



# UNIVERSIDAD DE CUENCA

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Maestría de Antropología de lo Contemporáneo

Racismo y reivindicación de los Afrodescendientes en Cuenca

Trabajo de titulación previo a la  
obtención del título de Magíster en  
Antropología de lo Contemporáneo.

Autora:

Paola Alexandra Moreno Campoverde

CI:0103483129

Correo electrónico: [prosas.presas@gmail.com](mailto:prosas.presas@gmail.com)

Director:

José María Valcuende del Río

CI:12743362M

**Cuenca, Ecuador**

05-febrero-2020



## Resumen

Cuenca es una ciudad que ha consolidado su historia desde el mestizaje, fundamentalmente entre blancos e indígenas, invisibilizando históricamente a otros grupos, como es el caso de los afros. Por esta razón se los considera incluso en la actualidad como perpetuos migrantes.

Es por ello que quienes pertenecen a este sector poblacional construyen sus identidades desde dos realidades: el racismo y la reivindicación.

El racismo, concebido como una forma de violencia, se percibe de distintas formas y en distintas intensidades, para entenderlo de forma integral se analiza: violencia directa, estructural y cultural. Mientras que la reivindicación se evidencia principalmente a través de elementos artístico culturales como la danza y la música.

Los relatos de racismo y reivindicación se construyen a través de un trabajo de campo efectuado durante el año 2018, con personas afro que viven en Cuenca y también con dirigentes de agrupaciones afrodescendientes.

**Palabras clave:** Afrodescendientes. Afroecuatorianos. Racismo. Reivindicación



## **Abstract**

Cuenca is a city in which miscegenation has long been practiced, mainly between whites and indigenous, historically making other groups invisible, as in the case of persons from African descent. For this reason, the persons from this latter group are considered even today as perpetual migrants.

That is why those who belong to this population sector build their identities from two realities: racism and vindication.

Racism, conceived as a form of violence, is perceived in different ways and in different intensities. To understand it comprehensively, it is necessary to analyze it directly and structurally as cultural violence. While vindication is evidenced mainly through artistic cultural elements, such as dance and music.

The stories of racism and vindication are examined through a fieldwork carried out during the year 2018, with Afro people living in Cuenca and also with leaders of Afro-descendant groups.

**Keywords:** Afro-descendants. Afro-Ecuadorians. Racism. Vindication



## ÍNDICE

Resumen.....	2
Abstract.....	3
INTRODUCCIÓN.....	10
CAPÍTULO I: POSTULADOS TEÓRICOS.....	14
1.1. Marco de referencia de la identidad.....	14
1.1.1 Corriente esencialista.....	14
1.1.2 Constructivismo.....	15
1.2. Identidad afro.....	17
1.3. Identidad afro en Ecuador.....	19
1.3.1. Designaciones y autodefiniciones.....	20
1.4. El territorio en la conformación de la identidad.....	23
1.5. El género en la conformación de la identidad.....	26
1.6. La blanquitud.....	27
1.7. Racismo contra la población afrodescendiente.....	28
1.8. Reivindicación de la población afrodescendiente en Ecuador.....	31
CAPÍTULO II: METODOLOGÍA.....	36
2.1. Tipo de estudio.....	36
2.2. Preguntas centrales de la investigación.....	36
2.3. Objetivos.....	36
2.3.1. Objetivo General.....	36
2.3.2. Objetivos Específicos:.....	36
2.4. Participantes y técnicas de investigación.....	37
CAPÍTULO III: RACISMO VIOLENCIA.....	39
3.1. Violencia directa o personal.....	39
3.1.1. El control y la criminalidad del negro.....	39
3.1.2. El control y la prostitución de las mujeres negras.....	41
3.2. Violencia estructural.....	42
3.2.1. Acceso al territorio: El territorio en la conformación de la identidad. Multiterritorio de la población afrodescendiente, de África a Cuenca.....	43
3.2.2. Acceso a la vivienda.....	46



3.2.3	Acceso a la educación: el estudiante.....	48
3.2.4	Acceso al trabajo: el profesional.....	52
3.3	Violencia cultural.....	53
3.3.1	Lenguaje.....	53
3.3.2	El racismo en los medios de comunicación.....	54
3.3.2.1	Los afro en los medios de comunicación nacionales y locales.....	55
3.3.3	Discurso racista en el lenguaje cotidiano.....	58
3.3.4	El paisaje lingüístico.....	61
CAPITULO IV: LA REIVINDICACIÓN.....		65
4.1.	Identificaciones y representaciones desde la reivindicación.....	65
4.2.	La autoidentificación como reivindicación.....	66
4.2.1.	Afrodescendiente.....	66
4.2.2.	Negro.....	67
4.2.3.	Moreno.....	69
4.3.	El territorio como reivindicación: la multiterritorialización. De África a Cuenca.....	72
4.3.1	África.....	73
4.3.2.	Esmeraldas.....	76
4.3.3.	Cuenca.....	78
4.4.	La música como reivindicación: El ritmo en la sangre.....	82
4.5.	Gastronomía afrodescendiente.....	91
4.6.	La memoria del cimarronaje.....	93
CONCLUSIONES.....		95
Fuentes primarias del trabajo de campo citadas.....		97
Referencias citadas.....		97
Anexo 1.....		102



## ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Cronología de las fugas y sublevaciones de los esclavos siglos XVIII, XIX y XX.....	31
Tabla 2. Autoidentificación étnica según categoría saber leer y escribir. ....	48
Tabla 3. Residencia de la población afro hace cinco años.....	81
Tabla 4. Lugar de nacimiento de la población afro hace cinco años. ....	82



## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Cuadro: De negro y española sale mulato. Circa 1780. ....	21
Figura 2. Población urbana de Cuenca según su autoadscripción étnica.....	45
Figura 3 Presencia de la población afro en las parroquias urbanas de Cuenca. ....	46
Figura 4. Instrucción máxima alcanzada en los mestizos y los afros .....	49
Figura 5. Logotipo del restaurante Doña Menestra. ....	62
Figura 6. Exteriores del restaurante Doña Menestra.....	63
Figura 7. Publicación en redes sociales referente al rechazo de cualquier designación racializada. ....	68
Figura 8. Grupo raíces Afrodescendientes.....	89



Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio  
Institucional

---

Paola Alexandra Moreno Campoverde en calidad de autora y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación "Racismo y reivindicación de los Afrodescendientes en Cuenca", de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 5 de febrero de 2020

---

Paola Alexandra Moreno Campoverde

C.I: 0103483129





### Cláusula de Propiedad Intelectual

---

Paola Alexandra Moreno Campoverde, autora del trabajo de titulación "Racismo y reivindicación de los Afrodescendientes en Cuenca", certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autora.

Cuenca, 5 de febrero de 2020

---

Paola Alexandra Moreno Campoverde

C.I: 0103483129



**Dedicatoria:**

A la Sofía, la razón para soñar con un mundo sin racismo y discriminación.



### **Agradecimiento.**

Este trabajo no hubiera sido posible sin la predisposición de quienes compartieron sus experiencias de vida, afrodescendientes que día a día enfrentan el racismo y reivindican sus identidades, de manera especial a la Asociación de Afrodescendientes del Azuay Guasá y Bombo.

También un agradecimiento a José María Valcuende del Río, director de este trabajo, quien con paciencia fue una guía constante en esta experiencia.

Y por supuesto a la Maestría de Antropología de lo Contemporáneo por haber hecho posible esta extraordinaria experiencia de aprendizaje y de vida.



## INTRODUCCIÓN

A la población afro en Ecuador comúnmente se la ha abordado desde una mirada esencialista que territorializa al grupo en zonas ancestrales rurales, invisibilizando a los afros que viven en otras zonas rurales no “tradicionales” y principalmente a aquellos que residen en zonas urbanas. Por su parte, la ciudad de Cuenca, y con mayor prevalencia su centro urbano, se ha consolidado en la actualidad como una ciudad blanco—mestiza, donde conviven blancos, mestizos e indígenas. Sin embargo, los grupos poblacionales que hoy llamamos afrodescendientes no están presentes ni en el imaginario actual de la ciudad, ni en su historia. Un silencio histórico que oculta el papel que juega la población afro tanto en la actualidad como en el pasado. Es por ello que, el presente trabajo pretende visibilizar a los habitantes urbanos afros de esta ciudad consolidada como mestiza.

“No deja de ser sorprendente como a pesar del importante número de negros en la ciudad éstos son percibidos como una realidad extraña, ‘lo negro’ y ‘lo cuencano’ pese a la historia compartida (aunque no reconocida) se perciben discursivamente como realidades diferentes, independientemente de que el trabajo de los grupos afros y el proceso que se ha producido en toda América Latina, y en menor medida en Ecuador, apuntan cambios significativos” (Valcuende, Hurtado, Arévalo y Flores, 2018: 274)

En este contexto, la población afro es víctima de diferentes formas de racismo. El término racismo es utilizado para referirse a los pensamientos que defienden la existencia de razas en el género humano. Una categoría que esencializa y jerarquiza a los grupos vinculando rasgos fenotípicos y genotípicos con características culturales, recreando un imaginario que convierte en esencialmente diferentes a los humanos, lo que se pone de manifiesto tanto a nivel ideológico como en las prácticas cotidianas. El presente trabajo de investigación pretende precisamente problematizar las relaciones sociales cotidianas —atravesadas por el racismo— que se entablan y entretienen en el contexto urbano de Cuenca. Plantea respuestas a dos preguntas de investigación: —¿Cómo se manifiesta el racismo y las relaciones de poder en la población afroecuatoriana en Cuenca?, —¿Qué mecanismos de respuesta utiliza la población afro en el contexto urbano de Cuenca?



Las repuestas a estas preguntas se desarrollarán en cuatro capítulos. Un primer capítulo es un repaso teórico por las formas de entender la identidad colectiva y el racismo. El segundo capítulo muestra la metodología utilizada y presenta al grupo de estudio que es parte del trabajo. El tercer capítulo aterriza en el contexto local el análisis del racismo, entendiéndolo como una forma de violencia, que se manifiesta de varias maneras: la violencia personal o directa, estructural y cultural, formas de violencia que se sobreponen y conviven en el contexto local. La reivindicación que surge como respuesta a las distintas formas de violencia, usando la reapropiación y la resignificación de estereotipos negativos serán abordadas en el último capítulo. En los dos últimos capítulos, se entreteje el relato antropológico con datos estadísticos que muestran las condiciones de la población afro en Cuenca.



## **CAPÍTULO I: POSTULADOS TEÓRICOS**

### **1.1. Marco de referencia de la identidad**

Para analizar la identidad es necesario aproximarnos a este concepto desde una perspectiva antropológica, que ha oscilado entre los planteamientos esencialistas y las perspectivas constructivistas. Actualmente la noción relacional de identidad se ha ido imponiendo a las perspectivas que tienden a reificar a los colectivos, aunque en algunos casos se observa una evolución desde un racismo biologicista a nuevas formas encubiertas de racismo culturalista.

#### **1.1.1 Corriente esencialista**

La identidad ha sido un tema central en la antropología desde sus inicios, que recobró fuerza a partir de las últimas décadas del siglo XX. Al principio estuvo influida por una perspectiva esencialista, que se planteaba encontrar la esencia del sujeto antropológico, su verdadero ser. Entonces la identidad se presentaba como un concepto estático y acabado, entendido como el conjunto de elementos o características comunes a un grupo de personas que formaban parte de un colectivo. Las investigaciones antropológicas estaban encaminadas a describir a pueblos—generalmente lejanos— en sus características materiales y espirituales, presentando a las “comunidades” de manera estática y homogénea.

Desde esta perspectiva se define al sujeto antropológico afirmando que los individuos de una sociedad responden a un modelo que les ha sido transmitido por su grupo cultural, en el que cada persona inevitablemente responde a un determinado perfil, personalidad e idiosincrasia (Almeida, 1996).

La identidad se sustenta en una idea de comunidad imaginada, que cumple dos funciones: 1) diferenciar al colectivo en relación a otros colectivos, y 2) jerarquizar al propio colectivo en función de un deber ser, a partir del cual se establecen diferentes derechos y obligaciones en el seno del propio colectivo (Valcuende, 1996). Para su análisis es fundamental ver como se conforman y representan los colectivos, pero



también como los otros grupos definen y construyen “diferencias” en función de características que pueden transformarse en desigualdades.

Uno de los problemas fundamentales a la hora de analizar la identidad radica en equiparar identidad individual e identidad colectiva. Se suele perder de vista que la colectividad está conformada por individuos, así como se suele ignorar que el individuo forma parte de una colectividad, dos niveles profundamente relacionados pero que conviene separar a efectos de análisis. Equiparar identidad individual con identidad colectiva crea modelos ideales de personas, según los cuales únicamente se pueden concebir lo que es *normal* y lo que constituye un *comportamiento desviado* (Valcuende, 1996). Estas nociones de normalidad y comportamientos desviados pueden ser cambiantes de una cultura a otra, o de un contexto a otro, pero también puede haber diversidad de modelos identitarios dentro de un mismo colectivo, todo grupo es diverso.

El esencialismo presenta serios problemas al plantear una visión estática y cerrada de la cultura, desde la cual es difícil explicar su carácter dinámico; es necesario tener en cuenta estas limitaciones para no recaer en sus errores. La cultura es fundamental para la identidad pero no es la identidad, un aspecto que no es tenido en cuenta por estas perspectivas que confunden ambas nociones, sin tener en cuenta, como veremos posteriormente, que la identidad es parte del sistema cultural que es activado en un momento determinado (Valcuende, 1996).

### **1.1.2 Constructivismo**

Las limitaciones del concepto de identidad que se plantea como característica definitiva, esencial e inamovible del sujeto, desembocan en el planteamiento de una nueva noción que concibe a la identidad como un concepto abierto. Como “una búsqueda intencionada y significativa de continuidad de grupos enfrentados a circunstancias históricas y materiales específicas, y que, para lograrlo, apelan a su bagaje socio-cultural particular y específico” (Almeida, 1996, p. 55), por lo tanto, reconoce los constantes cambios y contradicciones históricas, no definidas biológicamente.



Fredrick Barth (1976) fue un referente fundamental en el análisis de las identidades. A partir de su carácter relacional y dinámico, plantea que: “las distinciones étnicas categoriales (...); implican procesos sociales de exclusión e incorporación” (p. 10). Él critica que la antropología se limite a identificar y enumerar las diferencias entre grupos culturales: “Las diferencias entre los grupos se convierten en simples diferencias en el inventario de rasgos; la atención se concentra en el análisis de las culturas y no en la organización étnica” (Barth, 1976, p. 13).

Otra crítica que Barth realiza al esencialismo es la de imponer rasgos identitarios en quienes pertenecen a un grupo:

“Las imposiciones en la conducta de una persona originadas en esta identidad étnica tienden a ser absolutas (...) tanto los componentes morales como las convenciones sociales se vuelven todavía más resistentes al cambio al agrupárseles en grupos estereotipados como características de una identidad específica” (Barth, 1976, p. 20).

Estos aportes que marcan un cambio en las investigaciones antropológicas vuelcan su interés en los procesos más que en hechos aislados. Entendiendo a la identidad desde su carácter dinámico, relacionada al contexto histórico y social en el que se desenvuelven los individuos (Barth, 1976).

Al pasar de la concepción de la identidad como algo estático a un proceso en constante cambio, surge una nueva postura que pretende ir más allá, al poner el énfasis en las intenciones con las que se construyen, reconstruyen, afirman y reafirman las identidades. El constructivismo propone que “Tanto la identificación y clasificación de grupos étnicos como la asignación de cualidades inmanentes, en consecuencia, no tendría otro origen que un juego específico de poder y su inherente construcción de verdades” (Almeida, 1996, p. 46). Ser conscientes de esta realidad y analizarla es una forma de cuestionar el discurso dominante.

La identidad se construye en torno a colectivos agrupados por elementos comunes de distinta índole: históricos, sociales, territoriales o fenotípicos. En ocasiones se puede dar el caso de que las identificaciones traigan consigo una valoración negativa, conformando así identidades estigmatizadas.





## 1.2. Identidad afro.

La identidad estigmatizada en ocasiones puede estar ligada a identidades racializadas; por lo que en el presente caso de estudio es necesario asumir tanto identidad y raza como conceptos dinámicos y cambiantes según su contexto. Stuart Hall (2010), realiza aportes a la perspectiva de identidad como un elemento en constante cambio, de manera específica en la identidad afrodescendiente. Propone abordar al sujeto afro como sujeto descentrado, para referirse a un individuo o comunidad cuya identidad se reconstruye permanentemente de forma abierta, contradictoria, incompleta, cambiante, negociable y fragmentada. A su criterio se debería “pensar en la identidad como una “producción” que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se constituye dentro de la representación, y no fuera de ella” (Hall, 2010, p. 349). Por ello se explica cómo un mismo sujeto puede identificarse de distintas maneras.

Para abordar la identidad afrodescendiente se debe recordar que esta se basa de manera simultánea en las similitudes entre los miembros al interior del grupo, como en las diferencias que se marcan entre quienes no pertenecen a él. Algunos estereotipos se han posicionado en el imaginario colectivo, relacionando a los “negros” con la delincuencia, la pobreza, el bullicio o la vagancia.

Es también pertinente recordar que desde determinadas formas de entender la identidad colectiva inevitablemente se anulan aspectos de la identidad individual. Para el caso de la identidad afrodescendiente, al igual que ocurre en otros grupos racializados, en su intento por fortalecer su identidad, en ocasiones se suele homogenizar al grupo. Es así que, son numerosas las categorías que articulando lo diverso han contribuido a unificar al otro, así sucede en el caso de los indígenas y también de los negros (Valcuende, Vásquez Andrade, & Hurtado Landy, 2016). Las categorías de exclusión han contribuido a recrear identidades basadas en la desigualdad o a incidir en una selección de elementos diacríticos, que definían a los grupos subalternos<sup>1</sup>, a aquellos que discursivamente se alejaban de “lo humano”. No es extraño que hayan sido categorizados en función de sus rasgos físicos como color de piel, rasgos faciales, forma del cabello, entre otros aspectos que los diferenciaban de “la normalidad”. “El factor constitutivo de su identidad colectiva es lo que puede

---

<sup>1</sup> Término utilizado para referirse a grupos marginados o a clases sociales desposeídas.



leerse en su cuerpo” (Heller & Fehér, 1995, p. 115). La piel uniformizó las diferencias de la misma forma que “lo indio” lo hizo con los pueblos originarios americanos y fue durante mucho tiempo el indicativo de seres más o menos racializados, que ocupaban la base de la pirámide social.

Estas situaciones estructurales de desigualdad de determinados grupos generaron elementos identificadores frente a la mirada homogeneizadora del poder. Para los afros, las marcas del estigma (color de piel, forma del cabello, rasgos faciales, etc.) se fueron transformando de forma progresiva en las marcas de la reivindicación y del orgullo, es así que el término *negro*, utilizado por ciertos grupos de manera despectiva, es retomado y resignificado en determinados contextos al interior del grupo, mostrando apropiación, reivindicación y resignificación a través de esta palabra. De igual forma que otros grupos minorizados e hipercorporizados, como mujeres u homosexuales, se apropiaron del insulto —puta y gay— para reivindicar su existencia (Valcuende et al, 2018).

Los grupos afro han sido abordados desde la perspectiva de la negritud, de la negritud y de la afrodescendencia. El término *negro* toma fuerza a partir de la modernidad y su uso ha sido habitual durante siglos en diversos contextos geográficos. A partir de él, surgen otros términos como el de negritud y negridad que son utilizados fundamentalmente en ámbitos académicos. El término *negritud* surge en el Caribe, en las primeras décadas del siglo XX. Este concepto, propuesto por Aimé Césaire<sup>2</sup>, se define como “la vindicación de la condición humana del negro desde sí mismo, enfrentado a la discriminación y explotación blanca en un contexto colonial” (López, 2010, p. 69). Por otro lado, Eduardo Restrepo<sup>3</sup> propone el término *negridad* en Colombia y resalta que puede ser aplicado a otras realidades. Se plantea para establecer diferencias entre la realidad caribeña y la realidad sudamericana, también por la necesidad de un término cuyo uso no sea indiscriminado y en algunos casos, tergiversado. Negridad es un concepto análogo al de indianidad, “ambos indican los discursos y prácticas de lo negro o de lo indio; sin confundir estos discursos y prácticas con la gente concreta...” (Restrepo, 2013, p. 26)

---

<sup>2</sup> Aimé Césaire (1913-2008): Poeta y político afro, martiniqués. Fue el ideólogo del concepto de la negritud y su obra ha estado marcada por la defensa de sus raíces africanas.

<sup>3</sup> Eduardo Restrepo: Actual académico colombiano, creador del concepto de negridad.



En los noventa surgió la noción *afrodescendiente*, propuesta por la académica y activista negra, Sueli Carneiro<sup>4</sup>. Su uso se “oficializa a inicios del siglo XXI en la III Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia de Durban—2001. La idea de descendientes de África, en el contexto latinoamericano, permite entender el término *afrodescendiente* lo que también facilita acercarse al grupo desde la reivindicación (Estupiñán, 2015), pues está vinculado a un contexto histórico que recuerda el doble proceso de esclavización y liberación. Aunque también se deben reconocer las limitaciones del término, por las que ha sido sujeto a críticas que cuestionan la falta de apropiación al interior del grupo, también porque unifican y homogenizan en un término una gran diversidad de realidades locales y finalmente porque homogenizan a África como un espacio imaginario que invisibiliza sus particularidades. A pesar de ello, desde las dirigencias y la oficialidad, se considera el término más apropiado.

En medio de esta diversidad de términos se observa cómo un mismo sujeto puede, en ciertos contextos, identificarse como negro, en otros como afrodescendiente o afroecuatoriano, afroazuayo, mulato; incluso puede rechazar toda forma de identificación que haga referencia a cualquier característica fenotípica.

El sujeto asume diferentes identidades en momentos distintos (...) Dentro de nosotros coexisten identidades contradictorias que jalan en distintas direcciones, de modo que nuestras identificaciones continuamente están sujetas a cambios. (...) La identidad totalmente unificada, completa, segura y coherente es una fantasía. Más bien, mientras se multiplican todos los sistemas de significación y representación cultural, somos confrontados por una multiplicidad desconcertante y efímera de posibles identidades, con cualquiera de las cuales nos podríamos identificar, al menos temporalmente. (Hall, 2010, pp. 365-366)

### **1.3. Identidad afro en Ecuador**

La corriente esencialista generó diversas investigaciones que describen al pueblo afrodescendiente de manera estática y aislada de su contexto, ejemplos se pueden hallar en las investigaciones citadas por Naranjo (1996) y que refieren a Oswaldo Díaz

---

<sup>4</sup> Sueli Carneiro (1950-...) Activista y académica afrobrasileña a quien se le atribuye la acuñación del concepto afrodescendiente.



(1978), Roger Bastide (1969), Juan García (1979), entre otros. En estas investigaciones se resaltan especialmente los referentes folklóricos del pueblo afro: su música tradicional, su tradición oral, su gastronomía y su indumentaria. También se evidencia que se reconstruye e incluso se reinventa lo negro desde actores políticos, académicos y dirigentes, con discursos que evocan la herencia africana y la reivindicación; discursos que en algunas ocasiones no llegan a permear en las bases.

Desde una perspectiva esencialista, al ser la identidad afrodescendiente concebida como algo estático, los cambios se ven como algo negativo, desconociendo e incluso vetando la adopción de nuevos rasgos culturales, la resignificación de los rasgos considerados tradicionales y los posibles cambios que se puedan presentar en sus prácticas culturales. Ciertos grupos expresan su desacuerdo frente a estos cambios, por ejemplo se critican vehementemente la introducción de nuevos géneros en la música y el baile, con ritmos como el reggaetón, la salsa, la salsa choque, entre otros, por un posible desplazamiento de la marimba tradicional; también se critica el abandono de los territorios ancestrales por nuevos lugares de residencia. Lo que para los blancos es entendido como evolución histórica y progreso, para los grupos racializados es entendido como pérdida cultural (Valcuende et al., 2018).

### **1.3.1. Designaciones y autodefiniciones**

Las formas de designar al grupo y las formas de autodesignarse son importantes en las identificaciones a las que se adhieren los individuos. En América Latina, estas designaciones están marcadas por la historia que se remite a un proceso de colonización, basado en categorizaciones raciales jerarquizadas. Producto del mestizaje se utilizan algunas categorías para definir a los grupos descendientes de la población afro: negros, zambos, mulatos, prietos, entre otras muchas designaciones fueron utilizadas en la época de la Colonia.



Figura 1. Cuadro: De negro y española sale mulato. Circa 1780.  
Fuente: (Anónimo, 2018)

Con la Independencia se diluyen algunas denominaciones, mientras que otras se refuerzan y mantienen hasta la actualidad. A nivel nacional, categorías como negro y mulato se han mantenido por siglos como oficiales, otras, como zambo se mantienen en contextos informales y se incluyen nuevas como afrodescendiente. A continuación realizaremos un breve recorrido por estas denominaciones.

El término *negritud* usado ampliamente en distintas esferas, surge en el siglo XX, con las primeras investigaciones que centran su estudio en la población afro. Autores como Jean Muteba Rahier, Norman Whitten (Montaño, 2003), enmarcan sus investigaciones en la negritud.

La negritud da paso a la afrodescendencia. Ecuador se circunscribe a la tendencia internacional de adoptar el nuevo término que abarca desde su denominación una carga ideológica de reivindicación del grupo. Es así que a nivel nacional se adopta de manera oficial el término de afrodescendientes en la constitución del año 1998, lo que favorece un posicionamiento político y social del grupo. La legislación actual en el país define al Estado como pluricultural y multiétnico. El artículo 1 de la constitución reza: "El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático,



soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico.” (Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador, 2008) Reconoce actualmente a 14 nacionalidades indígenas y varios pueblos, entre ellos el *afroecuatoriano*.

Desde la academia, Carlos de la Torre (2002) y Rocío Vera Santos (2015), abordan el tema desde la perspectiva de la afrodescendencia, analizando la problemática de esta población más allá de la simple consideración de los aspectos fenotípicos supuestamente inmanentes. Para estos autores son fundamentales los procesos históricos, las condiciones sociales y económicas que devienen en determinadas identificaciones afrodescendientes. Aunque el pueblo afroecuatoriano ha conseguido algunos derechos políticos y sociales de manera oficial y el Estado reconoce su carácter pluriétnico, en la práctica la discriminación en función de las características étnicas y raciales continúa siendo una realidad. Aunque en el ámbito académico el esencialismo ha sido descartado, en la práctica, se mantiene la idea de la identidad como algo estático. Es por ello común encontrar descripciones como la siguiente:

“Los afroecuatorianos son un grupo étnico del Ecuador (...), cuyos antepasados fueron traídos como esclavos por los españoles durante la época de la conquista y la colonia.

(...) Esmeraldas, la mujer: utiliza faldones amplios blancos, encarrujados en la cintura y largos hasta el talón, con blusa hasta el ombligo y con un pañuelo que cubre su cabeza. El hombre: utiliza pantalones de tela remangados hasta la rodilla y una camisa colorida o blanca anudada a la altura del ombligo con un sombrero que le protege del sol.

En el Valle del Chota, las mujeres usan grandes faldas plisadas, debajeros, enaguas, blusas pomposas y en ocasiones se ponen una botella en la cabeza. Los hombres en cambio se ponen una camisa de manga larga con un pantalón negro y bailan descalzos”. (Wikipedia, 2018)

Descripciones folkloristas como estas son de gran divulgación, reducen la identidad y cultura afro a elementos llamativos, pues estos son funcionales para la construcción de la imagen de un Estado pluriétnico. Dejando de lado, minimizando o reduciendo el interés de otros elementos, como la historia y las expresiones culturales





urbanas y contemporáneas de los afros. Se discrimina a quienes no encajan en esta normalidad, a quienes adoptan comportamientos ajenos a lo tradicional, a su cotidianidad o a lo esperado; es decir que no correspondan al estereotipo del grupo. Quedan al margen del grupo quienes residen fuera de territorios considerados tradicionalmente afrodescendientes, quienes tienen una apariencia fuera de lo esperado y actúan según lo enuncian algunas descripciones esencialistas que definen al grupo. Están fuera quienes adoptan nuevos comportamientos y costumbres o modifican, sincretizan y resignifican comportamientos tradicionales. Se asume que todos los individuos afro deberán ser fuertes, bravos y al mismo tiempo, alegres, entre otras características, que corresponden a la identidad esencialista que se les ha atribuido.

Además de estática, se plantea a la identidad afroecuatoriana como homogénea, sin tener en cuenta el carácter plural de las personas enmarcadas en esta categoría: afroesmeraldeños, afrochoteños, jóvenes, mujeres, urbanos, rurales, aquellos que han migrado o que han nacido en otros contextos como por ejemplo afroguayaquileños y afroquiteños (Guayaquil y Quito son ciudades en donde viven la mayor cantidad de población afro), afrocolombianos, afrovenezolanos, afrohaitianos e incluso aquellos que provienen de una realidad tan compleja y diversa como es África. Generalmente se desconocen las diferencias presentes al interior de un supuesto grupo, homogeneizado desde una perspectiva dominante.

La diversidad afro no es nueva, esta población procede de lugares muy diversos desde que fueron llevados a América como esclavos (Arteaga, 2014), sin embargo, en el caso ecuatoriano la esclavitud contribuirá a homogeneizar las diferencias. Situación que difiere de otros lugares, por ejemplo, en Cuba hasta inicios del siglo XX se tienen registros de los llamados cabildos de negros, que son agrupaciones que se reúnen para celebrar determinadas fiestas y que recuerdan sus orígenes ancestrales que los diferencian unos de otros, así por ejemplo, se conoce del cabildo de los Carabalí, de los Congo, Lucumi, entre otros (Ortiz, 1984), aspecto que evidencia el reconocimiento a la diversidad de los grupos negros.

#### **1.4. El territorio en la conformación de la identidad**

La vinculación entre identidad y territorio norma comportamientos y define límites simbólicos. Por ejemplo, en el contexto nacional ecuatoriano, lo que se entienden



como comportamientos “normales” para personas de un territorio, podrían ser intrepredados como “desviados” en otros. Así, mientras son concebidos como normales los comportamientos extrovertidos en personas de la Costa, iguales características de extroversión serían un comportamiento “anormal” en la Sierra.

Las identidades territorializadas se pueden aplicar a espacios más pequeños como una ciudad o un barrio. Por ejemplo, para que, en la ciudad de Cuenca, alguien sea considerado un “buen cuencano” debe responder a ciertas normas como el recato, la religión católica, la pertenencia a determinadas familias, entre otras características. Mientras que, las características normativas de un esmeraldeño se inclinan al hecho de ser alegres, extrovertidos, buenos para el baile, los deportes, la cocina, entre otros. Por esta razón, los costeños tienen problemas de aceptación en la Sierra y viceversa, situación que estigmatiza a las nuevas generaciones aunque estas hayan nacido en el nuevo territorio.

Es por eso que el acceso al territorio debe ser entendido como una forma de acceso al poder “El territorio está vinculado siempre con el poder y con el control de procesos sociales mediante el control del espacio. La desterritorialización nunca puede dissociarse de la reterritorialización” (Haesbaert, 2013, p. 13).

Existen territorios que por sus condiciones históricas y sociales son considerados ancestrales para ciertos grupos. En el caso de la población afro, se consideran territorios ancestrales: la provincia de Esmeraldas y el valle de El Chota en la provincia de Imbabura (Sánchez & Puckrein, 2007). Actualmente existe una diversificación de los territorios donde viven grupos afro. Las estadísticas muestran que actualmente es Guayas la provincia con mayor población 204.271 que se autoadscribe como “afro”, seguida por Esmeraldas con 123.076 habitantes y Pichincha con 65.403 habitantes (INEC, 2018).

Esta incursión en nuevos espacios lleva a las poblaciones a accionar desde distintos territorios, es decir a la multiterritorialización, que retomando la propuesta de Haesbaert, implica “la posibilidad de acceder a diversos territorios o conectarse con ellos” (Vera Santos, 2015, p. 42), puede ser tanto a través de una movilidad concreta, es decir mediante el desplazamiento físico o también de modo virtual, es decir accionando en diferentes territorialidades sin que haya un desplazamiento físico.





La desterritorialización puede ser entendida de manera positiva como de manera negativa. Positivamente se entiende la desterritorialización como una entrada para entender a la cultura no necesariamente ligada a un territorio fijo, en este caso por ejemplo a un territorio ancestral (Vera Santos, 2015). Esta perspectiva permite estudiar a la población afro que reside en territorios no ancestrales como es el caso de Cuenca. En su acepción más general, la desterritorialización significa que todo proceso y toda relación social implican siempre simultáneamente una destrucción y una reconstrucción territorial.

Negativamente la desterritorialización es entendida como: “fragilización o pérdida de control territorial, ella tiene un sentido negativo más estricto —como precarización social—” (Haesbaert, 2013, p. 13). Pues se designa, directa o indirectamente, a ciertos grupos —entre ellos afro— territorios precarizados, es decir que carecen de servicios básicos, con altos niveles de contaminación, con difícil accesibilidad, entre otras falencias. La asignación de territorios precarizados a grupos afro, es una realidad presente en varias esferas alrededor del mundo, en donde debido a los estereotipos, y en ocasiones a las condiciones económicas y sociales que afectan a estos grupos, se traducen en barrios peligrosos. Es por ello que la desterritorialización es útil para el análisis de la población afro en relación al acceso al territorio en el contexto nacional.

La estigmatización de los afrodescendientes es también la estigmatización de sus espacios territoriales. Así es común vincular barrios “negros” con barrios peligrosos, de la misma forma que se intenta evitar el acceso de grupos afro a otros barrios considerados “normales”. Esto corresponde al paradigma empírico de los *established* y los *outsiders*, según los cuales unos grupos se construyen como mejores y otros como inferiores en términos humanos y sociales (Vera Santos, 2015)

Ya sea desde la precarización del territorio o desde la multiterritorialización, se debe entender al territorio desde su carácter simbólico y subjetivo “como un producto de la apropiación y valoración simbólica de un grupo en relación con su espacio vivido, a través de una identidad territorial atribuida por los grupos sociales, como forma de control simbólico sobre el espacio donde viven” (Vera Santos, 2015, pp. 29-30).



### **1.5. El género en la conformación de la identidad**

Dentro del presente trabajo, se tomará en cuenta la intersección género y raza, en relación a las mujeres negras. Para ello es importante tomar en cuenta la importancia que tiene el género en la conformación de las identidades. En este sentido, son fundamentales las reflexiones realizadas desde los feminismos negros. “El modo en el que se construye el género de las mujeres negras difiere de las construcciones de la feminidad blanca, puesto que también está sometido al racismo” (Jabardo, 2012, p. 213).

Los feminismos negros parten de evidenciar la necesidad de distinguir los contextos específicos de las mujeres negras y de la crítica al feminismo que no visualiza las diversas intersecciones y formas de discriminación en las mujeres que no son blancas, centrándose fundamentalmente en las mujeres estadounidenses y europeas, de clase media y alta. Los feminismos negros evidencian la realidad histórica de las mujeres negras que se remiten a procesos de esclavitud y posteriormente a la servidumbre; parten de la premisa de que no es igual ser una mujer negra que una mujer blanca, pues la feminidad en ambas se ha construido de maneras diferentes. Para ilustrar estas diferencias el feminismo negro retoma como ejemplo el relato de Sojourner Truth (Jabardo, 2012), mujer negra que luchó en contra de la esclavitud y cuya intervención más emblemática pone de manifiesto las diferencias entre una mujer negra y una blanca:

Ese hombre de allí dice que las mujeres necesitamos ser ayudadas con carruajes, ser levantadas al pasar las zanjas, y que, en cualquier parte, debemos tener el mejor lugar. Nadie me ayuda nunca con los carruajes, ni me levantan al pasar las zanjas, o los charcos de barro, ¡ni me ceden el mejor lugar! ¿Acaso no soy yo una mujer? ¡Mírame! ¡Mira mi brazo! He arado, plantado y recogido en los graneros, ¡y ningún hombre encabezó mi tarea! ¿Acaso no soy yo una mujer? Podía trabajar y comer tanto como un hombre —si es que tenía— ¡y llevar el látigo también! ¿Acaso no soy yo una mujer? He parido trece hijos y he visto cómo la mayoría de ellos eran vendidos como esclavos; y cuando lloré con la pena profunda propia de una madre, ¡nadie excepto Jesús me escuchó! ¿Acaso no soy yo una mujer? (pp. 213-214)



Aunque el feminismo negro surge en EE.UU. puede ser aplicado como perspectiva de análisis a las realidades de mujeres afro que son parte de la diáspora africana en otros lugares.

De la importancia de la intersección género y raza, también advierte Fanon (2009), quien manifiesta que es indispensable considerar el género para abordar el tema de las mujeres negras, puesto que en ellas actúan identidades múltiples de manera simultánea, pues además de ser sujetos racializados también son cuerpos sexuados, exotizados y erotizados.

En Ecuador algunas mujeres afro, conscientes de su realidad problematizada y localizada han creado espacios en donde se pueden poner en evidencia estas especificidades de género y raza, es así que se ha creado el Consejo Nacional de Mujeres Negras del Ecuador —CONAMUNE— y el Movimiento de Mujeres Negras —MOMUNE—. Del mismo modo, las mujeres afro de Cuenca tienen sus propias particularidades en la construcción de su identidad, que serán abordadas en el presente trabajo.

### **1.6. La blanquitud**

A pesar de la importancia que tienen los aspectos fenotípicos en la clasificación jerarquizada, la blanquitud, va más allá y debe ser entendida en el contexto del surgimiento de la modernidad capitalista, como el principal rasgo identitario-civilizatorio, a través del cual se pretende transmitir un conjunto de características que deben ser interiorizadas por los miembros de la sociedad tanto en aspectos intangibles como lo ético, pero también en aspectos tangibles como la apariencia física, el lenguaje, los gestos y movimientos (Echeverría, 1986). En este sentido el blanqueamiento está presente en todos los pueblos que han sufrido procesos de colonización, es decir en el contexto ecuatoriano se encuentra presente en grupos indígenas, mestizos y también en grupos afro.

En un primer momento parecería difícil entender el blanqueamiento en el pueblo afro, pues si se conciben únicamente los aspectos físicos, se torna complicado entender que un negro quiera modificar un aspecto tan medular como su color de piel; aunque es más entendible que se modifiquen aspectos como la forma del cabello o de la nariz.



Sin embargo el blanqueamiento debe ser entendido también desde sus aspectos simbólicos que aunque menos visibles, son relevantes. En este sentido Fanon (2009), realiza aportes al respecto manifestado que “El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura” (p. 50). Mientras que, desde las experiencias personales, a nivel nacional, se identifica así al blanqueamiento:

Algunos negros queremos ser como los blancos, hacemos todo lo posible para ser como ellos, asumimos un comportamiento y modo de pensar que es siempre de aquellos que nos oprimen. La ideología del blanqueamiento provoca que el negro desprecie todas sus raíces, su negritud, y asuma el hecho de querer ser blanco, tanto internamente como externamente. Internamente: actitudes, formas de pensar, modo de hablar; externamente: el alisado del cabello, el caer como presa fácil de la sociedad de consumo, agotando sus últimos recursos para invertirlos en artículos carísimos y de marca. (de la Torre Espinosa, 2002, pp. 126-127)

### **1.7. Racismo contra la población afrodescendiente.**

El concepto de raza debe ser analizado como cambiante según su contexto histórico y social. Para entender su condición dinámica, es pertinente entender su significado como un constructo discursivo, como un concepto que aunque aparentemente surge de las ciencias biológicas, está relacionado con el contexto social y político en el que se utiliza dependiendo de las relaciones de poder que se disputan entre quienes dominan (Hall, 2015). Aunque desde la ciencia se ha descartado por completo el concepto de raza, aplicado al género humano, el término tiene plena vigencia en la práctica cotidiana.

De la clasificación jerarquizada de los seres humanos en función de su “raza”, se desprende la idea de que quienes pertenecen a determinado grupo son merecedores de un trato diferenciado. En palabras de Trouillot (2003): “si la raza no existe, el racismo sí; y la mera acuñación de la raza como construcción nos da poco asidero con el racismo” (p. 191). Entonces, el racismo es la consecuencia tangible de la pervivencia de la idea de raza. El hecho de que la antropología descarte a la raza como uno de sus



temas principales de estudio, ha traído como consecuencia el olvido o la invisibilización del racismo, que se encuentra muy presente en las prácticas culturales alrededor del mundo.

Esta situación ha sido denunciada a nivel académico. Sidney W. Mintz (citada en Trouillot, 2003) señala la aversión de la antropología norteamericana hacia el estudio de las víctimas negras de la dominación blanca, frente a su predilección por abordar temas relacionados con los indígenas norteamericanos “los rojos”. A nivel latinoamericano, esta situación también es observable, pues los grupos indígenas han sido el tema predilecto de la antropología, frente a otros grupos sociales entre ellos los afros. A nivel nacional se observa la misma tendencia. Además en nuestro país los estudios afro son bastante recientes. En Cuba ya a finales del s. XX, Fernando Ortiz (1984) inicia los estudios sobre la población negra. En Colombia, se encuentran las primeras referencias de lo que luego serían los estudios afrocolombianos en los años cuarenta y cincuenta, encontramos tal y como señala Velandia y Restrepo (2017) intelectuales de referencia como: José Rafael Arboleda, Thomas Price, Rogerio Velásquez y Aquiles Escalante. En Ecuador habrá que esperar a la década del sesenta para encontrar los primeros trabajos sobre grupos afro, de autoría de Norman Whitten.

Por su parte, en el contexto ecuatoriano el racismo ha sido abordado por algunos estudiosos. Andrés Guerrero (1998), proporciona una puerta de entrada, para el análisis de las relaciones entre distintos grupos culturales, al proponer aplicaciones locales de conceptos como matriz binaria o frontera étnica. La matriz binaria se refiere a la división invisible pero real que existe entre unos sujetos dominantes y otros dominados. En el presente caso, los extremos de dicha matriz, están representados en el grupo blanco mestizo, para los sujetos dominantes y en grupos indígenas y afrodescendientes, para los sujetos dominados. Las relaciones entabladas entre ellos, en varias ocasiones están mediadas por prejuicios y estereotipos que tienen los unos sobre los otros, en donde prevalecen los criterios de quienes han detentado el poder, que han construido la identidad del pueblo negro como la otredad, contraponiendo blanco mestizo – indígena y negro; civilizado – salvaje; superior – inferior; bueno – malo. Para abordar estos aspectos es necesario tener en cuenta que el real sentido de este análisis persigue “descubrir los procesos que originan tal agrupamiento” (Barth, 1976, p. 36), mas no perfeccionar la tipología que origina dicha división. Esta división contribuye a la identificación del otro y a la autoidentificación, reafirmando el lugar



que le corresponde a cada grupo en la sociedad. A través del sistema binario se ha perpetuado la dominación.

Entre los grupos que se sitúan en esta matriz binaria se establecen límites y se generan mecanismos para que no se traspasen dichos límites, es decir se crea una frontera étnica y o racial. El concepto propuesto por Barth y retomado a nivel nacional por Guerrero, coloca en el análisis aspectos como que el estatus, la adscripción y la identidad, son concebidos como elementos estáticos que señalan una permanencia. “La frontera sería ante todo un límite cultural que deslinda una identidad establecida: marca una distinción de sí mismo, fija un grupo social que se auto-reconoce y diferencia de los demás” (Guerrero, 1998, p. 114). En el caso de la identidad afrodescendiente, ha sido mayoritariamente construida por el grupo dominante y asumida por sus propios miembros, en una evidente situación de desventaja que deviene en racismo que “opera al construir fronteras simbólicas infranqueables entre categorías racialmente constituidas y su sistema de representación típicamente binario que constantemente marca y trata de fijar y naturalizar la diferencia entre pertenencia y otredad.” (Hall, 2010, pp. 308-309).

El establecimiento de fronteras es un mecanismo simbólico de dominación que se expresa en las relaciones de poder cotidianas, tanto en el aspecto público como en el privado, que produce y reproduce paralela y simultáneamente tanto al dominante como al dominado (Guerrero, 1998), en este caso al blanco-mestizo y al afrodescendiente.

Abordar las relaciones sociales desde la perspectiva de una frontera simbólica permite: evidenciar su carácter violento y analizar la constitución del sujeto afrodescendiente como dominado (Guerrero, 1998). Esta frontera es funcional, pues “impulsa una estrategia cotidiana y dispersa de construcción del Estado nacional: ratifica el poder delegado a la población que se considera como los legítimos ciudadanos de la historia” (Guerrero, 1998, p. 120)

Incluso cuando superficialmente la construcción de la identidad puede mostrarse a primera vista como positiva, podría esconder en su interior otras formas de discriminación, aparentemente más sutiles, es lo que Gayatri Spivak (1987) llama la “violencia epistémica” de lo exótico, lo primitivo, lo antropológico y lo folclórico. El discurso del antirracismo utiliza igual estrategia que la del racismo, pero invertida, es



decir se hace uso del sistema binario pero en este caso de abajo arriba “Así como la masculinidad siempre construye lo femenino como doble o dual (...) de igual forma el racismo construye al sujeto negro: buen salvaje y vengador violento” (Hall, 2010, p. 309).

### 1.8. Reivindicación de la población afrodescendiente en Ecuador.

La reivindicación de la población afro en Ecuador es algo que se da desde los primeros años de presencia negra en el territorio. Como hechos que marcaron un hito en esta población se conoce que un barco encalló en el actual territorio del Norte de Esmeraldas (Sánchez y Puckrein, 2007), este barco llevaba población negra, este hecho circunstancial provocó que la población se estableciera en libertad y que se conociera el territorio que actualmente es la provincia de Esmeraldas como una zona con población mayoritariamente negra.

A más de este hecho emblemático, había procesos deliberados, aunque más pequeños en busca de la libertad de comunidades negras esclavizadas. A quienes perseguían su libertad se los conocía con el nombre de cimarrones. Entonces el cimarronaje será el término con el que se conoce a las fugas que realizaron varios grupos de esclavos a lo largo de la región para vivir en libertad. A continuación se resumen los procesos de reivindicación en el país:

**TABLA 1.**  
**CRONOLOGÍA DE LAS FUGAS Y SUBLEVACIONES DE LOS ESCLAVOS SIGLOS XVIII, XIX Y XX**

<b>Año</b>	<b>Lugar</b>	<b>Forma de resistencia</b>	<b>Detalle del acontecimiento</b>
1646	Guayaquil	Fuga	Juana de años, esclava de doña María Inés Roanda, se fugó.
1650	Guayaquil	Fuga	María Carabalí esclava de Santiago Roldán, escapó pese a que su año le otorgó carta de libertad.
1684	Guayaquil	Fuga	Negros de Guayaquil se unieron a los piratas holandeses y franceses para lograr su libertad
1701	Quito	Impugnación	Prudencio Correa, preso en el obraje de doña María Quintero reclamó 3 horas



---

			diarias para seguir la causa de su libertad. Su proceso duró seis años.
1702	Daule	Fuga	El mulato Juan de San Martín, esclavo del capitán Francisco de San Martín, huyó.
1703	Cuenca	Impugnación	Juana Rica y sus hermanas, mulatas esclavas, acusaron a sus amas, Doña María López de Zúñiga y Doña Juliana Espinoza Montero, de mantenerlas en indebida esclavitud. Perdieron el proceso en 1710.
1707	Quito	Reclamo por manumisión testamentaria.	Leonardo Valverde, esclavo de Fray Andrés de Araujo, protestó desde la cárcel porque su libertad había sido concedida mediante testamento. En 1711 logró su libertad.
1730	Cuenca	Rebelión	2 esclavos y 1 esclava se rebelan y se resisten a la captura, dejando como saldo varios heridos y muertos.
1741	Quito	Querella	La esclava mulata María Mello, refugiada en el convento de Santa Catalina, protesta por torturas hechas por la esposa de don Manuel de la Cerda.
1750			La negra Manuela Navarro, de 60 años, reclama su libertad, puesto que no soporta tanto trabajo como doméstica. El 5 de octubre de 1750 compra su libertad.
1767	Cuenca	Fuga	Juana Asencia Ruiz y sus familiares se fugan de la Hacienda San Javier.
1769	Ambato	Fuga	El esclavo Mateo, huye de su amo Salvador Acosta.
1776	Santa Martha	Querella	La mulata María Gómez, esclava del capitán Sebastián Bermúdez Valledor, aduce que su amo no le da de comer bien. Desde la cárcel reclama la compra de su libertad.
1778	El Chota	Fuga	Pedro Lucumí, Martiana Carrillo y otros esclavizados de la hacienda la

---





---

			Concepción huyen a Quito y reclaman su libertad.
1780	Quito	Manumisión por rescate.	Juan Mejía, negro libre, vendió su casa para comprar la libertad de su hermana, Petrona Mejía, esclava de Rosa Matheu. Cayetano Sierra, esclavo de doña María Ambrosia de Villarroel, pide carta de libertad por su mujer y su hija, ofreciendo 400 y 100 pesos respectivamente.
1781	Quito	Manumisión por rescate.	
1785	Ambato	Fuga	Huye Jacinto Roque, esclavo de don José Quiñonez.
1789	El Chota	Rebelión	Ambrosio Mondongo se rebela y huye con otros esclavos, causando zozobra en dos haciendas, San José y Puchimbuela, de Carlos Araujo.
1789	El Chota	Fuga	60 negros se fugan de la Hacienda La Concepción de propiedad de Juan Chiriboga.
1794	Guayaquil	Querrela	María de Chiquinquirá Díaz, negra esclava, inicia un pleito contra su amo el presbítero Alfonso Cepeda, a quien le exigía que la declare libre pues su madre fue abandonada por su antiguo amo, el padre del cura, cuarenta años atrás.
1813	Ibarra	Rebelión	Don Manuel Calixto y Muñoz pide por decreto que se venda al negro Manuel Bonifacio con su familia, aduciendo que son rebeldes.
1819	Quito	Querrela	Juan Colorado, esclavo de Joaquín Hilguero, reclama que la esclavitud es una violencia contra el género humano y que él es parte de la sociedad como cualquier hombre.
1821	Quito	Querrela	La esclava María Josefa Velasco reclama la libertad de su hijo, pues el amo le niega los alimentos.

---

Fuente: (Sánchez & Puckrein, 2007)

En los procesos independentistas numerosos grupos de afrodescendientes participaron de manera activa, pues ahí veían una oportunidad de libertad, así lo relata



un documento de 1825, del esclavo Alejandro Campusano: "... Llegó a mis Oídos la dulce voz de la Patria y deseando yo ser uno de sus soldados tanto por sacudir el yugo de la opresión general como por liberarme de la esclavitud en que me hallaba, corrí veloz a presentarme a las tropas libertadoras..." (Townsend, 1993). Se destaca como parte de los ejércitos de Bolívar, el batallón "Los Lanceros", grupo de esclavizados que desde Guayaquil lucharon en las batallas independentistas (Sánchez & Puckrein, 2007).

A inicios de la época republicana (primeras décadas del s. XIX), cuando supuestamente se había conseguido la libertad, la esclavitud continuaba siendo parte de la cotidianidad de la población afro tanto en la práctica como en la legislación, varios esclavizados buscaron comprar su libertad. En 1821 siendo el actual Ecuador parte de la Gran Colombia se dicta en el congreso de Cúcuta la Libertad de Pardos, que consistía en dar una compensación económica a los dueños de esclavos a cambio de su libertad, sin embargo no existe mayor interés de los gobernantes de turno para efectivizar el decreto. En el período comprendido entre el siglo XVI y el XIX la lucha de los afro se concentró en defender la vida y luchar por la libertad (Sánchez & Puckrein, 2007)

En 1851 José María Urbina busca con el Decreto de Manumisión de los Esclavos efectivizar la libertad de este grupo y en 1852 el congreso dicta la ley de manumisión de los esclavos que se ejecuta desde 1854 y se extiende hasta 1860. Conseguida la libertad oficialmente, las condiciones de explotación para los afrodescendientes continúan y se esconden en formas de trabajo como el concertaje y el huasipungo. Es por ello que la búsqueda de la libertad continúa y nuevamente ven en la Revolución Liberal la oportunidad de alcanzarla, por eso importantes grupos de afrodescendientes se unen a luchas liberales, como parte de quienes conforman las montoneras de Alfaro o en la llamada Revolución comandada por Carlos Concha. Hasta que finalmente en 1964 con la Reforma Agraria, se eliminan completamente las formas de la explotación colonial campesina, como por ejemplo el huasipungo (Sánchez & Puckrein, 2007).

Cuando se hace referencia a los acontecimientos pasados de la población afrodescendiente en la región austral, no se pretende hacerlo como una mera descripción del pasado sino que se busca un acercamiento a datos históricos que sirvan como una forma permanente de contextualización para entender situaciones actuales



que tienen orígenes en el pasado y que se reactualizan y resignifican de manera constante.

En este contexto, lo que pretende el recuento histórico de las rebeliones en la población afro es poner de relieve su permanente lucha por la libertad, lo que ha sido una constante a lo largo de su historia, también presente en la actualidad, y que se ha convertido en un referente identitario, como veremos posteriormente.

Se evidencia la pervivencia de la lucha, en el movimiento afro contemporáneo que busca reivindicar a la población afro y continúa luchando por conseguir la igualdad. Este nuevo momento de la lucha afro surge a partir de la segunda mitad del siglo XX, cuando se observan grandes movilizaciones de la diáspora africana en el mundo. Inspirados en las luchas por los derechos civiles en EE.UU, en el movimiento de la negritud en Europa y en el proceso de descolonización africana; se afianzó el movimiento afro bajo el discurso del fortalecimiento de la identidad cultural, la concientización ideológica y la erradicación del racismo (Sánchez & Puckrein, 2007)



## **CAPÍTULO II: METODOLOGÍA**

### **2.1. Tipo de estudio**

El presente estudio es cualitativo de tipo etnográfico. Cualitativo pues “La acción indagatoria se mueve de manera dinámica en ambos sentidos: entre los hechos y su interpretación, y resulta un proceso más bien “circular” en el que la secuencia no siempre es la misma, pues varía con cada estudio” (Hernández, Fernández, & Baptista, 2016, p.7). Es etnográfico pues basa su estudio en la experiencia “de donde se obtiene información y los procedimientos para obtenerla. (...), la investigación no se hace "sobre" la población sino "con" y "a partir de" ella” (Guber, 2001, p.41).

### **2.2. Preguntas centrales de la investigación**

¿Cómo se manifiesta el racismo en la población afroecuatoriana en Cuenca?

¿Qué mecanismos de respuesta activa ante el racismo la población afrodescendiente de Cuenca?

### **2.3 Objetivos**

#### **2.3.1 Objetivo General**

- Evidenciar el racismo experimentado por los afrodescendientes residentes en Cuenca y sus mecanismos de respuesta.

#### **2.3.2 Objetivos Específicos:**

- Historizar la presencia afro en Cuenca.
- Evidenciar cómo se manifiesta el racismo, entendido como violencia directa, estructural y cultural, contra la población afrodescendiente en Cuenca.
- Analizar los mecanismos de respuesta de la población afrodescendiente en Cuenca.



## **2.4. Participantes y técnicas de investigación**

La comunidad de estudio del presente trabajo es la población afrodescendiente que vive en el contexto urbano de la ciudad de Cuenca. Para aproximarse a esta población se establecieron contactos con las dirigencias del Movimiento Afro del Azuay y de la Asociación de Afrodescendientes del Azuay Guasá y Bombo. Con estos últimos se estableció un acercamiento, que permitió acceder a los demás miembros del grupo que mantienen reuniones periódicas los sábados. Posteriormente se consiguió un acercamiento con la Comisión de Cultura de la asociación, que maneja el grupo de danza y música Raíces, conformado mayoritariamente por adolescentes y jóvenes afrodescendientes.

Al tratarse de un estudio cualitativo de carácter etnográfico se utilizaron entrevistas en profundidad a dos dirigentes una mujer y hombre. La dirigente, es Presidenta de la Asociación de Afrodescendientes del Azuay, tiene 43 años, es oriunda de la provincia de Esmeraldas y vive en Cuenca desde 1993, con ella se realizó una entrevista en profundidad que duró aproximadamente dos horas y también se mantuvieron varias conversaciones informales. El dirigente, es Coordinador de la Comisión de Cultura y Director del Grupo Raíces Afrodescendientes, perteneciente a la Asociación de Afrodescendientes del Azuay, tiene 30 años, es oriundo de la provincia de Esmeraldas y vive en Cuenca desde el año 2016, con él se realizó una entrevista de aproximadamente una hora y se mantuvieron varias conversaciones informales. Para la realización de las entrevistas se utilizó un guión semiestructurado que abordó temas como el lugar de origen, las razones por las que se migró a Cuenca, la vida en la nueva ciudad tanto en sus aspectos positivos como en sus aspectos negativos, las identificaciones afrodescendientes como un mecanismo de reivindicación.

También se mantuvieron varios acercamientos con la dirigencia del Movimiento Afro del Azuay, representada por dos mujeres de origen brasileño, madre e hija, que residen en Cuenca desde el año 2011.

También se realizó un grupo focal con los miembros del grupo de danza y música Raíces Afrodescendientes, quienes son en su mayoría jóvenes entre hombres y mujeres que también pertenecen a la asociación que brinda servicios de limpieza; casi todos han terminado su educación secundaria y ninguno ha accedido a la educación superior.



En la parte introductoria de esta sección de trabajo se mostraron diversos videos y fotografías que muestran a la población afro en aspectos que podrían considerarse como positivos y parte de su identidad colectiva como la gastronomía, el fútbol y la música; pero también se proyectó un video de un presentador de televisión nacional en el que se evidencian los estereotipos que recaen sobre la población afro. Estos materiales audiovisuales y visuales invitaron a un diálogo posterior que permitió acceder a otros relatos y percepciones sobre la vida cotidiana de la población afro que no está relacionada directamente con las dirigencias.

Se llevó a cabo observación directa en diversas presentaciones que tuvo el grupo de danza y música, talleres, eventos culturales y políticos, reuniones sociales – familiares de los miembros del grupo.



## **CAPÍTULO III: RACISMO VIOLENCIA**

El racismo es una forma de violencia, Johan Galtung (2003) propone abordarla de manera integral: observándola en todas sus formas: directa, estructural y cultural.

### **3.1. Violencia directa o personal**

Este tipo de violencia hace referencia a los actos en donde ciertos grupos o individuos que detentan algún tipo de poder lo ejercen de manera directa en contra de un individuo o un grupo que está en una posición subalterna. En el presente caso se hace referencia a las agresiones ya sean estas físicas, verbales o psicológicas cometidas en contra de los afrodescendientes, en la mayoría de las ocasiones estas acciones responden a ideas estereotipadas que existen sobre el grupo; por ejemplo con la idea de relacionar a los afro con la criminalidad en el caso de los hombres y con el trabajo doméstico y sexual en el caso de las mujeres.

#### **3.1.1. El control y la criminalidad del negro.**

A la población negra, se la ha relacionado con la fuerza física a tal punto que se ha naturalizado esta relación que data de siglos atrás, debido a la vinculación de los negros con trabajos pesados que los realizaban en su condición de esclavos. Frantz Fanon (2009), analiza los estereotipos y recoge el pensamiento de varios blancos acerca de los negros. En estos discursos se relaciona al negro con los siguientes términos “biológico, sexo, fuerte, deportivo, poderoso, boxeador, (...) salvaje, animal, diablo, pecado” (Fanon, 2009, p. 147). Como nos recuerda este autor: “El negro simboliza lo biológico. En primer lugar, en su caso, la pubertad empieza a los nueve años, tienen niños a los diez; son calientes, tienen la sangre fuerte; son robustos” (Fanon, 2009, p. 147). Estos estereotipos recaen especialmente sobre la población masculina, la conjunción negro con fuerza deviene en la idea de negro ladrón y negro criminal. Es aquí que actúan dos interseccionalidades pues en la conformación del



estereotipo negro ladrón o negro criminal, confluye la raza negra y el género masculino.

Las referencias históricas para evidenciar la construcción del sujeto negro como violento y peligroso, son abundantes, en distintos periodos de la historia nacional. A continuación, se muestra cómo se refuerza este estereotipo durante la conformación del Estado nación, periodo en el que los grupos dominantes intentan mantener la estratificación racial y la poca o nula movilidad social del periodo colonial. El naciente Estado se plantea como un espacio imaginario en donde se refuerza la clasificación y jerarquización del periodo anterior. Entonces a los grupos negros les corresponde ocupar el último lugar en la escala social, se contraponen a sectores dominantes y se refuerza su asociación a la peligrosidad y violencia. Desde la academia y desde la cotidianidad se representa a los grupos afro de tal forma que se asocia a la raza negra con el clima, la fuerza corporal, la alegría innata y la propensión a la criminalidad (Vera Santos, 2015), como se observa en el siguiente estrato de un estudio del sociólogo Bossano de 1930:

“Las estadísticas lo demuestran y la climatología lo comprueba como la criminalidad se presenta, a veces con caracteres alarmantes, en las comarcas costeñas (...) en su parte norte domina el elemento de color, más propenso a la violencia, y más avezado en la criminalidad”. (Bossano, 1930: 61-62 citado en De la Torre y Hollestein, 2010: 21)

Aunque en el ámbito académico no caben este tipo de afirmaciones, en la cotidianidad se mantienen y es común que se relacione a la población negra, y aquí actúan las construcciones de género, pues el estereotipo recae principalmente en los hombres negros, a quienes se los considera naturalmente fuertes y en consecuencia se los relaciona con la violencia y la criminalidad. El estereotipo actúa de varias formas, una de ellas es a través del control policial, que se pone especialmente de manifiesto en estos grupos.

El estereotipo negro criminal está muy generalizado en otros contextos, como respuesta a esto ha surgido el movimiento Black Lives Matter, traducido: como las vidas negras importan, que surge en EE.UU. A nivel nacional uno de los casos más visibilizados y relevantes es el conocido como el de los 23 de la Carolina, hecho ocurrido en abril de 2008 cuando un operativo policial llevó presos a 23





afrodescendientes que estaban en el parque de la Carolina en Quito, evidenciando que lo que actuaba en este evento fue el estereotipo de negro criminal. A nivel local, también se evidencia como se activa el estereotipo como lo relata un hombre de 28 años que vive en Cuenca:

“Con la policía si tuve un problema hace unos cinco, seis meses, no, no siete meses, yo estaba saliendo de la casa donde vivía y la policía no pide ni identificación nada, o sea me coge así, saca un policía el arma y me apunta y me dice que de dónde vengo, yo estaba saliendo era las cinco y media y estaba saliendo a caminar acá a trabajar, porque en ese tiempo trabajaba acá en medicina, yo vivía por el Herlinda Toral por la escuela, cogen y me acribilla y me ponen contra la pared, (...) dice: ¿De dónde vienes?, ¿De dónde vienes?, ¿De dónde saliste?, me dice así, en cuanto a eso yo también reaccioné mal porque no me gustó la forma como se estaba manifestando hacia a mí. Le fuimos a poner la denuncia en la defensoría, pero por motivo de trabajo ya no continué con el trámite” (Anónimo 2018).

De manera similar en el grupo focal, los participantes varones afirmaron haber tenido experiencias similares. Jordan Quimis, joven afrodescendiente relata que cuando él y sus primos van a jugar fútbol, en el trayecto es común que la policía les detenga para averiguar ¿Quiénes son?, ¿A dónde van?, ¿De dónde vienen?, etc. a su criterio únicamente por ser afrodescendientes. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

### **3.1.2 El control y la prostitución de las mujeres negras.**

En el caso de las mujeres, en cambio, la naturalización se vincula con el trabajo sexual. Existen abundantes referencias históricas que muestran que, durante la época de la colonia, las mujeres negras esclavas tenían como parte de sus funciones el acceso carnal ya sea de sus amos o a terceros que pagaban a sus dueños por sus servicios. Un buen ejemplo de ello es un documento de inicios del s. XIX que señala: “Dos años y medio disfrutó mi amo Albiar de mi cuerpo a toda su satisfacción, en cuyo tiempo tuve dos preñados, de los que fue el uno abortado y el otro salió a luz” (Fernández-Rasines, 2001, p. 64).



Aunque menos frontal esta construcción social ha pervivido a lo largo de la historia hasta la actualidad, de tal forma que se refuerza el estereotipo de mujer negra – prostituta, esto deviene de la naturalización que existe de las personas afrodescendientes en general, a quienes se les relaciona con la sexualidad, además se hace presente una construcción de género sobre las mujeres a quienes se les relaciona con el trabajo sexual:

“En este contexto, mujer alegre y prostituta son sinónimos. Si bien es una expresión que se ha generalizado para sancionar a cualquier mujer que sobrepase los límites de la moral, se utiliza frecuentemente para calificar a las mujeres afroecuatorianas, (...) construyéndose así un engañoso silogismo que vincula, como si fueran uno a: mujeres negras –mujeres alegres– mujeres prostitutas” (Hernández Basánte, 2010, p. 98).

En el contexto cuencano esta realidad no difiere en gran medida de lo que ocurre a nivel nacional, así lo relata una mujer afro que vive en Cuenca:

“La gente no sale, no puede salir a la calle Larga porque sufre discriminación, por eso no se ve la población negra en Cuenca, las mujeres afro no podemos salir después de las siete de la noche porque sufrimos agresiones, a mí por ejemplo varias veces me han dicho en la calle: ¿Cuánto cuesta?” (Diario de campo)

La pregunta ¿Cuánto cuesta? evidentemente hace referencia al pago que recibe una trabajadora sexual por su servicio, lo que evidencia que pervive el estereotipo de mujer negra como trabajadora sexual, heredado de la colonia; mostrando a las mujeres negras como seres hipersexuados, exotizados y erotizados.

### **3.2. Violencia estructural**

La violencia estructural se refiere a las acciones u omisiones que se producen en contra de los afros que afectan a elementos esenciales como el acceso a la salud, educación, trabajo y vivienda, entre otros aspectos. La negación o precarización de estos derechos ahondan las condiciones de discriminación, provocando que continúe el círculo de la exclusión. Así por ejemplo si se niega el acceso a la educación o se precariza este derecho, se tornará difícil acceder a un trabajo bien remunerado y esto contribuye a que las condiciones de precariedad perduren para la siguiente generación.



### **3.2.1. Acceso al territorio: El territorio en la conformación de la identidad. Multiterritorio de la población afrodescendiente, de África a Cuenca.**

El territorio en los grupos afrodescendientes es de gran importancia y marca varios aspectos, tanto tangibles como intangibles o simbólicos, de su vida cotidiana.

Al ser un grupo discriminado las poblaciones afro sufren procesos de desterritorialización, entendido “no sólo en el sentido genérico de destrucción o abandono de un territorio, sino también en el sentido de precarización territorial de los grupos subalternos” (Haesbaert, 2013, p. 9). En este sentido, se observan procesos de precarización en varios lugares del mundo, en donde se crean y reafirman ciertos espacios preferentemente destinados para poblaciones afrodescendientes, espacios en los que debido a los estereotipos, y en ocasiones a las condiciones económicas y sociales que afectan a estos grupos, contribuye a reproducir una imagen de peligrosidad social que reafirman la segregación también espacial.

En Cuenca, a pesar de ser la minoría más representativa, son considerados como ajenos al territorio; se intenta de diversas maneras establecer fronteras imaginarias y físicas a esta población; lo que deviene en una segregación del espacio. Esto es algo que se evidencia desde épocas de la colonia, pues existen documentos que muestran “que la élite quiteña se negaba a que personas negras —estereotipadas como “delincuentes” o “amorales”— vivan en barrios de blancos, estas reacciones se repiten en los siguientes regímenes” (Vera Santos, 2015, p. 40).

La segmentación espacial consiste en que de forma directa o indirecta la ciudad genera lugares exclusivos o preferentemente negros. Una forma conocida es que las organizaciones barriales increpan a quienes arriendan las viviendas a “personas de fuera”, “gente de la costa”, “morenos”, “gente de color”, entre otros calificativos que refieren, de una u otra forma a los afrodescendientes. Esto obliga a una buena parte de esta población a ocupar viviendas de precios más accesibles en zonas de bajos recursos económicos que habitualmente no tienen cubiertas todas las necesidades básicas.

A nivel nacional, además de los territorios ancestrales como San Lorenzo en la provincia de Esmeraldas o el Valle del Chota en Imbabura, existen en las ciudades algunas áreas urbanas con una mayor presencia afro. En Quito por ejemplo, hay ciertos barrios populares: La Bota, Carapungo, Caminos de Libertad, África Mía, que tienen



una importante presencia afrodescendiente (Vera Santos, 2015); mientras que en Guayaquil se identifican espacios como el barrio Nigeria o la Cooperativa Nelson Mandela en la isla Trinitaria; zonas en donde incluso los nombres son indicativos de la fuerte presencia afro. En estos espacios se pueden identificar carencias en distintos aspectos, por lo que es pertinente hablar de precarización del espacio e incluso de segregación espacial como así sucede en el caso de Guayaquil en donde los barrios negros están ubicados en la Isla Trinitaria, limitados por la frontera física que marca el Estero Salado.

Cuenca no es considerado un territorio ancestral afrodescendiente, “se representa fundamentalmente como una ciudad “mestiza”. Lo mestizo forma parte de un imaginario en el que las clasificaciones étnicas y de género se subsumen con posiciones de clase y categorías raciales.” (Valcuende, 2016, p. 3). Por esta razón en muchas ocasiones los miembros del grupo son vistos como ajenos, perpetuos extranjeros o eternos migrantes, como alguien que no “es” a pesar de “estar” en el territorio.

Desde la propia experiencia fruto del trabajo de campo se evidencian varias formas de invisibilización de la población afro, pues en diversos entornos cuando manifestaba que el grupo de estudio de mi trabajo era la población afrodescendiente. Muchas personas expresaban su sorpresa al considerar que era difícil encontrar grupos afro en Cuenca o que son un grupo muy reducido, prácticamente una excepción; idea muy difundida y aceptada en el imaginario colectivo. Una idea errónea, pues estadísticamente, según indica el último censo, es superior el número de afrodescendientes que residen en Cuenca, en comparación al número de todos los grupos indígenas.

Según los datos del INEC, en el cantón Cuenca viven 3.508 habitantes (1.17%) autoidentificados como indígenas, frente 5.486 habitantes (1.82%) afroecuatorianos, si a este sumamos los 496 (0.16%) autoidentificados como negros y 2.036 (0.68%) como mulatos, se obtiene un total de 2.66 de afrodescendientes, duplicando el porcentaje de indígenas (Figura 2).

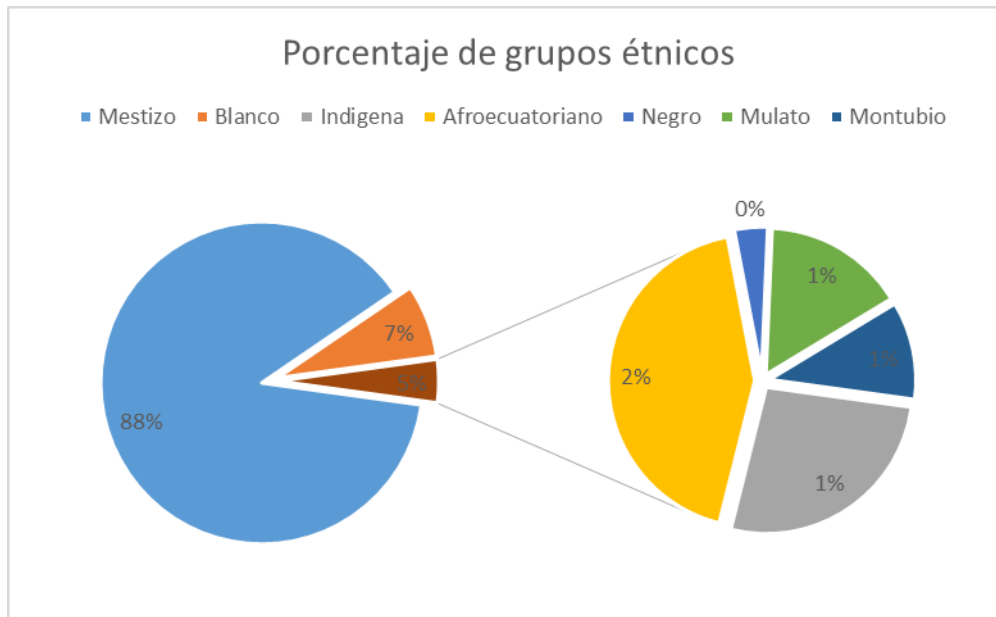


Figura 2. Población urbana de Cuenca según su autoadscripción étnica  
Fuente: INEC (2010). Elaboración: la maestrante.

La dirigente Nila de Aguiar, afirma que los afro están invisibilizados y relaciona esto con el limitado acceso que tiene la población al espacio público, especialmente a lugares de esparcimiento como la Calle Larga, debido a la discriminación que recae sobre esta población (Diario de campo), a pesar de que se limita el acceso a ciertos lugares, como contestación también se van generando ciertos espacios propios del pueblo afro, como por ejemplo el “Mono Salcero”, discoteca frecuentada por los afros, ubicada en la calle Juan Jaramillo, paralela a la Calle Larga.

A pesar de ser un número considerable, no se puede identificar con claridad un proceso de segmentación, así como tampoco se identifica un espacio exclusivo o distintivo para la población afro. El último censo de población y vivienda muestra diferencias poco significativas en el porcentaje de afrodescendientes que viven distribuidos en las quince parroquias urbanas de Cuenca; de las cuales las que tienen mayor población afro son: El Vecino, Hermano Miguel, El Sagrario; ciertas zonas de las dos primeras son consideradas como lugares “peligrosos”; mientras que las parroquias con menor población afro son: Monay, Sucre y Huayna Cápac (Figura 3).



	afrodescendiente	negro	mulato	Total
Bellavista	1,61	0,32	0,69	2,62
Cañaribamba	1,31	0,04	0,45	1,80
El Batán	2,28	0,21	0,69	3,18
El Sagrario	2,16	0,24	1,08	3,48
El Vecino	2,92	0,25	0,91	4,08
Gil Ramirez Dávalos	1,75	0,18	0,89	2,82
Huaynacapac	1,22	0,06	0,47	1,75
Machángara	2,10	0,24	0,94	3,28
Monay	1,14	0,07	0,44	1,65
San Blas	1,65	0,16	0,39	2,20
San Sebastian	2,16	0,06	0,57	2,79
Sucre	1,09	0,12	0,50	1,71
Totoracocha	1,72	0,11	0,59	2,42
Yanuncay	1,60	0,13	0,76	2,49
Hermano Miguel	2,76	0,20	0,95	3,91

Figura 3 Presencia de la población afro en las parroquias urbanas de Cuenca.

Fuente: INEC (2010)

A pesar de que no se puede aseverar la existencia de espacios exclusivos o mayoritariamente afros, varias personas, dentro de la población afro como fuera de ella, identifican actualmente a la zona de Quinta Chica como un lugar que alberga a un importante número de personas afro. En este sentido, relata la dirigente María del Tránsito Sosorra que al barrio de Quinta Chica le empezaron a llamar África Chica debido al aumento de población afro que ahí se asentó. Mientras que Nila de Aguiar relata:

“Ahí también se empezó a decir que por eso estaba aumentando la peligrosidad, pero luego ¿Qué pasó? que alguna vez había habido un problema entre cuencanos, que habían roto unas botellas, pero no, dijeron que era por los negros por los que aumentaba el problema”. (Diario de campo)

Este relato evidencia como actúan los estereotipos sobre la población. Los afros son considerados como una población peligrosa y problemática, lo que repercute en la construcción de fronteras imaginarias y físicas que retroalimentan cierta precarización espacial. En el caso de Cuenca la precarización significa habitar diversos espacios en la ciudad pero probablemente en condiciones desfavorables.

### 3.2.2. Acceso a la vivienda

El acceso al territorio se relaciona con el acceso a la vivienda; que para el caso de las poblaciones afro al ser un grupo discriminado, es precaria. Según datos del censo de



2010, aunque el 42% de hogares afro habitan en viviendas propias, estas se encuentran en condiciones precarias. (Vera Santos, 2015) Precarización que a nivel nacional se evidencia con algunos datos: El 30.3% de los hogares afroecuatorianos habita en viviendas con materiales de mala calidad; el 57.2% no cuenta con servicios adecuados de agua, luz eléctrica sistema de evacuación de excretas y del sistema de recolección de basura. (INEC, 2013).

A nivel local el último Censo de Población y Vivienda de 2010 indica uno de los tipos de vivienda más precarios, el cuarto, que cruzado con la autodefinición étnica arroja datos esclarecedores respecto a la precarización de la vivienda. Un 11.8% de los afrodescendientes vive en un cuarto, mientras que la población negra es del 11%, frente a la población mestiza que es solo de un 3.9%, mostrando que, aunque no existe un espacio o un barrio que pueda ser definido como exclusivamente negro, la precarización se evidencia en las condiciones, dimensiones y tipos de vivienda utilizada -los cuartos- (Ortega, 2017).

También se pueden identificar elementos de desterritorialización en la dificultad para acceder a vivienda que tienen los grupos afro, aspecto coincidente con relatos a nivel nacional. Así por ejemplo la dirigente Geovana Vallecillas relata un caso en el que a una joven estudiante afrohaitiana que buscaba un lugar en donde vivir, al momento de acercarse a conocer el lugar, le dijeron que ya estaba arrendado, presuntamente debido a su color de piel, frente a lo cual la joven reaccionó expresando su inconformidad por el hecho y advirtiendo que si se comprobaba que era un acto de discriminación se denunciaría (Diario de campo). Conscientes de que uno de los problemas que tiene la población afro es la dificultad de acceso a la vivienda, una de las organizaciones tenía un proyecto para crear una cooperativa de vivienda. Así lo recuerda Nila de Aguiar, dirigente afrodescendiente, quien cuenta que la asociación presentó un proyecto de vivienda al MIDUVI que fue rechazado, aduciendo que los beneficiarios no eran cuencanos, aunque en el grupo había varios cuencanos de nacimiento, pero al parecer los rasgos fenotípicos fueron el pretexto perfecto para aducir que quienes propusieron este proyecto eran oriundos de otro lugar. Aunque no se ejecutó esta idea, existieron críticas de los propios grupos afrodescendientes que cuestionan el hecho de generar espacios exclusivos para la población afro, ya que encuentran en el supuesto hecho una forma de segregación del espacio en función de aspectos raciales. (Diario de campo)



Como se observa, existen varias formas a través de las cuales se limita el uso del espacio a las poblaciones afro, sin embargo no se identifica segregación del espacio, aunque sí precarización en las condiciones de vivienda.

### 3.2.3 Acceso a la educación: el estudiante.

Las categorías de afroecuatoriano, negro y mulato muestran porcentajes más altos en la categoría “no sabe leer”, en comparación con el grupo mestizo que cuenta con un 4.4%. Aunque no se debe perder de vista que es la categoría indígena la que mayor incidencia tiene en no sabe leer, con un 9.4% (Tabla 2).

Tabla 2.  
Autoidentificación étnica según categoría saber leer y escribir.

	Si		No		Total	
Indígena	3178	90.6%	330	9.4%	3508	100.0%
Afroecuatoriano	5159	94.0%	327	6.0%	5486	100.0%
Negro	467	94.2%	29	5.8%	496	100.0%
Mulato	1930	94.8%	106	5.2%	2036	100.0%
Montubio	1385	96.0%	58	4.0%	1443	100.0%
Mestizo	253047	95.6%	11543	4.4%	264590	100.0%
Blanco	21537	96.6%	764	3.4%	22301	100.0%
Otro	732	95.7%	33	4.3%	765	100.0%
Total	287435	95.6%	13190	4.4%	300625	100.0%

Fuente: INEC (2010). Elaboración: la maestrante.

Los afrodescendientes son conscientes de las diferencias estructurales que hay en la educación. Jarley Corozo, joven esmeraldeño, de la comunidad de Tirimbé, que vive en Cuenca desde el año 2016, se refiere a la precarización de la educación que hay en su lugar de origen: “En las comunidades tenemos prácticamente todo lo que hay en las ciudades, aunque bueno la educación no es la misma” (Corozo, 2018). Él explica que la infraestructura, los profesores y los recursos que hay en la zona no son los mejores, es decir, que se ha precarizado la educación. Al momento de la entrevista (enero de 2018) manifestó su deseo de traer a su hija a Cuenca para que estudie y así lo hizo cuando posteriormente se le preguntó al respecto.



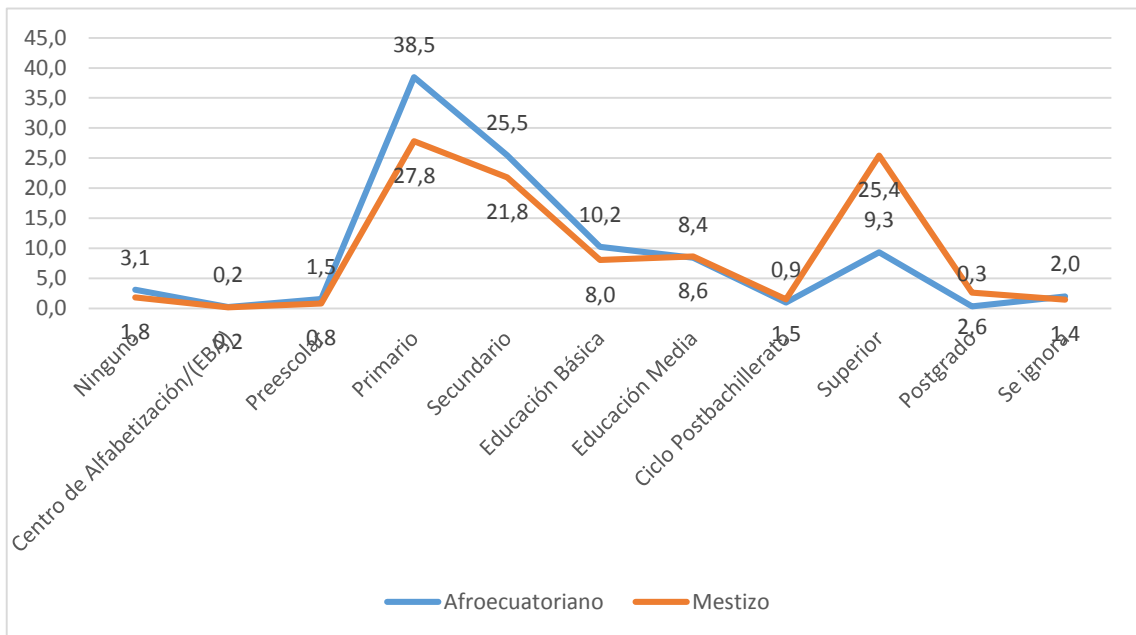


Figura 4. Instrucción máxima alcanzada en los mestizos y los afros

**FUENTE: INEC (2010). ELABORACIÓN: LA MAESTRANTE.**

Al cruzar las variables de nivel de educación con autoidentificación étnica, se evidencia que en los niveles básicos: ninguno, preescolar, primaria, secundaria y educación básica hay mayores porcentajes de afros en comparación con los mestizos (Figura 4). Situación que se invierte a partir de la educación media y se agudiza en los niveles superiores, es decir quienes se autoidentifican como mestizos tienen más acceso a estos niveles de educación que los afros, siendo el ejemplo más evidente de esto el porcentaje de mestizos que acceden a la educación superior que es de 25.43%, frente a un 9.31% de los afros.

Quienes acceden a la educación manifiestan que en reiteradas ocasiones sufren discriminación por parte de profesores y compañeros de clase de las instituciones educativas a las que asisten. Así recuerda Jordan Quimis, joven afrodescendiente, su época de estudiante de escuela:

“Yo era el único afro en mi escuela, en mi grado, donde el propio rector me agredía. Una vez, el inspector al momento del himno nacional se confundió y puso una rocola y yo me reí y vino y me dio con un micrófono y se partió el micrófono y me salió sangre y luego me llevó al bar y me dio un helado y ya no dije nada para no hacer las cosas más grandes. Él me decía que los negros solo sirven para vender cocadas. Yo tuve que estar con psicólogo para superar esto y esas son cosas que le animan a uno a salir, cuando nos dicen tú no eres bueno



para eso y eso mismo es lo que uno quiere ser. Un profesor me sacaba tres veces por día de clase, porque yo veo que se deben hacer cosas como cantar y yo la verdad no tenía ni idea de ciertas cosas porque la verdad no compaginaba con su cultura. Sin embargo al acabar el año yo fui el único que sacó diploma y tuve felicitaciones. Al finalizar el año un profesor entró con otro y discutieron y me pidió disculpas, algunos con lágrimas en los ojos porque reconocieron que estaban equivocados”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

Nila de Aguiar relata la discriminación que su hija de 10 años ha sufrido en la escuela a la que asiste: “Mi hija un día recibió una pedrada en la cara y reaccionó como lucha libre, pegándole al niño que hizo esto” (Diario de campo). Nila asegura que su hija es una niña muy tranquila y Mama Llama, abuela de la niña, cree que su reacción fue porque estuvo aguantando por mucho tiempo, porque siempre le decían cosas como “bola de humo”, haciendo alusión al color oscuro de su piel. También cuenta que en otra ocasión a la niña un compañero le dijo: “cállate esclava”, a lo que reaccionó con firmeza diciendo: “¡cuál esclava!, ¡qué te pasa!” (Diario de campo)

Este tipo de maltratos que sufren niños y jóvenes en las instituciones educativas es una de los factores, unidos a los económicos, de deserción en los grados de educación más altos, como colegio y universidad.

La comunidad afrodescendiente es consciente de los bajos niveles de educación formal. Así lo manifiesta Rolando Betancur, joven afroesmeraldeño, que vive en Cuenca:

“Yo hablo por ejemplo de mi zona Esmeraldas, allá por lo normal la juventud se basa solamente en jugar futbol, claro que es una pasión y todo, pero vinculando con la expresión de él (se refiere a un criterio expresado por el presentador de televisión Geovanny Jaramillo), él dice que nosotros los negros nos enfocamos solamente en lo que es el fútbol y no nos dedicamos a seguir una carrera o estudiar. La mayoría de futbolistas son solo bachilleres o a veces no son ni bachiller, por ejemplo Bam Bam Hurtado, a él en una entrevista él no sabía ni leer, le dieron un folleto para que lea y no sabía ni leer”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)



También son conscientes de que esta realidad responde a un problema estructural que privilegia a los mestizos sobre los afros. Así lo manifiesta Jordan Quimis, joven afro que se refiere a las deficiencias existentes en la educación formal y no formal a la que tiene acceso este grupo.

“¿Quién de los afro tiene internet, va a una buena escuela, o alguien que diga vengan yo te llevo a practicar tal cosa les enseñó algo, quién de nosotros tiene las mismas condiciones (...)? No es que los afro no puedan hacerlo, si usted pone a un afro a hacer algo seguro a largo plazo podrá hacerlo. Lo que digo es que hay que poner en una la balanza las cosas para poder contrastarlas saber lo que tiene un grupo y otro para sacar una conclusión”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

Jarley Coroso, joven afro comparte otro relato similar, que da cuenta de las diferencias que hay en este caso en la educación no formal entre afrodescendientes y mestizos:

“Ustedes tienen la ventaja porque lo tienen todo, el compañero estuvo a cargo de una obra de teatro, nos dio un mes y medio más o menos, muchos de los que están aquí no presenciaron esa obra de teatro, esa obra lo tiene todo, a pesar que no tuvieron a alguien que los capacitara, que los enseñara. Nunca nadie ha ido a ver una obra, es un ejemplo claro de que nosotros también podemos, jamás tuvieron un profesor de arte, de teatro, ahí vieron, tiraron cabos, piedras, se pelearon e hicieron una obra bien competitiva, frente a otros grupos que lo tuvieron todo. A veces entramos a competir con gente que lo tiene todo y lo logramos. A veces no lo logramos porque el que no tiene padrino no se bautiza”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

Para quienes han alcanzado el nivel de bachillerato se torna muy difícil acceder a la universidad. Al respecto, las dirigentes Nila de Aguiar y Geovana Vallecillas coinciden en identificar las pruebas de acceso como uno de los problemas fundamentales, pues son conscientes de las deficiencias educativas que tienen los afros en los primeros niveles de educación, que dan como consecuencia los bajos niveles de acceso a la educación superior.

Geovanna Vallecillas relata que en algún momento se buscó dar becas para educación superior a los jóvenes afrodescendientes, sin embargo eran únicamente para



carreras como gastronomía, educación física o enfermería (Diario de campo); lo que muestra cómo actúan estereotipos que naturalizan a los afrodescendientes como personas buenas para el baile, para los deportes, para la cocina y para labores de cuidado.

### **3.2.4 Acceso al trabajo: el profesional**

Ese escaso 9.31% que tiene educación superior no resuelve sus problemas de acceso al trabajo, pues sobre él o ella continúan actuando los estereotipos de raza, como lo describe la dirigente Geovana Vallecillas.

“El afrodescendiente se complica un poco con el trabajo, siempre se nos han dado los puestos que casi nadie quiere, al negro o al afrodescendiente se le da el puesto de guardia, de guardaespaldas, ah no es que como tiene la pinta de malo, si te ven conmigo como tiene la pinta de negro no te van a hacer nada. A otros también les han intentado dar el puesto de limpieza de hogar”. (Vallecillas, 2018)

En el grupo focal también se ratificó la reincidencia de los trabajos de guardias para los varones afro, situación ante la cual los asistentes manifestaron descontento. Otro trabajo común para las mujeres afro es el relacionado a la cocina, tema que se abordará más adelante. Debido a la dificultad para acceder al trabajo, la Asociación Guasá y Bombo, formó al interior de su colectivo un grupo que brinda servicios de limpieza como una forma de facilitar empleo a la población afro que vive en Cuenca. Esta iniciativa ha sido criticada por miembros de otra asociación por cuanto se enfocan a resolver el problema laboral, pero no se ocupan de la discriminación racial que afecta a nivel general.

Más allá de estos trabajos no cualificados como la limpieza y la guardianía, se torna difícil para los afrodescendientes acceder a otro tipo de empleos, aún para aquellos que tienen formación y disponen de títulos universitarios. Según el Censo de Población y Vivienda de 2010, las profesiones que mayor recurrencia tienen entre los afro son: Ingenieros (no clasificados bajo otros epígrafes), Técnicos, Tecnólogos y Licenciados (no clasificados bajo otros epígrafes), maestros de enseñanza primaria y contables.



Quienes tienen educación superior y han conseguido trabajo en su área de estudios, también afirman ser víctimas de discriminación laboral. Es el caso de Joselin Bermúdez, abogada de 32 años. Relata que en su experiencia laboral en Cuenca, a pesar de ser la más idónea, son otras personas las que acceden a los mejores cargos. Es por ello que decidió buscar trabajo en Esmeraldas, en donde rápidamente accedió a mejores oportunidades laborales (diario de campo).

### **3.3 Violencia cultural**

La violencia cultural es aquella que se expresa en la esfera simbólica, en aspectos como el lenguaje, los medios de comunicación, la religión y el arte. Este tipo de violencia sirve para legitimar otras formas de violencia, como la directa y estructural ya analizadas “la violencia cultural [actúa] como legitimadora de ambas” (Galtung, 2003, p. 12).

La discriminación que ejerce un grupo dominante sobre los dominados se expresa en distintos aspectos de la vida cotidiana. En el contexto local quienes no corresponden en su fenotipo, vestimenta, creencias, prácticas, lenguaje, entre otros aspectos, al grupo mestizo dominante; están en una situación de inferioridad.

Para entender cómo se expresa la violencia cultural en contra de los afrodescendientes que viven en Cuenca, se analizan los relatos expresados por los informantes vinculados con el papel de los medios de comunicación, el lenguaje cotidiano y el paisaje lingüístico.

#### **3.3.1 Lenguaje**

Para estudiar los aspectos de la lengua se puede abordar el tema desde dos perspectivas: preocuparse únicamente del hablante oyente u ocuparse del hecho lingüístico en toda su integridad, es decir la perspectiva de la sociolingüística (Silva-Corvalán, 2001). “La sociolingüística entabla relaciones con otras ciencias: La etnolingüística examina la función que desempeña la lengua en la construcción de los modelos culturales que constituyen la visión del mundo propia de un pueblo” (Silva-Corvalán, 2001, p. 8). La autora propone estudiar las acciones y/o el pensamiento humano como entidades concretas y situadas (Silva-Corvalán, 2001, p. 10). En el



presente caso se sitúa el análisis en los mensajes, no únicamente en los producidos, sino también en los receptados en Cuenca y en las formas comunicacionales que involucran a la población afro.

### **3.3.2 El racismo en los medios de comunicación.**

Para aproximarnos a un análisis de los mensajes que se transmiten en los medios de comunicación masivos y que abordan a los afrodescendientes, es pertinente hacerlo desde la perspectiva del Análisis Crítico del Discurso (ACD), propuesta por Teun Van Dijk (2007). Este autor propone analizar los contenidos desde una perspectiva crítica para poner en evidencia las relaciones de poder, que legitiman el accionar de las clases dominantes a través de los mensajes transmitidos en los medios de comunicación. Las élites son quienes tienen acceso a los medios de comunicación masivos y tradicionales —a través de las redes sociales se han diversificado y ampliado el acceso a medios de comunicación alternativos—, por lo tanto controlan el discurso público. Quienes pertenecen a las clases dominantes tienen mayores posibilidades de transmitir los contenidos de los medios de comunicación, mayor accesibilidad para recibirlos y son también líderes de opinión. Por lo tanto, definen quién puede hablar sobre qué y cuándo. Los medios de comunicación, son en definitiva, uno de los principales recursos de los grupos dominantes para perpetuar el poder. Cuando se aplica el ACD a grupos racializados se presenta como una herramienta de denuncia al racismo, pues evidencia cómo se construyen ciertas actitudes sociales y prejuicios. A decir de Van Dijk (1997), el racismo se compone de prácticas sociales a nivel local y prácticas cognitivas de grupos de poder, transmitidas a través de medios de comunicación porque, si bien es cierto que los prejuicios son individuales, no se debe perder de vista que estos se transmiten socialmente.

Esto es evidente cuando las noticias o reportajes de los medios de comunicación abordan a afrodescendientes, pues se observa la transmisión de prejuicios que hay sobre este grupo. Es claro que los medios no solo que muestran el racismo existente en la ciudad, sino que ayudan a construir o reforzar pensamientos racistas.

Es bajo esta perspectiva que se podrán identificar elementos racistas en los mensajes que abordan a la población afro, pues a través de una breve búsqueda, en



repositorios digitales de medios ATL<sup>5</sup>, se identifica que las poblaciones afro están fundamentalmente en las secciones de deportes, en las noticias vinculadas con actos ilegales y en la crónica roja.

### **3.3.2.1. Los afro en los medios de comunicación nacionales y locales.**

Se han evidenciado emisores que se refieren a afrodescendientes cuyos mensajes se transmiten a nivel nacional. Es el caso del siguiente mensaje, transmitido el 18 de mayo de 2010, en el programa de farándula Vamos con Todo, emitido por el canal de cobertura nacional RTS, por uno de sus conductores Geovanny Jaramillo, conocido con el seudónimo de Licenciado Duplay, quien realiza el siguiente comentario:

“Solamente porque tienen habilidad en las patas, porque no saben leer ni escribir y no respetan a nadie, porque acá arriba (indica la cabeza) no tiene nada, ni siquiera un par de manís jugando dados que sería bastante, estos no tienen nada. Los afroecuatorianos o sirven para vender cocadas o para futbolistas, no tienen nada (indica la cabeza), nada aquí” (Lasso, 2012)

Este mensaje tuvo repercusiones y durante el año 2014 varias asociaciones de afrodescendientes manifestaron sus quejas; sin embargo hasta la fecha esta persona continúa desempeñando su labor en televisión.

Un ejemplo similar a nivel local, es el siguiente mensaje transmitido en el noticiero del 4 de marzo de 2010, por Telecuenca. Muestra como la ocupación del espacio público de personas calificadas de “tez morena y con acento costeño”, por sí solo pueden convertirse en un hecho noticioso.

“Se vieron nuevamente alertados ante la presencia extraña de un grupo de personas de tez morena y acento costeño que de manera sospechosa se quedaron dialogando al frente de la central del Banco del Pichincha, a pesar del llamado de atención que les realizaron los guardias de la entidad financiera. (...) Pocos minutos después un grupo de inteligencia antidelinquencial llegó al lugar y procedió a pedir los documentos de identificación a cada sujeto. Al percatarse de la presencia de la policía rápidamente algunos de los integrantes se retiraron

---

<sup>5</sup> Los medios ATL se refieren a los medios de comunicación convencionales radio, prensa y televisión.



del lugar utilizando una capucha pues también huyeron de nuestro lente. Los agentes de la Policía Nacional se estacionaron por un lapso de tiempo en el lugar esperando a que aquellos sujetos abandonen el sitio. Se exhorta a la ciudadanía y entidades financieras a denunciar la presencia de grupos de personas desconocidas y con malas intenciones”. (Telecuenca TV, 2011)

Respecto a los mensajes que abordan como tema a los afrodescendientes en los medios de comunicación, se consultó la opinión a Geovana Vallecillas, dirigente afro, quien expresó:

“Yo le cuento que antes era muy difícil, los medios de comunicación con el pueblo afrodescendiente a nivel nacional, era una parte triste saber que a veces ni siquiera investigaban bien, pero para ellos era más fácil decir encontraron a tres jóvenes o hombres de color, o tres hombres de raza negra, o tres sujetos de color negro, o tres morenos. A cá en Cuenca era muy normal todo el tiempo, siempre estereotipaban”. (Vallecillas, 2018)

Pero también percibe un cambio y considera que la situación en los medios de comunicación ha cambiado en los últimos años, haciendo referencia a instrumentos legales como la ley de comunicación que por lo menos incentiva a que los comunicadores y medios tengan cuidado al usar términos que puedan ser racistas, así lo expresa la dirigente:

“Se comenzó a decir que ya ningún periodista, ningún comunicador social, ningún medio tenía que decir así no más que eran afros, si no tenía las pruebas suficientes para decir, o sea tenía que saber con certeza si fueron afrodescendientes o no fueron afrodescendientes, cuando esto se dio nosotros aplaudimos, porque a veces se veía que eran muchachos con ropa o con gorros negros pero nunca les veía la cara, decía que vimos tres negritos, o morenitos, o esmeraldeños (...). Entonces, sale en los medios de comunicación esto es una denuncia contra los morenos, ya no pueden hacer eso, desde ahí exigimos respeto, si cambio mucho y nosotros aplaudimos eso, las personas que empezamos a ver que no había nada y aunque sea un poquito se ha cambiado y nosotros empezamos a empoderarnos y comenzaron a cambiar las cosas”. (Vallecillas, 2018)





Efectivamente el artículo 71 de la Ley Orgánica de Comunicación, en su literal 7 señala como responsabilidades de los medios de comunicación: “Impedir la difusión de publicidad engañosa, discriminatoria, sexista, racista o que atente contra los derechos humanos de las personas”. Dicha ley fue expedida el día 24 de junio de 2013, a pesar de ello, se pueden aún observar mensajes racistas en los medios.

Ante estos mensajes, es necesario saber cuál es la percepción que tienen los afros al receptor estos mensajes. Por lo general es negativa, pero también se expresan criterios que justifican e incluso ratifican las palabras de racismo pronunciadas por conductores de televisión como Geovanny Jaramillo:

“Él como es guayaco, si usted va al suburbio ahí la gente le gusta andar en bermudas y zapatillas y le gusta full el alcohol, no hablo de todos, estoy hablando de los suburbios, si llevo temas de socialización a ellos no les importa, tú en lo tuyo, yo en lo mío, cada quien está en lo suyo, no estoy diciendo que sean menos que nadie, tienen su pensamiento lo respeto pero no lo comparto”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

También se manifestó otro criterio similar que tiende a justificar el discurso de Duplay:

“Desde mi punto de vista hay que analizar con qué objetivo dijo él ese discurso y se expresó de esa manera, porque yo hablo por ejemplo de mi zona Esmeraldas. Allá por lo normal, la juventud se basa solamente en jugar futbol, claro que es una pasión y todo, pero vinculando con la expresión de él, él dice que nosotros los negros nos enfocamos solamente en lo que es el fútbol y no nos dedicamos a seguir una carrera o estudiar. La mayoría de futbolistas son solo bachilleres o a veces no son ni bachiller, por ejemplo Bam Bam Hurtado, a él en una entrevista él no sabía ni leer, le dieron un folleto para que lea y no sabía ni leer. No comparto lo que él dice (refiriéndose al Licenciado Duplay), pero me voy a la visión de él, lo que él quiere decir, por ejemplo, alguno de nosotros vemos mal la visión de él, pero yo no le veo muy mala, (...), creo que él lo dice para que recapacitemos y él dice que no solamente el futbol es nuestro destino de los afro”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

Se observa claramente cómo, incluso al interior del grupo afectado, frente a un discurso abiertamente racista, hay quienes lo ven como discutible o no muy



cuestionable. En este caso, se acepta la imagen del afro como futbolista, sin educación formal, con vestuario informal (que también implica vagancia o desocupación), individualista y además se agrega alcohólico.

También se vertieron opiniones sobre el programa de comedia llamado Mi Recinto que tuvo algunas temporadas y que, aunque ya salió del aire, marcó una época. Al respecto opina uno de los participantes del grupo focal:

“Detesto en lo personal ese programa de Mi Recinto, yo no entiendo cómo sacaron un programa tan estúpido al aire. Faltaban el respeto, recuerdo lo que Garañón le hacía a la comadre Blondor y lo botaban al piso y le importaba madre lo que salía en ese programa. Le ponían a un negro a vivir en un árbol, a otro negro que era un perro del compadre Calendario, le decían a alguien “oye moreno” y él respondía “¡como moreno!, ¡yo negro soy!”, o le decían “negro estúpido”. Yo tuve que pararle en mi escuela porque me decían “Entonces”. No sé por qué sacaron ese programa al aire, con qué idea”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

### **3.3.3 Discurso racista en el lenguaje cotidiano.**

Los meta discursos transmitidos a través de los medios de comunicación, son repetidos, reforzados y recreados en el lenguaje cotidiano. El lenguaje individual implica un código de lenguaje compartido, que transmite un pensamiento colectivo, de tal manera que, “cuando hablamos, no sólo habla un individuo, sino que habla también un (sub)conjunto social determinado.” (Casas Gómez, 2014, p. 8). Los dichos populares son un buen ejemplo. Es común escuchar dichos que construyen y discriminan a la alteridad. Se identifica en el lenguaje local las siguientes frases: “Parece merienda de negros”, frase usada para describir un contexto bullicioso y desordenado. “Trabajo como negro, para vivir como blanco”, frase usada para expresar una gran cantidad de trabajo, para poder acceder a un estilo de vida considerado “superior” a la vez que restringido a un grupo determinado que se encuentra en la cúspide de esa pirámide social imaginaria. “Quien no tiene de inga tiene de mandinga”, frase común en Cuenca, en el contexto local, su uso resalta –de manera despectiva– el mestizaje entre afrodescendientes e indios.



Es precisamente en el lenguaje donde se explicita de una forma más clara la discriminación experimentada por los afros. Un joven afrodescendiente que ha crecido en Cuenca, recuerda que cuando estaba en la escuela un inspector solía decirle: “los negros solo sirven para vender cocadas” (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018), mostrando así lo extendido y reincidente que es este estereotipo, pues se repite en los medios de comunicación y también en el lenguaje cotidiano. Otra frase identificada en el grupo focal es: “Blanco corriendo, deportista. Negro corriendo, ladrón”, ante lo que algunos miembros manifestaron que en muchas ocasiones la realidad es al revés, pues en diversas ocasiones han sido víctimas de robos perpetrados por personas que no son afro y por otro lado también destacan que los afro son buenos para los deportes (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018), sin embargo los estereotipos priman.

También podría darse el caso de que los pobladores afrodescendientes en Cuenca opten por ser bidialectales, es decir, que usen su dialecto en un contexto familiar o informal y paralelamente adopten un dialecto estándar para entablar relaciones en contextos más formales como el educativo o el laboral.

En el caso de los afrodescendientes residentes en Cuenca, el estudio de sus aspectos dialectales se inserta dentro de un análisis que considera de manera más amplia las múltiples formas de discriminación que se ejerce sobre este grupo, pues “las actitudes (positivas y negativas) hacia un grupo social dado se transmiten a la manera de hablar de ese grupo”. (Silva-Corvalán, 2001, p. 35)

Esta perspectiva coincide con la de la ecología lingüística, que plantea una manera sistemática de estudiar el lenguaje como un fenómeno complejo en el que intervienen varias disciplinas. Este enfoque pretende “construir una ecología socio-cognitiva y dinámica capaz de poder dar cuenta de los condicionantes del comportamiento lingüístico humano y de sus evoluciones históricas.” (Casas Gómez, 2014, p. 6)

El idioma puede ser una de las características para definir a los otros, así por ejemplo los grupos indígenas tienen como uno de sus rasgos definitorios de su identidad a su idioma. En el caso de la población autodefinida como afrodescendiente, el idioma no será un elemento definitorio de identidad, pues comparten el código lingüístico genérico en Ecuador, el castellano.



A pesar de compartir el mismo idioma se distingue en el grupo un dialecto propio, que cumple las funciones de crear alteridad. Un uso popular del término dialecto lo define como “formas no estándares, consideradas inferiores o rústicas, de hablar una lengua o a lenguas minoritarias que no tienen estatus oficial” (Silva-Corvalán, 2001, p. 14). Pero, desde una perspectiva técnica un dialecto “se refiere simplemente a una variedad de lengua compartida por una comunidad” (Silva-Corvalán, 2001, p. 14). Considerar variables como la edad, el sexo y la clase social, en un mismo lugar geográfico en el uso de determinado dialecto dan lugar al sociolecto. De manera preliminar, se afirma que existe un sociolecto propio de los afrodescendientes que se caracteriza por cortar ciertas palabras, por ejemplo decir “pa” en lugar de “para”; el reemplazo de la “s” por la “z” en algunos casos. Podría ser un uso común no solo a los pueblos afro de Ecuador, sino de uso extendido a poblaciones afro de otros lugares de América Latina y en el caso ecuatoriano también se identifican coincidencias en el sociolecto con pueblos montubios. Es pertinente tener en cuenta que los dialectos no son algo estático y que el lenguaje está en constante cambio.

En este sentido, un joven afrodescendiente, residente en Cuenca, cuenta una experiencia ocurrida hace varios años en la ciudad de La Troncal:

“Yo cuando era niño era bien bravo (...). Una vez una persona, con la idea de burlarse por verme negro, porque hay veces que viene la gente y empiezan a hablar así raro, me dice “Ve familia”. Y, como eso no me gustó, cogí una piedra y se la tiré a la cabeza y corrí, porque son cosas que a uno le indigna escuchar...” (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

En este relato la palabra “familia” es utilizada de manera burlesca y hace alusión a que todas las personas afro pertenecen a un mismo grupo familiar extendido. Situación similar se da con otro joven afro, que identifica racismo en la forma que tienen para referirse a él, y hace referencia a las formas de racismo expresadas en el lenguaje de manera directa:

“A veces, paso por la calle y hay personas que usted va pasando y me dicen “que más compa” y, para mí, eso es algo raro y yo digo ‘este man’ porque para nosotros los negros esa palabra es como panita, compañero, yunta o conocido. Pero que venga un longo y me diga “compa”, o sea no le encuentro la lógica por



qué me dice “compa”, ni lo conozco, eso a mí me molesta”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

Otro joven afrodescendiente, nacido en Guayaquil y que vive en Cuenca desde que es niño cuenta una experiencia vivida en su periodo escolar, siendo el único estudiante afro de su clase: “Un profesor me sacaba tres veces por día de clase, porque yo veo que se deben hacer cosas como cantar y yo la verdad no tenía ni idea de ciertas cosas” (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018). Este relato evidencia las diferencias dialectales que puede tener un niño afro al momento de cantar y las discriminaciones que devienen de dichas diferencias.

Los afrodescendientes residentes en Cuenca podrían estar abandonando su dialecto por factores externos como los movimientos migratorios, pues la población afro es originaria fundamentalmente de provincias costaneras. Este desplazamiento implica el contacto con un dialecto característico cuencano y esto a su vez podría significar un cambio, una readaptación o inclusive una pérdida del dialecto. Asimilar el nuevo dialecto podría ser en este grupo una forma de blanqueamiento, lo que podría significar la pérdida intencional de un elemento identitario del grupo afro, en este sentido Silva sostiene que “Abandonar los modos de hablar del grupo al que se pertenece implica sentimientos de rechazo hacia ese grupo y pérdida de parte de la identidad” (Silva-Corvalán, 2001, p. 17). Esta idea se circunscribe en el planteamiento que sostiene que la lengua tiene un valor simbólico y que el dialecto es un referente de identificación con el grupo social al que se pertenece.

El hecho de ser bidialectales es una forma de buscar aceptación en contextos formales como el laboral o el académico. Esto puede evidenciarse en el siguiente ejemplo, en donde además se muestra que la población afrodescendiente en ocasiones es consciente de su bidialecto:

Yo recuerdo que una persona decía acá es el tapado de pescado, yo le decía: –no es el tapado, es que se escucha mejor, discúlpame me estás castrando, no es el tapado es el tapao, es el encocao, es el pusandao. (Vallecillas, 2018).

### **3.3.4 El paisaje lingüístico**

El paisaje lingüístico se refiere a los textos que están visibles en espacios públicos a través de rótulos o letreros que brinden algún tipo de información u ofrezcan algún producto. A más de la

función informativa, los elementos del paisaje lingüístico, cumplen una función simbólica que “se refiere al valor y estatus de las lenguas tal y como las percibe un grupo en comparación con otros grupos.” (Cenoz & Gorter, 2017). Es bajo esta perspectiva, que se ha realizado una observación en la ciudad para ver la presencia afro en su paisaje lingüístico. Producto de lo cual se han identificado algunos ejemplos a partir de los que se caracteriza al sujeto afro (Figuras 5 y 6).



**FIGURA 5. LOGOTIPO DEL RESTAURANTE DOÑA MENESTRA.**

**FUENTE: (SOMOS CUENCA, 2018)**

Los locales de Doña Menestra con el slogan “la tradicional comida costeña” tienen como parte principal de su imagen una mujer negra; el uso de este recurso evidencia de manera general la asociación de las mujeres con la cocina y de manera particular la asociación de mujeres negras con este tipo de comida.



Figura 6. Exteriores del restaurante Doña Menestra en Cuenca  
Fuente: (Villegas, 2017)



El propio local comercial y, con igual personaje, refuerza otro estereotipo de la mujer afro, como una mujer sensual. El local comercial muestra a la entrada una imagen que es reiterativa en la publicidad. Sin embargo, si se observa con mayor detenimiento se nota que esta publicidad muestra un plano americano de la mujer (desde la canilla hasta la cabeza), con rasgos como senos y caderas pronunciadas, un escote en la blusa que muestra más los senos de esta mujer y además parecería estar desnuda de la cintura para abajo. Este local se ubica en el sector del Estadio, una zona comercial de bastante tránsito.

Es también importante analizar cómo receptan este tipo de mensajes los miembros de la comunidad afro residente en Cuenca, para ello se consultó a la dirigente Geovana Vallecillas ¿qué sentimiento le provoca ver esta imagen?, ante lo que ella respondió con mucho énfasis:

“Repulsión. La verdad esto nos causa repulsión y eso es a nivel nacional, de hecho sé que se está haciendo un proceso sobre esto con Las Menestras del Negro que está en Quito, porque cuando nosotros investigamos primerito pensamos que era de un afrodescendiente y luego nos dimos cuenta de que no. No sé si habrá salido el pronunciamiento, porque el año anterior se iba hacer y los compañeros en Quito iban a hacer por el hecho de que había una toma de un nombre que no les compete a ellos. Dicen Doña Menestra del Negro o Doña Menestra. Primerito, el negro sabe cocinar, el negro está ahí y después dicen debe ser una negra la que cocina y te das cuenta que no. Utilizas ahí si las Menestras del Negro y cuando se trata de discriminarnos de otra forma, los negros no valen, los negros no sirven. Sé que en Quito los compañeros de dos o tres organizaciones habían considerado que eso no puede darse, desde aquí no hemos hecho nada, cuando se dé en Quito, vamos a ir tomando [acciones] en las provincias más pequeñas”. (Vallecillas, 2018)





## CAPITULO IV: LA REIVINDICACIÓN

### 4.1. Identificaciones y representaciones desde la reivindicación

Así como desde los estratos de poder se ha ejercido de manera reiterada el racismo y se han reforzado estereotipos negativos que tienden a justificar actos racistas; han surgido respuestas ante estas posturas que reivindican al grupo, a través de las formas que tienen de autorepresentarse. No hay que perder de vista que “las prácticas de representación siempre implican posiciones desde las cuales hablamos o escribimos: son posiciones de enunciación” (Hall, 2010, p. 349). Ninguna identificación cultural puede construirse como netamente discriminada, pues frente a los actos discriminatorios como el racismo, el clasismo o el sexismo, los grupos afectados crean relatos y estrategias de acomodación y resistencia; que a su vez de manera conjunta constituyen nuevas identificaciones.

Las representaciones afro no se enuncian necesariamente como una negación del estereotipo, sino que en ocasiones se presenta como una reapropiación positiva de este, en donde la población afro toma lo que se ha dicho de ella como negativo y lo reapropia de manera positiva. Es decir, construye su identidad desde un lugar de enunciación que toma los estereotipos para reapropiarlos a favor del grupo. De ello están conscientes los grupos afro, así lo relata la dirigente Geovanna Vallecillas cuando afirma que:

“Lo bueno de nuestra gente es que todo lo negativo lo convertimos en una fortaleza y eso nos ayuda a ser más cimarrones que nunca, más rebeldes que nunca (...). Si me discriminan a esa discriminación yo le doy la vuelta, pero le doy la vuelta para mejorar. (...) Todo lo que juega a favor de un afrodescendiente tiene doble versión, todo tiene sus pros y sus contras.” (Vallecillas, 2018).

Y ejemplifica algunos casos como el que se presenta a continuación:

“En el primer mundial que Ecuador participó, recuerdo que la gran mayoría de los jugadores eran afrodescendientes y, cuando Ecuador clasificó por primera



vez al mundial, eran los negros de oro, negrito lindo y cuando perdía era negro bruto. Cuando el Deportivo Cuenca quedó por primera vez campeón nacional, en ese tiempo, el 99 por ciento de la plantilla eran afrodescendientes, Jimmy Blandeon, Mamita Calderón, toda la plantilla eran afrodescendientes, eran “¡qué hermoso que juega mi negrito lindo!” pero el siguiente año que ya no ganaban eran los insultos” (Vallecillas, 2018).

Es importante recalcar el sentido de reivindicación que es parte de las identificaciones afro y la referencia permanente que se hace del cimarronaje no como un hecho histórico, sino como una realidad permanente que se reinterpreta en el presente, una especie de lucha permanente por la libertad.

#### **4.2. La autoidentificación como reivindicación.**

Para acercarse a las identidades afro en Cuenca, es importante entender cómo se autoidentifican los miembros del grupo, ya que las formas de designar y representar el mundo a través del lenguaje evidencian las relaciones de poder y las tensiones existentes entre los diferentes grupos racializados. Actualmente en Ecuador se utilizan como categorías oficiales en el censo nacional, los términos: afrodescendiente, negro y mulato, a continuación se repasa sobre las formas de percibir y utilizar estas y otras categorías tanto a nivel de la sociedad local como por parte de los grupos “nominados” de una forma plural.

##### **4.2.1. Afrodescendiente**

Una postura académica y aceptada formalmente por las dirigencias, señala que el término apropiado para referirse al grupo es afrodescendiente. En este sentido, Sánchez y Puckrein (2007) señalan que el término afrodescendiente:

“Es una expresión de ruptura epistemológica con la tradicional semántica de la dominación colonial, y posee un alto contenido político y filosófico. Se trata de un término que busca una ruptura con una etapa de la historia de colonización y exclusión, de la cual han sido víctimas los hijos de la diáspora africana”. (p 13.)



La dirigente Geovana Vallecillas coincide con este criterio y así lo señala en la entrevista que le realizamos en 2018:

“Nosotros en el Congreso de 1992 entramos como negros y salimos como afro. Yo no soy negro porque ese nombre me lo puso la parte esclavizante y tiene lógica porque solamente somos seres humanos. Entonces lo correcto que hemos determinado como comisión de etnoeducación, hemos definido que para tratar de hacer un alto a la discriminación hemos dicho alto a la palabra, entre nosotros nos podemos decir negros, entre negros nos negriamos, para la gente que se quiera referir a nosotros por nuestra etnia nos debe decir afrodescendientes que debería ser lo correcto, eso se definió con diferentes conversatorios” (Vallecillas, 2018).

Sobre el término afrodescendiente una mujer, miembro de la asociación dice:

“Siempre es como una forma de querer hacernos sentir menos a nosotros [el decimos negros], porque ellos son blancos, ¡ay si pues que emoción!, (...) Si decimos afro, quiere decir que somos descendientes de los que vinieron de África, y sí lo somos, porque nuestro color no nos deja mentir.” (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

#### **4.2.2. Negro.**

A pesar de la claridad ideológica e incluso teórica, expresada por la dirigente respecto a la autodefinición del grupo, parecería que la concepción de *afro* aún no está socializada o completamente aceptada por las bases. Al consultarle al grupo sobre ¿Cuál es el término correcto para referirse al grupo?, respondió: “para mí lo correcto es negro, me dicen negro por aquí, negro oye por acá negro, porque soy negro, eso marca la diferencia” (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018). En este caso se evidencia el uso de la palabra negro como parte de la identidad, como un rasgo o señal definitorio.

Otras opiniones manifiestan que, más que el término lo que marca la diferencia es la intencionalidad con la que es utilizado por el interlocutor. Uno de los participantes señala: “depende el sentido como lo dice, porque nosotros somos negros, no hay ningún problema en eso, pero depende como te lo digan, a veces a uno le dicen negro

para ofender” (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018). Otra participante del grupo focal coincide con esta postura y opina:

“Si somos negros, el color lo dice, pero la manera como la gente se expresa, eso que dicen llega el viernes negro. Si usted estudia, el viernes negro, es porque en África anteriormente a los esclavos les vendían los viernes y de ahí vienen las supuestamente promociones. Si pasa algo malo dicen que ahí hubo mano negra, que quiere decir que nosotros los negros fuéramos lo malo”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

También hay quienes rechazan el término negro, en este caso uno de los miembros del grupo manifiesta este criterio a través de sus redes sociales, en donde dice: “A ver, que



quede claro mi madrecita pensó 9 meses mi nombre como para que me estén llamando negrito” (Figura 7).

Figura 7. Publicación en redes sociales referente al rechazo de cualquier designación racializada.  
Fuente: (Rosales, 2019)

El término *afrodescendiente* surge como una nueva forma de llamar y reivindicar a los grupos negros, abordando su realidad más allá de las consideraciones fenotípicas, es



decir, surge desde la protesta y la reivindicación. Sin embargo, el mismo término es asumido por las bases como advenedizo o impuesto por sus dirigencias, evidenciando así que los discursos de reivindicación y herencia africana parcialmente son parte de la construcción de una identidad imaginada desde círculos intelectuales y políticos afro, más que desde el interior de los grupos. La resistencia al término por parte de ciertos miembros sugiere que hay disputas epistémicas al interior del grupo.

#### 4.2.3. Moreno.

El término moreno es utilizado en un contexto informal para referirse al grupo afro. Al respecto surgen varias posturas. Un joven participante del grupo focal manifiesta su malestar ante el término:

“Que me digan moreno. A mí me indigna escuchar esa palabra, ahí yo me transformo, es como que me están insultando la madre. Una vez en el colegio tuve un problema, un chico se acercó y como no sabía mi nombre, (como yo era el más popular) me dijo “moreno”, y yo le dije “¡Qué dijiste!” y saqué la mano y le di una cachetada (...). El moreno es peor que el negro.” (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

Respuesta que otro compañero objetó, diciendo: “no digas peor que el negro, porque ahí estas diciendo que el negro es malo” (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018), reivindicando así el término negro frente a moreno.

El rechazo al término moreno parecería estar generalizado y así se ha explicitado incluso en poemas de autoras afrodescendientes, como el que a continuación se transcribe parcialmente, titulado *Negra soy*, de la autora afrocolombiana Mary Grueso Romero (2018), poema que fue declamado por Mairén Minota, miembro del grupo en un evento de la Asociación de Afrodescendientes.

*¿Por qué me dicen morena?  
Si moreno no es color  
Yo tengo una raza que es negra,  
Y negra me hizo Dios.*

*Y otros arreglan el cuento*



*Diciéndome de color  
Dizque pa` endulzarme la cosa  
Y que no me ofenda yo.*

*Yo tengo una raza pura  
Y de ella orgullosa estoy  
De mis ancestros africanos  
Y del sonar del tambor.*

Negra soy  
Por Gueso Romero (2018)

Tanto el relato como el poema, al tiempo que rechazan el término *moreno*, reivindican el término negro y en el segundo caso, al ser expresado de manera pública, se asume como una postura grupal.

El término *moreno* puede también ser utilizado para designar un punto intermedio en el contexto de la clasificación racial. Como lo manifiesta en un relato uno de los participantes en el grupo focal: “A mí en Cuenca me dicen tú no eres negro, eres *morenito*” (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018). Podría influir en esta clasificación el hecho de que quien cuenta este relato lleva el cabello alaciado, hecho que ha sido considerado como rasgo de blanqueamiento, pues a través de distintas formas se modifica temporal o parcialmente este rasgo característico de los afro. En este caso el término es usado como una forma de blanquear al otro, es decir, ubicarlo en un rango que se aleje de la negritud y se acerque al mestizaje.

Coloquialmente el término *moreno* es usado por agentes externos, es decir por grupos mestizos que tienen el poder de designar al otro, a partir de un eufemismo que pretende dejar de lado el término negro por considerarlo insultante. Es pertinente recordar que el término también fue utilizado décadas atrás en contextos académicos como un sinónimo de negro (Centro Cultural Afroecuatoriano, 1988).

A pesar de la diversidad de criterios parecería que varios coinciden en cuestionar cualquier tipo de denominación, basado en los fenotipos, así lo manifiesta uno de los participantes del grupo focal:



“Hay un nombre para todas las personas. Es pésimo, es de mala educación que el día de hoy la gente se refieran a una persona por su apariencia: aquí hay un indio, oye mulato, oye cholo, oye negro. Yo me debo referir por su nombre. Es diferente si yo le pregunto ¿Cómo te autoidentificas? bueno yo me identifico y me gusta que me llamen así”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

Son entonces parte de las identificaciones del pueblo afro las formas de autodefinirse. Los términos afrodescendiente, negro y moreno conllevan cierta intencionalidad con la que se transmiten un mensaje y también con la que se receipta. Vengan de miembros de fuera de su comunidad o que correspondan a ella, un mismo individuo puede identificarse de diversas maneras.

Autoidentificarse como parte de un grupo es un elemento de gran importancia en la conformación de la identidad. Los datos del VI censo de Población realizado en el año 2001 arrojaron resultados nacionales de un 2% de la población que se autoidentifica como negro-afroamericano, mientras que el VII censo de Población realizado en el 2010 aumentó esta cifra al 5%. La población mulata también aumentó de un 2% a un 3%. Este aumento de la población afro podría deberse a varios factores entre ellos el cambio de enfoque con el que se realizó la pregunta de autoidentificación. El último censo se enfocó en “fortalecer las identificaciones étnicas y culturales que hace que un individuo independientemente de su color de piel se identifique por su cultura, costumbres, historia y orientación política” (Vera Santos, 2015, p. 152), a través de pregunta *¿De acuerdo a su cultura y costumbres cómo se identifica usted?* (INEC, 2001), que difiere de la pregunta *¿Cómo se considera: indígena, negro (afroecuatoriano), mestizo, ...?*, planteada en el censo anterior (INEC, 2010), que se limita a una identificación por rasgos físicos. Otra razón para el incremento de la población afro, podría deberse a que las dirigencias afro, realizaron una campaña de autoidentificación con el slogan “familia identificate, orgullosamente afroecuatoriano”, entendiéndose con ello a la familia ampliada, por lo que el aumento no responde solo por el crecimiento poblacional, sino más bien a una toma de conciencia sobre la importancia de autoidentificarse con el grupo y de asumirlo como parte.

Al entender a la identidad como algo en constante cambio, construcción y negociación, se explica por qué un mismo sujeto o grupo se identifica con varios términos dependiendo de los contextos en los que se desempeñen. Así por ejemplo



quienes participaron en el grupo focal, miembros de la Asociación Guasá y Bombo, en un contexto laboral, colectivo o cuando hay eventos culturales o políticos de la asociación se identifican como afros. En otros contextos más informales o familiares se definen como negros, esta idea se explica en la frase dicha por Geovanna Vallecillas de “entre negros nos negriamos”. Así resulta correcto autodenominarse negros, pero únicamente al interior del grupo. Nila de Aguiar, mujer brasileña, residente en Cuenca, dirigente afro, también hace mención a esta negociación que hay en la forma de autenticarse de los afroecuatorianos y de los afrocuencanos. Ella relata que un dirigente afrobrasileño en un viaje a Ecuador observó la actividad de los movimientos sociales afro y manifestó “En Brasil somos negros las 24 horas, aquí son negros a veces” (diario de campo), refiriéndose a que la lucha por la reivindicación racial está más presente y constante en Brasil que en Ecuador y, particularmente, en Cuenca, evidenciando que el accionar tiene contextos de ciertos momentos, lugares e intensidades.

Las formas de autoidentificarse son de suma importancia, ya que los términos conllevan determinadas formas de concebir el mundo.

#### **4.3. El territorio como reivindicación: la multiterritorialización. De África a Cuenca**

Al momento de vincular el pueblo afro con el territorio, desde la academia, se han reforzado posturas esencialistas, pues fundamentalmente se han realizado investigaciones sobre la población afrodescendiente que habita en Esmeraldas o el Chota. Son recientes las investigaciones que se preocupan de los afros en otros contextos. Como respuesta a estas posturas esencialistas, que ligan de manera indiscutible cultura y territorio, surge la propuesta de la multiterritorialidad que permite entender a los grupos culturales ligados no únicamente a un territorio sino a varios. Por ejemplo, la población afro que reside en territorios no ancestrales como es el caso de Cuenca.

La categoría de multiterritorialización es útil para el análisis de este caso, se entiende como el acceder y el accionar desde múltiples territorios (Vera-Santos, 2015). En el caso de la población afro esto se observa de manera frecuente, pues pueden





accionar o identificarse con una provincia, con un cantón, con un barrio o incluso con un continente.

#### 4.3.1 África

Aunque muy pocos se han desplazado a este lugar, siempre hay referencias a la herencia y a la diáspora africana, pues los territorios desde los que se acciona pueden ser físicos o imaginarios. Tal y como señala Valcuende (1996), “la comunidad” siempre requiere una referencia territorial, anclar la memoria a un territorio vivido o imaginado, a partir del cual reforzar la idea de un origen compartido y una línea de continuidad que vincula pasado y presente.

En el caso de las comunidades afro, el ejemplo más cercano que se tiene de accionar desde un territorio imaginario, es la referencia que se hace con África. Para este análisis es útil la propuesta de Stuar Hall (2010), quien se refiere así a la presencia africana:

“La *présence africaine* es el lugar de la represión. En apariencia, silenciada más allá de la memoria por el poder de la experiencia de la esclavitud, África estaba presente, de hecho, en todas partes: en la vida cotidiana y en las costumbres de las barracas de los esclavos; en las lenguas y patois de las plantaciones; en nombres y palabras, algunas veces desconectadas de sus taxonomías; en las estructuras sintácticas secretas a través de las cuales se producían otras lenguas; en las historias y cuentos contados a los niños; en las prácticas religiosas y en las creencias de la vida espiritual; en las artes, oficios, música y ritmos de la sociedad durante la esclavitud y después de la emancipación”. (p. 355).

Hall (2010), explica la presencia africana desde su experiencia personal:

“Durante mi niñez y adolescencia en Kingston, durante los años cuarenta y cincuenta, estaba rodeado por los signos, la música y los ritmos de esta África de la diáspora, que sólo existían como un resultado de una larga y discontinua serie de transformaciones. Pero, aunque casi todos los que estaban a mí alrededor eran de color moreno o negro (¡África “habla”!), nunca oí a una sola persona que se aplicara a sí misma, a los demás o a sus ancestros el término “africano”. Fue sólo en los años setenta que esta identidad afrocaribeña empezó a estar



históricamente disponible para la gran mayoría de la gente de Jamaica, tanto en su patria como en el exterior. En este momento histórico, los jamaicanos se descubrieron como “negros”, al mismo tiempo en que se descubrieron como hijos e hijas de la “esclavitud”. (p. 356)

La relación que hay entre los afrodescendientes y África, es por lo general imaginaria pues no ha habido un desplazamiento físico de quienes se autodefinen como afrodescendientes al continente africano, aunque las referencias a este son permanentes y reiteradas.

La presencia africana hace referencia a un pasado común que rememora el periodo de la esclavitud e incluso va más allá, pues recuerda y pone en valor aspectos como la tradición oral, elementos o idiomas africanos, las expresiones creativas, entre otras y las trae al presente. En este sentido Hall hace referencia a la importancia del pasado en la presencia africana:

“La relación que las personas del mundo ahora tienen con su propio pasado es, por supuesto, parte del descubrimiento de su propia etnicidad. (...) En ese sentido, el pasado es no sólo una posición desde la cual hablar, sino que es también un recurso absolutamente necesario en lo que uno tiene que decir”. (Hall, 2010, pp. 346-347)

La construcción de la afrodescendencia corresponde al surgimiento de identidades emergentes, es decir de identidades que son contestatarias, que no son estáticas sino que están en permanente cambio y reconstrucción, que en parte son construidas políticamente. En este sentido su relación con el pasado está cimentada tanto desde la memoria como desde la narrativa que se busca recuperar. En palabras de Hall “Es un acto de recuperación cultural” (Hall, 2010, p. 347).

La presencia de África se evidencia en Ecuador de manera oficial partiendo desde el nombre con el que se autoidentifica al grupo, pues a partir del año 2010 se incluye la categoría de afrodescendiente, aunque de manera paralela se mantiene la categoría de negro. En cuanto a los lugares de enunciación desde los que el grupo se hace presente existen varias referencias a África:

María del Tránsito Sosorra y su hija Nila de Aguiar, dirigentes del Movimiento de Afrodescendientes del Azuay, señalan que su accionar para la reivindicación de los



derechos de las personas afro parte de la conciencia de la diáspora africana. Parecería que este posicionamiento además es estratégico y legitima su posicionamiento dentro del grupo de afros en Cuenca, pues relatan en reiteradas ocasiones los cuestionamientos que han tenido por parte de los afroecuatorianos por ser extranjeras, pues se les ha cuestionado conocer la realidad nacional y en consecuencia no poder actuar sobre ellas.

Geovana Vallecillas, dirigente del movimiento Guasá y Bombo Afrodescendientes del Azuay, se autodefine como afrodescendiente y se refiere así a su auto adscripción:

“Con el paso de los tiempos aprendí que ser afro es sentirse orgullosa de este ser, de lo que uno lleva adentro. Es lo que trato de sembrar en los jóvenes ese orgullo afro y en mis hijos. De que defiendan su etnia, su color. No quiere decir que por el hecho de tener este color de piel seamos menos, todo lo contrario, nuestros ancestros eran reyes y princesas lo sabemos y nos sentimos orgullosos de eso. Nos sentimos cada día más orgullosos de ser afrodescendientes y afroecuatorianos”. (Vallecillas, 2018)

Como se evidencia, en el relato anterior se posicionan políticamente las narrativas del pasado y se las sitúa como discurso de reivindicación, evocando un tiempo y un espacio en el que los afro ocupaban un status importante en la sociedad como “reyes y princesas”, imaginario que se contrapone al estereotipo actual y común de los afrodescendientes, que los sitúa en una situación de discriminación. Su discurso utiliza las narrativas del pasado como lugar de enunciación y de reivindicación, sobre esto se refiere la dirigente:

“Hoy en día se encuentran rescatando las deidades del pueblo afro, como reivindicación del pueblo afro porque la perdimos totalmente y ahora están los compañeros como por ejemplo Juan García que es uno de nuestros referentes hay que desaprender para aprender. Y es lo que estamos haciendo estamos desaprendiendo lo que nos ha enseñado la clase dominante, para aprender algo más. Tenemos que aprender para poder contar nuestra propia historia. Siempre nos metieron en el chip que nosotros somos esclavos y nos esclavizaron que es diferente”. (Vallecillas, 2018)



Fuera de la dirigencia existen también referencias a África, aunque se debe resaltar que estas se evidencian menos reflexionadas y menos políticas, así por ejemplo en el grupo focal, una mujer adulta afrocolombiana, residente en Cuenca, señala: “Si decimos afro, quiere decir que somos descendientes de los que vinieron de atrás de África, y si lo somos, porque nuestro color no nos deja mentir”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

En los discursos las referencias a África están presentes en varias de las actividades que tiene el pueblo afro, así por ejemplo se evidencia que durante octubre que se celebra el mes del pueblo afro en Ecuador, el Movimiento Afrodescendiente del Azuay organizó varios eventos que estaban enfocados a difundir la cultura afro, cuyas referencias a África eran permanentes, así por ejemplo se realizó un taller de música afro y un taller de indumentaria afro, un taller de gastronomía afro y un acto cultural que se realizó en el Parque Calderón, en donde se hizo referencia a los Yorubas, los Orishas deidades afro que han sido reapropiadas por algunos grupos locales.

A nivel nacional se puede evidenciar la reivindicación del origen africano a la que hace referencia Hall (2010), cuando por ejemplo en Guayaquil se da a barrios con presencia afro nombres que evocan al continente africano como por ejemplo las cooperativas Nelson Mandela o Nigeria.

#### **4.3.2. Esmeraldas.**

Otro territorio desde el que se actúa y al que se vuelve constantemente como lugar de enunciación es a Esmeraldas y sus comunidades. Se reconoce este lugar como ancestral de la población afro y se lo defiende como tal, tanto por aquellos que han nacido ahí como por las nuevas generaciones que han nacido en otros lugares pero que identifican a este territorio como parte de su historia e identidad. Así por ejemplo Geovana Vallecillas se refiere así al lugar en donde nació:

“En la Tolita se quedaron los recuerdos más grandes de mi vida, mi niñez, las mujeres a las que yo admiro y respeto, esos recuerdos se quedaron allá (...). Regresé con mi nena mayor que fui —por sentirme tan orgullosa de mi tierra— fui a inscribirle allá, ella nació acá pero fui a inscribirle allá porque yo decía que ella tenía que ser de allá, que tenía que tener esos orígenes, aunque sea eso, ya



que no había podido tenerle allá. (...) desde ahí viajo con un poco más de frecuencia, porque a mis hijos les encanta ir allá.” (Vallecillas, 2018).

Es de esta forma que rememora su lugar de origen y reivindica este espacio con el acto simbólico de la inscripción de su hija para mantener el vínculo con este territorio considerado como ancestral del pueblo afro; además relaciona las visitas a este lugar con una etapa de estabilidad económica, pues recuerda que cuando era niña la situación económica familiar no le permitía ir a su tierra con mucha frecuencia. Tal es el arraigo a su lugar de origen que expresa su deseo de ser enterrada allí:

“Naces como negro allá y mueres como mestizo acá, ¿por qué digo esto? porque solo te entierran como hacen cualquiera de las personas que fallecen acá, no te entierran como nosotros enterramos a nuestros muertos. Es una cosa triste, yo le digo a mi hija el día que yo me muera me llevas a mi Borbón, a mi cantón Eloy Alfaro y ahí me entierras para sentir que puedo descansar en paz”. (Vallecillas, 2018).

Los afrodescendientes rememoran sus lugares de nacimiento como territorios idealizados y los representan como espacios en donde se exacerban los aspectos positivos, así por ejemplo Geovana Vallecillas resalta que su tierra natal es un lugar en donde se vive con total tranquilidad y no hay que preocuparse por la delincuencia; se pueden dejar las puertas de la casa abierta y no pasa nada como es en el campo (Vallecillas, 2018).

Mientras que Jarley Corozo define a su lugar de origen como un lugar en donde se vive en comunidad, en donde existe solidaridad, unión y en donde no hay discriminación (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

La relación física que tiene el pueblo afro con estos lugares considerados ancestrales se activa en ciertas épocas:

“Es por la llegada de los descendientes africanos a las costas de San Mateo, que fue por las fechas de octubre que estos descendientes llegaron y de ahí se toma (...) El 16 de octubre es la fecha de cantonización del cantón Eloy Alfaron, en San Lorenzo también se celebra en octubre las fiestas de cantonización, cada pueblo del norte de Esmeraldas celebra sus fiestas por octubre. De hecho, si yo me voy el 12 de octubre yo me voy a encontrar con los muchachos, bueno los



muchachos de mi tiempo y de las generaciones siguientes. El que no va para octubre irá para noviembre para el día de los difuntos y también coincide con las fiestas que se celebra el pueblo de Canchimalero, que es el día de San Martín el Santo Negro, eso reúne a toda la comarca del Norte de Esmeraldas, se celebra con arrullos, con marimba, con cantos y todo es un jolgorio, desde la punta del Norte el último pueblo de Esmeraldas llega a la frontera con Colombia, también llegan de Quito, de Guayaquil e incluso de otros países vienen para esa fiesta.” (Vallecillas, 2018)

Jarley Corozo, joven afrodescendiente, identifica la Semana Santa como una fecha importante en la que se reúne la comunidad afro que ha migrado a otros lugares del país:

“Antes de las comunidades viajaban a pasar la semana santa allá porque era algo que se sentía (...) yo hasta la vez nunca me he perdido una semana santa en mi tierra natal, yo creo que si voy a ir porque es una tradición que la llevo arrastrando y no la quiero perder.” (Corozo, 2018).

Aunque manifiesta su deseo de ir a participar en esta fiesta religiosa, también identifica peligro de perder esta festividad debido a la migración:

“Anteriormente nosotros nuestro pueblo veíamos como subsistíamos, pocos salían a las ciudades a trabajar. En cambio ahora hay personas que ya tienen trabajo y por más que quieran no les dan permiso.” (Corozo, 2018).

Situación que se puede aplicar a todas las festividades propias del pueblo afro, que debido a la migración pueden presentar altos niveles de vulnerabilidad.

#### **4.3.3. Cuenca**

Finalmente es necesario aproximarnos a Cuenca como uno de los múltiples espacios desde los que actúa la población afrodescendiente. Como ya se ha dicho, el imaginario colectivo de Cuenca, considera a la población afro como ajena al lugar; quienes viven aquí serán considerados como eternos migrantes. Los afrodescendientes tienen una necesidad especial de recordar que esta ciudad también es suya, y que muchos de ellos son cuencanos.



En este sentido, la dirigente Nila de Aguiar, de nacionalidad brasileña, que vive varios años en Cuenca, relata que la consideración de los afro como ajenos a la ciudad de Cuenca, no es algo que viene únicamente de fuera del grupo. En el interior de la comunidad afrodescendiente también se asume que los afro son los oriundos de territorios “ancestrales”. Como forma de reivindicación Nila asume su lugar de enunciación desde la apropiación del dialecto propio de Cuenca, al respecto cuenta la siguiente anécdota, sucedida entre dirigentes afrodescendientes. Mientras escuchaban una de sus intervenciones, en un encuentro afro, comentaban entre sí y se reían, al acercarse Nila e interpelarles el porqué de sus risas, ellos le dijeron: “es porque hablas raro, porque hablas así arrrrrastrrrando las rrrrr, ¿de dónde eres?” (Diario de campo). Nila conscientemente acentúa sus rasgos dialectales que la identifican como cuencana. Ella se define como ciudadana del mundo y defiende el proceso de dirigencia y lucha por los derechos afrodescendientes desde la perspectiva de la diáspora Africana.

Otro relato que muestra este aspecto lo recuerda Mama Llama, quien cuenta que en alguna ocasión tomó un taxi con varias compañeras afrodescendientes y el taxista en el trayecto preguntó: “¿De qué parte de Esmeraldas son?”, ante lo cual, Mama Llama rio y respondió que ella era de Brasil, que su compañera era de Centro América, mientras que otras dos eran cuencanas de nacimiento (diario de campo).

Los lugares de enunciación respecto al territorio pueden ser diversos. Una misma persona, en distintas etapas o circunstancias de su vida, puede modificar sus referentes de identificación territorial. Así por ejemplo Geovana Vallecillas, quien defendió su postura de identificarse con un territorio ancestral y posicionó a su primera hija con la comunidad La Tolita como una forma de reivindicar su identidad como afrodescendiente, varios años después con su último hijo lo reivindica en cambio como “el primer cuencano que toca el bombo”, también hace esta afirmación desde una postura reivindicativa resaltando el hecho que su hijo es un afrocuencano (Vallecillas, 2018).

Reivindicar a Cuenca como un territorio propio y permanente de los afrodescendientes es coincidente con las estadísticas del censo del 2010, que ponen de manifiesto la continuidad residencial en la ciudad. Los resultados muestran que la mayoría de afros, negros y mulatos que residen en la parte urbana del cantón Cuenca vivían en la provincia del Azuay hace 5 años. Se trata, por tanto de un grupo



poblacional que tiene estabilidad en su lugar de residencia. Los lugares de donde viene la población afro mayoritariamente son de Guayas, El Oro y del exterior. Quienes se autoidentifican como negros vienen de Esmeraldas, Guayas, Los Ríos y del exterior. En el caso de los mulatos provienen de El Oro y el exterior (Tabla 3).





**TABLA 3.**  
**RESIDENCIA DE LA POBLACIÓN AFRO HACE CINCO AÑOS**

	Afroecuatoriano	Negro	Mulato
Azuay	4.620	279	1.581
Bolívar	2	1	7
Cañar	41	6	10
Carchi	5	1	-
Cotopaxi	4	1	6
Chimborazo	21	-	6
El Oro	112	13	88
Esmeraldas	98	44	29
Guayas	143	23	73
Imbabura	8	-	1
Loja	71	1	17
Los Ríos	62	20	30
Manabí	37	2	18
Morona Santiago	38	1	15
Napo	-	-	-
Pastaza	4	2	-
Pichincha	72	10	24
Tungurahua	12	1	3
Zamora Chinchipe	8	-	-
Galápagos	1	1	-
Sucumbíos	7	2	2
Orellana	5	1	1
Santo Domingo	12	5	7
Santa Elena	3	1	9
Exterior	100	81	109
Total	5.486	496	2.036

Fuente: INEC (2010). Elaboración: la maestrante.

Según el INEC (2010), 4.620 personas que se autoidentifican como afrodescendientes nacieron en la provincial del Azuay, es decir que el 82% de los afrodescendientes residentes en Cuenca, nacieron en la provincia del Azuay, mientras que otros lugares de nacimiento son Guayas, El Oro y el exterior. Para el caso de quienes se autoidentifican como negros se registran niveles de migración superiores, pues apenas 132 personas que corresponde a un 27% afirman haber nacido en la provincia de Azuay, mientras que un 28% nacieron en Esmeraldas. Un 63% de quienes se autoifentican como mulatos nacieron en la provincia de Azuay, mientras que los lugares de nacimiento con mayor prevalencia son El Oro, Guayas y el exterior (Tabla 4).



**TABLA 4.**  
**LUGAR DE NACIMIENTO DE LA POBLACIÓN AFRO HACE CINCO AÑOS.**

	Afroecuatoriano	Negro	Mulato
Azuay	4052	132	1288
Bolivar	14	-	14
Cañar	195	13	60
Carchi	7	1	4
Cotopaxi	14	2	14
Chimborazo	68	-	24
El Oro	274	15	176
Esmeraldas	401	138	86
Guayas	313	52	172
Imbabura	30	4	16
Loja	168	12	54
Los Rios	169	19	67
Manabi	155	11	48
Morona Santiago	57	3	21
Napo	-	-	-
Pastaza	1	-	-
Pichincha	77	6	41
Tungurahua	25	1	10
Zamora Chinchipe	20	-	10
Galápagos	1	-	-
Sucumbíos	2	1	1
Orellana	-	-	-
Santo Domingo	27	4	15
Santa Elena	9	-	15
Exterior	114	104	133
Total	6193	518	2269

Fuente: INEC (2010). Elaboración: la maestrante.

#### **4.4. La música como reivindicación: El ritmo en la sangre**

Las identidades no deben ser entendidas como algo estático, deben entenderse como un proceso dinámico, es decir, susceptible a cambios y resignificaciones. Sin embargo, existen ciertos elementos que por su recurrencia se han vuelto indiscutiblemente característicos de ciertos grupos poblacionales. Varios elementos pueden ser considerados, tanto interna como externamente, propios del grupo. Este es el caso del baile reapropiado por la población afro como referente de identificación, ya sea a través de ritmos contemporáneos como la salsa, el merengue, entre otros; o ritmos considerados tradicionales como la marimba o la bomba.



La marimba se identifica con los grupos afrodescendientes, ecuatorianos y colombianos. “El complejo marimba se refiere tanto al instrumento marimba como a los instrumentos que la acompañan –el bombo, el cununo y el guasa–, la música, el baile, la vestimenta de los bailadores y los significados que estos elementos transmiten.” (Minda Batallas, 2014, p. 46)

Varias referencias, mencionan la importancia histórica de aspectos como la danza entre la población afro; así por ejemplo en la obra Afro-Latinoamérica 1800-2000 (Minda Batallas, 2014) se señala que, entre los aspectos que reclamaba históricamente la población afro, está además del control sobre sus cuerpos y el acceso a bienes materiales, el acceso a bienes espirituales, como la religión, música y danza, que son los que ofrecen la posibilidad de reconstruir la subjetividad.

A lo largo de la historia se han vinculado las prácticas culturales con formas de subversión. Así por ejemplo en el siglo XVIII, se conoce que se quemaban los instrumentos para evitar rebeliones. “Se hace una recogida de instrumentos y se quemaba por lo que provocaban. [...] El dominador... el grupo colonizador o colonialista [...] era fuerte” (Minda Batallas, 2014, p. 73), ya que la marimba y lo que está en su entorno eran parte de la resistencia del pueblo negro.

Esta situación continúa durante el periodo de independencia y en los inicios de la República. En el año 1831, en Guayaquil:

“Alguien denunció a los ciudadanos Francisco Paredes y Bernardo Villamar por haber pronunciado ‘palabras subversivas contra la clase de blancos’ en una fiesta de bautizo celebrada en la casa del pardo Juan José Bolonques. Al final solo se pudo probar que se habían entonado unas ‘canciones cómicas’.” (Townsend, 1993, pp. 76-77).

Aunque no se especifica si se trata o no de la marimba, llama la atención la relación entre prácticas culturales y subversión.

También se ha relacionada el baile a nivel general con aspectos negativos, como la prostitución, así se evidencia en el siguiente extracto, de la misma época que el anterior.



“Si no, ofrecían diversión bailando, cantando, jugando, o trabajando como prostitutas. Una mujer, que logró un relativo éxito en esos terrenos, llegó a ser la dueña de su propia chingana. (...) Pero otro grupo de negras que intentaron abrir una chingana tuvieron conflictos con los vecinos, por los escándalos que provocaban sus fiestas nocturnas.” (Townsend, 1993, p. 84)

En la época de la Colonia y los inicios de la República, cuando una buena parte de la población negra estaba esclavizada, la marimba cumplía la función social de ser “una vía de escape al sufrimiento –consecuencia de la condición social de los esclavizados–, la resistencia frente a las prohibiciones de manifestar la cultura propia y la estructuración de la identidad cultural” (Minda Batallas, 2014, p. 71)

Ya en el siglo XX, se observa nuevamente el relacionamiento de la marimba con aspectos considerados negativos en la sociedad de la época. Es así que en 1929, se recupera del periódico El Correo de Esmeraldas, un artículo titulado “Los lupanares de la calle Olmedo”. En donde se hace un llamado a la moral pública, por medio de la crítica a la prostitución que se la relaciona con los barrios en donde se tocaba marimba y con la marimba en particular.

“Todos conocemos o sabemos de las escandalosas orgías que forman en aquellos barrios, en compañía de gente de sable y gorra, mujeres amigas de la disipación; a quienes, a la agonizante luz que alumbra el fondo de la bahía, se las contempla cantando, bebiendo y bailando desafortadamente.” (Minda Batallas, 2014, p. 68).

La situación continúa en los siguientes períodos, de tal forma que a mediados de la década del 1940, en Esmeraldas, “Las autoridades (...) prohibieron la marimba porque su música era considerada cosa de bárbaros o de salvajes” (Minda Batallas, 2014, p. 67), a esta prohibición le acompañó la recolección y quema de marimbas y el encarcelamiento de marimberos, músicos y fiesteros. La prohibición también se dio en San Lorenzo, según lo relatan marimberos de mayor edad:

“Yo me recuerdo que aquí en San Lorenzo, ahí al frente de donde ahora es el Parque de la Madre, en una casa grande, ahí salían todos los ancestros a bailar marimba y bailaban en una sola tabla con esa elegancia, con ese coqueteo que tenían las mujeres, esa gala de atraer al parejo. Los curas salían con unos Cristos grandes y decían que era baile del diablo, que no debían bailar esos bailes y



espantaban a la gente. A pesar de eso, siguieron manteniendo su baile y su marimba”. (Minda Batallas, 2014, p. 68)

Alrededor de 1950 se crean los salones de baile, que tienen un interés mayormente turístico, así se recuerdan estos hechos:

“[...] con la siembra del banano y su exportación, al puerto local llegaban los barcos internacionales cuya tripulación necesitaba distraerse; ante esto, en Barrio Caliente se instalaron una serie de centros de diversión, bares, cantinas, a los que se les denominó “bailaderos”, en los cuales para divertir a los presentes –por lo general estibadores, marineros– se hacían representaciones de los cantos esmeraldeños, entre ellos, arrullos, chigualos principalmente el baile de la marimba. Los habitantes de este barrio recuerdan al salón el Balsita (...), donde se presentaban conjuntos musicales los fines de semana”. (Minda Batallas, 2014, p. 67)

Posteriormente se retoman las marimbas callejeras. La marimba urbana se apodera del espacio público, es así que en 1960 existen varios grupos de marimba callejera. Simultáneamente aumenta la importancia de la marimba, hasta el punto que no existe festividad civil o religiosa que no cuente con este elemento. Su significación original se fue perdiendo y ya no representan resistencia y reivindicación como en sus inicios. Actualmente existe un debate entre quienes sostienen que la marimba ha perdido su sentido de subversión y ha caído en una espectacularización, que le ha quitado su sentido.

Con estos antecedentes históricos y en el contexto actual, se agrega un nuevo elemento. El 5 de mayo de 2011 se realiza una declaratoria de la Marimba como Patrimonio del Estado Ecuatoriano. Mientras que el año 2010, la UNESCO, incluye dentro de la Lista Representativa de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad a las “Músicas de marimba y cantos tradicionales del Pacífico sur de Colombia” y el 2 de diciembre de 2015 se adhiere al Ecuador a este reconocimiento, por tratarse de una manifestación compartida por los pueblos afrodescendientes de Ecuador y Colombia.

A pesar de que la perspectiva de Patrimonio Cultural Inmaterial, regida por la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial 2003, concibe a



las manifestaciones del PCI como subjetivos, es decir cambiantes y en constante resignificación y reapropiación, en la práctica la patrimonialización de manifestaciones de PCI conlleva, para la ciudadanía en general la idea de conservación. Una concepción que repercute en propender a que la manifestación se mantenga estática, y a concebir los cambios como algo impuro y que atenta a su pureza. En este sentido, lo que se ha denominado el complejo cultural de la marimba, con la patrimonialización, podría en lugar de garantizar su continuidad en el tiempo, ser contraproducente y afectar directamente al carácter vivo y cambiante de esta manifestación cultural.

A partir de la patrimonialización se refuerza la concepción de la marimba como: “un vehículo para la expresión de la cultura, la identidad y la espiritualidad de los afroesmeraldeños y en símbolo de identidad de los esmeraldeños en general” (Minda Batallas, 2014, p. 46). En este sentido, aunque es resaltable el hecho de reconocer un elemento de la cultura inmateral afroecuatoriana –en otras épocas, menospreciado e incluso prohibido– como parte importante de la identidad nacional; es también importante tomar en cuenta que la patrimonialización conlleva ciertas ideas esencialistas como relacionar a la manifestación con determinada zona geográfica, en este caso con la provincia de Esmeraldas, lo que podría reforzar la idea de que la población afro pertenece a la provincia de Esmeraldas, con las consecuencias ya mencionadas para quienes escapan de la norma.

Surge entonces un nuevo elemento de análisis centrado en el hecho de observar cómo se expresa el complejo cultural de la marimba en la población afrodescendiente que vive fuera de Esmeraldas, concretamente en la población que reside en Cuenca. En esta ciudad cumple una importante función social, pues al ser un símbolo identitario, probablemente el de mayor relevancia, de la población afro, recobra importancia en cuanto elemento que pone en valor la cultura afro y la posiciona en la ciudad. Las asociaciones afrodescendientes que funcionan en Cuenca cuentan con grupos de marimba, que acompañan sus actos.

Por un lado el Movimiento Afrodescendiente del Azuay, contaba con un grupo de danza, conformado principalmente por niñas y jóvenes hijas de los miembros de la asociación. Nila de Aguiar, dirigente del movimiento Afrodescendiente del Azuay, relata que la asociación tenía un grupo de danza que bailaba salsa, merengue, cumbia,



entonces se decidió incluir también a la marimba como parte de sus bailes para reforzar la identidad afrodescendiente y recordar a sus ancestros. Señala que es importante cuidar que no se vea a la marimba como algo meramente folklórico y afirma cuidar que tampoco se caiga en lo morboso como se ha visto que ocurre con varios grupos “cuido mucho, especialmente en el vestuario, hay que tener cuidado de no exponer a nuestras niñas a esas cosas”. Mama Llama por su parte señala que es importante recordar que históricamente la marimba, era una forma liberación de los esclavos, resalta además que Cuenca, dado que es una ciudad turística, sería un lugar propicio para resurgir la marimba. Actualmente el grupo está desarticulado.

Por otro lado, la asociación Guasá y Bombo, a través de su comisión de cultura, formó el grupo Raíces Afrodescendientes. En sus inicios era únicamente de danza, presentó su primera función el día 8 de octubre de 2017, en el contexto de la celebración del Día Nacional de los Afrodescendientes. Actualmente continúan realizando presentaciones. La agrupación fue beneficiaria de los Fondos Concursables para la Cultura del Municipio de Cuenca y con este aporte pudo complementar sus conocimientos y ampliar su repertorio, interpretando músicas de marimba que acompañan al grupo de danza. Sus vestuarios e instrumentos son propios, situación que podría contribuir a su continuidad, pues no tienen el problema de alquilar o pedir vestuarios para sus presentaciones. Está conformado por aproximadamente diez miembros, sus edades fluctúan entre los 13 años y los 40 años entre hombres y mujeres, no solo está integrado por ecuatorianos, también hay una colombiana, un colombiano y un ahitiano. Uno de los objetivos del grupo y de sus presentaciones es posicionar a la población afro residente y nativa en Cuenca. Es interesante ver como durante las presentaciones que tiene el grupo, varias personas se acercan y preguntan ¿Hasta cuándo van a estar aquí?, ¿Cuándo se regresan a Esmeraldas? y se sorprenden al enterarse que viven en Cuenca (diario de campo), lo que una vez más confirma el imaginario colectivo de considerar a la población afro como una realidad coyuntural en la ciudad.

Uno de los riesgos que señalan los dirigentes está relacionado con la transmisión de la marimba. Mama Llama cuenta que es difícil encontrar personas que toquen marimba debido a la migración, pues las generaciones que han migrado desde temprana edad, mantienen en su memoria colectiva relatos de que sus abuelos tocaban marimba, pero a ellos no les interesó y no aprendieron por lo que no pudieron



transmitir este conocimiento a las nuevas generaciones. Jarley Corozo director del Grupo Raíces manifiesta que los afro que viven en Cuenca como han perdido el sentido de comunidad no tienen oportunidad de ver a otros bailar y tocar marimba, es por eso importante que quienes viven en Cuenca o en otras ciudades se reúnan y encuentren el espacio, el tiempo y las personas de su comunidad, que al observarlas aprendan a tocar y a bailar y continúen realizando esta práctica.

Durante el trabajo de campo consultamos a algunos de los integrantes del grupo sobre las razones de incorporar este baile. Jarley Corozo, joven de treinta años, dirigente del grupo nos expresa lo que siente cuando baila marimba “Cuando yo bailo marimba siento que estoy en mi tierra, es bacano, bailar marimba se siente muy bien”. Rolando Betancur, joven integrante del grupo, al ver un video de la marimba, expresó:

“Me hace sentir felicidad viendo a uno de los mejores exponentes de la marimba que es Papá Roncón ¡gua! Esa es la imagen de nuestra provincia porque él nos ha hecho sacar a delante y también vi a uno de mis profesores, yo estuve tocando con él y es super chévere porque me hace sentir super bien”. (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

En estos testimonios se refleja la importancia de la marimba como referente de las identificaciones afrodescendientes y específicamente afroesmeraldeñas. Es por ello que los eventos de la asociación por lo general están acompañados con presentaciones de danza y música del Grupo Raíces Afrodescendientes y a su vez a estas presentaciones acompañan discursos que reivindican y ponen en valor a la cultura afroesmeraldeña. Así por ejemplo Geovana Vallecillas en el acto de presentación del 6 de diciembre de 2018, que se llevó a cabo en la biblioteca de la Dirección de Cultura del Municipio de Cuenca como parte de la socialización del proyecto beneficiario de los Fondos Concursables de Cultura, dice: “estos chicos están aprendiendo el arte de no olvidar, de no olvidar sus raíces y su cultura”, haciendo eco de la importancia de la memoria en las identificaciones afro.





Figura 8. Grupo raíces Afrodescendientes.  
Fuente: (Moreno, 2018)

La marimba es el género preferente y distintivo de los grupos afro, la vinculación que se hace de la música a nivel general con la población afro es una recurrencia, como lo es el proceso de apropiación de esta manifestación cultural al interior del grupo. Veamos algunos testimonios en este sentido:

Norma, mujer adulta perteneciente al Grupo Raíces, dijo:

“El baile es algo que nosotros no vemos qué ritmo es, llevamos en la sangre. A mí me apasiona la música, a veces mis hijos me llevan a un concierto y nosotros no necesitamos que nadie nos enseñe a bailar si suena una salsa choque, sacamos los pasos no sabemos de dónde.” (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018)

Jarley, joven afro perteneciente al grupo Raíces:

“Yo le veo a un baile 2, 3, 4, 5 minutos y lo saco el ritmo, cualquier baile que sea, eso lo tenemos un poco en la sangre. En mi tierra sale un baile y no es necesario que alguien nos enseñe, vemos un video y enseguida lo sacamos, por ejemplo la salsa choque vemos en la televisión o en un video y ya lo sacamos.” (Gpo. Raíces Afrodescendientes... 2018).

Con estos relatos y mediante la observación en campo se evidencia cómo se retoma un estereotipo negativo de los afrodescendientes como personas bulliciosas, alegres y



fiesteras para posicionarlo como positivo y asumir, al interior del grupo, el baile como un elemento articulador de los afrodescendientes: “el baile lo llevamos en la sangre”. La negociación entre lo positivo y lo negativo que conlleva el estereotipo es constante:

“La imagen de los esmeraldeños como fiesteros excesivos - gente rumbera – por lo cual son admirados en términos de sus incansables y graciosas habilidades de baile, pero degradados en términos del estereotipo que dice que ellos sólo saben cómo enfiestarse y no cómo trabajar”. (Walmsley, 2005, p. 184)

Los afrodescendientes en Cuenca, se han apropiado de lo positivo del estereotipo y han adoptado como un importante lugar de enunciación al baile, es por ello que en eventos sociales familiares están presentes la salsa, salsa choque, merengue, *reggaeton*.... Un ejemplo de esta apropiación se observó en la fiesta de grado de una de las integrantes del grupo, cuando pusieron un tema de salsa choque que se titula Porque los Negros Están de Moda, del grupo colombiano 3D Corazones, todos los afro que estaban en esa fiesta bailaron y corearon con gran entusiasmo esta canción. Es importante resaltar que la letra de la canción toma varios elementos de reivindicación afro y los pone en valor.

(...)

*Es el color, el que lleva mi sabor  
después de todo esto no hay nada mejor  
África, África son mis raíces  
pa' que todos los países se hipnoticen  
que dicen que estamos de moda.*

*Nos identifica el sabor al llegar donde sea  
también como muevo de rico las caderas  
a ella le gusta el compinche y más el corrinche  
movete que vos misma me lo pediste.*

*(Es más)*

*si no quieres pues me la pagas*

*(Es más)*



*A mi raza no la deshonras.*

*Es que los negros.*

*(¿Qué?)*

*Están de moda.*

*(Ya)*

Porque los negros están de moda

Por 3D Corazones (2019)

Actualmente se asocian géneros musicales como el reggaetón y el perro con clases sociales marginadas. Permanentemente se cuestionan las letras y los movimientos de connotación sexual, en ocasiones las críticas vienen del propio grupo. Es importante recordar que los cuestionamientos a los ritmos afro han sido históricos. Lo que en otro tiempo se decía de la marimba (hoy aparentemente aceptada), hoy se dice de estos nuevos géneros: *inmorales*, es decir, que incitan a actitudes inapropiadas, cuestionando también su calidad estética. Sin embargo, parecería que está implícita la crítica más que a los ritmos musicales y sus expresiones dancísticas a sus intérpretes que son grupos afro y grupos de clases marginadas. Pese a ello, la persistencia, difusión y vitalidad con la que cuentan estos géneros musicales, son una muestra de la resistencia y resignificación de la cultura afro.

#### **4.5. Gastronomía afrodescendiente.**

La gastronomía ha sido un elemento de gran importancia a través del cual los grupos afrodescendientes se han reivindicado. Los discursos y las prácticas de lo que se denomina gastronomía afro se han convertido en una importante manera de enunciación. Así lo confirman algunos relatos.

Jarley Corozo cuando se le pregunta sobre a qué se dedican los afrodescendientes que vienen a Cuenca relata lo siguiente:



“Yo creo que ya se volvió tradición, la mayoría de los afro que vienen a Cuenca, en lo primero que siempre trabajan es en la comida esmeraldeña. O sea eso es nuestra tradición, nuestra fuente que tenemos, yo llego donde algún familiar que tenga un negocio de comida estoy trabajando unos días con él y luego busco otra cosa. (...) Mi familia en Azogues ha vivido de eso, ya tienen casa propia, han estudiado a los hijos por base del trabajo que han tenido con la comida y los bienes que han comprado, carro y casa es por medio de la comida.” (Vallecillas, 2018).

Geovana Vallecillas por su parte también identifica a la comida esmeraldeña como parte importante de la identidad afro:

“En realidad la comida nuestra es parte de nuestra ancestralidad porque cuando en algún momento comentábamos en la comisión de etnoeducación, hablábamos de la carga ancestral y veíamos que es todo, no solamente el baile, la sanación, es también la alimentación, que juega un papel muy importante en la reivindicación del afrodescendiente, porque cuando recordamos que significa cada plato que preparaba nuestros ancestros, entonces decíamos que es todo. (...) Cada uno de estos platos tiene que ver con nuestros ancestros, el tapado de pescado era lo que nuestros ancestros comían como lo más rápido para poder huir de la clase dominante, entonces qué hacía la mujer: cogía rápidamente un pedazo de verde, un verde sancochado, con pescado y le ponían sus esencias que podían encontrar en la zona, eso se lo preparaba rápido para que el marido salga huyendo porque por ahí lo estaban persiguiendo para intentar esclavizarlo. Entonces ahora nosotros recordamos ese plato y decimos esto tiene que ser reivindicado, esto era motivo para que nuestra gente corriera ahora es motivo para sentarnos a comer tapao conversao y hablar de la historia del pueblo afro y hablar de la esencia de nosotros los afrodescendientes (...). Entonces, la comida tiene que ser parte de la reivindicación.” (Vallecillas, 2018).

Haciendo un repaso general de los emprendimientos de comida tradicional esmeraldeña que existen en la ciudad, y que son de propiedad de afrodescendientes, están El Encocao, La Olla Esmeraldeña, el Tapao Arrecho, La Sazón Esmeraldeña; también se identifican varios locales en distintos sectores como Totoracocha o la



parroquia Hermano Miguel, en la Feria Libre y también en carretillas que transitan por la ciudad.

#### **4.6. La memoria del cimarronaje.**

La diáspora africana reivindica un pasado común, ligado a los procesos de esclavización, resistencia y liberación, articulados en Ecuador en torno al cimarronaje.

Como ícono de este proceso histórico está la figura de Alonso de Illescas, La historia relata que Illescas fue un afro que vivió entre 1528 y 1600, fue parte del grupo de esclavos que naufragaron en las costas de Esmeraldas y que conformaron un territorio libre. Productos de sus luchas y negociaciones, la corona española le reconoció como cacique del Reino de los Sambos de Esmeraldas (Sánchez & Puckrein, 2007). Su figura ha sido puesta en valor como referente de resistencia de la población afro. Así en Cuenca la Asociación Afrodescendiente Alonso de Illescas, evidentemente adopta este nombre como una forma de reivindicación de la libertad. También en eventos de carácter político se hace referencia constante a la imagen de Illescas, a fin de difundirla y de posicionarla como referente ecuatoriano, así por ejemplo Nila de Aguiar en un evento en el Parque Calderón dijo:

Hace 21 años atrás la población afroecuatoriana en la ciudad de Quito se tomó el Congreso Nacional en ese entonces y luego de un proceso de diálogo se logró “que se reconozcan el primer domingo de octubre como el día nacional del pueblo afro y se logró que se reconozca a Alonso de Illescas como héroe nacional y también que se transmita la historia del Pueblo afro en las escuelas, colegios y universidades (...), que se transmita el aporte histórico en las luchas de libertad de este territorio. Es por eso que estamos aquí para celebrar con todos y todas este día de suma importancia, (...) Vamos a honrar a nuestros antepasados, a nuestros abuelos, a nuestras abuelas que lucharon arduamente para que el día de hoy podamos estar en espacios como estos celebrando nuestro día (...) es una forma muy bonita de honrar a nuestros antepasados como Alonso de Illescas, María Chinquinquirá y muchísimas personas que pusieron un granito de arena para estar celebrando este día de suma importancia.” (diario de campo).



Luego de pronunciar estas palabras y de realizar un evento cultural se repartieron folletos editados por el Ministerio de Cultura que cuentan la historia de Alonso de Illescas y resaltan su figura en el contexto de la historia nacional.

Los discursos de la búsqueda de la libertad y del cimarronaje también están presentes en los relatos cotidianos de la población afro, que además —según su imaginario— la rebeldía de los afrodescendientes se contrapone a la sumisión de los indígenas serranos.



## CONCLUSIONES

- En Cuenca la presencia de la población negra es histórica y actualmente bastante significativa, pues supera en número a la población indígena, consolidándose como la minoría más significativa de la ciudad. A pesar de ello el imaginario colectivo considera a esta población como ajena.
- La identidad afrodescendiente debe ser entendida como cambiante y en constante construcción, dependiendo de su contexto histórico, social y económico. Entonces las poblaciones afrodescendientes son portadoras de diversas identificaciones, que responden y varían según sus diversos contextos.
- A la población afrodescendiente se le ha asignado una identidad estigmatizada y racializada, que asocia rasgos fenotípicos a elementos negativos; asignando y naturalizando ciertos aspectos que devienen en la construcción de estereotipos, en función de los cuales se actúa y se ejerce violencia física, estructural y simbólica.
- La población afro que vive en Cuenca, es víctima permanente de racismo, que se traduce en diversas formas de: violencia directa o física, pues es reiteradamente increpada con estereotipos que los vinculan con actos ilícitos; con violencia estructural que les restringe el acceso a derechos como la educación, la vivienda, el empleo, o a su vez permite su acceso pero de manera precaria; con violencia cultural que justifica los otros tipos de violencia a través de la ratificación constante de los estereotipos que sobre esta población recae, difundido por el lenguaje en sus distintas formas.
- La población afro que reside en Cuenca actúa desde varios territorios físicos y simbólicos: África (territorio simbólico que se muestra a través de la herencia africana), Esmeraldas (como territorio ancestral) y Cuenca como su actual lugar de residencia y en algunos casos de nacimiento; que reclaman como suyo.
- La población afro que vive en Cuenca adopta como lugar de enunciación la reivindicación a través de posicionamientos positivos de estereotipos que se



les ha atribuido: el baile, la música, la historia y la gastronomía son estrategias de reivindicación y posicionamiento de los afros.





### **Fuentes primarias del trabajo de campo citadas**

- Anónimo (27 de 01 de 2018). Entrevista anónima. (P. Moreno, Entrevistador)
- Corozo, J. (27 de 01 de 2018). Entrevista a Jarley Corozo. (P. Moreno, Entrevistador)
- Grupo de Danza y Música Raíces Afrodescendientes de la Asociación Guasá y Bombó (20 de enero de 2018). Grupo focal sobre qué opinan de los afrodescendientes en Cuenca (P. Moreno, moderadora).
- Moreno, P (Investigadora) (febrero de 2017 – diciembre de 2018). Diario de Campo.
- Vallecillas, G. (24 de 01 de 2018). Entrevista a Geovana Vallecillas. (P. Moreno, Entrevistador)

### **Referencias citadas**

- Almeida, J. (Agosto de 1996). El racismo en Ecuador: Un problema de identidad. *Ecuador Debate*, I(38), 55-71.
- Arteaga, D. (Diciembre de 2014). Los hijos y las hijas de África y sus descendientes en Cuenca de las Indias durante el gobierno de los Habsburgo. *Universidad Verdad*, I(65), 195-253.
- Asamblea Nacional Constituyente del Ecuador, (2008). Constitución de la República del Ecuador. Montecristi: Asamblea Nacional.
- Asamblea Nacional del Ecuador, (2013). Ley Orgánica de Comunicación. Quito: Asamblea Nacional.
- Barth, F. (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras. México: Fondo de Cultura Económica.
- Casas Gómez, Miguel (dir) & Rocío Vela Sánchez (ed.). (2014) Eugenio Coseriu, Inmemoriam XV Jornadas de Lingüística. Cádiz: Universidad de Cádiz: Servicio de Publicaciones.
- Cenoz, J., & Gorter, D. (10 de Diciembre de 2017). euskadi.eus. Obtenido de [http://www.euskadi.eus/gobiernovasco/contenidos/informacion/artik22\\_1\\_cenoz\\_08\\_03/es\\_cenoz/artik22\\_1\\_cenoz\\_08\\_03.html](http://www.euskadi.eus/gobiernovasco/contenidos/informacion/artik22_1_cenoz_08_03/es_cenoz/artik22_1_cenoz_08_03.html)



- Centro Cultural Afroecuatoriano. (1988) del Primer Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y Sur de Colombia. Quito: Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Corazones, 3. (18 de Enero de 2019). Música. Obtenido de <https://www.musica.com/letras.asp?letra=2169414>
- de la Torre Espinosa, C. (2002). Afroquiteños: ciudadanía y racismo. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Echeverría, B. (1986). Modernidad y blanquitud. México: Era.
- Estupiñán, M. L. (2015). ¿Qué es lo negro en Buenos Aires? En C. Giordano, *Identidades y Diversidades Estigmatizadas* (págs. 50-73). La Plata: Ediciones de Periodismo y Comunicación.
- Fanon, F. (2009). Piel negra, máscaras blancas. Madrid: Adal.
- Fernández-Rasines, P. (2001). Afrodescendencia en el Ecuador: raza y género desde los tiempos de la colonia. Quito: Abya-Yala.
- Galtung, J. (2003). La violencia cultural. *Gernika Gogoratz*, 1(14), 1-27.
- Grueso Romero, M. (22 de Noviembre de 2018). Poetas del Mundo. Obtenido de <https://www.poetasdelmundo.com/detalle-poetas.php?id=5397>
- Guber, R. (2001). La etnografía. Método, campo y reflexividad. Bogotá: Grupo editorial Norma.
- Guerrero, A. (1998). Ciudadanía, Frontera Étnica y Compulsión Binaria. *Íconos* 112-123.
- Haesbaert, R. (2013). Del mito de la Desterritorialización a la Multiterritorialidad. *Cultura y representaciones sociales*, I(8), 9-42.
- Hall, S. (2010). Sin Garantías. Bogotá: Editorial Envion.
- (2015). Raza: el significante flotante. *Intervenciones en estudios culturales*, I(1), 9-23.
- Heller, A; Fehér, F. (1995). Biopolítica. Barcelona: Provenca.
- Hernández Basánte, K. (2010). Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas. Quito: Abya Yala.
- Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, P. (2016). Metodología de la investigación (Sexta ed.). México D.F.: Mc Graw Hill.



- INEC. (2013). Situación de la vivienda de los hogares del pueblo afroecuatoriano. *Revista E-Análisis*(6), 17-22.
- Jabardo, M. (. (2012). *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Lasso, D. (05 de diciembre de 2012). *Sospechosos*. Quito, Pichincha, Ecuador. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=8HgYqPamDgQ>
- López, R. (2010). Tensiones y continuidades en la historicidad de la negritud: Aimé Césaire ante Frantz Fanon . En E. Oliva, L. Stecher, & C. Zapata, *Aimé Césaire desde América Latina Diálogos con el poeta de la negritud* (págs. 69-86). Santiago de Chile.
- Minda Batallas, P. (2014). *La marimba como Patrimonio Cultural Inmaterial*. Quito: INPC.
- Montaño, J. (2003). El currulao de la aventura: interculturalidad en el Ecuador. *Universitas*, 179-192.
- Naranjo, Marcelo. (1996). *La Cultura Popular en el Ecuador. Tomo IV*. Cuenca: CIDAP.
- Ortega, J. (2017). *La presencia de minorías étnicas en el cantón Cuenca: el caso de los afrodescendientes y su organización social*. Cuenca.
- Ortiz, F. (1984). *Ensayos etnográficos*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Rosales, J. (2019). Fan page de Jhordan Rosales. Obtenido de [https://www.facebook.com/jhordan.rosales3?ref=br\\_tf&epa=SEARCH\\_BOX](https://www.facebook.com/jhordan.rosales3?ref=br_tf&epa=SEARCH_BOX)
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: la invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. Popayan: Universidad del Cauca.
- Sánchez, J.A, & Puckrein, G. A. (2007). Afroecuatorianos y afronorteamericanos: dos lecturas para una aproximación a su identidad, historia y lucha por los derechos ciudadanos. En *Afroecuatorianos y afronorteamericanos: dos lecturas para una aproximación a su identidad, historia y lucha por los derechos ciudadanos* (pág. 143). Quito: Fundación Museos de la ciudad.
- Silva-Corvalán, C. (2001). Lengua, Variación y Dialectos. En C. Silva-Corvalán, *Sociolingüística y pragmática* (págs. 1-36). Whashington: Georgetown University Press.



- Somos Cuenca. (12 de Diciembre de 2018). Somos Cuenca. Obtenido de <http://somoscuenca.com/dona-menestra-mall-del-rio/>
- Telecuenca TV. (05 de Marzo de 2011). Delincuencia cuenca 4 de marzo. Cuenca, Azuay, Ecuador. Obtenido de <https://www.youtube.com/watch?v=unuH2pD9-5s>
- Townsend, C. (1993). En busca de la libertad: los esfuerzos de los esclavos Guayaquileños por garantizar su independencia después de la independencia. *Procesos*, 73-85.
- Trouillot, M. R. (2003). Adieu, cultura: surge un nuevo deber. *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, 175-210.
- Van Dijk, T. A. (1997). Racismo y análisis crítica de los medios.
- Van Dijk, T. A. (2017). Análisis crítico del discurso. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (30), 203-222.
- Valcuende del Río, J. M. (1996). Fronteras, territorios, identificaciones colectivas. Sevilla.
- \_\_\_\_\_, & Vázquez, P. (2016). Orden corporal y representaciones raciales, de clase y género en la ciudad de Cuenca (Ecuador). *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 48(2), 1-12.
- \_\_\_\_\_, Hurtado, F. J. L., Arévalo, M. J. M., & Flores, N. A. (2018). La España que canta en Cuenca del Ecuador: Reflexiones en torno a la articulación de la Raza y el Sexo en contextos postcoloniales. *Americania Revista de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Pablo de Olavide*, 7, 253-291
- Velandia, P., & Restrepo, E. (2017). Estudios afrocolombianos: balance de un campo heterogéneo. *Tábula Rasa*, 1(27), 161-197.
- Vera Santos, R. (2015). Dinámicas de la negritud y africanidad: Construcciones de la frodescendencia en Ecuador. Quito: Abya Yala.
- Villegas, J. (4 de Junio de 2017). Google maps. Obtenido de <https://www.google.com/maps/uv?hl=es&pb=!1s0x91cd186c53b77b3b%3A0xebb95144e1563f91!2m2!2m2!1i80!2i80!3m1!2i20!16m16!1b1!2m2!1m1!1e1!2m2!1m1!1e3!2m2!1m1!1e5!2m2!1m1!1e4!2m2!1m1!1e6!3m1!7e115!4s%2Fmaps%2Fplace%2FDO%25C3%2591A%2BMENESTRA%2F%40-2.9061849%2C->



Walmsley, E. (2005). «Bailando como negro»: ritmo, raza y nación en Esmeraldas, Ecuador. *Tabula Rasa* Num. 3, 179-195.

Wikipedia. (2018). Afroecuatorianos. Obtenido de <https://es.wikipedia.org/wiki/Afroecuatoriano>



## Anexo 1

Guía de preguntas del grupo focal.

1. ¿Alguna vez han sufrido algún tipo de agresión por ser afro en Cuenca?, ¿Cuándo?
2. ¿Alguna vez no ha tenido acceso a algún bien o servicio por ser afro en Cuenca?, ¿Cuándo?
3. ¿Cómo actuaste frente a esas situaciones?
4. ¿Qué experiencia positiva han tenido en Cuenca durante los últimos tres años?
5. ¿Alguna vez has sentido algún beneficio por ser afro?
6. ¿Qué beneficios tiene pertenecer a alguna organización afro?
7. ¿Qué significa para ti las siguientes palabras? Libertad, Esclavitud
8. ¿Qué significa ser afro para usted?