianzas nacionales e internacionales en el área de Derechos Humanos, Derechos de las Mujeres, lucha antirracista, empoderamiento político desde varios escenarios permitiendo ser parte de las referencias del activismo en Ecuador y la región.

..... **Rebeca Sánchez**

Socióloga por la Universidad Central de Venezuela. Magíster en investigación en Estudios Latinoamericanos, mención Relaciones Internacionales, por la Universidad Andina Simón Bolívar. Docente de la Facultad de Ciencias Humanísticas y Sociales de la Universidad Técnica de Manabí en Ecuador.

..... **Rose Barboza**

Psicóloga, actualmente es doctoranda en el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra en Portugal, en Gobernanza, Conocimiento e Innovación y profesora voluntaria del núcleo de Estudios de Lenguaje y Sociedad del Centro de Estudios Avanzados Multidisciplinares en la Universidad de Brasilia, Brasil. Sus intereses de investigación están relacionados a las teorías y epistemologías feministas, interseccionales y antirracistas, las formas de producción del conocimiento, los testimonios como construcciones narrativas del presente y la justicia transicional en América Latina. En Ecuador, es parte del Colectivo Reexistencias Cimarrunas.

..... **Sandra González**

Más conocida como **Lola Duchamp** (Guayaquil, 1988), Desde 2007 ilustra, hace fanzines y stickers para su propia marca, El Hongo Atómico. Fue fundadora de la revista de arte para adolescentes La Licuadora (2011) y co-fundó el colectivo feminista La Gallina Malcriada (2018). Es licenciada en arte, máster en Producción editorial y en Investigación en arte.

..... **Sofía Zaragocín**

Geógrafa feminista descolonial que promueve la epistemología transloca. Doctora en Geografía por la Universidad de Cambridge. Profesora-investigadora de la Universidad San Francisco de Quito. Profesora visitante del departamento de género de Flacso, sede Ecuador. Sus investigaciones se centran en la geografía feminista descolonial y los procesos de racialización del espacio. Forma parte del colectivo de Geografía Crítica del Ecuador y el colectivo Reexistencias Cimarrunas.

..... **Soledad Álvarez-Velasco**

Es docente de la Universidad de Heidelberg en la cátedra de Migración y las Américas del Centro de Estudios Iberoamericanos de esa universidad. Tiene un doctorado en Geografía humana por el King's College de Londres. Su investigación se centra en la migración indocumentada en tránsito global Sur-Norte, en la formación de los corredores migratorios a través de las Américas y en la lucha migrante a través de esos espacios transnacionales. Es integrante del Colectivo de Geografía Crítica del Ecuador.

..... **Sulia Maribel Caicedo Vivas**

Nació en la Parroquia Urbina del río Cachavi el 2 de noviembre de 1971; tiene 5 hijos. Licenciada en Ciencias de la Educación. Lideresa del Movimiento de Mujeres Negras del Norte de Esmeraldas (Momune). En ese espacio, en 2012, participó en el encuentro Latinoamericano de Mujeres Afrodescendiente realizado en Cali, Colombia. En 2014 fue expositora en el VI coloquio Afroamericano, pueblos originarios y afrodescendientes en la ciudad de México. En 2016 fue consultora de la Agenda de mujeres afrodescendiente de los cantones fronterizos del norte de Esmeraldas —Río Verde, Eloy Alfaro y San Lorenzo—. Poetisa afroecuatoriana, de seudónimo **África Negra**; en 2012 se realizó el lanzamiento del libro *Antología de poesías de las mujeres afroecuatorianas* en el cual fue coautora. En febrero del mismo año participó en representación del país en Cuba, en la feria del libro, por parte del Ministerio de Cultura. Escritora del libro de poesías Sueño o realidad, editado en noviembre 2018.

..... **Tsaywa**

Camina en un territorio sintiente, leyendo el sonido del alba, el color del cielo, la ternura del fuego, y la caricia del viento. Ñukami kichwa ayllullaktapi ayllukunawan runa shimita yachakumushkani. Wakin watakunatami warmikunawan llamkashpa shamuni paykunapa llaki kawsayta ashata pankayachinkapak, shinallata warmikunapa, runakunapa kawsaykunamantami ñukanchik shimipi killkani.

..... **Typhaine León**

Parte de la organización Mujeres de Frente.

..... **Yuliana Ortiz Ruano**

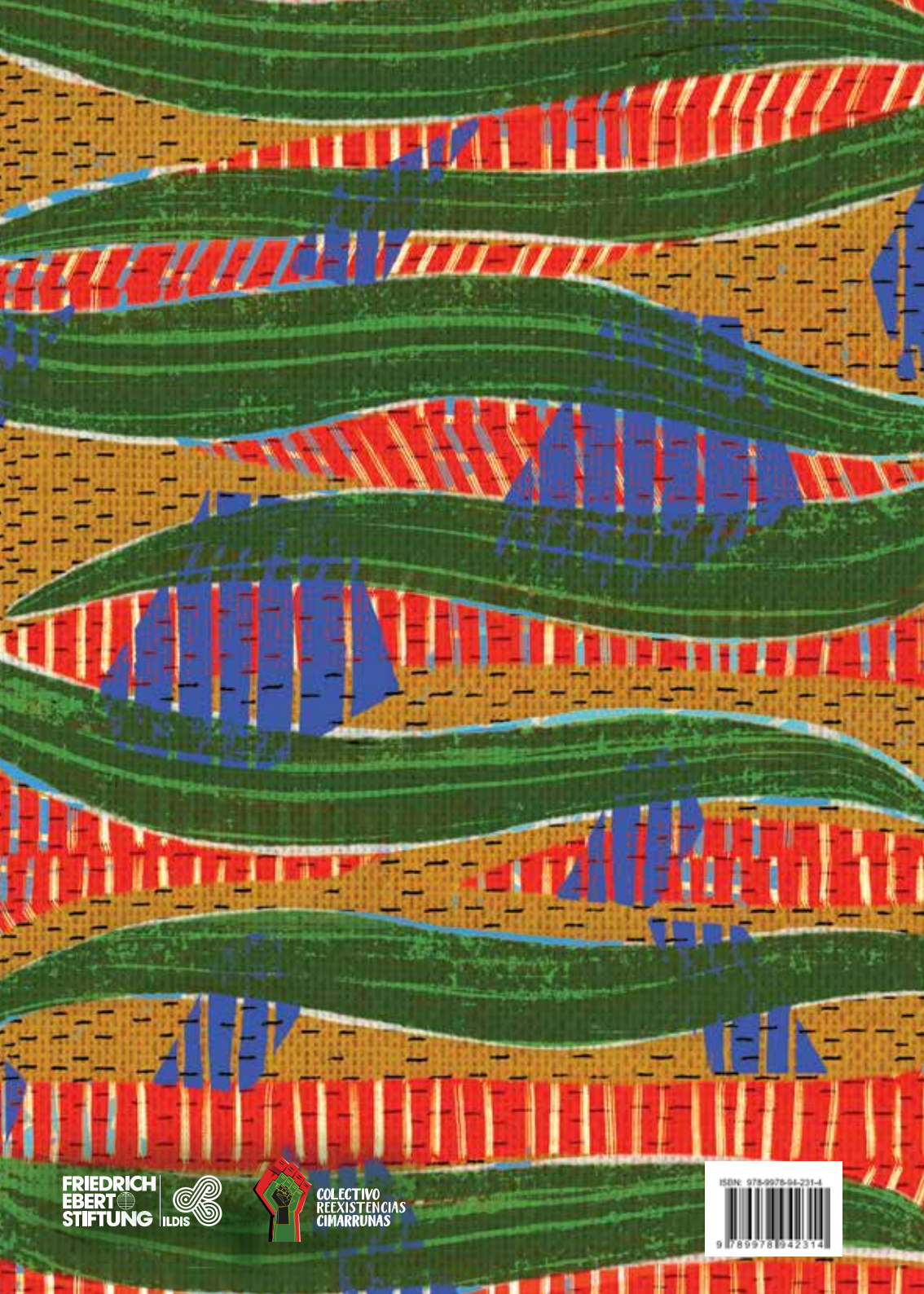
Ha publicado dos libros de poesía: *Sovoz* (Hanan Harawi, Lima 2016) y *Canciones desde el fin del mundo* (AmautayYaguar, Buenos Aires, 2018; Kikuyo Editorial, Quito, 2020; Libero Editorial, Madrid, 2021). Ha participado en festivales y encuentros literarios en Ecuador, Perú, Colombia, Argentina y Chile. Su trabajo ha obtenido premios, como el primer lugar en el Concurso Nacional de Literatura, categoría poesía Libre Libro 2019 y mención de honor en el concurso nacional Poesía en Paralelo 0, 2017. Textos suyos aparecen en revistas y antologías digitales e impresas de México, Argentina, Ecuador, Colombia, Venezuela, España y Portugal. Fue miembro de los grupos de investigación académica en artes: *Trágico y tránsito* (Filosofía) y *Soltando la palabra*, pedagogías subversivas en torno al pensamiento de Juan García (Literatura afrodescendiente y prácticas pedagógicas). Formó parte del grupo de investigadoras de Latinoamérica y el Caribe en el *Mapeo de Feminismos Negros en Abya Yala*, *Reexistencia transfronteriza “entre aquí y allá”*. Actualmente, investiga la exclusión cartográfica como potencia detonadora de procesos artísticos y lo poético en distintos registros literarios.

RACISMOS EN ECUADOR

REFLEXIONES Y EXPERIENCIAS INTERSECCIONALES

ROSE BARBOZA Y SOFÍA ZARAGOCÍN

EDITORAS



FRIEDRICH
EBERT
STIFTUNG



ILDIS



COLECTIVO
REEXISTENCIAS
CIMARRUNAS

ISSN: 978-9976-64-231-4



9 789976 642314