

Identidad social afrodescendiente en el siglo XXI

Afro-descendant Social Identity in the 21st Century

MARISELA COLÍN RODEA

Escuela Nacional de Lenguas, Lingüística y Traducción,
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
marisela.colin@enallt.unam.mx
<https://orcid.org/0000-0002-1955-464X>

Artículo de investigación

<https://doi.org/10.32719/13900102.2025.58.2>

Fecha de recepción: 6 de enero de 2025

Fecha de aceptación: 20 de marzo de 2025

Fecha de publicación: 1 de julio de 2025

Licencia Creative Commons



RESUMEN

El objetivo de este trabajo fue identificar y comparar los rasgos conceptuales del término identidad social afrodescendiente en tres autores contemporáneos, el escritor brasileño Jeferson Tenório, la escritora mexicana afrojaponesa chicana pocha Jumko Ogatta Aguilar y la poeta esmeraldeña ecuatoriana Yuliana Ortiz Ruano. Para lograr tal propósito, se constituyó un corpus integrado por fragmentos literarios de la obra de cada uno de estos autores en los que se describe el proceso de concienciación o de comprensión de la identidad por parte del autor o autora y/o de su personaje. El marco teórico-metodológico del estudio es de base etnográfica y se planteó como un ejercicio de análisis comparado, el cual permite un acercamiento a las formas de nombrar, de buscar o de exigir el reconocimiento identitario en el siglo XXI. Se parte del supuesto de que las identidades sociales afrodescendientes se construyen a partir de rasgos propios del siglo XXI, tales como la *transmigración*, la *superdiversidad*, la *racialización*, el *empoderamiento* y la *mirada del Otro*; no obstante, señalamos que en el Sur global, los procesos históricos de colonización, de esclavitud y descolonización son el resultado de luchas sociales, de movimientos intelectuales de denuncia y de nuevas narraciones de resistencia que muestran los diferentes tipos de violencia, física y simbólica.

PALABRAS CLAVE: identidad social afrodescendiente, base etnográfica, análisis comparado, transmigración, superdiversidad, racialización.

ABSTRACT

The aim of this paper is to identify and compare the conceptual features of the term *afro-descendant social identity* in the works of three contemporary authors: Brazilian writer Jeferson Tenório, Mexican Afro-Japanese Chicana pocha writer Jumko Ogatta Aguilar, and Ecuadorian poet from Esmeraldas, Yuliana Ortiz Ruano. To achieve this, a corpus was formed using literary excerpts from each author's work in which the process of awareness or understanding of identity is described, either by the author or through their characters. The theoretical-methodological framework of the study is ethnographic in nature and was approached as a comparative analysis exercise. This allows for an exploration of the ways in which identity is named, sought, or demanded in the 21st century. The paper assumes that afro-descendant social identities are constructed based on characteristics unique to the 21st century, such as transmigration, superdiversity, racialization, empowerment, and the gaze of the Other. However, it also emphasizes that in the Global South, historical processes of colonization, slavery, and decolonization are the result of social struggles, intellectual movements of resistance, and new narratives of defiance that expose various forms of violence—both physical and symbolic. **KEYWORDS:** Afro-descendant social identity, ethnographic basis, comparative analysis, transmigration, superdiversity, racialization.

“CONOCIDA POR TENER la piel más oscura del mundo, Nyakim Gatwech transforma el racismo en empoderamiento”, el título del artículo de Fernández (2024) refiere tres características de la identidad de Gatwech: 1. tener la piel más oscura del mundo; 2. adoptar una actitud de

empoderamiento; y 3. ser defensora de la diversidad étnica. Si bien, tener la piel más oscura del mundo fue para la modelo de Minnesota un motivo de discriminación y de racismo en su adolescencia y, posteriormente, de rechazo en el mundo del modelaje, ella logró convertir todo esto en reconocimiento al iniciar su carrera en Instagram, en donde compartió su trayectoria y mensajes de empoderamiento, recibiendo de sus seguidores el nombre de “reina de la oscuridad”.

Ahora bien, cuando los antropólogos escuchan que alguien quiere estudiar la identidad de un grupo, ellos afirman que se trata de un constructo difícil de asir y de reconocer, por lo cual recomiendan trabajar categorías observables como la de las actitudes, las representaciones sociales, las creencias, entre otras. En el caso de Gatwech, las características físicas, psicológicas y su acción social son los elementos que permiten identificar a la modelo. De allí que para reconocer ese conjunto de características en una persona y decir quién es, la segunda acepción de la palabra “identidad” en el *Diccionario de Español de México* (DEM) resulta operativa: “El conjunto de características que permite saber o reconocer quién es una persona o qué es alguna cosa distinguiéndola de otras” (2024).

Hace algunos años, Norton (1997) definió la identidad social de la siguiente manera: “Identidade social se refere à relação entre o indivíduo e o mundo social mais amplo, que é mediada através de instituições tais como famílias, escolas locais de trabalho, serviços sociais e tribunais” (420). En 2015, Blommaert y Varis observaron que los aspectos *On line* y *Off line* de la superdiversidad con formas de patrones de comportamiento sugerían una creciente preferencia por identidades “pequeñas” —identidades basadas en patrones y detalles de comportamiento cuidadosamente dosificados— y grupos “ligeros” —grupos no unidos por la gran cantidad de antecedentes, espacios compartidos y supuestos culturales imaginados estudiados desde vocabulario descriptivo— “suficiencia”, “microhegemonías” (capítulo 1), identidades como “acento” (capítulo 2), “proyectos de vida” y “comunidades ligeras” (capítulo 4), capaz de captar estos fenómenos y hacer justicia a su importancia como procesos identitarios dignos de un examen independiente, pero considerados como operando en conjunción con —como un grupo de capas por encima de, por así decirlo— identidades “grandes” más conocidas. Wei (2023) hace referencia al fin de la modernidad líquida y al paso al poshumanismo, en el que se da una identidad lúdica y sin compromiso que se mueve del translenguaje a la transposición, que “se (re)inventan

espontáneamente orquestando todos los recursos disponibles y accesibles de su repertorio semiótico en respuesta a los estímulos comunicativos de sus interlocutores” (886), entre ellos la Inteligencia Artificial (AI).

Ser quien deseamos ser parecía anunciar, en el inicio del siglo XXI, la posibilidad de la igualdad, pues las teorías *queer*, las teorías sociolingüísticas de la globalización, la etnografía digital, los estudios críticos de racialización y de empoderamiento, entre muchas otras propuestas, ofrecen marcos teóricos explicativos y potentes para reflexionar sobre la identidad y concientizarse para que el propio sujeto exija un reconocimiento y una afirmación de quién se es. Sin embargo, el nuevo siglo, en sus primeros 25 años, muestra retrocesos en este sentido debido a la presencia de ideologías conservadoras y a miradas fascistas empleadas para explicar la crisis capitalista actual y el fracaso del discurso neoliberal.

En su artículo intitulado “Trump y el fascismo del siglo XXI”, publicado en el periódico mexicano *La Jornada*, Robinson (2016) señaló que el entonces presidente de los Estados Unidos era un empresario de la clase capitalista trasnacional que “representaba la acción del capitalismo global de culpar a la migración como la causa de la crisis actual y constituir la en el ‘chivo expiatorio’ del problema generado por el propio sistema capitalista” (26). Robinson afirmaba, entonces, que veía “una época de transformaciones en los Estados Unidos de América y en todo el mundo” (26) y señalaba: “Temo que estamos al borde del infierno. Seguramente habrá masivos estallidos sociales, pero también una escalada espeluznante de represión estatal y privada” (26). Pues bien, para este sociólogo: “el fascismo del siglo XXI es una respuesta a la grave y cada vez mayor crisis del capitalismo global” (26), y esto explica el giro hacia la derecha neofascista en el oeste y este de Europa, al igual que en América Latina y en África. Ocho años después es posible valorar esta previsión.

En primer lugar, se corrobora el resurgimiento de la ultraderecha en varios continentes, en Europa y en América Latina. Presenciamos la reelección de Donald Trump como presidente de Estados Unidos, de 2025 a 2029, su política antiinmigrante y de reorganización mundial y remanufacturación de Estados Unidos; en segundo lugar, se observan las guerras como mecanismos de activación económica y de redistribución del poder geopolítico: la guerra de Rusia y Ucrania, la de Israel y Palestina; en tercer lugar, el “neoracismo”, que se hizo visible en 2020 con el caso del asesinato del ciudadano afrodescendiente George Floyd en Estados Unidos.

Ahora bien, es importante ver con atención los factores que promueven el cambio en el Norte y en el Sur Global, pues, aun cuando en ambas regiones se participa del fenómeno de la globalización, las historias sociales que anteceden determinan el tipo de racismo, de discriminación local y sus manifestaciones de desigualdad.

En 2012, en el Norte global, Blommaert y Rampton se referían a la necesidad de construir nuevos marcos conceptuales para entender y pensar el efecto de los cambios tecnológicos en las dinámicas sociales del siglo XXI. Estos sociolingüistas observaban la dinamicidad de los cambios provocados por el ritmo de la tecnología misma y la transmigración hacia el norte y hacia el este. En ese momento retomaron los conceptos de *transmigración*, *de superdiversidad* y *de repertorios* para estudiar los cambios. El concepto más productivo fue el de *superdiversidad*, que se refirió a la naturaleza multidimensional de los procesos de diversificación, al condicionamiento de la estratificación y su papel en los patrones sociales en Gran Bretaña. Desde su surgimiento, Vertovec (2007) desarrolló líneas de investigación, y el término se constituyó en un enfoque de investigación con respecto a los procesos y manifestaciones de la migración contemporánea.

Diez años después, Vertovec (2018, 42) explicó las condiciones multidimensionales y los procesos que afectan a los inmigrantes, dimensiones en las que se expresan las identidades o se representan, siendo estas: *el estatus legal* (derechos), *el capital humano migrante* (experiencia educativa), *el acceso al empleo, la localidad* (condiciones materiales y minorías étnicas e inmigrantes presentes), *el transnacionalismo* (como la vida del migrante es vivida con relación a los lugares y a las personas en otros lugares) y *la respuesta de las autoridades* (servicios y actitudes de residentes locales). Así, en 2022, el autor afirmó que entre los factores que constituyen la *superdiversidad* están el país de origen (etnicidad, lenguas, tradición religiosa, identidades regionales y locales, los valores culturales y las prácticas) y el canal de migración (los flujos y las redes sociales).

Mientras que en el Sur global, especialmente en América Latina, repensar la identidad social afrodescendiente ha implicado históricamente la denuncia de la violencia física y simbólica sufrida por la población afrodescendiente e indígena, su maltrato, exclusión y marginalización; la búsqueda de reconocimiento social y de su papel histórico; la toma de consciencia de ser negro y la manera de resignificar esta subjetividad. Ha sido la denuncia de la violencia e injusticia que continúa excluyendo y criminalizando a la población afrodescendiente; ha sido el camino de una larga lucha. De esta

manera, las propuestas de intelectuales y las políticas buscan la recuperación de las historias de los ancestros y la de su memoria mediante la reconstrucción del mito, de la religiosidad y de los elementos culturales aún vivos. Se trata de una acción política que intenta contar la historia de otra manera para dar a la población negra su reconocimiento en la “construcción económica y cultural de América Latina, para cambiar la mirada sobre ella y otorgar los derechos y las condiciones para que la inclusión social y el cambio de mirada sea un hecho real”, tal como Nestlehner (2024) refiere el caso del episodio de racismo cometido por la socialité Dayane Alcántara.

El estudio se propone identificar y comparar los rasgos conceptuales de identidad social afrodescendiente en tres autores contemporáneos: el escritor brasileño Jeferson Tenório, la escritora mexicana afrojaponesa chicana pocha Jumko Ogatta Aguilar y la poeta esmeraldeña ecuatoriana Yuliana Ortiz Ruano. La propuesta implicó un análisis comparativo bajo los siguientes criterios: a) que los autores escribieran sobre el tema de identidad afrodescendiente; b) cómo abordaran el tema de la identidad a nivel individual o; c) a partir de su personaje y, d) que sus obras se hayan escrito en las últimas décadas.

A fin de orientar el análisis se plantearon las siguientes preguntas: ¿quiénes son estos escritores?, ¿qué rasgos caracterizan su concepto de identidad social afrodescendiente?, ¿ellos aceptan la noción de racismo?

Enseguida se procedió a elegir las obras literarias en las que los autores tratan el tema y asumen una posición respecto a la “afrodescendencia”; se buscaron fuentes biográficas complementarias como entrevistas y ensayos. Se partió del supuesto de que los tres autores representan la configuración de procesos de identidad que nos pueden informar sobre lo que ocurre en el siglo XXI.

Se entiende la etnografía digital según plantean Varis (2014) y Colín (2024, 448-9) como un enfoque en el contexto más amplio de discusiones recientes sobre internet; más específicamente, sobre reflexiones críticas y métodos de “big data” que se han vuelto cada vez más populares, en parte porque los datos en línea se pueden recopilar fácilmente en grandes cantidades. Este enfoque contribuye al estudio de los entornos de la comunicación digital actual y los entornos culturales, tales como sitios de redes sociales, blogs, foros, entornos de juego, sitios web, sitios de citas, wikis, revistas, etcétera. De esta manera, se retoma de la tradición etnográfica “predigital” los siguientes principios: la observación participante (*parti-*

cipant observation); el compromiso (*engagement*); el “acecho” (*lurking*, es decir, “la observación invisible” y las implicaciones éticas relacionadas (*ethical implications*). Las investigaciones recientes y actuales sobre comunicación digital discuten opciones metodológicas al hacer de la investigación etnográfica una metodología flexible; se busca capturar la forma y la naturaleza de las prácticas comunicativas y brindar oportunidades para acceder y examinar los repertorios comunicativos de las personas: complejidades de lo “global”, lo “local” y lo “translocal” y las formas en que las personas hacen que los materiales semióticos circulantes (en el plano global) sean parte de sus propios repertorios comunicativos. Para Varis (2015, 18), los avances en la tecnología hacen que, en esta era, el acceso a datos sea barato, pero complejo crear sentidos de ellos. Veamos a los autores.

Los escritores fueron: Jeferson Tenório, JT, escritor brasileño nacido en Río de Janeiro en 1970. Realizó una investigación doctoral sobre el arquetipo del padre en la sociedad occidental y en la sociedad africana. Jumko Ogata Aguilar, escritora mexicana afrojaponesa chicana o pocha, como ella se define, posee una mirada profunda en relación al racismo mexicano; vivió su infancia dentro del sistema racista de segregación norteamericano, su adolescencia en el sistema asimilacionista mexicano del mestizaje y su educación universitaria conociendo los procesos histórico-sociales de la esclavitud y el racismo en México. Yuliana Ortiz Ruano, escritora afrodescendiente emigrada, apasionada del baile y de la lectura, educada por mujeres. Interesada en las narraciones orales afrodescendientes de su región, Esmeraldas, recrea en su prosa y en su poesía las duras realidades de la población afrodescendiente, esclavizada, empobrecida y olvidada en la frontera ecuatoriana con Colombia.

La formación académica de estos escritores es también variada. En la página de letras de la UFMG se informa que Jeferson Tenório es licenciado en Letras, maestro en Literaturas Luso-africanas por la Universidad Federal de Rio Grande del Sul (UFRGS); en 2013 escribió la tesis de maestría: “Em busca do outro pé e outros nilismos na obra de Mia Couto”; obtuvo su doctorado en Teoría de la Literatura en la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande del Sur (PUC-RS) con la tesis “A autópsia de um imaginário em ruínas: a memória nas narrativas de regresso em 4 autores portugueses”, la cual aborda cuestiones centrales sobre el colonialismo, poscolonialismo, identidad y diáspora africana en la posmodernidad, y trae, además, una problematización y desmitificación del continente africano como un lugar de regreso en busca de las raíces (Silva 2021).

Jumko Ogata, JOA, es licenciada en Estudios Latinoamericanos. Su trabajo de tesis se intitula “Bisabuelo: una perspectiva biográfica latinoamericana de las experiencias de migración y concentración de tres hombres japoneses migrantes en México durante el siglo XX”. Esta investigación analiza tres historias de vida japonesas, una migración inicialmente bien recibida en el país como mano de obra fundamental para los proyectos del Estado-nación que se encontraban en construcción en México, y las nociones racistas que gradualmente se generaron y arraigaron en torno a la población de origen asiático y que, durante la Segunda Guerra Mundial, se incrementaron. Trece países latinoamericanos colaboraron con el Gobierno estadounidense, arrestaron a sus residentes de origen japonés y los embarcaron en navíos del ejército estadounidense para que fueran trasladados a campos de concentración en los Estados Unidos, algunos fueron prisioneros en México (Moore 2017).

Yuliana Ortiz, YOR, es una poeta nacida en Esmeraldas en 1992. Licenciada en Literatura con mención en Artes y Escritura. Ha publicado *Canciones desde el fin del mundo* (Madrid, 2021) y *Cuaderno del imposible retorno a Pangea*, que cuenta con tres ediciones: Valparaíso, 2021; Quito, 2021; y Buenos Aires, 2022. Fue seleccionada en el *Translator Choice II* del Festival de Literatura Latinoamericana LATINALE, organizado por el Instituto Cervantes de Berlín. De acuerdo con los críticos, su obra refleja la fuerza de la cultura afrodescendiente, los mecanismos de fuga a través del baile y de situaciones intrafamiliares y externas de violencia y de olvido. Sitúa su novela en la zona de frontera con Colombia en la época de la dolarización de Ecuador, a la que señala como uno de los efectos económicos de las políticas neoliberales más violentos. *Baile de carnaval* es una obra poética impactante. La autora señala que ella quería llenar su novela de lugares incómodos, de olores del cuerpo, presentar a Esmeraldas siempre desde la mirada de una niña de 8 años, niña primero y adolescente después (Aguilar 2022).

La novela *O avesso da pele*, de Jeferson Tenório, escrita en 2022, es una historia sobre ser y considerarse negro en una sociedad racista. El autor trabaja en la construcción del personaje Henrique, como Tenório define, un estudio sobre el “arquetipo del padre” en los mundos occidental y africano; un padre ausente, un padre en decadencia, roto y en crisis, que no supo jugar con su hijo, pero logró transmitirle lo que creía que valía la pena: los libros y la lectura de la literatura.

Henrique, padre de Pedro, fue asesinado por la policía de la forma más absurda y, ahora, el hijo intenta reconstruir la historia de su padre y de su madre, Henrique y Sandra, ambos negros. Las historias se basan en recuerdos e invenciones inspirados en diversos casos de personas reales o inventadas, según señala Tenório.

La identidad de Henrique será entonces un proceso de realización de un profesor ante sus alumnos basado en la literatura y en la charla sobre la negritud y el racismo en una escuela pública de Porto Alegre. Tenório indica que la educación es uno de los medios para tomar conciencia de la identidad y del pensamiento de los otros.

El papel de la lengua, los gestos y el humor serán signos del “racismo cotidiano”, que provocarán situaciones de relaciones interraciales que son narradas en la novela; y que muestran cómo el racismo se ha establecido como un fenómeno natural en la sociedad de Rio Grande do Sul. Así, los hechos de violencia policial narrados en la novela ayudarán a comprender lo difícil que es vivir en una sociedad racista cuando se es negro. Incluso, las formas de tratamiento cotidianas como “nego, negão” vistas inicialmente como formas cariñosas para dirigirse a una persona, formas de cortesía cuyo empleo marca intimidad con la persona a la que se dirigen, serán entendidas después como mecanismos atenuadores para naturalizar la racialización de las personas negras.

El personaje narrador, Pedro, hijo de Henrique y Sandra, vive a lo largo de la novela un cambio en la forma de pensar su propia identidad. Este proceso se da en dos etapas: 1. ignorar el racismo, y 2. tomar conciencia de los mecanismos propios del racismo cotidiano: el humor, la violencia verbal y física, la prohibición de circular libremente por la ciudad, un mayor reconocimiento social al ser el novio de una persona blanca o tener un amigo blanco, un estigma más marcado relacionado con el género y las detenciones de la policía.

Las identidades sociales afrodescendientes están determinadas por la mirada y el valor dado por el grupo superior o grupo blanco. Esa mirada otorga un valor y representación al cuerpo negro y lo considera de una calidad inferior o lo sexualiza; el género y la clase social son ejes que atraviesan esta manera de situar los cuerpos negros en la jerarquía de esa sociedad racista.

Así, la vida de Henrique permite situar la forma de vivir el racismo en una ciudad racista del sur de Brasil. Su historia ayuda a entender que se trata de una sociedad racista en la que los cuerpos negros son estigmatizados y son territorios siempre en riesgo. Ser negro no es un elemento

suficiente para pensarse negro, pues las historias de vida de los personajes son experiencias diferentes que construyeron formas de pensarse a sí mismos de manera diferente. Por ejemplo, la historia de la madre de Pedro que fuera educada y criada como blanca por una familia blanca invisibilizó el racismo; no es el caso del padre, Henrique, quien creció viviendo eventos propios del hecho de ser negro, por ejemplo, la obligación de ocupar un territorio de la ciudad y la reclamación de la policía si se rebasaban los límites de ese territorio; su vida estuvo marcada por las detenciones de la policía, siete en total (143-52), la última sería la de su propia muerte.

En sus datos biográficos, Tenório se refiere al color de su piel como a un rasgo de su identidad, y afirma que “antes de ser persona, era negro”. Y dice sobre su propia socialización: “El problema es que en la infancia no podemos hacer mucho con relación a nuestro color. Todos me enseñaron que yo solo podía ser negro, y no me dejaban ser simplemente una persona, pero juro que cuando sea mayor podré ser tan solo una persona y listo” (Tenório 2013, 19-20).

Al ser entrevistado sobre su infancia, cuando iba a la escuela Cícero Pena en Copacabana, el escritor recuerda el humor sobre los negros como algo natural que a él mismo le parecía gracioso:

Les puedo decir que fue en la escuela en donde supe por primera vez que yo era negro. Hasta entonces era ignorante sobre este tema. En la escuela Cícero Pena mis colegas hacían muchas bromas sobre negros. Al principio me parecía gracioso. Les puedo decir que realmente es malo vivir en la ignorancia. Nunca se es negro por casualidad, porque antes de ser negro debemos aceptar que tenemos un color negro y que esto hace la diferencia en la vida. (Tenório 2018; traducción mía)

¿Qué significa ser negro en el Brasil actual? Se pregunta Tenório, y su respuesta la sitúa en el siglo XVII diciendo lo siguiente:

Fue el siglo cuando Montesquieu, con su libro *El espíritu de las leyes* (obra que sirvió de base para la Declaración de los Derechos Humanos, siglo de Kant, Rousseau, Voltaire y la Revolución francesa), estableció el concepto de humanidad, el cual incluía un grupo específico de personas: los europeos y los blancos. Observa que quien no pertenecía a este grupo, no era humano. Tan solo eran negros. Esa era la lógica. De esta manera, los seres humanos de origen africano fueron transformados en cuerpos de extracción, explotación y en moneda de intercambio. (Tenório, 2018; traducción mía)

Y concluye que, básicamente, quien no pertenecía a ese grupo, europeo y blanco, no era humano.

Jumko Ogata Aguilar, JOA, en su obra de carácter autobiográfico, *Las historias que nos construyen*, escrita en 2019, afirma que “nuestras identidades son una recolección de historias que contamos y que otros nos cuentan sobre quiénes somos y de dónde venimos. Estas historias nos atraviesan en distintas magnitudes, en nuestra familia, en nuestro pueblo, en nuestro estado, en nuestro país y continente” (225). Y más adelante continua:

Asimismo, es innegable la influencia de lo que vemos en el espacio público —las representaciones y estereotipos en los medios de comunicación, el lenguaje popular y las narrativas dominantes acerca de las comunidades influyen de manera significativa (aunque no seamos conscientes) en cómo imaginamos que son las personas que nos rodean e incluso qué se espera de nosotros en el espacio público. Las posibilidades delimitadas dentro de estas historias y representaciones nos marcarán de manera significativa, pues nos muestran de qué somos capaces (o no), e incluso pueden construir (o destruir) la imagen propia en nuestro imaginario individual. ¿Las creemos o no? ¿Con qué nos quedamos y qué es mejor ignorar? (225)

La autora considera que sus características físicas eran leídas en los Estados Unidos como negra y ella lo sabía cuando decía a su mamá: *Mama, I'm black*. Mientras tanto, su nombre y apellido paterno Jumko Ogata eran de origen japonés y esto la situaba como extranjera, rara, “exótica” venida de un país lejano y diferente a los demás, a “los normales”, cuando estudió en Ciudad de México.

En este texto, *Las historias que nos construyen*, la autora narra su proceso de aprendizaje sobre los pueblos negros de México, una historia que había sido ocultada en su educación básica (232) y dice: “Leí sobre las personas africanas que habían sido secuestradas y vendidas en la Nueva España, que aún hoy día existían pueblos afrodescendientes y que uno de los estados con mayor población afrodescendiente era, justamente, Veracruz” (233).

La toma de conciencia del racismo vivido se expresa en la siguiente afirmación: “Como niña y después como joven racializada, había vivido microagresiones y actos racistas toda mi vida, había crecido rodeada de mensajes en la escuela y en los medios de comunicación que me enseñaron que yo era menos inteligente, menos bella, menos valiosa que mis compañeras blancas” (233).

Su paso por la Universidad Nacional Autónoma de México y por Ciudad de México le hicieron ver que ella era otra y que: “El cuerpo, la cara y el cabello que me habían acompañado siempre ahora eran objeto de atención, que eran raros, raros y atractivos”, y decía: “Ya no se trataba del reconocimiento de mi propia identidad, sino de las miradas externas: Tú no puedes ser de aquí, ¿entonces de dónde vienes?” (224).

Movimientos como el feminismo mostraban también diferencias: “Conforme conocí otras perspectivas del feminismo, particularmente el proveniente de mujeres de color, es decir, asiáticas, indígenas y negras, me di cuenta de que el movimiento con el que yo había estado identificada era el feminismo hegemónico blanco. Las ideas que funcionaban para las mujeres blancas no funcionaban para mi realidad y fue necesario pensar en otras formas de patriarcado” (234).

La autora trata directamente el tema del cabello, por ser este uno de sus rasgos más visibles y por ser considerado como desarreglado o descuidado: “En el caso de las mujeres negras, muchas crecemos con una relación compleja hacia nuestro cabello, ya que la sociedad racista nos enseña que es malo porque es desarreglado, salvaje o poco profesional” (235).

Curiosamente, la aceptación de este rasgo es la que marcará un tipo de liberación de muchos señalamientos racistas: “Una de las maneras en que yo aprendí a resistir la violencia sexista y racista, fue aprendiendo a cuidar de mi cabello. Dejar de desear que fuera lacio como el de mis compañeras para poder acomodarlo. Aprender a desenredarlo con cuidado, con paciencia” (235).

El motivo que la impulsó a escribir cumple un propósito: las historias de sus ancestros fueron borradas (236), y explica: “Yo escribo para conservar esas historias...” (237), se trata de una búsqueda de la memoria y una sanación. Jumko Ogata Aguilar, JOA, es una escritora mexicana nacida en Veracruz, estado mexicano situado en el Golfo de México. A los tres meses de edad vivió en Riverside California, en Estados Unidos, pues sus padres fueron a la Universidad de California a cursar estudios de doctorado. Vivió en los Estados Unidos hasta los nueve años; posteriormente, regresó a Xalapa, Veracruz, en donde continuó sus estudios hasta su ingreso al Colegio de Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México. Estas experiencias educativas le permitieron conocer el *racismo segregacionista* en California, el *racismo asimilacionista mexicano* y la *historia de la esclavitud en México*. En cada lugar, ella reconoció sus coincidencias y diferencias

con la población mexicana y negra, identificándose a sí misma como negra. “I’m black”, decía a su madre en California; no reconociendo la mexicanidad presentada a través del mestizaje en Jalapa, Veracruz, sino conociendo y aceptando su origen afrodescendiente, de su familia y de su comunidad en Veracruz, cuando estudió en la Ciudad de México. En su nombre quedó el registro de su origen japonés y mexicano: Jumko Ogata Aguilar, y en sus rasgos físicos como color de piel, fenotipo y “tipo de cabello”, un cabello crespo, “despeinado y enredado”, su origen afrodescendiente.

Estos elementos, su nombre propio y sus características físicas la confrontan con el *Otro*, y ella misma se autodefine como mexicana de ascendencia japonesa, y pocha, por su experiencia en Estados Unidos. Ogata se identifica como afrodescendiente, rechaza la idea de la raza, al igual que los tipos de racismo, y asume el concepto de racialización según lo entiende Alejandro Campos García, quien dice que: “Un constructo social histórico, ontológicamente vacío, resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos de acuerdo a criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, ancestrales, etcétera” (Campos García 2012; citado en Ogata 2019, 14).

La escritora concluye que la raza es una ilusión, pues no hay un elemento biológico que la defina; sin embargo, el término *racialización* es una categoría que le permite entender su lugar en el sistema de jerarquías definida por el sistema racista, permitiéndole reconocer la forma más adecuada de resistencia. Si bien, ciertos rasgos físicos definían su identidad —tales como el color de la piel, su fenotipo va a ser el tipo de cabello, sus adjetivos: “despeinado y enredado”—, el rasgo definidor de su identidad en los tres espacios vivenciados es el cabello, que le provocará una tristeza profunda y los comentarios sobre él, “alborotado” y “despeinado” le indicaban que la percibían como una persona fea, o bien, la exotizaban. La autora señala que el contraste con otras niñas de cabello lacio y su actitud de saberse reconocidas como niñas bonitas, cuando usaban el peine para alaciarlo más, le hacían entender que, si ella lo hacía, su cabello simplemente se esponjaría y enredaría más; afirmaba que de esta manera: “Experimentaba la tristeza de saberse fea y no entender por qué” (15).

El conocimiento sobre la esclavitud en México, especialmente en Veracruz, le permite reconocer su identidad afrodescendiente y la de su comunidad; entender que el racismo en México es sutil y al enmascararlo con el mestizaje no se habla de él. La escritora se reconoce, finalmente, en

el *Otro*, en su familia y en su comunidad; significan las formas apelativas de afecto, “negro”, “negra”, altamente indicadoras de este origen.

Jumko Ogata Aguilar define la identidad como un proceso dinámico y constantemente cambiante, el cual depende de la mirada de quien es el *Otro*. A este respecto dice:

La definición de nuestra identidad nos corresponde únicamente a nosotros mismos; es importante considerar que los criterios que tenemos para definirla son más amplios que el de raza, por ejemplo, podemos considerar el arraigo a algún lugar, a las tradiciones con las que crecimos, la comida que nos hace sentir en casa, la música que bailamos cuando estamos contentos y los ancestros que nos contaron las historias de nuestro origen. (19)

Desde el punto de vista de la escritora, el activismo político es un camino relevante para pensar las violencias y problemáticas que viven las personas racializadas en México y, en ese sentido, el mundo rural ha sido un lugar de mucha actividad política: el espacio rural ha sido significativo para el desarrollo de la lucha del pueblo afroamericano. En las comunidades, por ejemplo, de la Costa Chica de Guerrero y de Oaxaca, las y los jóvenes son una población muy activa que se replantea su forma de vivir la negritud en México y esto aporta ideas frescas al movimiento (González 2022).

En el caso de la tercera escritora, Yuliana Ortiz Ruano, YOR, en su primera novela, *Fiebre de carnaval*, escrita en 2022, estudió las infancias, entre ellas las infancias afrodescendientes, las infancias rurales y las infancias urbanas.

La dolarización del Ecuador es un fenómeno económico poco abordado en la literatura que ahora se refleja en la obra de Ortiz Ruano. Montenegro (2023) lo comenta como un evento capitalista que se vincula con las zonas de frontera, en donde la explotación de mujeres, niñas y hombres explican los niveles de violencia y de pobreza que vive la población. Tal es el caso de Esmeraldas en Ecuador.

Boudewijn (2017) describe la provincia de Esmeraldas con un 44 % de población negra libre cimarrón que huía de la esclavitud en la Colonia y que ha vivido en resistencia:

los cantones del norte de Esmeraldas siguen siendo escenario de luchas constantes entre las comunidades y las intervenciones estatales y privadas (Cedeño 2017). De hecho, García Salazar y Walsh (2010; también Walsh y García Salazar 2015) identifican la desterritorialización

resultante del acaparamiento de tierras para la extracción de recursos naturales como la principal amenaza para el pueblo afrodescendiente de Esmeraldas. La marginación de Esmeraldas en general, y de los cantones del norte en particular, se agrava aún más por el conflicto en curso a lo largo de la frontera entre Ecuador y Colombia y los impactos del narcotráfico (Federación de Centros Chachis de Esmeraldas (FECCH), 2017; García Salazar y Walsh 2010; Walsh 2011; Walsh y García Salazar 2015). La región es considerada la más insegura del país, sufriendo niveles excepcionalmente altos de violencia. Además, las mujeres afroecuatorianas de Esmeraldas se enfrentan a niveles significativos de violencia de género, así como a “una cultura cada vez más masculinizada y patriarcal, típica de las zonas de extracción de recursos que conduce a niveles crecientes de trabajo sexual comercial, la cosificación de las mujeres y mayores posibilidades de explotación sexual, embarazo adolescente y violencia y abuso sexual”. (Segato 2016); (Fecche 2017, 19; traducción nuestra; GADPE Prefectura Esmeraldas 2015; García Salazar y Walsh 2010; Walsh y García Salazar 2015)

Walsh y García Salazar (2015, 81) retoman su observación del territorio que se vincula a la memoria colectiva y tradición oral, pues la memoria colectiva y las tradiciones orales históricas forman parte de esas experiencias, prácticas y pedagogías del pensar, sentir, ser, devenir y hacer que los afrodescendientes han sembrado y cultivado en tierras, inicialmente tierras/territorios, que han hecho suyos en las luchas de tráfico, reexistencia y liberación.

Este fenómeno es reconocido por Yuliana Ortiz Ruano cuando habla del escenario de su novela y dice: “Es importante señalar también que la mayor parte de la población de esas zonas son afrodescendientes; no se me hace casual el abandono que sufrimos los que viven allá y los que nos hemos tenido que ir. A pesar de ello, hay una riqueza cultural invaluable. Nunca soy la misma cuando vuelvo de Limones” (Padilla del Valle 2022).

En la trama de la novela, *Fiebre de Carnaval*, es Ainhoa, una niña de 8 años, quien cuenta la historia de una familia patriarcal con episodios de violencia y represión de la sensualidad de las mujeres de la casa; este personaje es una niña racializada, migrante, rural; ella es quien narra la historia y describe lugares como Esmeraldas en Ecuador.

María José Larrea describe a Ainhoa con las palabras adecuadas, de manera precisa y poética, diciendo lo siguiente:

Ainhoa es la niña larga, plana, negra, de pelo rebelde y desordenado, con olor a tierra, guayabas y mar y sudor y calor. La protege el “ñañerío” en medio de las espinas que a veces es Esmeraldas, el Ecuador. Ainhoa absorbe pensamientos, expresiones, palabras, sabe lo que no debe repetir, aunque lo piense. Utiliza el lenguaje en forma coloquial, regional, juguetón, transgresor y, sobre todo, poético. Las palabras podrían resultar groseras y escatológicas, nuevas o anacrónicas; eufemismos que disfrazan a la sexualidad y a la muerte; anglicismos que se escriben como se oyen. (Larrea 2024)

Larrea observa que los recursos léxicos constituyen una propuesta crítica de parte de la poeta, que al escribir su novela trata los diferentes tipos de violencias que vive una mujer en Esmeraldas, una violencia intrafamiliar que es el resultado de un machismo que determina hasta la manera en que una mujer se debe vestir.

Raúl Vallejo explica que “Ainhoa está explorando siempre lo que no entiende, tentando el límite de lo prohibido y, desde el árbol de guayaba, que es un lugar seguro, ella contempla con lucidez el mundo extraño de los adultos: ‘Los árboles son los únicos en esta casa que entienden mi desvarío’. ‘Vasenilla’, así nombrado con privilegio del habla popular, es un capítulo estremecedor: Ainhoa cuenta, mediante un relato sugerente y doloroso, que es violada por su abuelo Chelo: la lengua literaria habla de lo indecible: ‘[...] un viejo borracho que sostiene un fierro oxidado, y unos ojos pequeños buscando sin saber para dónde correr. Un viejo borracho que se despapisa para convertirse en una sombra que te hace temblar de manera involuntaria’” (Vallejo 2023).

En la obra, el cabello es también un lugar de atención, similar a un recuerdo de la autora desde su propia vivencia: “A los 14 años me llevaron a cepillarme, a ‘arreglar’ el pelo, se pensaba que el pelo del negro no era un cabello...

Nos echaban agua y brillantina en el pelo, lo descarmenaban entero antes de empezar a trenzar y una vez iniciada la peinada solo la podía parar el fin del mundo.

[...] Como mi cabello es largo y tupido, a veces yo me dormía y ellas seguían tejiendo el pelo, tomaban un mechón pequeño de la parte inferior de la cabeza, lo dividían en tres patitas y entrelazaban la cosa. Todo esto con intervalo de cocoa con pan, jugos de piña y agua para refrescarnos, riendo y alabando mi pelo, hasta que un poco después

del amanecer terminaban la tejida en la parte de arriba de la cabeza. (Ortiz 2022, 9)

En *Fiebre de carnaval* es la abuela quien valora el cabello lacio diciéndole a Ainhoa lo siguiente: “Mija, no hay nada mejor que una mujer pelona, se lo juro. Usted cuando crezca va a arrasar, si alguna vez se corta el pelo, mija, me lo da para hacerme una extensión. Sí quedaría bonito igual su pelo alisadito, pero cuando ya esté más grande, porque ese químico quema la cabeza y usted está tiernita todavía” (Ortiz 2022, 9).

En la entrevista concedida a la revista *Mercurio* en España, Yuliana Ortiz explica lo que se propuso hacer con su novela: “Quería llenar mi novela de cuerpos negros y preciosos que se expanden de cintura para abajo”. De allí que el baile sea el principal tema de la novela. Sin embargo, la escritora explica que intentó cambiar la mirada con que normalmente se la ve, ya que los cuerpos son públicos, exotizables y erotizables, según ella afirma: “Para mí, lo primero es la conciencia de raza; el género viene después. Los cuerpos negros son públicos, fácilmente exotizables, erotizables” (Vallejo 2003).

Otro elemento que se aborda en la novela es el tema de la violencia. Larrea, en su artículo “¿Así cuidamos a nuestras niñas?” (2024), aborda este tema de la violencia intrafamiliar narrada en *Fiebre de Carnaval*. Dice:

Mientras la niña crece en ese miedo y esos silencios, un evento traumático le provocará una destemplanza que la impulsa a bailar como poseída en un exorcismo: “Subían las llamas por los muslos, el espinazo y la chepa para quedarse anidada la quemazón en las caderas”. Junto al ardor carnavalero adquiere la protagonista una conciencia del lenguaje a través de las canciones de La Lupe, Los Van Van, Ray Barretto, Celia Cruz y otras, que empastan a las mil maravillas con la voz de Yuliana Ortiz Ruano, sus imágenes de inventiva desatada y terrenal, populachera y visionaria, desde luego incendiada, “como si un animal viviera en mi garganta y me recordara el vacío de las cosas que duermen silenciosamente en el cuerpo y uno no puede nombrar”. *Fiebre de carnaval* las nombra todas con vocablos extrañamente musicales (rari-momia, comemierdería, carijaladas), “una verdadera rumba de acentos y palabras que yo no entiendo del todo, pero adoro”, dice Ainhoa, y podríamos decir nosotros de esta extraordinaria novela capaz de ponernos en trance. (Padilla del Valle 2022)

Larrea dice que Aihnoa vive amedrentada, sin saber de qué o de quién debe cuidarse. Lo cierto es que la amenaza en su hogar y en las calles es constante: Ainhwa no sabe de qué o de quiénes la cuidan. Crece en medio del abuso de la casa y del barrio, de los niños que vienen de la capital, de los compañeros del colegio, de los choferes de buses y pasajeros que no tienen reparo en desnudarla con los ojos. Vive amedrentada y en resistencia por los comentarios sobre su cuerpo en crecimiento. Tiene períodos de fiebre.

Cuando Aihnoa aprende a bailar, es su “ñaño Jota” quien le enseña los pequeños secretos para mover el cuerpo, especialmente la cintura, la cual parece controlar los pies para atrás y para adelante:

“Mi ñaño Jota decía que bailar es escuchar con la cintura, mija, nada más, los pies a uno se le mueven solitos, vea. Esto no tiene ciencia, mija: vamos y dos y dos y dos y eso. Así, adelante, mija, sin vergüenza que con vergüenza no se llega es ni a la esquina. Y mueva esa cintura, mija, así, más duro, como yo lo hago. Mire, mija, no, así y para atrás y para adelante y eh eh eh eh eeeeeeeeso”. (Ortiz 2024, 18)

Así, el carnaval se vuelve un gran refugio para ella, tan liberador y peligroso al mismo tiempo. La oralidad se reproduce en la novela:

Después de esos días de carnaval en los que aprendí a bailar duro, a sudar mi cuerpo huesudo y chiquito como un caballo chúcaro, no me paró nadie. Me bañaba bailando, escuchando salsa o la canción del Sayayín, esa canción que mi mami Checho odiaba. Mi papi Manuel me había enseñado a capturar la música de la radio en un casé para poderla oír cuando quisiera y cuando yo ponía ese casé, mi mamita decía que por favor sacara esa mierda, que sentía que la estaban elevando en peso de los pelos de las patillas. Y yo no entendía por qué a ella no le gustaba y ni siquiera le daba risa. (18)

Los cuerpos y sus fuertes olores es el tercer tema de la novela. El olor del cuerpo es otro elemento que se visibiliza en este texto. Los abuelos de Ainhwa la tallaban insistentemente con jabón porque su cuerpo tenía olores fuertes que no desaparecían. Ortiz Ruano señala que los cuerpos con olores son incómodos y precisamente ella reitera que quiso llenar la novela de momentos incómodos.

La poeta Yuliana Ortiz Ruano explica que fue un gran desafío lograr que el mundo fuera presentado por los ojos de una niña:

esto no supone algo trágico *per se*, pero su espacio tiene unos límites de acceso a diversas informaciones, sobre todo a la educación sexual o del placer. Esta niña está creciendo en un momento de transición económica del Ecuador: la dolarización. Es un contexto nacional bastante dramático, que dejó muchas tragedias y dividió a muchas familias. Pero en su barrio, lo festivo es la pulsión que permite desterritorializar a los cuerpos, aunque sea por ese instante, de la crisis política extrema. Para mí lo trágico —que no es lo mismo que la tragedia— y lo festivo siempre conviven, son caras de una misma moneda. (Ortiz 2022)

La posibilidad de la muerte de Ainhoa es quizá el momento más dramático de la novela: la niña encuentra un tipo de liberación de las violencias vividas y siente que lanzarse al mar es la manera liberadora de las voces que estallan en su cabeza, lo cual no sucede.

Respecto a la escritura, Ortiz dice que escribir en lenguaje de la nación afroesmeraldeña fue dejarse llevar por la melomanía de los territorios en los que creció y la libertad de la voz de Ainhoa. “Desenterrar como huesos mi lengua, que he ido limitando en los espacios letrados donde si digo cumbamba no me van a entender. Agrega que esta novela también fue un ejercicio de memoria de esas palabras que una va sumergiendo en el cuerpo cuando migra” (Padilla del Valle 2022).

DISCUSIÓN FINAL Y CONCLUSIONES

Desde el inicio de este texto, buscamos mostrar diferentes acciones que empoderan a personas afrodescendientes en la construcción de su identidad social; curiosamente, estas acciones tienen lugar en el mundo virtual; esto nos indica que no todas las estructuras sociales del mundo presencial se reproducen en el medio electrónico. El marco teórico-metodológico del estudio fue de base etnográfica y el objetivo fue identificar y comparar los rasgos conceptuales del término identidad social afrodescendiente en los tres autores contemporáneos, el escritor brasileño Jefferson Tenório, la escritora mexicana afrojaponesa chicana pocha Jumko Ogata Aguilar y la poeta ecuatoriana Yuliana Ortiz Ruano.

Así, hemos respondido a las tres preguntas que orientaron nuestro estudio: ¿Quiénes son estos escritores? JT al llevar a cabo su investiga-

ción académica promueve la desmistificación de África; el nihilismo de Mia Couto, la búsqueda de la persona, el papel de la literatura y de las teorías sociológicas, cuestiona los arquetipos del padre en Occidente y del padre en África. Él propone preguntarse para quién son las verdades fijas que se buscan. Jumko Ogata Aguilar, su encuentro con diferentes tipos de racismo, la comprensión de sus historias, la aceptación de su cabello “despeinado” y “enredado” a través del encuentro con el feminismo de mujeres negras que le permite aceptar su cabello tal como es y reconocerse a sí misma como afrodescendiente. Su encuentro con los racismos: segregacionista de los Estados Unidos, el mestizaje y la invisibilización de la esclavitud y del racismo asimilacionista mexicano que ayudan a visibilizar la afrodescendencia en México. El propósito de su obra es documentar y contar las historias que fueron borradas en México sobre japoneses y negros. Yuliana Ortiz Ruano, su relación con la tradición oral afrodescendiente y su cultura en general, en su novela valora el baile, el cuerpo, los olores, el lenguaje de Esmeraldas, su entorno de conciencia negra y descolonización, la emigración. Su novela muestra su nivel de conciencia de la marginalización de la población afrodescendiente, del olvido de parte del gobierno y de las diversas violencias que viven las mujeres; pero también es consciente de la riqueza cultural y literaria de la región. Su propósito al escribir es cambiar la mirada sobre la población negra afrodescendiente.

¿Qué rasgos caracterizan su concepto de identidad social afrodescendiente? Jefferson Tenório entendió desde pequeño que la sociedad lo definió como negro y no le permitió ser persona. Entender desde un punto de vista histórico, filosófico y literario cómo se construyó el lugar del negro en la sociedad occidental, su no pertenencia a lo humano, ha sido un trabajo académico que le ha permitido pensar en una identidad social determinada desde el mundo blanco, colocando el cuerpo negro en las áreas de no valor, del trabajo y de la violencia que define el cuerpo negro como un territorio siempre en riesgo. El afirma: “O racismo é um tiro à queima roupa sem direito de resposta. É um modo de julgamento sem qualquer chance de defesa e é uma das piores coisas que a gente conseguiu inventar na humanidade” (Tenório 2024).

Jumko Ogata Aguilar se asume como una mujer racializada, y gracias a su formación en Estudios Latinoamericanos y al estudio de la esclavitud en México, reconoce su identidad social afrodescendiente y japonesa. La raza es solo un elemento de la identidad, pero hay mucho más: “las

historias que contamos y que nos cuentan son determinantes en el rumbo de la identidad social” (Ogata 2019, 225). Para Yuliana Ortiz Ruano, la identidad social es muy dinámica. Simboliza el cabello como el lugar más sensible de su racialización y la aceptación del mismo como su liberación y reconocimiento de su identidad afrodescendiente. La racialización le permite entender el lugar en que la sociedad la ha colocado. Ortiz, heredera de una gran tradición en la poesía negra, educada de manera crítica sobre los fenómenos de colonización, que la hacen una poeta sensible, conocedora de su cultura y una escritora hábil para traer ese mundo de abuso y olvido a la literatura; su propósito es actuar, denunciar el olvido en el que vive la población afrodescendiente y, al mismo tiempo, señalar la riqueza cultural existente en Esmeraldas; el propósito de la escritora es cambiar la mirada sobre la población afrodescendiente.

¿Aceptan o no la noción de racismo? Jeferson Tenório: el enfoque de su investigación se guía por una perspectiva nietzscheana, que muestra cómo los factores sociales afectan a la formación de la subjetividad de los sujetos africanos; a continuación, cuestiona la noción de *verdad fija*, preguntándose para quién y para qué se busca esa *verdad*. De este modo, su trabajo académico discute y presenta construcciones identitarias basadas en factores como la posmodernidad, la nación, la raza y el cosmopolitismo, que les confieren la condición de sujetos diaspóricos. El propio autor lo define así: nihilismo, la vida no tiene un propósito o un fin determinado. Los cuerpos negros son territorios siempre en riesgo (Costa 2020). Jumko Ogata Aguilar rechaza la idea de la raza y los tipos de racismo, asume el concepto de racialización según lo entiende Alejandro Campos García (2012): “Un constructo social histórico, ontológicamente vacío, resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos de acuerdo a criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, ancestrales, etcétera” (2012, 4). Yuliana Ortiz Ruano es consciente de la marginalización de la población afrodescendiente, del olvido de parte del gobierno y de las diversas violencias machistas y patriarcales que viven las mujeres; y, también, reconoce la riqueza cultural y literaria de la región. Su propósito al escribir es cambiar la mirada sobre la población negra afrodescendiente, pues los cuerpos negros son públicos, fácilmente exotizables, erotizables.

Los rasgos conceptuales del término identidad social afrodescendiente en los tres autores contemporáneos están contruidos en procesos

propios del siglo XXI; en ese sentido, la identidad es dinámica y provisional, pero se requiere que el sujeto esté empoderado y viva en una sociedad de derecho. La identidad afrodescendiente ha sido racializada, el cuerpo negro se representa como no humano, como un territorio en riesgo, sexualizado y erotizable, explotado, apropiado, atravesado por ejes transversales relacionados con género, clase social, sistemas patriarcales extractivistas que dan derechos desde afuera y desde adentro sobre los cuerpos, principalmente el de las niñas y de las mujeres. Las acciones propuestas por los escritores son: cuestionar la noción de *verdad fija*, entender el lugar de la población afrodescendiente en la jerarquía social y cambiar la mirada sobre esta población. ✻

Lista de referencias

- Aguilar, Juan Domingo. 2022. “2 poemas de Yuliana Ortiz Ruano”. *Zenda* (9 de noviembre). <https://www.zendalibros.com/2-poemas-de-yuliana-ortiz-ruano/>.
- Blommaert, Jean, y Ben Rampton. 2012. “Language and Superdiversity: A position paper”. *Working Papers in Urban Language & Literacies*, Paper 70: 1-36. https://www.researchgate.net/publication/254777452_Language_and_Superdiversity.
- Blommaert, Jean, y Pia Varis. 2015. *Enough Ness, accent and light communities: Essays on contemporary identities*. https://www.researchgate.net/publication/278933209_Enoughness_accent_and_light_communities_Essays_on_contemporary_identities.
- Boudewijn, I. A. M., J. C. F. Bone, K. Jenkins y S. Zaragocin. 2024. “Afro-Ecuadorian Women, Territory and Natural Resource Extraction in Esmeraldas, Ecuador”. *Progress in Development Studies* 24 (4): 321-39. <https://doi.org/10.1177/14649934241242863>.
- Colín Rodea, Marisela. 2024. “Estudio escalar y multimodal sobre género, discriminación y racismo”. *Discurso & Sociedad* 18 (3): 439-61. <https://doi.org/10.14198/dissoc.18.3.5>.
- Costa, Karoline. 2020. “‘Se os negros não conseguem avançar, a sociedade também não avança’, afirma Jeferson Tenório, um dos primeiros cotistas formados pela UFRGS”. *Jornal da UFRGS*. <https://www.ufrgs.br/jornal/se-os-negros-nao-conseguem-avancar-a-sociedade-tambem-nao-avanca-afirma-jeferson-tenorio-um-dos-primeiros-cotistas-formados-pela-ufrgs/>.
- Fernandes, Thifany. 2024. “Conhecida por ter a pele mais escura do mundo, Nyakim Gatwech transforma racismo em empoderamento”. *MSN Brasil*. <https://www.msn.com/pt-br/estilo-de-vida/lifestylegeneral/conhecida-por-ter-a-pele-mais-escura-do-mundo-nyakim-gatwech-transforma-racis>

- mo-em-empoderamento/ssBB1ofcr8?ocid=msedgdhp&pc=U531&cvid=-f99998649c3d49a39e91b968cc348680&ei=28#image=1.
- González Velazco, Oscar Alejandro. 2022. “Ser joven en el campo. Una nueva generación en el movimiento afromexicano”. *La Jornada del Campo*. <https://www.jornada.com.mx/2020/08/15/delcampo/articulos/movimiento-afromexicano.html>.
- Larrea, María José. 2024. “¿Así cuidamos a nuestras niñas?”. Manuscrito inédito. Cuenca, Ecuador.
- Montenegro, Fernando. 2023. “*Fiebre de carnaval* de Yuliana Ortiz Ruano: dolarización y neoliberalismo en la frontera colombo-ecuatoriana”. *Revista Pucara* 2 (34): 29-39. <https://doi.org/10.18537/puc.34.02.03>.
- Moore, Stephanie. 2007. “Los Nikkei internados durante la Segunda Guerra Mundial: la larga lucha por una reparación justa”. *Discover Nikkei*. <http://www.discovernikkei.org/es/journal/2007/12/4/nikkei-internados/>.
- Nestlehner, Catarina. 2024. “Socialite é condenada a 8 anos de prisão por racismo contra filha de Bruno Gagliasso”. *CNN Brasil*. <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/socialite-e-condenada-a-8-anos-de-prisao-por-racismo-contra-filha-de-bruno-gagliasso/>.
- Neves Silva de, A. 2021. “Dados biográficos”. *Literafro. O portal da literatura afro-brasileira*. <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/1239-jefer-son-tenorio>.
- Norton, Bonny. 1997. “Language, Identity and the Ownership of English”. *Tesol Quarterly. Language and Identity* 31 (3): 409-29.
- Ogata Aguilar, Jumko. 2019. “Las historias que nos construyen”. En *Tsunami 2*, editado por Gabriela Jauregui. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana/Sexto Piso.
- Ortiz Ruano, Yuliana. 2019. “Bitácora de lo animal”. *Casa Bukowski*. <https://casabukowski.com/poesia/yuliana-ortiz-ruano-bitacora-de-lo-anim/>.
- . 2019. *Fiebre de carnaval*. Madrid: La Navaja Suiza.
- Padilla del Valle, Bruno. 2022. “Yuliana Ortiz Ruano debuta en la novela con *Fiebre de carnaval*”. *Revista Cultural Mercurio* (diciembre). <https://www.facebook.com/RevistaCulturalMercurio/posts/yuliana-ortiz-ruano-esmeraldas-ecuador-1992-debute-en-la-novela-con-fiebre-de-ca/866105884815493/>.
- . 2022. “Yuliana Ortiz Ruano: Quería llenar mi novela de cuerpos negros y preciosos que se expanden de cintura para abajo”. *Mercurio. Cultura Desorbitada*. <https://web.archive.org/web/20221226204259/https://www.revistamercurio.es/2022/12/22/yuliana-ortiz-ruano/>.
- Robinson, William I. 2016. “Trump y el fascismo del siglo XXI”. *La Jornada, Mundo*: 26. <https://www.jornada.com.mx/2016/12/04/opinion/026a-1mun>.
- Tenório, Jeferson. 2018. “Jeferson Tenório: não éramos negros”. *GaúchaZH* (16 de nov.): 16. <https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2018/11/jeferson-tenorio-nao-eramos-negros-cjok3xkw700t901rxir5z-tref.html>.

- . 2020. “O avesso da pele”. *Companhia de Letras*.
- . 2025. “Dados biográficos”. *Literafro*. <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/1239-jeferson-tenorio>.
- Vallejo Corral, Raúl. 2023. *Acoso textual* (diciembre). <https://acoso-textual.blogspot.com/2023/12/febre-de-carnaval-de-yuliana-ortiz.html>.
- Varis, Pia. 2014. “Digital ethnography”. *Tilburg Papers in Culture Studies*, 104.
- Vertovec, Steven. 2007. “Super-Diversity and its implications”. *Ethnic and racial Studies* 30 (6): 1024-54.
- . 2022. *Superdiversity: Migration and Social Complexity*. <https://doi.org/10.4324/9780203503577>.
- Wei, Li, y Tong King Lee. 2023. “Transpositioning: Translanguaging and the Liquidity of Identity”. *Applied Linguistics*. <https://doi.org/10.1093/applin/amad065>.

Obra lexicográfica

- Diccionario del Español de México (DEM)*. <http://dem.colmex.mx>. Ciudad de México: El Colegio de México. 12 de enero de 2025.
- Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI). 2023. *Afrodescendientes en América Latina. Alcances y retos en el reconocimiento de sus derechos*. México (3 de octubre). <https://youtu.be/vP0Kpjm8VqE>.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

La autora declara no tener ningún conflicto de interés financiero, académico ni personal que pueda haber influido en la realización del estudio.