

Barrio afrodescendiente en Quito: identidades, representaciones y multiterritorialidades¹

.....

Rocío Vera Santos²

Instituto de Estudios Latinoamericanos-Universidad Libre de Berlín,
Berlín, Alemania³
rocio.vera@fu-berlin.de

Recibido: 07 de febrero de 2014

Aceptado: 04 de junio de 2014

Disponible en línea: 15 de marzo de 2015

.....

¹ El presente artículo investigativo forma parte de mi Tesis Doctoral titulada “Dinámicas de la Negritud y Africanidad. Construcciones de la Afrodescendencia en Ecuador”, desarrollada dentro del programa de Doctorado en Sociología del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín. El proyecto de investigación fue financiado por Deutscher Akademischer Austauschdienst, DAAD.

² Comunicadora Social con especialidad en Desarrollo de la Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador

³ Candidata a Doctora en Sociología del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín, Alemania. Becaria del DAAD (2009-2013)

Barrio afrodescendiente en Quito: identidades, representaciones y multiterritorialidades

Resumen

El presente artículo tiene como objetivo evidenciar los procesos de construcción de identidades étnicas y sus múltiples espacios de referencia identitaria considerando particularmente los aportes teóricos de Stuart Hall sobre “*articulaciones identitarias*” y de Rogério Haesbaert sobre “*multiterritorialidades*”. A fin de evidenciar estos procesos se realizó un estudio etnográfico en el barrio Caminos a la Libertad ubicado al noroccidente de Quito. Se recolectó información a través de la observación participante y entrevistas semiestructuradas. Se partió por considerar que las identidades étnicas no están ancladas a un determinado territorio y que su construcción es dinámica, contextual y está en constante articulación con categorías como raza, clase y género. Esta articulación muestra a su vez las distintas formas de crear fronteras entre los grupos pero también la agencia y subjetividad de los colectivos al fundar organizaciones, demandar políticas y generar acciones locales y globales.

Palabras clave: territorialidades urbanas; multiterritorialidades; poder; articulaciones identitarias; afro-Ecuador

African Descent Neighborhood in Quito: Identities, Representations and Multi-Territoriality

Abstract

This article aims to highlight the construction processes of ethnic identities and their multiple identity reference spaces particularly considering the theoretical contributions of Stuart Hall on “*identity articulations*” and Rogerio Haesbaert on “*multi-territorialities*”. To demonstrate these processes an ethnographic study was conducted in the neighborhood Caminos a la Libertad located northwest of Quito. Data were collected through participant observation and semi-structured interviews. The article’s point of departure considers that ethnic identities are not anchored to a particular territory and that its construction is dynamic, contextual and constantly articulated with categories such as race, class and gender. This articulation shows in turn the different ways to create boundaries between the groups but also the collectives’ agency and subjectivity when founding organizations, demanding policies and generating local and global actions.

Keywords: urban territorialities; multi-territorialities; power; identity articulations; Afro Ecuador

Bairro afrodescendente em Quito: identidades, representações e multiterritorialidades

Resumo

O presente artigo tem objetivo de evidenciar os processos de construção de identidades étnicas e seus múltiplos espaços de referência identitária considerando particularmente as contribuições teóricas de Stuart Hall sobre “*articulações identitárias*” e Rogério Haesbaert sobre “*multiterritorialidades*”. A fim de evidenciar esses processos realizou-se um estudo etnográfico no bairro Caminos a la Libertad localizado no noroeste de Quito. Coletou-se informação através da observação participante y entrevistas semiestructuradas. Partiu-se por considerar que as identidades étnicas não são ancoradas a um determinado território e que sua construção é dinâmica, contextual e está em constante articulação com categorias como raça, classe e gênero. Essa articulação mostra, por sua vez, as diferentes formas de criar fronteiras entre grupos mas também a agência e subjetividade dos coletivos ao fundar organizações, demandar políticas e gerar ações locais e globais.

Palavras-chave: territorialidades urbanas; multiterritorialidades; poder; articulações identitárias; afro-Ecuador

Introducción

En Ecuador la identidad étnica afroecuatoriana⁴ ha sido imaginada y territorializada históricamente en zonas rurales como Esmeraldas y el Valle del Chota. Sin embargo, tras la aplicación de la reforma agraria de 1964 y 1973, familias afroecuatorianas campesinas migraron a diferentes ciudades, entre ellas a la capital del país. Actualmente el Censo de Población y Vivienda 2010 evidencia que 74.4% de los afroecuatorianos habita en territorios urbanos, una gran mayoría de esta población se ubica en Guayaquil y Quito⁵. A pesar de contar con estas cifras, se continúa enmarcando a los afroecuatorianos en zonas rurales, como si formaran parte de “su puesto social natural” (Hall, 1992). Al respecto Rahier (1999, p.75) indica que en Ecuador existe un “orden racial/espacial” donde “los centros urbanos se asocian con la modernidad y la población blanca y blanca mestiza, mientras las áreas rurales son vistas como lugares caracterizados por una inferioridad racial, violencia, retraso de todo tipo, salvajismo, etc.”, en donde se ubicarían los negros considerados ‘los últimos otros’.

De la Torre (2002, p.42), en su trabajo sobre los afroquiteños, muestra cómo constantemente se tiende a invisibilizar la presencia de los negros/negras en la urbe y cuando se reconoce su presencia, es para asociarlos con estereotipos que comúnmente los ubican como delincuentes, lo cual tiene consecuencias dolorosas en la vida de esta población. El autor precisa que las agresiones racistas se incrementan cuando los negros o negras circulan en espacios habitados por blancos de donde han sido expulsados por su raza y su clase. Esto incluye ciertos barrios que literalmente no aceptan la presencia de gente negra.

Las actitudes racistas y discriminatorias se remontan a la época colonial den que la élite blanca se negaba rotundamente a que negros o negras libres compraran sus casas en zonas habitadas por blancos: en 1613 la élite quiteña manifestó su contrariedad indicando que dichas adquisiciones se transformaban “en receptáculo de ladrones

⁴ De acuerdo al censo de Población y Vivienda 2010, en el Ecuador hay 1.041.559 afroecuatorianos (incluye a negros y mulatos) quienes representan 7,2% del total de la población (INEC, 2010a).

⁵ De acuerdo al censo de Población y Vivienda 2010, en la provincia de Pichincha viven 116.567 afroecuatorianos, en su capital Quito viven 104.759 afroecuatorianos (INEC, 2010a).

de otras ofensas de Dios que en ellas consienten”, lo cual evidencia el estereotipo histórico construido que asocia a las personas negras con acciones delincuenciales y amorales. Otro ejemplo se remonta a 1663 cuando el Comisario de Santa Cruzada, Don Francisco Villacís, fue el portavoz de la indignación de unos moradores contra la compra de una casa en la plaza de San Francisco de Quito por parte de unas mujeres negras, argumentando que no pueden vivir ahí, porque en ese sector viven “tantas personas nobles y honradas” (Kennedy, 1980, citado en Tardieu, 2006, p.200).

Las quejas de la élite quiteña muestra claramente los prejuicios hacia la población negra estigmatizada y considerada impura biológica y culturalmente; estos prejuicios se han mantenido como una constante a través del tiempo, así por ejemplo se puede mencionar el caso del grupo de mujeres África Mía que, tras ser desalojadas de sus piezas de arriendo, se organizaron para acceder a un apoyo financiero internacional en la década de 1990 y adquirir un terreno en el norte de Quito. El propietario del terreno se negó a realizar la venta al conocer que se trataba de un grupo de mujeres negras, en su mayoría madres solteras y empleadas domésticas (Puyol, 2009).

Los anteriores ejemplos evidencian que las primeras luchas de las familias negras afroecuatorianas y afroquiteñas en la ciudad de Quito se centraban en intentar acceder a una vivienda propia, para lo cual su principal obstáculo era y aún es la discriminación racial. En efecto, los pocos estudios realizados en barrios afroecuatorianos en Quito testifican la discriminación a la que estuvieron sometidos los primeros migrantes a la hora de encontrar una vivienda o un empleo calificado, así como la importancia de las redes parentales de solidaridad que los migrantes han ido creando en la ciudad (Fernández-Rasines, 2001; De la Torre, 2002; Hernández, 2005).

En el Diagnóstico sociodemográfico, socioeconómico y cultural de la ciudadanía afroquiteña del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito se presenta una cartografía de los principales asentamientos de población afroecuatoriana en Quito (Antón, 2008). De acuerdo con Caicedo (2006), parecería que estos asentamientos no tienen un peso sustancial en el imaginario de la ciudad y las pocas veces que

son mencionados en la prensa, se los asocia con espacios de reproducción de la ‘cultura negra’ vista solamente como una expresión folklórica o como zonas pobres y delictivas, sin mencionar en ningún momento la segregación espacial y la discriminación racial en la ciudad.

El barrio seleccionado para este análisis se ubica en la zona 2 del Distrito Metropolitano de Quito. Se trata del barrio Caminos a la Libertad en donde un grupo de familias negras afroecuatorianas⁶, provenientes en su mayoría del Valle del Chota, participaron en 1990 de la invasión y construcción del barrio ‘negro o afro’. El objetivo del artículo es evidenciar cómo los habitantes del barrio construyen territorialidades e identidades étnicas. Se destaca en el barrio la presencia del grupo de mujeres negras afroecuatorianas Comunidad San Martín o Las Martinas. Estas mujeres con sus actividades sociales, culturales y políticas, reivindican la identidad étnica en un barrio donde los negros y negras son considerados ‘delincuentes’, ‘violentos’ y ‘desorganizados’.

El artículo se divide en tres partes. En la primera se hace referencia al marco teórico y metodológico utilizado para analizar la construcción de identidades, fronteras y territorialidades. En la segunda parte se analiza el caso del barrio Caminos a la Libertad y la formación del grupo Comunidad San Martín o Las Martinas. En la tercera parte se presentan las conclusiones más relevantes.

Acercamiento teórico y metodológico

Para realizar un análisis del proceso de construcción de identidades étnicas y de las estrategias de representación utilizadas por los sujetos, he considerado los aportes de Stuart Hall sobre *articulaciones*

⁶ En el barrio los habitantes afroecuatorianos mayormente utilizaban el término negro y negra. Los términos *negro*, *negra* y *afroecuatoriano* o *afroecuatoriana* se usaba de manera intercambiable. Se debe mencionar que para el Censo de Población y Vivienda de 2001, ya se incorporó entre paréntesis el término ‘afro-ecuatoriano’. En el 2010, el Gobierno llevó a cabo a nivel nacional una campaña por la auto identificación étnica, bajo el slogan “Familia identificate, orgullosamente afroecuatorianos”.

identitarias. Utilizando esta categoría analítica se puede observar en la narrativa de los sujetos cómo estos han sido *interpelados* en los discursos, ubicándolos en ciertas posiciones o locaciones sociales fijas y por otro lado, se evidencia el *lugar de enunciación* de los sujetos dentro del discurso a través de un proceso de *subjetivación*, que da cuenta de un posicionamiento, es decir, de su capacidad de *agencia* (Hall, 1996).

Este posicionamiento se puede evidenciar a través de dos estrategias de representación que, por un lado, cuestionan los *regímenes racializados de representaciones*, reinvirtiendo estereotipos de lo negativo a lo positivo a través de una modificación en las *relaciones de representación* sumamente desiguales, estereotipadas y discriminatorias y por otro lado, una intervención en los discursos y estructuras a través de representaciones propias, las cuales se construyen desde un reconocimiento de experiencias y subjetividades, es decir, la generación de *políticas de representación*, que lleven a construir nuevos sujetos y *nuevas etnicidades* (Hall, 1997a; 1997b).

En este sentido el término *nuevas etnicidades* reconoce:

[...] el lugar que juega la historia, el lenguaje y la cultura en la construcción de la subjetividad y la identidad, al igual que el hecho de que todo discurso está localizado, posicionado y situado y de que todo conocimiento es contextual. (Hall, 2010, p. 310)

La estrategia de *políticas de representación* hace referencia, no solo a la producción de conocimientos sino que al mismo tiempo, tiene el fin de ser una práctica social y política, remite a una intervención dedicada a influir los términos en los que lo social se constituye, haciendo evidente la contingencia de las fronteras que definen a los grupos, con el objetivo de combatir las certezas simbólicas en las cuales están fundamentadas las prácticas de discriminación, racismo y exclusión (Costa y Gurza, 2006).

En particular la *segregación* como práctica de exclusión, corresponde a una lógica de diferenciación. Puede ser directa y explícitamente racial, funciona como un proceso y un resultado que sufre un grupo al cual se mantiene a distancia, un grupo al cual se localiza

en espacios considerados propios para ellos, como guetos, barrios, o territorios de uno u otro tipo. Esta distinción geográfica se completa con medidas de circulación restrictiva, que puede incluir la prohibición para entrar en determinados espacios o salir de los que tienen reservados para sí (Wieviorka, 2009).

Los efectos de la estigmatización territorial tienen influencia a nivel de políticas públicas. Si el barrio estigmatizado por ejemplo, es producto de una invasión, se lo considera una zona construida ilegalmente, lo cual margina aún más a sus habitantes o justifica medidas especiales contrarias al derecho, como la expulsión o desalojo de sus habitantes, generándose procesos de *desterritorialización*.

La *desterritorialización* se entiende desde el enfoque de Haesbaert (2011, p.261) como exclusión, privación o precarización del territorio en tanto recurso o apropiación (material y simbólico) indispensable para la participación efectiva como miembros de una sociedad. Los grupos que son excluidos –llamados por Haesbaert (2011, p.274) *aglomerados de exclusión*– son grupos que evidencian procesos de *exclusión socio-espacial*, *inclusión precaria*, *desterritorialización*, o *territorialización precaria*. Son grupos que viven en *inseguridad socio-espacial*, con una fragilidad de los lazos entre los grupos sociales y estos con su espacio, tanto de manera funcional como simbólica. Sin embargo, a pesar de la precariedad económica, cuando se logra cierta estabilidad en un mismo lugar, se genera un fenómeno de *territorialización* a un nivel más simbólico, al desarrollarse lazos con el espacio vivencial. En efecto, en estos casos donde el *otro* racializado es ubicado en los márgenes, en la periferia, en la opresión o el aislamiento. Es en esos mismos lugares donde se construyen espacios de resistencia, de producción de nuevos discursos y de nuevos sujetos.

Haesbaert (2011, p.259) indica que a pesar de estar territorializados en términos simbólicos y culturales, podemos encontrarnos desterritorializados en términos funcionales, políticos y económicos y viceversa. El autor postula de esta manera, una visión integral de territorio que incluye estas múltiples dimensiones vistas desde relaciones dinámicas y conjuntas de dominación y apropiación, es decir, relaciones de poder.

Se entiende entonces que territorios e identidades están marcados por relaciones de poder (políticas económicas y culturales simbólicas), en donde se controla, distingue y separa a los grupos, es decir se los clasifica y nombra. En estas relaciones de poder, el territorio es por tanto no solo el espacio físico en donde se habita, sino que envuelve también elementos materiales y culturales que están en constante disputa.

Siguiendo a Haesbaert (2011), este trabajo investigativo concibe una visión integral del territorio, reconociendo su *multiescalaridad*, la cual no se reduce a lo local o nacional sino que incluye otros espacios, incluso espacios imaginados o virtuales:

La multiterritorialidad [o multiterritorialización, si quisiéramos señalarla de forma más coherente en tanto acción o proceso] implica así, la posibilidad de acceder a diversos territorios o conectarse con ellos, lo que se puede lograr tanto a través de una “movilidad concreta” en el sentido de un desplazamiento físico, como de “modo virtual” en el término de accionar diferentes territorialidades aún sin un desplazamiento físico, como en las nuevas experiencias espacio temporales proporcionadas a través del ciberespacio. (Haesbaert, 2011, p.284)

Existen por tanto *espacios múltiples de referencias identitarias*, desde la territorialización del barrio, la localidad de origen o incluso un continente, como en el caso de las diásporas de inmigrantes a través de la memoria. Gilroy (1994, p.207) en efecto, indica que en la memoria están contenidos los recuerdos y conmemoraciones que hacen referencia a los procesos de territorialización cuando se imagina por ejemplo el espacio de la diáspora africana. En este sentido, el concepto de espacio adquiere una nueva connotación:

[...] el propio concepto de espacio se transforma en la medida que se le ve menos a través de nociones obsoletas de fijeza y lugar y más en términos de circuitos comunicativos ex céntricos que posibilitaron a la población dispersa dialogar, interactuar e incluso sincronizar elementos significativos de sus vidas sociales y culturales. (Gilroy, 1994, p.211)

Esto lleva a pensar al sujeto no en vinculación con un espacio fijo y único sino como un sujeto que puede tener, no solo *espacios múltiples de referencias identitarias* sino también múltiples identidades; se trata entonces de un *sujeto descentrado* cuya identidad se construye por identificaciones, portando no solo una identidad sino varias identidades, cambiantes y negociables.

A fin de evidenciar estos procesos, se realizó un trabajo etnográfico en el barrio Caminos a la Libertad⁷. Escogí el barrio mencionado por la historia y la participación cultural y política que llevan a cabo los grupos que lo conforman. Hay varias explicaciones sobre el origen del nombre pero en su mayoría, hacen referencia a que, al contrario de otras invasiones, en ese sector no hubo derramamiento de sangre y por otro lado, hace referencia al sentido de libertad que otorga el tener casa propia y con ello, no sufrir más el maltrato de los arrendadores. Se reconstruyó así la *historia local* del barrio a través de entrevistas semiestructuradas realizadas a los diferentes actores⁸: las y los *invasores/fundadores*, los y las que “llegaron después de la invasión y compraron los lotes”, y las y los *reinvasores*. Este material se complementó con los datos del Censo de Población y Vivienda 2010 que consideró la variable étnica dentro del barrio y los documentos sobre el proceso de legalización del barrio, la creación de la Cooperativa de Vivienda y el Comité Pro-mejoras en el Municipio del Distrito Metropolitano de Quito; además se realizó observación participante en las reuniones del grupo Comunidad San Martín o Las Martinas y en las actividades que realizan en el barrio: novenas, procesiones, misas y la fiesta a San Martín de Porres, así como en las novenas al niño Jesús y a la Posada Navideña. Se manejó un diario de campo en el desarrollo de estas actividades.

Se utilizaron *narrativas de locación* en los testimonios de las y los entrevistados, prestando atención al *contexto*, el *significado* y las *prácticas* en el que las identidades de los sujetos son construidas (Anthias, 2002). Tomando en cuenta las *narrativas de locación*, se pudo identificar

⁷ La investigación empírica la realicé entre octubre 2011 y enero 2012 y entre diciembre 2012 y enero 2013. Anteriormente realicé sondeos en septiembre 2008, agosto 2009, julio 2010 y febrero 2011.

⁸ Los nombres de las y los entrevistados y de las y los actores mencionados en el barrio han sido modificados.

cómo los sujetos entienden e interpretan su lugar en el mundo y los imaginarios colectivos alrededor del sentido de pertenencia.

En efecto, las *narrativas de locación* hacen referencia a las posiciones y posicionamientos de los sujetos en un determinado contexto. Es decir, el sujeto como se ha mencionado, está atravesado por categorías sociales históricamente construidas y reelaboradas como la etnia, la raza, la clase y el género, entre otras. Estas categorías ubican a los sujetos en un espacio o locación social y vistas de manera articulada, evidencian situaciones de desigualdad, marginalidad y discriminación. A su vez, dichas posiciones generan espacios de negociación, resistencia y de agencia en los sujetos, es decir, de posicionamientos. Estos posicionamientos hay que verlos como coyunturales y enmarcados en contextos específicos.

Tanto la *historia local* como las *narrativas de locación* de los y las habitantes del barrio, permitió reconocer los procesos que influyeron en la construcción de identidades negras o afro individuales y colectivas.

Análisis

De la des-territorialización a la multiterritorialidad

El 9 de agosto de 1990 grupos de familias negras o afro, indígenas y mestizas invadieron un terreno baldío en las laderas del volcán Pichincha. En particular, este grupo de familias negras o afro vivían en el Condado, que en esa época era un sector marginal y alejado del centro de la ciudad. El Condado actualmente es un sector claramente dividido por una cuestión de clase y de raza. En una zona de este sector existen conjuntos residenciales cercados a los cuales solo se puede acceder dejando una identificación personal, mientras que muy cerca a estas zonas delimitadas, habitan *aglomerados de exclusión* en viviendas, habitaciones o pequeños departamentos alquilados, viviendo como muchos de ellos y ellas lo indicaron “en condiciones deplorables”, es decir en una *territorialización precaria*, en donde a

pesar de la *precariedad económica* de sus espacios, se generaron procesos de *territorialización* en una dimensión simbólico-cultural.

Esta situación se puede evidenciar con la versión de Alondra Bantú, quien indica que en el Condado vivía una “colonia de juncaleros” refiriéndose al Juncal, comunidad ubicada en el Valle del Chota. Este vínculo con su región de origen y su círculo familiar le hace hablar desde un nosotros colectivo, evidenciándose a su vez la construcción de *multiterritorialidades*. El sentirse *familia* no es solamente una cuestión sanguínea sino simbólica, un sentido de pertenencia a la misma región o sector del Valle del Chota de donde provienen los apellidos mencionados por Alondra y también básicamente, y como se evidencia más adelante, por las experiencias similares de *desterritorialización* vividas en una dimensión más económica y política:

[...] todos vivíamos en una misma casa en el Condado, le llamábamos el “Juncal chiquito”, todos éramos parientes, todos los que llegamos aquí [a Caminos a la Libertad] somos familia, somos unas 120 familias y los que son en mayor número son los Congo, Carabalí, Palacios y Padilla y un poco Ibarra. (Alondra Bantú, Martina Fundadora, entrevista, septiembre 2008)

En efecto, situaciones de marginalidad y procesos de exclusión hacen que quienes llegan a la ciudad, pasen de un barrio marginal a otro sin poder establecer una residencia fija, es decir atraviesan una constante *movilidad sin dirección definida*. Cuando logran establecerse en un lugar, deben aceptar las disposiciones de los arrendadores que a pesar de cobrar el alquiler, les privan de servicios, los humillan y los maltratan, es decir viven en una *inmovilidad sin efectivo control territorial* (Haesbaert, 2011). Así narra Josefina su vida en el Condado y su relación con la arrendadora:

[...] nos quitaba el agua, nos daba la luz a las seis de la tarde y a las seis de la mañana ya nos la quitaba, nos daba el agua solo para cocinar. Para bañarnos nos tocaba ir a unas lavanderías que había ahí mismo en el Condado, a lavar allá, a bañarnos allá, en agua fría. Ahí nos toco vivir por ocho años. (Josefina, entrevista, diciembre 2011)

Estas *territorializaciones precarias* o más precisamente, *desterritorializaciones* hacen que las familias participen en invasiones a fin de tener un lugar propio donde construir sus viviendas y acceder a una mejor condición de vida. La coordinación para la invasión del barrio Caminos a la Libertad fue dada por un dirigente mestizo del barrio el Condado llamado Federico Silva, quien organizó a 500 familias para que se instalaran en los terrenos baldíos e hicieran turnos día y noche para asegurar *la posesión*. Silva recibía cuotas de los socios, tanto de personas que invadieron, como de aquellas que llegaron después de la invasión. Es decir, el hecho de participar en la invasión no significaba que disponían de un terreno, esto solo se garantizaba si se pagaban ciertas cuotas, evidenciándose de esta manera un control de poder bajo una dimensión político-económica del territorio.

Los y las que participaron en la invasión se reconocen como *invasores/fundadores* y se ubicaron a lo largo del terreno invadido. Las familias afroecuatorianas se ubicaron abajo, en la zona plana del terreno y las demás familias mestizas, blancas e indígenas en la parte de arriba, que es una zona empinada de la montaña. En la zona de arriba también se ubicaron “los/las que llegaron después de la invasión y compraron los lotes” incluyendo a familias afroecuatorianas.

Antes de la invasión, la zona de abajo denominada Cucho Hacienda, pertenecía a un sacerdote. En este sector se ubicaron 750 lotes. En 2001 parte de la zona de arriba fue incorporada al patrimonio municipal como *bien mostrenco* y en 2003, este *bien mostrenco* fue vendido a la Cooperativa Caminos a la Libertad. En esta zona se encuentran 450 lotes. En total, la Cooperativa integra a 1200 socios en un área total de predio de 120.339 m². Esta información es importante porque evidencia que la zona de abajo todavía se encuentra negociando la compra de los terrenos con los familiares del ya difunto sacerdote, mientras que la zona de arriba cuenta ya con una titulación de propiedad colectiva. Sin embargo, no todos los habitantes conocen este hecho, evidenciándose con ello los usos de poder al controlar la difusión de esta información por parte de la Cooperativa.

Tanto la Cooperativa como las comunidades formadas en el barrio se encargaron de gestionar los servicios básicos a través de una

práctica clientelar común de la época, haciendo uso del capital social del dirigente de la Cooperativa. Por medio de contactos con políticos, lograron presentar al barrio como una comunidad de personas pobres, de escasos recursos, que a cambio de la instalación de servicios otorgarían el voto a determinado candidato. Lo cual evidencia que el uso de la etnicidad para movilizar ciertos recursos en ese momento no era utilizado estratégicamente. Esto permitió que el barrio –a pesar de ser una invasión– en un periodo de nueve años, cuente ahora con todos los servicios.

En el año 2004 se produjo la *reinvasión* en el barrio. Esta fue organizada por algunos de las y los *invasores/fundadores* y gente externa al barrio. Se originó tras la negativa de Federico Silva, Presidente de la Cooperativa, de vender lotes vacíos a las y los *invasores/fundadores*, que querían adquirir los lotes para sus hijos ya adultos y con familia. Al negarse Silva a vender los lotes vacíos, se evidencia una relación de dominación y el control de poder económico y político del territorio, ya que de acuerdo a lo que comentaban los *reinvasores*, Silva quería mantener estos lotes para ‘hacerlos engordar’ incrementando su avalúo, o los intentaba vender a gente externa del barrio con valores más altos:

[...] y *reinvadimos*, porque él no quiso vendernos los terrenos, él tenía de engorde los terrenos, había vecinos que tenían terrenos vacíos y les pedíamos que nos vendan, nos querían cobrar 8.000, 10.000 y nosotros no teníamos, les decíamos que esos terrenos no son de ninguno ¡si no es ni mío todavía!, nosotros le pagamos harta plata, así que nosotros *reinvadimos* de nuevo con nuestros hijos, cogimos los terrenos vacíos, porque ¿de dónde íbamos a sacar 8.000, de dónde?!, y estaban vendiendo y dijimos que ¡esto no puede ser! ¡qué los que necesitamos estamos viviendo aquí!, y ¡los que tienen casa están viviendo allá!, ¡así que los que puedan que abarquen! Cogieron los que pudieron, porque todos necesitamos vivir, todos necesitamos comer, todos necesitamos un lugar para vivir y cogimos lo que pudimos”. (Justina, entrevista, enero 2013)

Tras la re-invasión, en 2005 se creó el Comité Promejoras en la parte de abajo del barrio, bajo el liderazgo de Justina que se considera y es reconocida como líder de las y los *reinvasores*. El comité se

constituyó como una institución mediadora en el proceso de legalización de los terrenos. Este hecho evidencia como las y los *invasores/fundadores* y *reinvasores* se organizaron para crear un contrapoder.

En efecto, antes de que se creara el Comité, los socios de la Cooperativa para hacer los contratos de luz, agua y teléfono, necesitaban de una certificación que podía emitir la Cooperativa, esto garantizaba además el pago de las cuotas y las multas de los socios, es decir, he aquí una dimensión de control de poder económico y político dentro del territorio. Al momento que adquiere personería jurídica el Comité Promejoras, muchos socios de la Cooperativa se pasaron al Comité, también la gran mayoría de familias ubicadas abajo y pocas de la parte de arriba y por supuesto todos los y las *reinvasores*.

Con la re-invasión no solo se creó el Comité sino que también sacaron definitivamente a Silva de la dirección de la Cooperativa. Las y los *reinvasores* incluso instaron por cambiar el nombre al barrio por el de Paz del Condado, argumentando que lo que desean es tener un barrio donde exista paz, un barrio sin conflictos con los de *arriba* y viviendo dignamente sin abusos o explotación y con acceso a los espacios comunales en igualdad de condiciones, ya que el Presidente de la Cooperativa monopolizaba el poder de los espacios comunales a beneficio propio o de aquellos que conformaban parte de su grupo de interés –así por ejemplo no permitió usar la Casa Comunal ubicada abajo para festividades familiares privadas de la gente negra o afro en el barrio–:

Los de arriba, unos están a muerte con Silva, nosotros los de abajo, que ya entendimos que él no es el dueño, que nos estaba estafando toda la vida, que nos estaba chupando la pobreza, que no nos daba ninguna escritura, es cierto que él nos trajo, pero él no nos dio para un bloque, todo ha sido nuestro sufrimiento. Él se hizo dueño y señor del barrio, sacaba a la gente cuando no pagaban las cuotas y por eso estábamos ya hartos. Un día le pedí la llave de la Casa Comunal para celebrar una fiesta familiar y me dijo que no, que la Casa Comunal no se abre y luego de una semana él sí hizo su fiesta en la Casa Comunal y a mí no me dejó. Él se siente el dueño de todo, pedía cuotas de 50 mil sucres, 20 mil sucres, 8 mil sucres, llegamos

a 100 mil sucres y esa plata se perdió, el daba solo unos recibitos, el vive de esto, de las cuotas vive él”. (Justina, entrevista, enero 2013).

Creación de fronteras y estigmatizaciones

Josefina recuerda que al momento de la invasión todos los *morenos* debían ubicarse en las partes externas límites del terreno invadido como formando una barrera protectora con su propio cuerpo, lo cual muestra una visión racializada de los negros y negras como personas fuertes por parte de los blancos mestizos y en particular, del dirigente de la invasión:

J: –Nos pusieron de cabecilla a los morenos, no ve que teníamos toda esa calle de ahí la principal era pura choza y eso era puro negro.

R: –¿Y por qué les pusieron en la calle principal?

J: –Para que les podamos defender a los de otro color, ajá, si llegaba una bala éramos todos cadáver porque éramos solo fila de morenos, ajá.

R: –Los otros, blancos, mestizos, indígenas, ¿dónde estaban ubicados?

J: –Ellos estaban metidos al fondo y nosotros estábamos al filo.

R: –¿Y por qué cree que les pusieron al filo a ustedes?

J: –Parece que han pensado que nosotros somos más fuertes, a nosotros nos dejaron ahí, pero bien nos fue, qué voy a decir, nos llevábamos con todos, todos con todos éramos ahí. (Josefina, entrevista, diciembre 2011)

Al momento que Josefina recalca que “todos con todos éramos ahí” y que se llevaban bien con todos, ubica a todas las personas que invadieron en una misma posición, tanto indígenas, negros, mestizos o blancos eran; en el momento de la invasión una unidad, las diferencias étnico raciales disminuyeron al igual que las de clase al reconocerse

como personas pobres que no tenían vivienda. Pero estas se acentúan cuando los negros y negras, por ser considerados por los dirigentes de la invasión como una *raza fuerte* son ubicados al borde del terreno para crear una barrera de protección.

Si bien por un lado los habitantes del barrio, en su mayoría, tienen una historia compartida de migración, desplazamiento, desalojos y búsquedas de vivienda, esto no les hace un grupo homogéneo, se evidencia la creación de fronteras y de elementos que los diferencia principalmente al indicar que unos invadieron, otros llegaron después de la invasión y compraron los lotes y otros re-invadieron. A partir de ahí ya se vislumbra una segunda clasificación de ubicación en el espacio físico: los que invadieron y reinvadieron se ubicaron en su mayoría abajo y los que compraron los lotes se ubicaron arriba. Es posible identificar una tercera clasificación al indicar que arriba se ubica gente con mejor posición económica mientras que abajo están los que son considerados pobres. De ello se desprende una cuarta clasificación que articula las anteriores y es que abajo vive gente negra y arriba viven en su mayoría, mestizos y blancos⁹. Aunque muchos de los que dicen esto se identifican como negros, se diferencian de los negros ubicados abajo por la forma como hablan o como se comportan, por el nivel de educación, el tipo de trabajo e incluso por el pueblo de donde son originarios¹⁰.

En la narrativa que continúa *hablar bien* está vinculado con la forma de hablar del quiteño, mientras que *hablar mal* es entendido como un *dialecto del negro*:

[...] el dialecto del negro no es o sea así, como yo le estoy hablando, como se habla en Quito, no. O sea el dialecto de allá es de vamo' a traer de allá, o vamo' a traer pa'ca, anda, anda traer el machete, anda parar el perol, en vez de decir anda a traer una olla.

⁹ De acuerdo al Censo de Población y Vivienda 2010, en el barrio Caminos a la Libertad viven 4.623 personas, de ellas se identificaron como afroecuatorianos (incluye a negros y mulatos) 608 personas, 237 como indígenas, 302 como blancos, 3.474 como mestizos y 2 como otros (INEC, 2010b).

¹⁰ De acuerdo al Censo de Población y Vivienda 2010, más de la mitad de los afroecuatorianos del barrio, es decir 331 nacieron en la Provincia de Pichincha. La mayor población afro migrante que habita en el barrio vienen de las provincias de Imbabura: 120 personas; Carchi 64 personas; Esmeraldas 39 personas; Azuay 2; Cotopaxi 2; Chimborazo 1; Guayas 10; Loja 14; Los Ríos 7; Manabí 10; Napo 2; Tungurahua 1; y extranjeros 5 (INEC 2010b).

Tienen otros términos, en cambio nosotros que como estuvimos en el pueblito ese (La Concepción), o sea nosotros nacimos, crecimos con este dialecto, o sea hablamos bien, no lo hemos cambiado para nada, en cambio por decirle a la mayoría de los negros, la mayoría, mejor dicho todos los negros, o sea están tratando de mejorar el dialecto, están mejorando el dialecto, ahora los jóvenes que ya son nacidos aquí (en Quito) ya hablan normal y eso que si usted se va al fondo, abajo, ¿si les ha oído a los negritos pequeños de abajo? Ellos todavía hablan así, porque sus padres hablan así, y es la mayoría, allá abajo [...] toditos hablan así, pa'ca, pa'lla, y todas esas cosas. (Bella, Martina, entrevista, octubre 2011)

Muchos de los negros de *arriba* también sostienen que los negros son una *raza fuerte* que se muestra en su corporalidad y que su cuerpo produce miedo al mestizo, además la naturaleza del negro y negra sería el ser escandalosos y violentos, lo que a su parecer dificulta el acceso a vivienda. Nuevamente aquí se produce una distancia hacia la construcción racializada que los blancos mestizos han hecho de los negros y negras. Aquí mi entrevistada, aunque se identifica como negra o afroecuatoriana, se distancia discursivamente de lo que significa ser negro o negra y por el contrario, asocia su comportamiento al comportamiento mestizo, el mismo que supondría ser el correcto:

Los mestizos le tienen miedo a un negro, le tienen miedo por la fuerza, porque sabe que el negro le va hacer más daño que él, o sea todo eso, porque es más corpulento, tiene más fuerza. Y por eso también es difícil arrendar, no arrendaban no más a negros, por eso, por el motivo de que porque el negro siempre ha sido violento, ha sido violento, los escándalos, las bullas, después de las fiestas, parte de las fiestas los problemas, las peleas, los vocabularios, entonces la gente, los mestizos les tenían miedo, iban a arrendar uyyy no a negros, cuantos guaguas tiene tres, no, no ya están arrendados. En cambio yo no, yo no he tenido esos problemas. (Bella, Martina, entrevista, octubre 2011)

Los blancos y mestizos no solo se diferencian de los negros por una cuestión étnico racial sino también de estatus social, su clase, al considerarse de una mejor posición y haber estudiado, contar con un mejor trabajo, por ser menos pobres y una cuestión moral vinculada

con ser *gente de bien*; mientras que los negros son estigmatizados básicamente por el estereotipo que asocia a toda persona negra con actos delincuenciales. Aquí los negros de *abajo* en el barrio son interpelados como *gente de color* y *asaltantes*, mientras que los blancos serían los agredidos, creándose además una marcada segregación espacial.

La parte de abajo es bastante peligrosa. De noche ya no puede no más bajarse por ahí, le ponen el brazo. Algunos compañeros que juegan fútbol se quedan hasta de noche y como son de la parte de arriba también y les han asaltado, es gente de color, y en la noche no sabe quiénes son, pero como le digo la gente de color es la que asalta. En los buses mismo, han robado o no quieren pagar el pasaje, siempre ha habido eso. (Mauricio Pérez, Actual Presidente de la Cooperativa Caminos a la Libertad, entrevista, diciembre 2011)

Las y los *fundadores/invasores* y en general la gente negra ubicada abajo rechazan la estigmatización a la que son sujetos. Para ellos el conflicto es una cuestión de tiempo de llegada y de liderazgo ganado, un liderazgo que parecería querer ser arrebatado por la gente de *arriba*, lo cual da muestra justamente de las dinámicas y control de poder dentro del barrio:

[...] nosotros por algo estábamos primero y el que está primero, ¡está primero!, y nos quieren quitar ese liderazgo, y dicen vamos a hacer lo que nos dé la gana por aquí arriba, mire, el otro viernes hubo una reunión y dicen nosotros no vamos a bajar, no vamos a bajar porque ustedes son peleones, y tanta cosa, nos ven como una amenaza. Los que viven arriba, ya la mayoría son mestizos, ellos nunca vinieron a hacer una guardia, nunca vinieron a abrir camino, nunca estuvieron en el Congreso, sacando una pancarta porque en ese entonces era diputado era el Fabián Alarcón, el que nos ayudó, inclusive, bueno, por lo menos eso es lo que comprendo, yo no entiendo mucho de política y entonces fueron esas cosas, toda una larga lucha, entonces esto nos hace que estemos orgullosos de lo que somos. (Alondra Bantú, Martina Fundadora, entrevista, septiembre 2008)

Para la gente de *abajo* la invasión fue un símbolo de lucha y sacrificio, eso fortaleció sus lazos comunitarios, al compartir sus experiencias de *desterritorialización* y de *territorialización* de su nuevo barrio; mientras que para los de *arriba*, al llegar después de la invasión y comprar los lotes, no reconocen la historia de lucha de las y los *invasores/fundadores*, ni dan ningún mérito a los de *abajo*, por el contrario los estigmatizan por su condición de clase y de raza y por las relaciones de poder que como se ha demostrado, están en juego.

Justamente en el año que se realizó la re-invasión, dos casos violentos se registraron en el barrio. Estuardo Delgado, líder afroecuatoriano, habitante de la parte de arriba, al defenderse de unos perros fue atacado por sus dueños, unos indígenas, que lo agredieron de tal forma que perdió su ojo izquierdo (Estuardo Delgado, entrevista, diciembre 2011). Un *miércoles de ceniza* en la mañana, en las canchas ubicadas abajo, Juan Pavón de 23 años fue linchado, castrado, le cercenaron una oreja y fue quemado vivo (*Diario Hoy*, 2004, marzo 24). Según los habitantes del barrio, él se encontraba en estado etílico junto con otros dos amigos blancos, pero solo él, *por ser negro* fue acusado de ladrón. Quien lo acusó hizo sonar la alarma comunitaria y según los vecinos que vieron el hecho, fue el sobrino de Federico Silva quien compró un galón de gasolina para quemar a Juan (Notas Diario de Campo, diciembre 2011).

Después del funeral, la gente de *abajo* del barrio, junto con familiares y amigos de barrios vecinos, organizaron una *rebelión* enfrentando a los implicados en el asesinato. “La rebelión sirvió de precedente para que en los barrios de negros nunca más un negro sea atacado” (Estuardo Delgado, entrevista, diciembre 2011).

Si bien existen contradicciones y problemas entre los de *arriba* y los de *abajo* por el uso y control de poder político-económico, simbólico-cultural del territorio y la marcada racialización, estigmatización y discriminación hacia la gente negra ubicada abajo, la necesidad de estar organizados para legalizar el barrio, acceder a títulos de propiedad y a otras obras que mejoren el entorno, llevó a sus habitantes a construir, en varios momentos, una imagen de un barrio comunitario y organizado desde las dos instancias: la Cooperativa Caminos a la

Libertad y el Comité Promejoras, siguiendo el lema del Municipio del Distrito Metropolitano de Quito: “Barrio organizado es un Barrio con obras”.

La construcción de identidades negras y estrategias de representación

Aquellos habitantes que no están involucrados activamente con la Cooperativa o el Comité han creado diferentes tipos de organizaciones, lazos sociales, vecinales e incluso comunidades culturales, religiosas y políticas desde donde generan un *lugar de enunciación*, para poder hablar por ellos mismos, contar su historia con su propia voz. Son sin duda, espacios de empoderamiento y de accionar político que permiten la creación de representaciones fuera del hegemónico *régimen racializado de representaciones* que aún domina en la sociedad quiteña y ecuatoriana y que se evidencia en el barrio estudiado. Hall (1997c) indica que si bien es un espacio con poco poder, no obstante es un espacio que tiene poder.

A continuación se presenta el caso de la Comunidad San Martín o Las Martinas identificadas así por la devoción a San Martín de Porres. Este grupo está integrado por 5 mujeres negras afroecuatorianas migrantes provenientes del Valle del Chota. Una de ellas, su fundadora, vive en la zona de abajo y se posiciona como integrante de los *invasores/fundadores* del barrio. El resto de mujeres vive en la parte de arriba del barrio, es decir, son mujeres que “llegaron después de la invasión y compraron los lotes”. Desde el 2005 realizan diversas actividades en el barrio, tanto arriba como abajo, se reúnen dos veces al mes. Una reunión es organizativa y en la segunda realizan visitas a las diferentes familias negras o afro del barrio, portando la imagen de San Martín de Porres, llamado *el peregrino*. En el mes de noviembre realizan la Novena, Procesión, Misa Afro y las priostas organizan la Fiesta en su honor, festejando dos días consecutivos al Santo; un día en la parte de arriba y otro día en la parte de abajo, a fin de que no se creen prioridades ni divisiones, involucrando en la festividad incluso a gente de barrios vecinos:

San Martín es mi guía, es un Santo que nos enseña un buen camino, para mí representa la unión, la comprensión, amor, a través de él nos unimos todos los afros y negros como él, para que tengamos mucha fe, en especial es la fe que tenemos que tener y compartir a los demás, no solamente acercarnos los negros sino también acercar a los indios, mestizos y blancos, pero el camino de él es primeramente organizarnos a todos los afros y a todos los negros. (Barbará Ibarra, participante Procesión, Diario de Campo, noviembre 2011)

En las Novenas de Navidad utilizan la imagen de un Niño Jesús negro, llamado el *motosito* por el cabello churiado, *negrito* e incluso al presentar la imagen en las casas de mestizos, era denominado *Niño Jesús afroecuatoriano*. Las Martinas indicaban que el niño es keniano y que fue una donación de la hermana franciscana Mary de Kenia que trabajaba en el barrio difundiendo la Catequesis Afro. Esta hermana explicaba que en África todos los Niños Jesús son negros. Como es difícil conseguir imágenes de niños negros en Ecuador, Las Martinas mandaron a pintar las imágenes de los niños blancos de color negro, o color canela. Las Martinas se apropiaron de esta representación del Niño Jesús negro –modificando por tanto una imagen tradicional cristiana, construida y vendida al mundo occidental de un hombre blanco, rubio y de ojos azules, que encaja perfectamente dentro del estereotipo de belleza blanca– a fin de generar elementos de representación negros o africanos con los cuales se identifican y se posicionan dentro del barrio, evidenciando además procesos de un sincretismo religioso que combina elementos católicos y africanos.

En todas las Novenas, se cantaban villancicos y en particular la canción “Negro Nago”. Para los participantes de la Novena, “Nago” es la canción de los negros, indicando que los mestizos no conocen la canción, por lo que se la posiciona como un canto que representa “solo a nosotros los negros” (Comentario de una joven participante de la Novena, Diario de Campo, Novena, diciembre 2011). Esto evidencia como se *multiterritorializan* espacios desde el canto a través de la corporalidad, la entonación y el contenido de la letra:

Para quienes no sepan, Nago es en África el que hace todo, el que hace el rito de danzar por nuestros Dioses, en este caso en África por nuestros Orischas, es una celebración por la vida, por ser mejores y por cambiar nuestra realidad y por no olvidar nuestras raíces. (Alondra Bantú, Martina Fundadora, Diario de Campo, Novena diciembre 2011)

En el proceso de *articulación identitaria* se hace referencia a los discursos y representaciones que *interpelan* e intentan posicionar a los sujetos en un lugar fijo y por otro lado, la posibilidad de los sujetos de auto-posicionarse, en este caso frente a los discursos que estigmatizan a los negros de *abajo* al interpelarlos como *delincuentes*, *violentos* o *desorganizados*. Para el caso de estas mujeres se observa que se posicionan como pertenecientes a una comunidad donde su patrón es un Santo negro peruano, caracterizado por su humildad, honradez y respeto. En este sentido se evidencia el uso de estrategias de representación que intentan modificar las *relaciones de representación* presentando a los negros y las negras del barrio desde una perspectiva positiva, posicionando la identidad negra africana en el barrio y contrarrestando el *régimen racializado de representaciones* que los de *arriba* han construido sobre los negros de *abajo*.

Por otro lado, se evidencia también la generación de *políticas de representación* a través de la difusión en el barrio de historias africanas, la historia de los afro en Ecuador, las prácticas culturales de su lugar de origen y relatos para trazar vínculos con África por medio de la representación teatralizada de deidades u Orischas. De esta manera se reconocen *espacios múltiples de referencia identitaria* y la construcción con ello de *multiterritorialidades*. A través de estos espacios de construcción identitaria y de posicionamiento, la Comunidad San Martín o Las Martinas generan encuentros de diálogo para debatir diversos problemas que les afectan, tanto a ellas como a las familias del barrio, cumpliendo también un accionar político:

[...] nos llamamos Comunidad San Martín en el barrio, pero como grupo que trata de otros temas como la discriminación [...] género, generacional, sobre cultura, sobre etnoeducación eso es muy aparte

y lo hacemos como Martinas. (Alondra Bantú, Martina Fundadora, entrevista, octubre 2011)

Estas dos identidades colectivas, Comunidad San Martín o Las Martinas muestra la multiplicidad de las identidades con las cuales se construyen los sujetos, son por tanto *sujetos descentrados* que se posicionan de acuerdo a los contextos y las coyunturas, de esta manera, estos posicionamientos no son estáticos, ni definitivos, los posicionamientos de los sujetos están en constante recreación. Además, se evidencia que los posicionamientos que asumen son estratégicos, como Comunidad San Martín tienen un espacio en la Pastoral Afro, desde donde han accedido –entre otras cosas– al Instituto de Formación Afroecuatoriana, a fin de conocer la historia de África, de los afroecuatorianos en Ecuador y aprender sobre Sociología, Economía y Género. Como Martinas se han vinculado a la Federación de Organizaciones Negras de Pichincha y desde ese espacio han podido participar en las reuniones, debates políticos y cursos de capacitación que la institución provee. Lo mismo sucede desde la Unidad del Pueblo Negro del Municipio de Quito, institución que realiza cursos de capacitación y permite que el barrio Caminos a la Libertad se convierta en el lugar propicio para llevar a cabo comarcas vacacionales o festividades artísticas dirigidas por Las Martinas, pero principalmente su posición como Martinas les lleva a generar acciones políticas y a intervenir en situaciones que afecten a la población negra/afro del barrio –en particular a las mujeres– por casos de violencia intrafamiliar, discriminación, racismo y sexismo.

Conclusiones

Considerando los aportes teóricos de Hall y Haesbaert, este artículo investigativo evidenció tanto los procesos de *articulación identitaria* y estrategias de representación como de *des-territorialidades* y *multiterritorialidades*.

El caso analizado muestra justamente cómo las familias migrantes ubicadas en el barrio el Condado, si bien se encontraban

desterritorializadas a un nivel material (económico-político), igualmente se encontraban *territorializadas* a un nivel inmaterial (simbólico y cultural). En efecto, los testimonios hablan de condiciones de vida sumamente precarias, pero al mismo tiempo recalcan que existía una comunidad vinculada a sus lugares de origen *el Juncal chiquito*. Es decir, se evidencia la existencia de una apropiación simbólica que les permitió a los y las habitantes del Condado mantener una cohesión social importante, la misma que fue posteriormente utilizada para generar la invasión del barrio Caminos a la Libertad. Esta historia marca un hecho relevante, ya que tras la invasión, los y las habitantes fácilmente pudieron desarrollar lazos con su nuevo espacio vivencial, incluso en un territorio aún funcionalmente precario.

Otro aspecto que se destaca es que la re-invasión no solo cuestionó los usos de poder de la Cooperativa, sino que también dio lugar a la creación de un contrapoder, el Comité Promejoras. Estos hechos muestran cómo el territorio está atravesado por múltiples relaciones de poder, en donde entran en juego procesos de dominación político-económico y de apropiación simbólico cultural del espacio por parte de los y las habitantes así como de las instituciones que les representan.

Por su parte, el trabajo que realiza la Comunidad San Martín o Las Martinas por medio del uso estratégico de la religión, genera una cohesión social importante en la comunidad afroecuatoriana del barrio, esta sin embargo no se libra de los conflictos existentes entre los de *arriba* y los de *abajo*, pero sí permite a los habitantes afroecuatorianos generar *lugares de enunciación* en contraposición a las representaciones negativas que circulan en el barrio. Sus estrategias de representación muestran también los procesos de *multiterritorialización* vinculando no solo a su región de origen, sino también usando como recurso de identificación a África como el lugar de sus ancestros.

Este grupo formado por mujeres negras afroecuatorianas de *arriba* y de *abajo*, evidencia cómo se articulan las identidades de género, clase y raza. En su accionar se observa que al ser Martinas, se prioriza

el género superando la cuestión de clase (ser de *arriba* o de *abajo*) y la raza (ser negras y estereotipadas), resignificando el ser negro o negra desde una perspectiva positiva (por medio de San Martín de Porres, el niño Jesús Negro y África). Con ello posicionan su identidad étnica y de género llevando a cabo, dentro y fuera del barrio, diversas acciones sociales, culturales y políticas.

Referencias

Antón, J. (2008). *Diagnóstico sociodemográfico, socioeconómico y cultural de la ciudadanía afroquiteña*. Quito Ecuador: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.

Anthias, F. (2002). Where are do I belong, Narrating collective identity and translocational positionality. *Ethnicities*, 2, 491-514.

Caicedo, J. (2006). Representaciones internas y externas de barrios negro(as) en Quito y Cali. Dos estudios de caso en Carapungo y El Retiro. Quito, Ecuador. Tesis de Maestría no publicada UASB.

Costa, S. y Gurza, A. (2006). Cohesión social y coexistencia intercultural en América Latina. En Cotler, J. (Ed.). *La cohesión social en la Agenda de América Latina y de la Unión Europea* (pp. 247-276). Lima, Perú: Instituto de Estudios Peruanos.

De la Torre, C. (2002). *Afroquiteños: ciudadanía y racismo*. Quito, Ecuador: Centro Andino de Acción Popular. í

Diario Hoy (2004, marzo 24) A JPP lo mataron por ser negro, sección Noticias de Ecuador y el mundo. Versión Online. <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/a-jpp-lo-mataron-por-ser-negro-170833.html>

Fernández-Rasines, P. (2001). *Afrodescendencia en el Ecuador - raza y género desde tiempos de la colonia*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Gilroy, P. (1994). *Diaspora. Paragraph*. 17(1), 207-212.

Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización. Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*. México: Siglo XXI.

Hall, S. (1992). Race, Culture and Communications: Locking backwards and Forwards. *Cultural Studies Rethinking Marxism*, 5(1), 10-18.

Hall, S. (1996). Introducción – Quién necesita identidad?. En Hall, S. y du Gay, P. (Eds.). *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39.). Buenos Aires, Argentina: Amorrortur Editores.

Hall, S. (1997a). The work of representation. En Hall, S. (Ed.). *Representation: Cultural representation and signifying practices* (pp. 13-74). London, England: Sage Publications.

Hall, S. (1997b). The spectacle of the other. En Hall, S. (Ed.). *Representation: Cultural representation and signifying practice* (pp. 223-290). London, England: Sage Publications.

Hall, S. (1997c). Old and new identities, old and new ethnicities. En King, A. (Ed.). *Culture, Globalization and the World System: Contemporary condition for the representation of identity* (pp. 41-68). United States, Minnessota: University of Minnesota.

Hall, S. (2010). Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en los estudios culturales. En Restrepo, E. Walsh, C. y Vich, V. (Eds.). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en los estudios culturales* (pp.1-619). Popayán, Colombia: Envión Editores.

Hernández, K. (2005). *Sexualidades afroserranas, identidades y relaciones de género*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

INEC (2010a). *Censo de Población y Vivienda*. Quito: INEC.

INEC (2010b). *Censo de Población y Vivienda, Barrio Caminos a la Libertad*. Quito: INEC.

Puyol, V. (2009). *La negritud como símbolo fundamental en la construcción de la identidad en las mujeres negras: el caso del grupo África Mía*. Quito, Ecuador: Tesis Licenciatura UPS.

Rahier, J. (1999). Mami: qué será lo quiere el negro? representaciones racistas en la Revista Vistazo, 1957–1991. En: Cervone, E. y Rivera, F. (Eds.). *Ecuador Racista: Imágenes e Identidades* (pp. 73-111) Quito, Ecuador: Flacos sede Ecuador.

Tardieu, J. (2006). *El negro en la Real Audiencia de Quito - Siglos XVI–XVIII*, Quito, Ecuador: Ediciones Abya Yala.

Wieviorka, M. (2009). *El racismo una introducción*. Barcelona, España: Gedisa.

Cómo citar este artículo

Vera-Santos, R. (2015). Barrio afrodescendiente en Quito: identidades, representaciones y multiterritorialidades. *Universitas Humanística*, 80, 265-291. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.UH80.baqi>