

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN ECUADOR

FERNANDO GARCÍA S., JOSÉ E. JUNCOSA B.,
CATALINA CAMPO I., TANIA GONZÁLEZ R.
(EDITORES)

TOMO I

ANTOLOGÍA-VOLUMEN II



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA



Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Antropologías hechas en Ecuador. Antología-volumen II / Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores)

Ira. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología; editorial Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana (UPS) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), 2022

444p.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9978-10-648-8 OBRA COMPLETA

978-9978-10-651-8 Volumen II

ISBN DIGITAL:

978-9978-10-653-2 OBRA COMPLETA

978-9978-10-654-9 Volumen II

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2022

© Fernando García S., José E. Juncosa B., Catalina Campo I., Tania González R. (Editores), 2022

1era Edición, 2022

Asociación Latinoamericana de Antropología

Editorial Abya-Yala

Universidad Politécnica Salesiana (UPS)

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador)

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: Roberto Zambrano, Encuentro Pastoral Afro (EPA) celebrado en Santo Domingo de los Tsáchilas. Se observa en primer plano a Elias Corozo

Diagramación: Editorial Abya-Yala

Diseño de carátula: Editorial Abya-Yala

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2022

Contenido

Prefacio

Presentación

Nota sobre la edición

8. Antropología religiosa, simbólica y ritual

¿Hacia un shamanismo *light*? Cambios y adaptaciones
en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos XVIII-XX)
MARÍA SUSANA CIPOLLETTI

Interpretación de la yumbada
FREDDY SIMBAÑA PILLAJO

La Fiesta de Reyes en Santo Domingo de Onzole
JEAN MUTEBA RAHIER

Representaciones del cuerpo y de la enfermedad en las sociedades andinas
JOSÉ SÁNCHEZ PARGA

9. Iglesias y culturas

El indígena cristiano: estrategias de la apropiación
ANNA MEISER

Resistencias y relaciones de poder entre las iglesias
y las organizaciones indígenas
JUAN ILLICACHI

10. Antropología política

El movimiento indígena ecuatoriano en la historia reciente
FERNANDO GARCÍA

El liberalismo del temor de los indios

MERCEDES PRIETO

11. Antropología y género

Género e identidades nacionales

SARA RADCLIFFE Y SALLIE WESTWOOD

Las diversidades y la antropología

MARÍA AMELIA VITERI

Etiquetas sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas y autorepresentaciones

KATTYA HERNÁNDEZ

12. Diálogo de saberes

El renacimiento de la espiritualidad de Arutam: enlaces pedagógicos, territoriales y epistémicos

JOSÉ E. JUNCOSA

“Somos kitu karas: estamos sintiendo, siendo, haciendo”

PATRICIO GUERRERO ARIAS

13. Ciudadanía, interculturalidad y plurinacionalidad

De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje

ARMANDO MUYULEMA C.

Interculturalidad: un acercamiento desde la investigación

ANITA KRAINER

La jurisdicción indígena: del monismo jurídico a la interlegalidad

FERNANDO GARCÍA SERRANO

Sobre los autores

Sobre las instituciones

Etiquetajes sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas y autorepresentaciones¹

KATTYA HERNÁNDEZ

Notas iniciales

Habiendo reflexionado, en la sección anterior, sobre los procesos de invisibilización y de estigmatización que se ha hecho de las poblaciones y culturas afroecuatorianas, a través de los silencios y etiquetajes generales construidos a su alrededor en los diferentes momentos históricos del país, en este capítulo me centraré en el análisis de las representaciones que, hoy en día, existen en torno a los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas. Este ejercicio lo llevaré a cabo mediante la revisión de los discursos “blanco-mestizos”/mestizos que, sobre este tema, circularon a propósito de un evento específico que tuvo lugar en 1995 (la elección de Mónica Chalá² como Miss Ecuador), y, de los “lenguajes más cotidianos” (dichos, chistes, expresiones) que se escuchan en el día a día; para confrontarlos, luego, con los contradiscursos y autorepresentaciones que estas mujeres tienen de sí mismas y de sus cuerpos.

Desde esta perspectiva, y situándome en el contexto del debate de lo multicultural y plurinacional, uno de mis objetivos en este capítulo es preguntarme sobre los posibles saltos, rupturas y desmontajes hechos desde la sociedad mestiza, respecto de los estereotipos que se han tejido históricamente sobre dichos cuerpos; o en su defecto, sobre las permanencias y continuidades de aquellos. Es una pregunta que me hago partiendo de la premisa básica de que toda representación,³ todo

1 Capítulo 3 de *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas* (2010, pp. 67-111). Quito: FLACSO; Abya-Yala.

2 Joven afroquiteña que, en representación de la provincia de Pichincha, participa en y gana el concurso de Miss Ecuador, 1995.

3 En el primer capítulo hago una revisión amplia sobre los discursos y las representaciones, por lo que aquí solo resalto algunos de los elementos nodales para el análisis que presento en estas páginas.

imaginario sobre el mundo, sobre mí mismo y sobre los “otros”, es una construcción socio-cultural e histórica, y, en cuanto tal, no se producen una sola vez y para siempre, ni son fijos (Hall, 1997), por el contrario, están sujetos a cambios de un período histórico a otro, tanto al interior de un mismo conglomerado social, cuanto de un contexto cultural a otro.

Adicionalmente y en estrecha correlación con lo anterior, en este análisis, retomo la idea de que toda representación encierra en sí no solo “sentidos” dinámicos, sino también relaciones de poder que se ponen en juego y que sirven, entre otras cosas, para significar al “otro” en oposición a “ego” y en función de los intereses de ego (en este caso, los sectores hegemónicos del país), de allí que los procesos de etiquetaje se hayan constituido en uno de sus principales dispositivos para excluir a los pueblos, a los hombres y a las mujeres afroecuatorianos. En este sentido y, teniendo presente que el racismo —y el sexismo— se ha naturalizado en la conciencia colectiva de la sociedad ecuatoriana (tal como analizamos en el capítulo anterior y como se verá aquí), mi segundo propósito es evidenciar cómo los discursos/etiquetajes sobre las mujeres negras adquieren formas plurales en el tiempo, aunque mantienen una matriz similar: sus cuerpos reducidos a objetos y como “sinónimo de accesibilidad y disponibilidad” (Coba, 2007: 206). A la vez que adquieren también formas polisémicas y polivalentes dependiendo desde dónde “se hable”.

En efecto, del análisis que realizo sobre los discursos “blanco-mestizos” y mestizos, contenidos en dos diarios de circulación nacional, a propósito de la designación de Mónica Chalá como reina de belleza del Ecuador, así como de los discursos más cotidianos, vemos cómo en la actualidad las mujeres negras ya no son imaginadas desde la “inferioridad racial natural”, ni sus cuerpos percibidos como grotescos y de un apetito sexual casi animalesco, como lo fueron en la época de la colonia (Peterson, 2001). Hoy son pensadas y representadas más bien desde y para el placer/experimentación sexual de los demás, a la vez que imaginadas, “aceptadas” y “reconocidas” desde lo exótico⁴, reproduciendo, así, las representaciones racistas y sexistas del pasado. Esta visión “exotizante” sobre las mujeres negras se constituye, entonces, en una nueva forma de reducirlas a objeto y de invisibilizarlas como sujetos sociales.

Pero, como decía líneas más arriba, estas representaciones o estereotipos sobre las mujeres afroecuatorianas y sus cuerpos también adquieren formas polisémicas y polivalentes. De hecho, en el último apartado de este capítulo, en el que reflexiono sobre los contradiscursos y autopercepciones que las mujeres afroecuatorianas

4 Muratorio (1994) en la exploración que hace respecto de la emergencia del Estado-nación (dos últimas décadas del siglo XIX), explica cómo en este contexto socio-histórico “las clases dominantes y las élites intelectuales dominantes [desplegaron] sus iconografías del Indio y del nacionalismo para el consumo externo de los estados europeos” (Muratorio, 1994: 17) justamente sobre la base del “Otro exótico”. De esta manera, dice la autora, lo exótico se constituyó en una de las formas más extendidas de presentarnos y representarnos ante el mundo desde la noción de LA identidad nacional, LA identidad mestiza.

tienen respecto de sí mismas y de sus cuerpos, veremos cómo, en este juego de poderes y contrapoderes, estas mujeres no han sido receptoras pasivas de los etiquetajes y estereotipos construidos a su alrededor. En este ejercicio de autorepresentarse, que todos/as los individuos y los grupos sociales hacemos, las mujeres negras, en la misma cotidianidad y desde su propia memoria/historia colectiva,⁵ deconstruyen y desmontan esos estereotipos, a la vez que los re-significan y les asignan nuevas valoraciones.

Con estas notas previas a mano, adentrémonos entonces en nuestro análisis; iniciaremos, como quedó expuesto, con la revisión de los discursos hegemónicos, entretejiendo los que fueran publicados en la prensa a propósito del evento de belleza con aquellos más cotidianos.

Representaciones blanco-mestizas sobre los cuerpos de las mujeres negras

¿Cuáles son los discursos “blanco-mestizos” que circulan hoy en día en torno a los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas?, ¿Cómo son estos cuerpos concebidos y representados por aquellos?, ¿El debate sobre la pluriculturalidad ha logrado desmontar los estereotipos del pasado?, ¿Ha dado paso a renovadas formas de concebir estos cuerpos y a poner en cuestión el racismo y el sexismo? Para tratar de responder a estas preguntas me apoyo en un suceso que tuvo lugar en el año 1995: la elección de Mónica Chalá como Miss Ecuador, y que, en su momento fue calificado por algunos/as como una muestra de que “algo empezaba a cambiar en el inconsciente colectivo de los ecuatorianos”, como se pudo leer en distintos medios de comunicación escrita revisados con motivo de este trabajo.⁶

No pude en aquel entonces, ni ahora, dejar de preguntarme si en verdad habían comenzado a soplar nuevos vientos en nuestro país —sobre todo entre la población mestiza— y que empezábamos a dismantelar, desde una práctica autocrítica y cotidiana, las viejas ataduras del racismo. Por ello, es mi interés, en este acápite, analizar lo que se escribió en la prensa capitalina sobre aquel acontecimiento, ver los imaginarios presentes en tales notas y contrastarlos con los discursos cotidianos que circularon y circulan, en Quito, sobre las mujeres afroecuatorianas. Para ello,

5 Entendemos la memoria/historia colectiva desde su dimensión dinámica, no solo como un hecho del pasado, sino como una realidad del presente, como una historia que transcurre; no como un enclave cerrado, sino que se construye en estrecha interacción —conflictiva, contradictoria— con otros “mundos”. La memoria colectiva es la historia de un pueblo contada desde su propia voz; esas historias, que como refiere Hall (1991) han sido las historias no contadas, “las historias ocultas” y ocultadas desde los sectores hegemónicos, pero que afortunadamente, en las últimas décadas no han podido ser silenciadas.

6 Me refiero a los diarios *Hoy* y *El Comercio*, ediciones entre octubre 1995 y enero 1996; y, a la revista *Vistazo*, ediciones de octubre 1995 a junio 1996.

presento, de inicio, una “crónica reconstruida”, para, posteriormente, detenerme en el análisis.

*Mónica Chalá: Miss Ecuador 1995-1996*⁷

...el reloj marcaba cerca de las nueve en punto de la noche del día jueves 9 de noviembre de 1995. El tradicional e histórico Teatro Bolívar, ubicado en el casco histórico de la ciudad de Quito, ‘Luz de América’, aún no estaba lleno, pero la gala tenía que empezar... Esa noche tendría lugar “el evento de belleza más importante del país: el concurso de Miss Ecuador”, cuya organización y preparación había empezado tres meses atrás con...
...jornadas agotadoras de trabajo [...] y una gran movilización de personal especializado en varios campos. Se prepara a las candidatas, se les da clases de modelaje y pasarela, se estudia y se transforma su look (peinado, maquillaje) hasta encontrar la imagen de la que más provecho puedan sacar las cámaras...

...un canal de televisión asume la organización del espectáculo por un año. Por lo común, dispone de tres a cuatro meses para cumplir con su tarea. En ese tiempo, entre otras cosas, tiene que seleccionar a las candidatas, prepararlas, organizarles una más o menos agitada vida social y, obviamente, producir el espectáculo propiamente dicho: escenografía, vestuario, iluminación, música, coreografía, guión... [y claro está, la consecución de auspicios para montar el show⁸].

“El objetivo central que no debe perderse de vista —dice Marcelo del Pozo— es obtener una representante con nivel competitivo internacional. Sabemos cómo piensa la gente que organiza eventos internacionales: la preferencia del público será lo exótico si el concurso es en Tailandia; si es en Europa, se preferirá a las latinas” (*El Comercio*, 10 de noviembre 1995, C-1).⁹

-
- 7 Valiéndome de la información de diversos medios escritos de comunicación (*El Comercio*, *Diario Hoy* y *Vistazo*, en las ediciones antes especificadas) realizo, a manera de una crónica, una reconstrucción contextualizada de la noche de la elección de Miss Ecuador del año 1995 y de la información que circuló en días/meses posteriores, a la vez que “presento” a Mónica Chalá tal como se la describe en la prensa citada. Por lo tanto, esta “crónica” no es una transcripción textual de un solo artículo, sino que recoge las opiniones, referencias, descripciones e información que, durante ese período, circuló en la prensa citada.
- 8 Según explica a *El Comercio* el productor ejecutivo de esta edición, en esta se empleó 500 millones de sucres, cifra que productores/as de años anteriores consideran un poco elevada y que plantean que unos 200 millones de sucres sería lo más acercado a la realidad (*El Comercio*, 10 noviembre 1995. C-1).
- 9 Los resaltados dentro de la cita son de la autora

En representación de las provincias de Manabí, Chimborazo, El Oro, Guayas, Azuay, Pichincha, Cotopaxi y Napo, esa velada de noviembre, luego de “una coreografía con elementos de danza contemporánea [que] abrió la noche” (*El Comercio*, 11 noviembre 1995, A-12), salieron a escena, con los nervios y la esperanza a flor de piel, las doce candidatas semifinalistas a disputar “el privilegio de representar al país en el concurso de belleza más importante del mundo, que se [realizaría] en Johannesburgo, Sudáfrica” en 1996 (*El Comercio*, 9 noviembre, 1995, C-12). Siguiendo los parámetros internacionales para este tipo de espectáculos, las candidatas a Miss Ecuador debieron desfilan por la pasarela con traje de cóctel, traje de baño y traje de noche, además del traje “típico” que se acostumbra a nivel nacional.

La Venus de Valdivia [fue] el *leit motiv* alrededor del cual giró la propuesta escenográfica y estética del espectáculo. La intención fue presentar un elemento que pueda simbolizar a la mujer ecuatoriana a lo largo de los siglos (*El Comercio*, 9 noviembre, 1995, C-12).

Pero el certamen no solo “tuvo” a la Venus de Valdivia; entre las doce concursantes estuvo, como muchos la calificaron, una “Venus de ébano y azabache”,¹⁰ Mónica Paulina Chalá Mejía, “la primera mujer de raza negra que haya participado en el concurso de belleza más importante de este país” (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B).

¿Quién es Mónica?, una visión desde los medios

Hija de madre esmeraldeña y padre ibarreño, Mónica Chalá es la tercera entre seis hermanos —cuatro mujeres y dos varones— nacidos todos en Quito... Mónica estudió la primaria en la escuela ‘10 de Agosto’ y la secundaria en el colegio 24 de Mayo. Ahora a los 22 años,¹¹ está totalmente dedicada al modelaje... Después de participar en un comercial con Alex Aguinaga, alguien le comentó que debería participar en el Miss Ecuador y, ya con la espinita clavada, Mónica consultó con su madre y sus hermanos, que no se opusieron... (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 1-A).

Igual que su hermana, Liliana, una de sus pasiones ha sido el atletismo. Comenzó desde muy temprano, en la escuela... Pero fue en el Colegio... cuando lo tomo en serio. Comenzó en los intercolegiales y llegó a participar en suramericanos y bolivarianos, donde obtuvo algunas medallas de plata

10 Así la describe Bejarano, en su artículo “La nueva Miss Ecuador” (*El Comercio*, 21 noviembre 1995, A-5).

11 Otras referencias de prensa (*El Comercio* y *Vistazo*, varias ediciones entre octubre 1995 y enero 1996) mencionan “23 años”.

y bronce... Pero terminó el colegio y se acabó el deporte, según ella por falta de apoyo.

Su estatura, 1.70 metros, *su cuerpo atlético y su exótico rostro* le permitieron entrar al modelaje. Terminado el colegio ingresó a una academia. De a poco fue abriéndose camino en el competitivo mundo de la belleza... (*El Comercio*, 12 noviembre 1995, A-12).¹²

Según relata Mónica en las diversas entrevistas de prensa, su familia siempre la ha apoyado en todos sus proyectos, como no fue la excepción en este caso. “Aquí en casa, todos la hemos apoyado... [señaló su hermana mayor, Liliana], cuando nos dijo que quería participar le dijimos: bueno, participa, si ganas en buena hora, y si no te queda la satisfacción de haber concursado” (*Vistazo*, n° 678, nov. 16/95: 116), esas fueron las palabras de Liliana, su hermana mayor, como lo declaró en una entrevista.

De vuelta al evento

[Liliana, junto con su madre, acompañó a Mónica en la ‘gran noche’]... se hallaban sentadas a pocos metros del escenario... entre preocupadas y optimistas seguían con sus miradas cada uno de los movimientos de su candidata favorita (*Vistazo*, n° 678. nov. 16/95: 115).

Aprovecharon, como el resto del público, de los intermedios musicales para calmar la tensión. Los artistas Coqui Villamizar (colombiano) y Félix Valentino (venezolano) fueron los encargados de deleitar a las y los presentes con sus interpretaciones; el primero brindó “dos canciones frescas en la onda del revival”, y Valentino “cantó un par de baladas románticas. En ambos casos, las pistas y la fonomímica fueron evidentes” (*El Comercio*, 9 y 11 de noviembre), como también lo fueron los constantes “errores de los animadores, los tropiezos de una que otra candidata y las ‘salidas del guión’ de otras cuantas, a las que al rato de los ratos se les olvidó que tenían que dar un paseo por aquí y una vueltita por allá” (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B)

Pero en estos casos, como que todo se perdona y se entiende pues todos/as están nerviosos/as: candidatas, organizadores/as, animadores/as, jurado, y las barras; claro que estas últimas desahogan su nerviosismo animando a su candidata predilecta a punta de “grito pelado” y “armadas de cartelones” (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B). “Samanta León, de Pichincha, y Paola Tamariz, del Guayas contaban con el mayor respaldo” (*El Comercio*, 11 noviembre 1995, A-12) del público presente...

12 El resaltado dentro de la cita son de la autora.

La elección llegó a su momento culminante

En este ambiente “de emoción generalizada” transcurrió la noche, la *hora cero* se acercaba con la selección de las cinco finalistas: Pamela Hidalgo, de Manabí; María Eulalia Silva, de Cotopaxi; Mónica Chalá, de Pichincha; Silvana Semiglia, del Guayas y Samanta León, de Pichincha.

...ellas [la madre y hermana de Mónica] casi no pueden creer, Mónica es una de [las cinco finalistas] y ese es suficiente motivo de alegría. Pocos minutos más tarde lo inesperado: el veredicto del jurado calificador presidido por Yolanda Torres, anuncia que la nueva Miss Ecuador... es nada más y nada menos que Mónica Chalá.

El público se pone de pie y aplaude sin cesar. Mónica, la nueva reina se niega a creer que es posible, pero al darse cuenta de la realidad se emociona y llora... (*Vistazo*, n° 678, nov. 16/95: 115).

Su madre y su hermana, que le acompañaban desde la tercera fila, [tampoco] pudieron contener sus lágrimas (*El Comercio*, 11 noviembre 1995, A-12).

El jurado se había “atrevido” a elegir a Mónica, una reina de ébano que habrá de representarnos en Johannesburgo, Sudáfrica, donde se realizará el año próximo la elección de Miss Universo (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B).

Así, pasadas las once de la noche de aquel día “... jueves [Mónica] se convirtió en la primera reina de su raza que se corona en el país” (*El Comercio*, 12 noviembre 1995, A-12).

‘El día después’ y los otros que siguieron

Al día siguiente, apegados al “protocolo” para estos casos, distintos medios de comunicación visitaron a Mónica para conversar de su vida, de sus proyectos como soberana, de sus emociones de la noche anterior... y, para conocer más de cerca a su familia que vive “al norte de la ciudad, en una pequeña casa arrendada de dos plantas...” (12 noviembre 1995, A-12), saber qué opinan y cómo se sienten con la elección de Mónica como Miss Ecuador.

En las primeras planas o secciones principales de los dos diarios capitalinos¹³ de mayor circulación, los titulares, junto a fotografías de la nueva soberana durante su coronación, anunciaban:

13 Nos referimos a *El Comercio* y *Diario Hoy*, fuente importante de consulta en sus ediciones de octubre 1995 a enero 1996. Revisé también la revista *Vistazo*, los números entre octubre 1995 y junio 1996. Con seguridad también esta “noticia” se publicó en los otros diarios nacionales, pero no hacemos referencia a ellos pues no fueron parte del material consultado.

- “Mónica Chalá Miss Ecuador 95”
- “Y el jurado eligió una reina de ébano...”
- “Mónica, Miss Ecuador 1995
- “Mónica Chalá conquistó al jurado”
- “Cómo ganó Mónica”
- “Mónica desafía los prejuicios...”
- “Quizá se está abriendo una puerta...”

Transcurrían los días y la coronación de Mónica seguía siendo “noticia” en la prensa. *Diario Hoy* y diario *El Comercio* escribían sobre ella:

La primera mujer de raza negra que haya participado en el concurso de belleza más importante del país (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B). La guapa morena ecuatoriana representará al país en el concurso internacional de Miss Universo (*Diario Hoy*, 10 noviembre 1995, 1-A). Por primera vez Miss Ecuador era negra (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B). Mónica revela un país en ciernes (*El Comercio*, 19 noviembre 1995, C-1). Reacciones en Esmeraldas e Imbabura: ‘El racismo está cediendo’ (*El Comercio*, 16 noviembre 1995, A-10). Se anunció el nombre de la ganadora: Mónica Chalá, una ex — atleta de raza negra (*El Comercio*, 11 noviembre 1995, A-12).
 ...Mónica se ha convertido así no solo en la primera mujer negra que participa y triunfa en el torneo de belleza más importante del país, sino también en un ícono” (*Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 1-A).

También los columnistas de estos periódicos decidieron hacer un paréntesis en sus escritos, para dedicarle unas cuantas líneas a “La nueva Miss Ecuador”, como fue el caso de Jaime Bejarano, que bajo ese encabezado en su columna de diario *El Comercio* (21 noviembre 1995, A-5) describió a Mónica en los siguientes términos:

Una espigada y cimbreante muchacha de raza negra fue la triunfadora en un certamen galante nacional: el concurso para elegir a la representante del Ecuador que competirá, próximamente en Johannesburgo, como candidata al título de Miss Universo. Por primera vez en nuestro país emerge una justa reversión de los antiguos, usuales y caducos estereotipos que configuraban el concepto de belleza femenina...
 Mónica Chalá, la nueva Miss Ecuador, fue descubierta en esa noche de la elección como *la mejor y suprema síntesis de los atributos de una mujer: armonía, simetría, proporción, encanto e inspiración, los elementos conformantes de cualquier noción estética radicados en una joven de sutil inteligencia*
 [...]
 ...un distintivo de lo bello, según Aristóteles... es que en la estética pura haya ausencia de cualquier signo provocador de lujuria, deseo o

excitación. Tal condición, si rigiera en los concursos de belleza, desmentiría el argumento feminista de que la mujer es considerada solamente como ‘símbolo sexual’.

Y las hechuras y facciones de Mónica rebasan ese frívolo y prosaico concepto. Ella transfiere hacia fuera, por su propia irradiación u ósmosis, un *hábito candoroso de ingenuidad que su raza, virgen aún de externos contaminantes, guarda todavía prístina y sin menoscabo*.

[...]

Mónica Chalá es una venus de ébano y azabache, de aquellas engendradas en plenilunio, concebidas cuando la luz se prende en la penumbra.¹⁴

De igual modo, y buscando recoger opiniones de la gente ‘común y corriente’ sobre “la elección de Mónica Chalá como Miss Ecuador y representante a Miss Universo 1996”, uno de los diarios de la capital levantó una encuesta¹⁵, a la vez que realizó entrevistas a distintos/as representantes de organizaciones de los Pueblos afroecuatorianos de Quito, Esmeraldas, Imbabura, como lo hizo también diario *El Comercio*, para recoger sus impresiones y planteamientos frente al suceso. No faltó la publicación de artículos cortos en las columnas de “análisis”, como tampoco de un par de escritos preparados por los columnistas que colaboran con estos dos periódicos de la capital. Así las y los ecuatorianos fuimos testigos/as de cómo

Las primeras reacciones fueron de sorpresa. Luego vino la reflexión. Y después el debate siguió e hiló fino: Que si ganó la reina de la pobreza, que si se la eligió pensando en que el concurso internacional se realiza en Johannesburgo, que si por fin se hizo justicia, que si los blancos lavaron sus conciencias (*El Comercio*, 19 noviembre 1995, C-1).

Las “voces” y “tonos” fueron de mil colores, pero todas acabaron girando alrededor de un solo tema: El significado para la “sociedad” ecuatoriana de la elección de Mónica Chalá como miss Ecuador 1995.

...¿una noticia más? No. Ni una noticia trivial de aquellas que suelen venir de un reinado de belleza. Las reacciones —públicas unas, soterradas otras— muestran que el país tomó conciencia de la existencia de negros en su seno.
[...]

...Mónica Chalá no es solamente una reina; es una reina televisual...
Pasar a la tele, es existir. Es la regla, como en la Biblia basta con que Dios nombre las cosas para que se hagan realidad...

14 El resaltado dentro de la cita son de la autora.

15 Aplicada por *Diario Hoy*. No se especifica el universo ni la muestra, tampoco pude encontrar publicados los resultados de la misma, salvo breves referencias hechas por periodistas del mencionado diario.

Su imagen significa de una manera que no pasa desapercibida. En ese contexto, ella hace visible procesos que yacen en el inconsciente... (*El Comercio*, 19 noviembre 1995, C-1).

Nunca en la historia del país, la elección de una Miss Ecuador trajo tanto debate. Mónica Chalá fue la primera negra que triunfó en ese certamen... Su elección, el 9 de noviembre, fue la oportunidad para hablar de la riqueza y la diversidad étnica y cultural del Ecuador y para poner en el tapete un tema tabú (*El Comercio*, 01 enero 1996, pp. 36).

Cuando Mónica Chalá, recién coronada, se adelantó para saludar al público que la aclamaba, algo empezaba a cambiar en el inconsciente colectivo de los ecuatorianos. La primera candidata de color en la historia de Miss Ecuador se convertía también en la primera mujer de su raza en ser elegida para representar a todas las mujeres del país.

[...]

Chalá pasó a ser un ícono más en la palestra de lo visible. Un ícono que no puede significar otra cosa que diversidad, multiétnicidad...

Quizás la actitud del jurado evidencia un cambio de mentalidad con respecto a los prejuicios raciales que atraviesan la cultura ecuatoriana. *Tal vez revela una apertura hacia criterios de apreciación estética propios de la posmodernidad, donde lo diferente y lo exótico tienen plena cabida* (*El Comercio*, 11 noviembre 1995, A-12).¹⁶

Nunca antes una elección de Miss Ecuador había generado tanta agitación como la de Mónica; en la esfera pública y en el ámbito privado ella concitó la atención por muchos días, incluso meses, y entre los diversos sectores y grupos sociales del país... En las casas, en las calles, en el bar o en la cafetería, en la universidad, en el bus, durante el trabajo, en los “tés”, en síntesis, en cualquier día, lugar y momento los comentarios sobre este hecho seguían circulando... y generando todo tipo de reacciones, ya que, esta elección, “para unos fue acertada y meritoria, pero para otros, [Mónica] no es el mejor reflejo de la mujer ecuatoriana” (*Vistazo*, n° 682, en. 25/1996 pp. 47)

De un lado se podían leer declaraciones de esperanza de posibles cambios por venir, aunque no sin escepticismo; desde otros frentes surgieron reacciones hostiles desde buena parte de la población “blanco-mestiza”, pues esta “... proclamación ha prohiado críticas adversas por la razón sin razón de su color”, como bien señala Nelson Estupiñán Bass, en su columna de *El Comercio* (diciembre, 1996, A-5), a quién le llamaron “... tres voces telefónicas que me manifestaron su cólera por un ‘suceso tan insólito’...” (*ibid.*). Escudándose del anonimato de las encuestas, como la aplicada por *Diario Hoy*, también emergieron respuestas que evidenciaron cómo “la mayoría se ha pronunciado en contra de su elección como Miss Ecuador” (*Diario Hoy*, 18 de Noviembre de 1995, 5-B). En fin, hasta tuvo lugar en la “capital” una manifestación protagonizada por un grupo de “damas disgustadas por la designación

16 El resaltado dentro de la cita es de la autora.

de Mónica Chalá como Reina del Ecuador, protesta hecha con el peregrino argumento de que ‘no representa a la mujer ecuatoriana’” (Ospina, García, Omar. 1995).

¿Qué se esconde detrás de los discursos “blanco-mestizos”?

Michel Foucault, a través de sus estudios, llamó la atención sobre la necesidad de acercarse más al discurso en lugar de quedarnos únicamente a nivel del lenguaje. Esto porque el discurso es ante todo, según Foucault, producción de conocimiento, de conocimiento sobre tópicos particulares (sexualidad o cuerpo, por ejemplo); es un saber que se construye en diferentes momentos históricos, también particulares, y en espacios culturales. Pero, además, estas formaciones discursivas tiene efectos de verdad¹⁷ y, por consiguiente, acaba normando las conductas, los comportamientos y las prácticas sociales no solo del propio grupo, sino también las de los demás, por lo que, todo discurso, toda representación, encierra en sí, como ya hemos dicho, relaciones de poder (Hall, 1997). En palabras de Foucault:

Todo conocimiento, una vez aplicado en el mundo real, tiene efectos reales, y en ese sentido al menos, ‘se vuelve verdadero’. El conocimiento, una vez usado para regular la conducta de los otros, implica constricciones, regulaciones y prácticas disciplinarias. Entonces, ‘No hay relación de poder sin la correlativa constitución de un campo de conocimiento, y no hay conocimiento alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder’ (Foucault, 1977a: 27 en Hall, 1997: 31).

Apoyada en esta premisa creo importante, en este punto, preguntarnos sobre las voces de protesta de ese “grupo de damas” ante la elección de Mónica Chalá como Miss Ecuador y representante a Miss Universo. ¿Por qué tal reparo?

¿Rompimiento del orden?

Aunque en todo certamen de esta naturaleza —sea nacional, local, regional o a nivel mundial— surgen siempre pequeñas disconformidades con el veredicto final, lo que jamás había ocurrido, al menos en el Ecuador y hasta donde tengo consciencia, era que se protestara públicamente para dejar sentado que tal o cual miss “no representa a la mujer ecuatoriana”.¹⁸ ¿Por qué con Mónica ocurrió?

17 Este tema lo desarrollé con más detenimiento en el primer capítulo, en el acápite sobre herramientas conceptuales y herramientas metodológicas.

18 ¿Acaso en una sociedad multicultural como la nuestra es posible pensar, siquiera, en que alguien puede representar a LA mujer ecuatoriana?, ¿de qué mujer ecuatoriana, única, estamos hablando? La riqueza de nuestro país radica justamente en su diversidad, en el más amplio

No creo que sea un tema que pueda resolverse con una única respuesta, como ningún hecho social puede ser visto; mas, siguiendo mi argumentación, he de señalar que esa manifestación de protesta hacia la coronación de Mónica Chalá, no es un hecho aislado ni es casual. El acontecimiento está íntimamente ligado al extendido y mayoritariamente incuestionado proyecto de la construcción de LA identidad y unidad nacional, concebida y desarrollada desde el mito del mestizaje; un proyecto que se ancló al menos en tres pilares básicos: la comprensión del mestizaje como la mezcla entre españoles (“blancos”) e “indios” y donde lo negro no tenía cabida (Handelsman, 2001; Rahier, 2003), el mestizaje como opción contrapuesta —no incluyente— a la indianidad y a la negritud (Almeida, 1992), y, por último, muy ligado a lo anterior, que el discurso del mestizaje encierra una política de blanqueamiento (Whitten, 1999 y 2003; Rahier, 2003).

Y es esta noción de identidad nacional, justamente, la que se actualiza año a año en los tan “aclamados” y “esperados” concursos de Miss Ecuador; eventos que, lejos de ser aquellos espacios inofensivos, inocuos y cuyo fin único es “rendir homenaje a la belleza de la mujer” (nótese el uso del singular), se constituyen en verdaderos instrumentos de activación de la “memoria colectiva” dominante sobre la idea de la nación ecuatoriana, construida, como hemos señalado a lo largo de este trabajo, sobre la base de una ideología racista y sexista.

Como anotan Pequeño (2004) y Moreno (2007), detrás de los concursos de belleza, se ocultan ideologías, órdenes socioculturales e intereses políticos más amplios¹⁹ que, en última instancia, se vehiculizan a través de las candidatas y se encarnan o personifican en sus cuerpos, es decir, en el cuerpo femenino.

En los concursos de belleza, las mujeres son evaluadas de acuerdo a criterios que emanan de modelos transnacionales de belleza. Sin embargo, estos criterios se encuentran y unen con órdenes racial/espaciales que definen el lugar comparativo de diferentes grupos en los escenarios locales, regionales y nacionales. Al analizar concursos de belleza, podemos ver cómo los cuerpos de las mujeres se usan para encarnar ideas abstractas tales como la nación o el grupo étnico. En las sociedades latinoamericanas, la normativa de belleza todavía le pertenece en gran medida a los grupos blanco-mestizos, urbanos y de clases medias y altas. Por lo tanto, la belleza comprende marcadores étnicos, de clase y geográficos de inclusión y exclusión en el ideal de la nación (Moreno, 2007: 86).

Desde esta perspectiva, con la designación de Mónica Chalá —“la primera mujer de raza negra que haya participado en el concurso de belleza más importante del país”,

sentido de la palabra, entre ellas en su diversidad étnico-cultural, de allí que sea un craso error y un sinsentido plantear que tal o cual mujer representa o no a LA mujer ecuatoriana.

19 A más de los intereses económicos que se juegan detrás de tales espectáculos.

“proveniente de una familia sencilla y humilde” y que habita “al norte de la ciudad en una pequeña casa arrendada de dos plantas”²⁰— se estaría rompiendo el orden impuesto, aunque sea momentáneamente. Este hecho, desde el imaginario “blanco-mestizo”/mestizo, es leído como una amenaza a su proyecto y a su hegemonía: ²¹ A sus ojos, los códigos de ordenamiento “racial/espacial”²² y de clase, legitimados dentro de la sociedad ecuatoriana, se han transgredido, y, aquello que dentro del proyecto nación se pretendió eliminar e invisibilizar (lo afrodescendiente), no solo que se les hace visible sino que aparece exaltado. Nada les puede causar más desconcierto y temor, sea o no que esto en realidad esté sucediendo, pues coincido con Espinoza (1995 en *Diario Hoy*, 14 noviembre, 4-A), en su apreciación de que en el actual contexto nacional, la elección de una “miss negra” no es sino “un reconocimiento de conmiseración a una sociedad que no quiere definirse como racista... [y cierra los ojos a la realidad de que, en este país,] negros e indios siguen siendo la última rueda del coche...”.

Entonces, para este “grupo de damas” que protagonizó aquella protesta, así como para buena parte de la población ecuatoriana, aunque no lo haya manifestado públicamente, Mónica simbolizaba ese rompimiento del “orden”, esa vulneración del proyecto blanco-mestizo de nación, y el riesgo de entrar en “caos”. Así lo verbalizó Irma: “¡Cómo no vamos a estar como estamos, si tenemos una reina negra y los indios de diputados...! A qué hemos llegado...”.

Irma es una mujer mestiza de clase media (seguramente se auto-identifique como blanco-mestiza), que para 1995 bordeaba los 60 años y que sin más palabras que las registradas líneas más arriba, se refirió cuando en una pequeña reunión social,

-
- 20 Así es como la presentaron los dos medios de prensa capitalinos de mayor circulación nacional: *Diario Hoy*, 11 noviembre 1995, 5-B y *El Comercio*, 12 noviembre 1995, A-12, en su orden.
- 21 Con esto no necesariamente quiero decir que Mónica Chalá represente, abandere —o no— el proyecto de los pueblos afroecuatorianos, como proyecto alternativo. Es un tema que rebasa los alcances de este estudio y que sería interesante analizarlo, mirando, por ejemplo, cómo se ha “capitalizado” este hecho desde la población y organizaciones afrodescendientes, y, escuchando, “a la luz de los años”, la voz de la que fuera la principal protagonista de ese evento, Mónica Chalá (aunque intenté entrevistarla mientras realizaba este estudio, no me fue posible contactarla).
- 22 Rahier (1999a) señala que en la constitución de la sociedad ecuatoriana se ha definido un orden racial/espacial en el que los centros urbanos (sobre todo a los grandes) son asociados con la modernidad y con la población blanco-mestiza acomodada, mientras que el área rural es vista como el espacio propio de los “no blancos”, “no blanco-mestizos”. Esta propuesta de orden racial/espacial o “topografía cultural”, como también la llama Rahier, es aplicable, desde mi criterio, también para el análisis de lo que sucede al interior de los grandes centros urbanos como Quito, Guayaquil, Cuenca, por ejemplo. En estas ciudades hay una marcada segregación espacial por razones de clase y etnia, reservándose, por ejemplo, las periferias de la urbe o ciertas zonas del centro histórico, para los sectores populares, indígenas y población afro, migrantes o no. Naranjo (1999) en su artículo sobre “Segregación espacial y espacio simbólico” presenta un interesante análisis para el caso de Quito.

semanas luego del certamen de belleza de 1995, salió a colación el tema. En esas pocas palabras y en el rictus que las acompañaba, se materializa "...la noción abstracta de la nación [que] se incrusta en los dominios más íntimos del sentimiento, la emoción, la pasión y la voluntad" (Poole, 1997: 166 en Moreno, 2007: 82).

Mujeres negras, etiquetajes y estereotipos

Pero aún hay más, detrás de la frase "Mónica Chalá no representa a la mujer ecuatoriana" se hacen presentes —sin siquiera ser nombrados— los etiquetajes y estereotipos peyorativos que circulan en el imaginario colectivo de la población "blanco-mestiza"/mestiza, en relación a las mujeres negras, sus cuerpos, su sexualidad. Estos forman parte de los dispositivos de poder que dichos sectores han desplegado y reforzado, por más de 500 años, con el objetivo de justificar, legitimar y naturalizar (hacer ver como natural) las jerarquías sociales en la que se sustenta la sociedad ecuatoriana, por razones de género, etnia, clase, y otros factores.

Así pues, y teniendo presente que los estereotipos se construyen en el marco de sistemas clasificatorios y normativos (Whitten, 1999; Fernández-Rasines, 2001) particulares, es importante remitirnos al discurso dominante de la época colonial que, basado en los preceptos judeo-cristianos, crearon y alimentaron una imagen de los cuerpos de las y los negros asociados a la hipersexualidad, a la lascivia, a la provocación permanente, haciéndolos ver, como expone Rahier (2003), como individuos dispuestos siempre al goce y al placer, a prácticas sexuales inmorales, anormales y obsesivas, es decir, como "hijos e hijas del mal". Dichos estereotipos echaron raíces tan profundas y con tales efectos de verdad que fueron extendiéndose en el tiempo, reproduciéndose, reforzándose y multiplicándose en todos los ámbitos de la vida. Sander L. Gilman así lo evidencia al analizar la iconografía respecto de los cuerpos negros y de los blancos contenida en el arte, la medicina y la literatura del siglo XVIII y XIX en los Estados Unidos, por ello señala que "...para el siglo XVIII, la sexualidad de los negros, de hombres y de mujeres, se convierte en un ícono para representar la sexualidad desviada en general..."²³ (1986: 228). Este planteamiento, a mi juicio, bien se hace extensivo a nuestra realidad.

Ahora bien, como toda identidad —autodefinida o asignada a otros— implica un proceso relacional, tal conceptualización acerca de las mujeres afrodescendientes y sus cuerpos (de aquí en adelante solo nos centraremos en ellas), se realizó en contraste a cómo fueron pensados los cuerpos, la sexualidad y el modelo mismo de feminidad de las mujeres blancas y de las indígenas, estas últimas vistas más bien como asexuadas. Desde los mismos preceptos judeo-cristianos, los cuerpos de las mujeres blancas, por su parte, fueron imaginados como cuerpos frágiles, suaves al tacto, atractivos y gratificantes a la vista (Bennett y Dickerson, 2001), imaginario que,

23 Traducción de la autora. Versión original: "By the eighteenth century, the sexuality of the black, both male and female, becomes an icon for devian sexuality in general..."

a la vez, fue erigido como la norma a seguir, como lo anotan diversos autores/as.²⁴ Así pues, los cuerpos y la sexualidad de las mujeres afrodescendientes aparecen como antítesis de los de las mujeres “blanco-mestizas”, y, en general, del concepto de feminidad que levanta el discurso hegemónico.²⁵

De acuerdo a los datos de campo y a la información consignada en la prensa consultada, esta última solo en relación al certamen de Miss Ecuador 1995, los estereotipos y etiquetajes sociales respecto de los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas, surgidos cinco siglos atrás, siguen —en su formato general— vigentes hoy en día, a la vez que se han constituido en soporte para la emergencia de otros tantos, con lo cual se hace patente aquello de que pasado y presente, pese a los saltos y rupturas, estarán de una u otra forma siempre entrelazados. La población quiteña “blanco-mestiza”/mestiza, en la actualidad sigue, en buena parte, concibiendo a las mujeres negras como personas de “malas costumbres” y de “influencia negativa”, como lo expuso don Napo, durante una conversación informal mantenida con él sobre su experiencia, años atrás, como profesor de una escuela del Valle del Chota-Mira y Salinas:

Yo me fui solo para allá cuando me mandaron del magisterio, no quise llevar a mi mujer ni a mis hijos, por la educación de ellos sobre todo... tampoco creía conveniente que ellos vayan a estar con esos güagüitos negros porque en todos los lugares que son habitados por gente de color, el elemento humano es bastante malo, tienen muchas malas costumbres... [¿Cómo cuáles?, pregunto] eso de solo estar tomando trago... o de pasar el tiempo sin hacer nada... y, ya sabe, todas esas otras cosas que no es bueno que mis hijos vean, son chicos todavía y no vale... (entrevista personal, 2007).

Manifestaciones apegadas a la misma “matriz discursiva” fui encontrando durante el proceso investigativo, en las comunicaciones más “formales” y en otras conversaciones informales mantenidas con hombres y mujeres mestizas de Quito, así como en las expresiones escuchadas y registradas, durante los algunos años, en calles, parques, en algún bar o parada de bus, etc., de esta ciudad, pese a las múltiples declaraciones —casi confesiones— por parte de muchos/as de que el racismo y el sexismo en nuestro país y en lugares tan “modernos” como esta urbe, son cosas del pasado. Julio (40 años, ejecutivo) así lo cree:

...de lo que yo he visto, aquí en Quito, ya no... al menos no tanto como antes... Por ejemplo, tú vas a un bar, claro no de los exclusivos, pero a un bar normal, donde vas tú o yo, y ves a gente morena, claro pocos,

24 Gilman, 1986; Radcliff, 1998; Rahier, 2003; Bennett y Dickerson, 2001.

25 Como analizaré más adelante, la forma como Jaime Bejarano describe a Mónica Chalá (citada en la “crónica reconstruida” que presento al inicio) muestra ese imaginario dominante sobre la sexualidad/cuerpo blanco-mestizo, y al cual Bejarano busca asimilar a Mónica.

pero están ahí igual tomándose tal vez una cervecita... Antes eso no se daba, por eso creo que sí, en la época de nuestros abuelos, quizás hasta cuando mis padres eran jóvenes, sí había mucho prejuicio contra ellos, ahora... muy poco creo yo... Pero eso sí te digo, no hay que confundir que uno es racista si medio se emociona cuando por ahí ves bailando a una negra... es que ellas mismas te provocan... porque hablando la verdad, no hay como ellas para 'mover el esqueleto' (risas)... ya te dan que pensar, aunque uno no sea racista... (entrevista personal, 2008).

Como dice el dicho “no hay más ciego que el que no quiere ver”, en las palabras de Julio saltan a la vista la confluencia de los prejuicios de género y de raza construidos desde los discursos hegemónicos, así como valoraciones morales sustentadas en los discursos de la Iglesia católica al referirse a los cuerpos de las mujeres negras. Son ellas las que “provocan”, las que “dan que pensar” por su actuación, una *performance* que es vista como innata a las mujeres afrodescendientes (“no hay como ellas para mover el esqueleto”), una *performance*, además, reñida con la moral concebida desde los códigos dominantes.

Hernán, arquitecto de 37 años, y César, de 34 años empleado privado, no se alejan de esta forma de pensar, como lo evidencian sus palabras:

...verás, yo estuve trabajando allá en Esmeraldas, en Atacames, claro que iba y venía, por la construcción que estábamos haciendo... en ese año, puedo decir, vi más de cerca las cosas... y la verdad... como que confirmé eso que siempre oyes que para el sexo ‘esas mulatas’ son... [¿las mulatas?] o sea las morenas, las negras, que además son cuerazo... las jóvenes, porque ya más viejas se dejan engordar y ya solo les queda las nalgas... [¿Y por qué dices que confirmaste?] Ja, ja... no, no es lo que estás pensando... yo no he tenido experiencia directa, por decir de algún modo, pero ¡basta verles...!, uno como es hombre nota esas cosas... a leguas... (Hernán, entrevista personal, 2008).

César se presenta un poco más crítico, pues señala que todavía se puede ver que en el Ecuador hay personas racistas, aunque no lo muestren tan explícitamente.

Es que a nadie le gusta que le digan que es racista, bueno, al menos a mí no me gustaría [puntualiza]... cuando estás con los amigos tomándote los traguitos, haces bromas, les vacilas que si ya “probó”, “que te hacen subir al cielo” y esas cosas, pero solo son eso, bromas... y por fregar claro que decimos que “las morenas son buenas para eso”... (entrevista personal, 2009).

Cuando le pregunto por qué lo dicen, argumenta que “...es lo que se escucha, y por lo que alguna vez me contaron, en realidad parece que son ‘candela’...” ¿Parece o sabes?, insisto. De respuesta solo recibo risas...

En los testimonios anteriores se hacen permanentes referencias a la *performance* del cuerpo por parte de las mujeres afroecuatorianas [“cuando bailan”, “te hacen subir al cielo”, “mover el esqueleto”, etc.], asociándola de manera directa y exclusiva al ámbito de su comportamiento sexual provocador, hiperactivo, etc. Esto nos habla de inmediato de la vigencia de los imaginarios y estereotipos con los que se ha calificado históricamente a estas mujeres y a sus cuerpos, con los que se las ha nombrado, y desde los cuales hombres y mujeres “blanco-mestizas”/mestizas se han relacionado con aquellas.

Son representaciones que están tan inconscientemente presentes en la población mestiza de Quito que, bajo diversas formas, se las escucha casi en cualquier espacio público en medio de casi cualquier conversación: “...*heavy* estuvo el baile, con esas negritas quieras que no te prendes... hasta al muerto le levantan...”, le contaba un muchacho mestizo a su amigo mientras iban en el bus²⁶. A este tipo de relatos que circulan diariamente, se suman también aquellas expresiones y dichos que, de tanto viajar de “boca en boca”, se han convertido en una “verdad” desde la perspectiva mestiza, una de esas es la tan repetida frase de “si estás mal de los riñones, búscate una negrita”; o aquella supuesta broma que se repite en casi toda reunión: “¿Cuál es la diferencia entre una blanca y una negra en minifalda?, que la blanca es modelo y la negra prostituta”.

Vemos pues, a través de estas breves referencias al discurso cotidiano, cómo “...es el blanco quien pasa a definir lo que significa ser un negro [...] por ejemplo, la mujer negra pasa a ser la sensual, la provocadora, la excitante para satisfacer los apetitos mórbidos de las clases dominantes” (León, 1995b: 24). Esta vinculación, además nos informa de cómo su *performance* corporal es visto como una transgresión, desde la perspectiva de la cultura dominante, de las pautas y parámetros del “deber ser”, del sujeto/colectivo “educado”, “de buenas maneras”, que respeta y se apega a los valores morales que manda la fe cristiana, apego que, desde tal imaginario, le corresponde más al sujeto mujer.²⁷

Ribeiro, en sus investigaciones sobre las representaciones de las mujeres afrodescendientes en Brasil, encuentra esa misma vinculación unidireccional que se hace de las mujeres afro con el tema de la sexualidad, como que su vida, su ser y hacer iniciaría y terminaría allí. Así esta autora plantea: “Las mujeres de

26 Años atrás, mientras me desplazaba en un bus de regreso del barrio La Roldós (barrio popular de noroccidente de Quito y en donde estaba colaborando), escuché estas expresiones de un joven mientras le relataba a su amigo sobre “un baile” al cual había asistido aquel fin de semana en un barrio cercano. El sector de noroccidente de Quito, a las faldas del Pichincha, son importantes zonas de asentamiento de población afrodescendiente.

27 Ana María Goetschel señala: “El rechazo al cuerpo como condición básica del perfeccionamiento cristiano, no solo es parte de la vida de los santos, sino que está imbuido en el pensamiento religioso católico en general y se refleja en una serie de actitudes y formas de comportamiento sobre todo de la mujer” (1999: 56-7).

origen africano entran en la historia de Brasil, en tanto que mulatas, a través de la designación de un único atributo, su sexo, que las constriñe en una única dirección: la sexualidad” (Ribeiro, 2002: 75 en Martín Casares, 2006: 243).

Se trata de un imaginario que no es privativo de los hombres, sino que es compartida por la población femenina “blanco-mestiza”/mestiza, aunque la forma que ellas tengan de “nombrar” a dichos cuerpos y su *performance* difiera de la de aquellos. Es decir, varía el lenguaje mas no el discurso, según la diferenciación que plantea Foucault (en Hall, 1997). El testimonio de Viviana es un claro ejemplo:

...cómo le digo, yo creo que cada persona puede ser como quiere, pero eso si... dentro de unos límites, eso, dentro de unos límites... Aquí en mi barrio yo si me llevo [con chicas afroecuatorianas], pero solo con algunas, pero no mucho... saludo, si les encuentro en la cancha si conversamos, así un rato,... pero ya después más bien me voy... es que no me gusta cuando ya van llegando [las y los amigos de las chicas] porque ya así en grupo ya no me gusta [¿por qué?]. No sé, estamos hablando así bien, pero ya entre ellos empiezan nomás con sus cosas, hablando tonterías, que si en el baile no movió bien el... digamos la cadera, pero no dicen con esas palabras... dicen con las palabrotas... y eso no está bien... también ya como que se ponen a bailar, así remedando, pero... mucho... y eso no está bien, después los chicos por eso empiezan a molestarlos [¿qué chicos?] Los del barrio [insisto en saber con más detalle cuáles chicos]... claro, los morenos mismo, mis amigos a veces... (entrevista personal, 2009).

Viviana es una joven mestiza de 23 años, vive en un barrio popular al norte de Quito, en su testimonio vemos que, si bien ella tiene una relación cercana con algunas jóvenes afroecuatorianas que viven en su sector, se podría decir cierto nivel de amistad, es una relación marcada por fronteras (“me llevo... pero no mucho” “después más bien me voy... porque ya así en grupo no me gusta...”), unas fronteras que están delimitadas por la propia Viviana y activadas por los estereotipos que venimos analizando. Los límites impuestos por esta joven no son, en principio, por un asunto de clase (viven en el mismo barrio, y seguramente con ciertas diferencias económicas entre sus familias, a la final comparten una situación y posición económica), sino más bien por el prejuicio que se ha internalizado, que convive, constriñe, regula los comportamientos, actitudes y nuestras relaciones personales y cotidianas, de tal suerte que “el paisaje social estratificado racial y étnicamente [se] reproduce y se transforma en una especie de naturaleza inamovible” (Segato, 2006: 3). Algo similar sucede en el caso de Andrea, una mujer de 47 años, mestiza, clase media:

Yo recuerdo, cuando yo era pequeña, cómo mi hermano mayor le molestaba a mi abuelita con que se va a casar con una negra... veíamos la televisión y aparecía alguna cantante negra, Diana Ross o cualquier

otra, no importa, la cuestión es que mi hermano le preguntaba: ‘¿Abuelita, qué haría usted si yo me caso con una como ella?’... ‘¡Te desheredo, pues hijito, te desheredo...! ¿No has oído eso de que cada oveja con su pareja?’, le contestaba molesta... yo solo me reía, la verdad... Yo tengo un hijo joven, está por empezar la universidad... y la verdad es que... no me interpretes mal, pero... a ratos creo que si vale eso de ‘cada oveja con su pareja’... por las costumbres tan diferentes... digo yo... Por ejemplo no creo que a mi hijo le gustaría una mujer así... si me entiendes... que no es moderada... a mí personalmente me disgusta la forma exagerada en que bailan, o cómo se comportan con los amigos... les he visto alguna vez... un carnaval que estábamos en Ibarra... (entrevista personal, 2009).

Sin duda en este testimonio se repite la visión estereotípica que impera en el Ecuador con respecto de las mujeres afrodescendientes; sus cuerpos/su sexualidad son el referente único y primario en donde y desde dónde se las imagina, se las piensa y se las representa, posicionándolas, así, en una “escala antitética” (Gilman, 1986) en relación a lo “blanco-mestizo”. De esta manera vemos cómo el cuerpo en general, y en este caso, el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas en particular, se constituyen en un *locus de poder*, como señala Kogan (1993), un espacio en donde y desde dónde se ejerce poder, se norma, se regula el comportamiento individual y colectivo, las relaciones interpersonales y grupales; un espacio en donde y desde donde los discursos hegemónicos de género y de raza se actualizan, sancionan todo aquello que está fuera o rebasa los límites de lo que desde tales discursos ha sido definido como lo “normal”, lo “deseable”, “lo esperado”, “el deber ser”. El cuerpo es, en fin, la materialización de la norma, como señala Butler, una norma que se filtra, circula e impregna en el imaginario colectivo por fuerza de la reiteración: “La denominación es a la vez un modo de fijar una frontera y también de inculcar repetidamente una norma” (Butler, 2002: 26), una norma sexual/racial, en el caso que aquí nos ocupa, que se materializa en el cuerpo. Tal materialización, anota Butler (*ibid.*: 28)

...se estabiliza a través del tiempo para producir el efecto de frontera, de permanencia y de superficie que llamamos materia [cuerpo]. Creo que el hecho de que la materia siempre esté materializada debe entenderse en relación con los efectos productivos, y en realidad materializadores, del poder regulador en el sentido foucaultiano²⁸. Por lo tanto, la pregunta que hay que hacerse... es... ¿A través de qué normas reguladoras se materializa el sexo?. ¿Y cómo es que el hecho de entender la materialidad del sexo como algo dado supone y consolida las condiciones normativas para que se dé tal materialización?

28 “La producción de un sujeto —sujeción (*assujétissement*)— es un medio para lograr su regulación” (Butler, 2002: 28).

Lo esencial estriba entonces en que la construcción no es un acto único ni un proceso causal iniciado por un sujeto y que culmina en una serie de efectos fijados. La construcción no solo se realiza en el tiempo, sino que es en sí misma un proceso temporal que opera a través de la reiteración de normas; en el curso de esta reiteración el sexo [y la raza, digo yo] se produce y a la vez se desestabiliza (Butler, 2002: 28-9).²⁹

Hemos visto hasta aquí cómo esas construcciones estereotipadas respecto de las mujeres afroecuatorianas y sus cuerpos, muchas creadas en la época de la colonia, siguen, con variaciones y matices, presentes en el imaginario colectivo “blanco-mestizo”/mestizo. Estos estereotipos, a fuerza de su reiteración, hacen ver esas supuestas cualidades y características de las mujeres afroecuatorianas, cualidades que han sido asignadas a ellas desde los “no negros”, como cualidades naturales, innatas, por lo tanto inmutables. Estas cualidades asignadas (hipersexualidad, comportamiento lascivo, provocativas, etc.) y presentadas como antítesis de la mujer “blanco-mestiza”/mestiza, que se constituye en el referente y modelo de “la” feminidad (Gilman, 1986; Bennett y Dickerson, 2001), son justamente la base sobre la cual se justifica y se naturaliza las desigualdades sociales por razones de género, de raza, de pertenencia étnica, de clase, entre otras. Se trata, esta última, de una naturalización necesaria para mantener el orden social imperante (Stolcke, 1992 en Martín Casares, 2006).

Esta idea de la mantención del orden social imperante nos lleva, nuevamente, a aquel grupo de “damas” que se manifestó en protesta de que Mónica Chalá “no representa a la mujer ecuatoriana”. Y nos remite también a nuestro argumento de que tal acto de protesta era una expresión de ese imperativo regulador ante el rompimiento del orden impuesto. Por eso, coincido con el planteamiento de Pequeño (2004: 116) cuando señala críticamente que “aceptar a una mujer negra cómo imagen representativa y exportable de la nación ecuatoriana, implicaría la aceptación de la diversidad étnica y racial del país...”, cosa que, como hemos visto hasta aquí, no pasa de ser una aceptación formal, mas no real.

Implicaría, también aceptar que “... el cuerpo de esta reina se convierte en una figura simbólica de la ‘nueva identidad’...” (*ibid.*), algo impensado e impensable para buena parte de la sociedad ecuatoriana mestiza, porque el cuerpo de Mónica, como el cuerpo de toda mujer afroecuatoriana representa, para aquellos/as, todo lo opuesto a ese ideario social, a ese cuerpo “legítimo”, legitimado e impuesto desde los discursos hegemónicos. Aceptar que Mónica representa a la mujer ecuatoriana,

29 Butler señala que por esa misma reiteración de la norma, acaba abriéndose fisuras, brechas que desestabilizan tales construcciones, en este caso de género y raza. Esto estaría relacionado con lo que Foucault llama justamente la característica productiva del poder, pues este no se fija, sino que se ejerce, y en ese ejercicio surgen contradiscursos, contrapoderes. Sobre los contradiscursos volveremos luego.

desde la perspectiva de esas “damas”³⁰ y de lo que ellas personifican, sería aceptar que todas las mujeres ecuatorianas son de comportamientos lascivos, provocadoras, de fácil acceso sexual, reñidas con la moral, etc., etc., etc. Protestar, entonces, ante la designación de Mónica, no fue otra cosa que reactivar los estereotipos y etiquetajes racistas y sexistas construidos en torno a las mujeres afrodescendientes, su sexualidad y sus cuerpos.

Ambigüedades y reproducción de los estereotipos de género y raza

Ahora bien, se me dirá que no solo hubo manifestaciones de protesta ante la elección de Mónica, hecho que es verdad. Como señalé páginas más arriba, en los medios de prensa consultados no solo se publicaron crónicas y recuentos del certamen en sí, también se recogieron breves artículos, reflexiones, notas, que llamaban la atención sobre el posible significado positivo de tal suceso: abandono de viejos prejuicios raciales, reconocimiento de la pluriculturalidad de nuestro país, etc. No me detendré directamente en este tema, mi interés, por ahora, es más bien hacer notar cómo esos escritos que buscaban respaldar la participación y elección de Mónica —derecho que le corresponde como a cualquier persona— acaban reproduciendo la norma, afirmando el discurso hegemónico y, por consiguiente, contribuyendo, consciente o inconscientemente, a consolidar los estereotipos raciales y de género y, con ello, a reforzar las desigualdades sociales y la exclusión.

En la gran mayoría de tales escritos Mónica —representación de las mujeres afroecuatorianas desde la perspectiva del discurso hegemónico— no deja de ser vista como un cuerpo exótico y fuertemente sexualizado. Dos breves ejemplos recojo de la “crónica reconstruida” a partir de los cuales explicar esta última idea: En el uno, cuando se la califica de “venus de ébano y azabache” o “de exótico rostro”, se está innegablemente reproduciendo el imaginario que asocia a la mujer negra y su cuerpo a lo salvaje, a lo indómito (representado, por ejemplo en la figura de azabache). Y, en el segundo, cuando se señala que la elección de Mónica “revela una apertura hacia criterios de apreciación estética propios de la posmodernidad, donde lo diferente y lo exótico tienen plena cabida”, se filtra la idea o el imaginario “blanco-mestizo”, naturalizado a lo largo de los años, de que “lo diferente”, en este caso los pueblos afroecuatorianos, constituye lo raro, lo extraño, lo extravagante, por lo tanto, lo que hay que controlar o al menos neutralizar.

Pero tal control ya no se hace desde la negación y ocultamiento de la diversidad, sino justamente desde la exotización de los calificados y clasificados como los “otros/as”.

30 Insisto en lo de “damas” para hacer notar cómo esas mujeres mestizas que protestaron se posicionan en relación a las mujeres afroecuatorianas, marcando con ese solo término una antítesis entre ambas. Dama, según el diccionario de la lengua española, significa “mujer noble o distinguida”.

Es desde esa imagen del indígena “exótico” desde dónde el Ecuador se ha mostrado y se ha “vendido” al mundo desde los tempranos años del siglo XX (Muratorio, 1994), y es desde la construcción actual de los “nuevos exóticos”,³¹ pero también desde la neutralización y apropiación de las diferencias, desde donde los sectores hegemónicos, en este nuevo orden global, refuerzan su poder, pues no se trata de la incorporación de las diferencias en un contexto de igualdad, al contrario, se trata de la apropiación de ellas en un contexto de profunda inequidad (Hall, 1991).

A lo dicho he de añadir que, en todos los artículos, notas de prensa y crónicas, se da todo un proceso de racialización de Mónica, valiéndose de un lenguaje directo o metafórico: “la primera mujer de raza negra”, “una reina de ébano”, “por primera vez Miss Ecuador era negra”, “Mónica Chalá, una ex atleta de raza negra”, poniendo en evidencia eso de lo extraño, lo extravagante que simbolizan las mujeres afroecuatorianas dentro del actual orden social impuesto, y de esa manera neutralizar la diversidad.

Así pues, en estos breves ejemplos están contenidas las construcciones hegemónicas del género y de la etnicidad/raza, construcciones que al relacionarlas desde el discurso dominante, argumenta Martín Casares (2006), el cuerpo simbólico de las mujeres de otras culturas, en este caso de las afrodescendientes, se presenta y representa en el discurso occidental, como un cuerpo exótico y erotizado. Representación que está, dice la autora, “íntimamente ligado con la construcción occidental de la masculinidad y la virilidad que, en definitiva, considera a las mujeres de otras culturas como cuerpos accesibles y deseables, por tanto, eróticos” (*ibid.*: 242).³² El testimonio de Silvia, una joven afroquiteña de 28 años, a quien entrevisté hace cierto tiempo, nos habla justamente de este aspecto:

...a mí me anda buscando un chico blanco, de plata, que me conoció en un baile de una presentación, él me anda llamando al trabajo y me invitó a que salgamos una vez... salimos a tomar algo y ahí él me preguntó si es cierto que las negras somos bien calientes para hacer el amor... claro que no me dijo así con esas palabras, pero a la final es lo que me quería decir... que él tiene curiosidad de cómo es, me decía,... y yo le dije que él no va a experimentar conmigo... es que a veces los blancos quieren solo por curiosidad de saber cómo es hacer con una negra... (entrevista personal, 2007).

31 En donde se les incluye también a los pueblos afrodescendientes, antes invisibilizados.

32 Para el caso del Ecuador, creo pertinente puntualizar que esa forma de considerar a las mujeres de otras culturas como “cuerpos accesibles y deseables, por tanto eróticos”, sucede fundamentalmente con las mujeres afroecuatorianas, más que con las mujeres indígenas, vistas desde los discursos hegemónicos como mujeres hiposexuales, no eróticas, aunque no por eso no hayan sido reducidas también a “cuerpos accesibles”, “cuerpos usables”, usados y abusados.

Por otro lado, al leer con detenimiento los artículos de prensa sobre la coronación de Mónica Chalá, podemos evidenciar cómo, pese a que se apela a la “apertura a criterios de apreciación estética” diferentes, tal apertura no tiene lugar entre los propios analistas³³ y más bien caen en contradicción con tal apelación, pues reproducen una vez más los códigos de belleza femenina occidentales, estandarizados y legitimados como LA belleza, a la vez que el imaginario dominante de feminidad, fuertemente vinculado al pensamiento y valores cristianos que exaltan el honor, la honestidad.³⁴ De esta manera, se escribe:

...la mejor y suprema síntesis de los atributos de una mujer: armonía, simetría, proporción, encanto e inspiración, los elementos conformantes de cualquier noción estética radicados en una joven de sutil inteligencia... Ella transfiere hacia fuera, por su propia irradiación u ósmosis, un hálito candoroso de ingenuidad... (Jaime Bejarano, 1995 en *El Comercio*, 21 de noviembre de 1995: A-5).

En el texto referido se está naturalizando un tipo de belleza femenina, sintetizada en la tan extendida referencia del “90-60-90” como sinónimo de perfecta proporción, equilibrio, armonía, a la cual, desde el “deber ser”, todas las mujeres deben acercarse pues pasa a ser, desde esos discursos, parte constitutiva de la definición de feminidad. Si te alejas de esos parámetros, dependiendo cuánto, serás calificada como “hombruna”, “grotesca”, “horrible”, habiendo sido todos estos adjetivos parte de los imaginarios con que también se ha pensado, definido, representado a las mujeres afrodescendientes en el Ecuador, colocándolas en dos extremos: las que por exóticas despiertan irremediablemente el deseo sexual masculino y las que por “feas”, “grotescas”, “de rasgos gruesos” y otros atributos peyorativos que se les asigna, generan rechazo. En ambos casos, desde los discursos hegemónicos, hacen aparecer a las mujeres negras y también a su belleza como antítesis de la mujer y la belleza de rasgos europeos (Gilman, 1986). Justamente, en la nota antes citada se sintetiza la concepción occidental de belleza y estética, haciendo ver como natural y universal algo que no es sino resultado de una construcción socio-cultural; y desde esos parámetros se trata expresamente de manipular y apropiarse de la imagen/cuerpo de Mónica Chalá, la reina del Ecuador, haciéndola coincidir con una imagen

33 Salvo uno de los artículos de análisis que fue escrito por una mujer, quien pone en cuestión el tema de la belleza, todos los demás recogidos en la crónica “reconstruida” son de autoría de hombres “blanco-mestizos”.

34 Si bien es cierto que este imaginario de feminidad ha ido cambiando con el tiempo, se ha resquebrajado, se ha fisurado, cierto es también que algunos aspectos de cómo ha sido pensada la feminidad desde los discursos hegemónicos “blanco-mestizos” se mantienen como núcleos fuertemente enraizados en el inconsciente colectivo. Uno de ellos dice relación justamente al tema de la honestidad, aunque su comprensión se haya flexibilizado.

más cercana al ideal “blanco-mestizo” de feminidad; es decir, blanqueándola, pero eso si sin desaparecer sus rasgos “exóticos”.³⁵

A más de lo expuesto, en frases como esta que estamos analizando, se recurre también a objetivar (vuelven objeto) a las mujeres en general, y en este caso, a las mujeres afroecuatorianas simbolizadas en Mónica. Al valorarlas exclusivamente desde su belleza, reduciendo la inteligencia a un adorno, a un accesorio de lo que se considera atributo central de la feminidad (la belleza), se las reduce a simples objetos, a “productos exportables”³⁶ y competitivos en el “mercado internacional”. Así pues, en tales escritos, confluyen al menos dos estereotipos, por un lado, el de la belleza visto solo desde las concepciones occidentales, estereotipo desde el cual se “lee”, acepta o rechaza el cuerpo de los/las demás; y, el segundo, el de la mujer-objeto, valorada solo desde la belleza, detrás del cual se esconde todo un estereotipo de género que, además, oculta una forma de discriminación de género (Ayala, 1995 en *El Comercio*, 1995: C-1).

Las normativas sexista y racista se hacen patentes, se materializan en el cuerpo de Mónica, un cuerpo que no es individual, sino que representa —a los ojos de los “no negros”— al colectivo femenino afroecuatoriano, un cuerpo estereotipado y estigmatizado por ser diferente, un cuerpo que hay que controlar, normar, regular, neutralizar, “pulir”... Bajo esa lógica es que los estereotipos se “validan”, se “actualizan” tanto desde la institucionalidad (la escuela, la esfera política, la iglesia, los concursos, la prensa) cuanto desde la microesfera social, es decir desde los espacios más informales y cotidianos (la calle, el bar, la casa, etc.), ya que dichos estereotipos constituyen parte de lo que Foucault (1992) llama la “microfísica del poder”; es decir, forman parte de la serie de maniobras, tácticas, técnicas y mecanismos que se ponen en juego, y con gran eficacia, para consolidar la dominación y el ejercicio de poder.

No obstante, y retomando el planteamiento de que el poder no se posee, sino que se ejerce, y, por lo tanto que el cuerpo no solo es un “locus de poder”, sino también un espacio de transgresión y de resignificación, por tanto un espacio desde donde, a la vez que se materializa la norma, también se la desestabiliza (Butler, 2002), he de

35 Un análisis de las imágenes fotográficas de Mónica Chalá antes, durante y posterior a su elección como reina resultaría un interesante ejercicio en esta dirección; más aún si dicho análisis se lo abordaría tanto desde una mirada externa como desde la propia voz de Mónica. Dejo planteada la inquietud.

36 En *Vistazo* n° 691, refiriéndose al concurso de Miss Universo en el cual Mónica participó en representación de Ecuador, se lee: “Maritza, Irene, Bárbara y Alicia [esta última Miss Universo 1996] son cuatro mujeres venezolanas que en los últimos diecisiete años (sin contar a las que han ganado el cetro de Miss Mundo y otros certámenes más) han sido elegidas como las reinas de la belleza mundial. Bonitas por naturaleza, pero pulidas minuciosamente durante un año, para conseguir que el producto más famoso de Venezuela (después del petróleo), llegue en las más óptimas condiciones a su destino” (*Vistazo*, junio 1996: 84). El resaltado dentro de la cita es de la autora.

decir que frente a estos estereotipos y etiquetajes sociales las mujeres afroecuatorianas no han sido receptoras pasivas. Al igual que las mujeres esclavizadas en la época de la colonia, las actuales han desarrollado, unas veces más otras menos, ya sea de manera individual o como grupo, diversas estrategias de resistencia, de contestación, en otros términos, han desarrollado contrapoderes, contranarrativas.

Esto, en modo alguno, significa que no hayan sido “topadas” por los imaginarios que circulan en torno a ellas. Como ya señalé en un estudio anterior, estos imaginarios, entendidos como dispositivos de poder, que circulan muchas veces de manera tan sutil, otras imperceptiblemente, a momentos de forma abierta, llegan a invadir a quienes son el “blanco” de esos estereotipos, pasa sobre ellos y a través de ellos (Foucault, 1984), a tal punto que esos etiquetajes han sido, muchas veces, interiorizados y reproducidos incluso por las y los afroecuatorianos. Por lo general tal asunción ha significado, para estas personas y colectivo, un proceso conflictivo, desestabilizador, de cuestionamiento, pero que muchas veces se ha constituido en una estrategia (blanqueamiento), por lo general individual, de ser incorporados/as a la dinámica nacional. ¿Es el caso de Mónica Chalá? O ¿Mónica aprovechó estos intersticios, estas fisuras que se generan en el espacio social para colocarse y colocar su voz, para desestabilizar el orden? Son interrogantes que dejo expuestas con el ánimo de motivar nuevas reflexiones y debates sobre este tema que me convoca.

Pero, retomando la idea del juego de poder-contrapoder, he de señalar también que este hace que tales estereotipos e imaginarios no sean rígidos ni estáticos, pues así como unas veces son interiorizados por los propios destinatarios/as, otras estos los desmontan, los cuestionan, los re-significan, generándose de esta manera un constante proceso de redefinición de los sistemas clasificatorios (sean de género, de etnicidad, de raza, de clase u otros) y de los procesos de construcción de las identidades (Pujadas, 1993). Las identidades individuales y colectivas, dice Almeida,

...son construcciones que entrañan efectos de poder. La asignación de cualidades inmanentes a dichos individuos o grupos, —no tendría otro origen que un juego específico de poder y su inherente construcción de verdades [...] Las identidades asignadas, por lo tanto no son otra cosa que constructos históricos, generalmente extrapolados desde determinadas esferas de poder [...]. No coinciden necesariamente con el ‘ser’ o la experiencia histórica de los así catalogados; de allí que sea necesario indagar la forma cómo los dominados elaboran, en oposición, sus formas y contenidos de las identidades asumidas, aspecto que, cabe destacarlo, también constituye un constructo social, pero con la salvedad de que lo hace desde un posicionamiento político adverso al poder externo y su discurso de verdad (Almeida, 1996: 11).³⁷

37 Si bien Almeida hace este planteamiento en relación, fundamentalmente, con los procesos de identidades étnico-culturales y de diferentes grupos sociales, he de señalar que este

Llegamos, entonces, al último tema que deseo abordar en este capítulo: hacer un primer acercamiento, como propone Almeida, a los contradiscursos, a las representaciones que tienen las mujeres afroecuatorianas respecto de sí mismas, de sus cuerpos, de su sexualidad, y cómo estos coinciden, se diferencian, cuestionan y/o desmontan los discursos hegemónicos “blanco-mestizos” que se han tejido a su alrededor.

Resignificación y representación que hacen las mujeres afroecuatorianas sobre sus propios cuerpos

La sexualidad como figura retórica

La sexualidad ha sido usada, desde siglos atrás, como figura retórica desde los discursos colonialistas respecto de la “otredad”, anota Rahier (2003). En efecto, de la revisión que hemos hecho en lo que va del presente capítulo, este planteamiento se confirma; las identidades asignadas, desde tales discursos, a las poblaciones afrodescendientes e indígenas han tenido como eje, en su definición, justamente la sexualidad y los cuerpos, aunque con significaciones diferentes respecto de cada grupo sociocultural, hipersexualidad e hiposexualidad, respectivamente.

Se trata de un recurso del cual la cultura hegemónica sigue echando mano para imaginar y nombrar, por ejemplo, a hombres y mujeres afroecuatorianas, en tanto que individuos y pueblos. Es así que, tal como hemos visto, sobre estas mujeres se ha construido una imagen que las vincula a seres con comportamientos sexuales excesivos, como naturalmente provocadoras y lujuriosas, por tanto inmorales (“*mujeres alegres*” o “de la vida alegre”), o, como cuerpos eróticos por excelencia (recordemos el testimonio de Silvia: “él me preguntó si es cierto que las negras somos bien calientes para hacer el amor... que él tiene curiosidad de cómo es...”), como cuerpos disponibles, dispuestos y de fácil acceso. Desde estos constructos histórico-culturales respecto de dichas mujeres, lo que se está haciendo es poner en duda su moralidad, honestidad y honorabilidad, todas ellas “medidas” y definidas exclusivamente desde los valores de la sociedad “blanco-mestiza”.

proceso de re-elaboración de las identidades asignadas y definición de las identidades asumidas, a partir un posicionamiento político que cuestiona el poder externo y los discursos hegemónicos, es un proceso que se da también al interior de cada sociedad, pueblo, cultura determinada, como sucede al interior de los pueblos afroecuatorianos e indígenas y de la sociedad mestiza, en cuyo interior se plantea un permanente juego de fuerzas entre diversos colectivos y un cuestionamiento a los discursos hegemónicos intra-grupo (los distintos grupos de mujeres movilizándose en defensa de sus derechos y reconfigurando sus propias identidades al interior de cada conglomerado social; los colectivos LGTB cuestionando el discurso hegemónico de la heterosexualidad, etc., etc., etc.

Surge la interrogante de porqué la sexualidad y el cuerpo han sido utilizados como tropos para construir las identidades de los calificados y clasificados como los “otros/as”. A manera de hipótesis he de decir que, desde los discursos hegemónicos, el honor de las mujeres, de los hombres, de la familia, y por extensión de toda una sociedad determinada, en nuestro país y en toda América Latina, ha estado histórica y exclusivamente fundamentado en la “buena conducta” femenina, entendida la “buena conducta” desde los preceptos judeo-cristianos. Desacreditar a las mujeres afrodescendientes a través de la manipulación discursiva de su sexualidad fue y sigue siendo, desde estos sectores, una estrategia para justificar la objetivación que se hace de ellas —como individuo y como colectivo— y, por consiguiente, para justificar la mantención de las jerarquías sociales, en las que lo “blanco-mestizo” ocupa una posición privilegiada, mientras que los pueblos y culturas Negras son los “otros”, y ente ellos, las mujeres, las “últimas otras”.

En adición, al imaginarlas como mujeres “de mal comportamiento”, “inmorales”, “alejadas del bien”, por lo tanto como seres deshonestas, se las está convirtiendo en mujeres que no solo se deshonran a sí mismas, sino a los hombres de su familia, a su familia en general, y, por consiguiente, a la sociedad en su conjunto. Esto último tiene efectos muy profundos: al ser, la cultura y los pueblos afrodescendientes, una cultura supuestamente deshonrada —por acción de las mujeres— entonces, esta cultura o colectivo no puede formar parte ni ser “incluido” en los proyectos de construcción de la nación, porque de incorporarlos, se estaría, desde la visión dominante, “denigrando” también a la nación. En otras palabras, el honor de toda una sociedad estaría en juego, en tanto las mujeres —y más aún sus cuerpos, los cuerpos femeninos en general— son aspectos fundamentales en la construcción de un proyecto de nación (Nira Yval-Dabis, 2004; Chatterjee, 1993, en Del Río, 2008), cuerpos, eso sí, contruidos desde el discurso masculino. Se despliega, de esta manera, un nuevo dispositivo para reproducir el orden social impuesto desde los sectores hegemónicos, un orden que excluye a los considerados los “otros”, como los pueblos y culturas afroecuatorianas, en su conjunto, y las mujeres negras, en particular; el honor, en estos términos, se convierte en “un elemento más dentro de un juego de relaciones de poder y de saber que se significan y se sustentan en discursos de verdad” (Chávez, 1998: 9).

Desmontaje y resignificación

Este cuerpo femenino afro ha sido así “politizado”. En la representación que de él se hace, se condensan los principios y valores centrales de la visión del mundo androcéntrica (Bourdieu *et al.*, 1998) y blancocéntrica, como ha sido referido antes. Estas representaciones son reproducidas, actualizadas y reforzadas día a día, mediante los dichos, chistes, expresiones, en fin, mediante los estereotipos que circulan en la cotidianidad. Pero en este cuerpo y desde él se ponen en juego distintas fuerzas, en él y desde él, es decir desde sus propios cuerpos, las mujeres afroecuatorianas

descentran esos discursos hegemónicos, los desmontan, los re-significan y elaboran sus propias identidades, como mujeres y como afrodescendientes, o lo que Almeida (1996) llama “las identidades asumidas”, poniendo en cuestión la legitimidad del discurso hegemónico. Me acercaré a este proceso de descentramiento de la narrativa/discurso hegemónico, centrándome, a manera de ejemplos, en los estereotipos que se han construido sobre las mujeres afroecuatorianas como *mujeres alegres*, el primero, y, como mujeres de cuerpos calientes, el segundo.

Mujeres alegres

El proceso de desmontaje que hacen las mujeres afroecuatorianas de varios de los estereotipos, no necesariamente involucra una negación de lo que se dice, sino más bien del significado “blanco-mestizo”/mestizo que se esconde detrás de ese calificativo, que contrasta drásticamente con el significado y alcance que ellas dotan a tales expresiones, a partir de sus propios referentes culturales. Adicionalmente, dicho desmontaje se lo realiza no solo desde la resignificación de tales calificativos, sino también a partir de un juego de comparaciones entre un “nosotras”, donde ego son las mujeres afro, y “ellas”, las “otras”, las “blancas”.

La expresión *mujeres alegres*, dentro de la jerga popular mestiza,³⁸ tiene una connotación de mujeres que llevan una vida sexual promiscua, que están fácilmente dispuestas a mantener relaciones sexuales con todo el mundo, en definitiva, que transgreden todos los límites de “la” moral que debe guardar toda mujer. En síntesis, en este contexto, mujer alegre y prostituta son sinónimos. Si bien es una expresión que se ha generalizado para sancionar a cualquier mujer que sobrepase los “límites de la moral”, se la utiliza fuertemente para calificar a las mujeres afroecuatorianas, en este histórico proceso de opresión que se ha ejercido sobre estas poblaciones, y sobre estas mujeres, construyéndose así un engañoso silogismo que vincula, como si fueran uno a: mujeres negras —*mujeres alegres*— mujeres prostitutas.

El carácter permanentemente alegre y “abierto” (léase frontal) es una de las características a partir de las cuales se autodefinen mujeres y hombres afroecuatorianos, aspecto que es altamente valorado por dicho colectivo; así lo manifiestan algunas de las mujeres con quienes conversé:³⁹ “...con penas o no uno siempre se ve la forma de cómo estar alegre... no ve que ya para sufrimientos ya hay bastante...” (Verónica); “...yo, alegre, si me gusta... claro que a veces... dan ganas de llorar, ... lloramos y ya...más bien después yo me se ponerme a bailar, así me olvido...” (Mónica). Señalan, además, que esa alegría que ellas tienen la expresan constantemente, en la casa, con los amigos, en los bailes, “hasta en el trabajo, mismo”, dice Nelva, quien labora como empleada doméstica, y continúa

38 Es decir en el hablar generalizado y cotidiano de la población “blanco-mestiza” y mestiza.

39 Se trata de entrevistas realizadas en Quito, entre 2007 y 2009.

“...por eso a mí me sabe decir la señora donde trabajo [cuando no ha ido], ‘Ay Nelva, que triste que estuvo la casa...’ claro que a veces tampoco les gusta que una estese cantando u oyendo la radio...” (entrevista personal, 2009).

Este proceso de autodefinirse lo hacen, además, desde un ejercicio de comparación/diferenciación respecto de las “otras”, en este caso las mestizas. Por ello recalcan estas mujeres afrodescendientes que “...no son como las mestizas”, a quienes perciben como personas más bien “apagadas”, “más pausadas”, “recelosas”. Respecto de esta autopercepción de ser y considerarse una población alegre refieren también Chalá (2006), Miranda (2005), Minda (1996), quienes coinciden en señalar que gracias, en parte, a esa alegría e ímpetu sus antepasados esclavizados resistieron, lucharon. Según estos autores, se trata pues de un mecanismo de resistencia presente también hoy en día; así lo expone Pablo Minda, en su estudio sobre la población negra de Sucumbíos:

La alegría es expresada normalmente con música y fiesta, lo que al final puede derivar en un mecanismo de resistencia... Este es un rasgo que aparecerá como característica del negro [léase de la población negra] descrita por los mismos afros cuando sostienen que son alegres, buenos para el baile, dicharacheros, etc. (Minda, 1996: 267)
[...]

El negro se define a sí mismo de una manera diferente a la que es definido por los ‘otros’, y es evidente que lo que para los otros es defecto; para él [el pueblo afro] esto puede ser virtud (*ibid.*: 284).

Así como es valorado muy positivamente el carácter alegre con el que, en general, estas mujeres se autodefinen, también lo son sus capacidades para el baile, que implica una flexibilidad corporal especial que, sin duda y según sus propios planteamientos, las diferencia de las mestizas. El baile y la música, para el pueblo afro y para dichas mujeres, es parte muy importante en sus vidas, tanto en relación a la dimensión lúdica-recreacional de la mismas, como en relación a otros aspectos. Para las y los afroserranos⁴⁰, el baile y la música bomba (en caso de los adultos) y salsa (entre las y los jóvenes) son parte de su identidad étnico-cultural, son un elemento aglutinador, cohesionador, producto y productor de cultura: “...nos gusta salir a los bailes entre nosotros más... todos sabemos ir, hasta con los guaguas... desde ‘asisitos’ [chiquitos] ya estamos baila que te baila... siempre bailamos aunque sea una piecita de bomba...” (María, entrevista personal, 2008).

Aprender a dejar hablar al cuerpo es central entre esta población, pues el hombre y la mujer que sepa bailar bien ganará prestigio, serán reconocidos y admirados por su gente (Chalá, 2006), por eso explica la señora Irene, “a esas guaguas hay que enseñarles desde chiquitas a moverse... para que aflojen las caderas...” (entrevista

40 Valle del Chota-Mira y Salinas, y aquellos nacidos/as en Quito, Ibarra y otros lugares de la serranía ecuatoriana.

personal, 2008). Una mujer será considerada buena bailarina por su destreza y capacidad para menear y contornear el cuerpo, sobre todo las caderas, mientras más las muevan, mientras más las sepan manejar, y, mientras más control demuestren en el manejo de la “botella”⁴¹, serán calificadas de buenas bailarinas. “...una se dice que se es buena bailarina cuando se baila alegremente... cuando se tiene flojas las caderas... no como las longuitas [mestizas] o las blancas que son tiesas”, explica la señora María (entrevista personal, 2008). Desde la perspectiva de las mujeres afrodescendientes que colaboraron conmigo, las mujeres mestizas “no bailan, solo saltan”,⁴² no importa qué ritmo esté sonando; esto es visto por las primeras como un no-baile: “eso disque dicen que es bailar...”. Además, “tener flojas las caderas”, es sinónimo también de ser persona muy trabajadora, calificativo que las mujeres afroquiteñas o que viven en Quito reconocen sobre todo para sus pares del campo;⁴³ no obstante, sean del campo o de la ciudad, estas mujeres consideran que esa capacidad que tienen para el baile —en comparación a las mestizas— es algo natural en ellas y entre la población Negra en general (“así parece que nacemos”). Este último aspecto lo refiere también Santillán, en su estudio con un grupo de jóvenes de Quito, en sus palabras: “...para las mujeres poseer este capital corporal es visto como algo innato antes que algo trabajado y tiene relación directa con la pertenencia étnica” (Santillán, 2006: 41).

Como vemos, cada sociedad tiene sus propias “estructuras de prestigio” (Ortner/Whitehead, 1981 en Guerrón, 2000) y de reconocimiento. En el caso de la población afrodescendiente antes referida, la capacidad para el baile forma parte de dicha estructura, de allí la gran valoración e importancia que adquiere no solo el saber bailar bien, sino el demostrar que se sabe bailar bien. Una vez más, este es un aspecto que ha sido malinterpretado y manipulado por la población “blanco-mestiza”/mestiza para descalificar a la población negra, al adjetivar, de “exagerados”, “inapropiados”, a veces hasta de “inmorales, a aquello que, para los propios/as actores, es más bien un asunto de prestigio. Apoyándome en Foucault (1989), he de decir, entonces que las afroecuatorianas desmontan y re-significan los estereotipos de “*mujeres alegres*” que se les asigna, desde su propia “moralidad de comportamientos”, que es referente central que define lo que se considera permitido y/o prohibido a nivel individual y colectivo.⁴⁴ Ser diestras para el baile y ser alegres son dos elementos

41 En el baile de la bomba, hay momentos en que las mujeres bailan con una botella en su cabeza, seguirán el ritmo de la música sin sostener la botella con la mano, eso supone indiscutiblemente un gran control corporal para independizar y mover a ritmos diferentes cada parte: la cabeza deberá estar muy fija para evitar que la botella se caiga, mientras el cuerpo seguirá su propio ritmo al son de la música.

42 Se refieren más a las mujeres adultas. Las más jóvenes, dicen, si se mueven más, pero “a las nuestras nadie les gana”.

43 En el siguiente capítulo, en el análisis que presento de algunas manifestaciones de tradición oral, volveré sobre este tema.

44 Foucault (1989) en su *Historia de la sexualidad* explica cómo en cada sociedad y momento histórico existe un tipo particular de “moralidad de comportamiento”, es decir un juego

a partir de los cuales estas mujeres construyen su propia identidad, marcando, además, una clara diferenciación de cómo son las mestizas.

En este juego de comparaciones entre el “yo” —afrodescendiente— y “ellas” —mestizas—, que hacen estas mujeres con relación al carácter alegre y la habilidad para el baile, se reubica el “desde dónde y desde quién” se construye el discurso, aspecto clave en los procesos de autoidentificación y de autoreconocimiento. Ya no son los “otros” los que definen qué y cómo es el negro/a, sino que son los propios sujetos quienes se nombran, se piensan, se definen desde su propia voz, desde su propia historia.

Mujeres de cuerpos calientes

Este es otro de los imaginarios mestizos que circulan cotidianamente en torno a las mujeres afrodescendientes; durante los diálogos informales, en los chistes o en las conversaciones más formales que mantuviera durante este proceso investigativo, es un calificativo que siempre emergió, de manera directa o metafórica: “son candela”, “aunque no quieras te prenden”, “me preguntó si es cierto que las negras somos bien calientes”, “te hacen subir al cielo”, “les hierve el cuerpo”, “les arde la sangre”.

Mas, al igual que en el caso anterior, las mujeres afrodescendientes no niegan ser “mujeres calientes”, pero lo que si hacen es desmitificar y derrumbar la valoración negativa y descalificadora que desde el discurso hegemónico se le asigna a esta situación. Las mujeres con quienes conversamos, señalan que “sí, a nosotros nos hierve la sangre”, “...es que la gente negra somos como la candela”; sin embargo este ser “caliente” o “candela” constituye un término polisémico para la población afroecuatoriana, que, aunque incluye, también trasciende el ámbito de la sexualidad, al cual le han reducido los mestizos/as.

Por otro lado, la valoración que hacen de dicho adjetivo difiere, también, drásticamente de la asignada por los discursos hegemónicos, por ello, ser calientes no significa, dicen estas mujeres, ser “...todo eso que la gente dice que somos”. Tener la sangre caliente o ser como “candela” tiene un alcance interpretativo mucho más amplio y una valoración muy positiva para esta población. Desde la perspectiva de las mujeres afroecuatorianas, “a una le hierve la sangre por todo”, sea porque están alegres, por tristeza, por ira, y también por placer, por lo que se autoconciben como personas con la “sangre más fuerte”, como me explicara Silvia: “Es que la gente negra son así, tenemos la sangre fuerte, eso decimos que se es

de reglas, normas y valores que se ponen en juego para regular el comportamiento y la interacción social, definiendo lo que está socialmente permitido, lo que es deseable y es prohibido.

cuando se tiene el carácter fuerte... los negros son bravos, las negras también... yo tengo un carácter bien fuerte” (entrevista personal, 2007).

Ser calientes, al igual que ser alegres, es visto como parte de su carácter, sean hombres o mujeres; así es como se autoperciben. Pero ser como “la candela” o tener la “sangre fuerte”, está también relacionado con su forma de actuar y de enfrentar las diferentes situaciones de la vida, ya que como puntualizan: “somos más declaradas” (en relación a las mestizas, concebidas por las y los Negros como mujeres “pausadas”). Ser “declaradas” significa frontalidad para encarar cualquier aspecto, decir las cosas sin rodeos, ser directas, “pero eso a veces a la gente [mestizos] no les gusta, saben decir que somos groseros, que no tenemos costumbres...”, anota Nelva (entrevista personal, 2009). Independientemente de qué piensen los otros, la frontalidad, el ser directos, etc. son vistos como características positivas —y deseables— de la forma de ser de las y los afroecuatorianos.

...yo digo que somos más abiertas, amigueras, gente que decimos las cosas como son, fogosa para bailar [mujeres y hombres]... cuando oímos la música... nos encanta oír la música a todo volumen y estar cantando... bailar hasta que nos cansemos, que sudemos el cuerpo... bastante ritmo... (Silvia, entrevista, 2007).

Hacer todas las cosas con intensidad y de manera frontal es parte de lo que las mujeres afrodescendientes conciben como ser personas “calientes”, “como candela”. Una intensidad que se extiende también al ámbito de su sexualidad, aspecto considerado muy importante dentro de sus vidas, de mujeres y hombres. Eso sí, la forma cómo se la viva y experimente está normada y diferenciada para mujeres y hombres, jóvenes y adultos/as, y según se esté o no formalmente emparejado; esa normativa marcará lo que está socialmente permitido y prohibido para unos/as y otros/as, independientemente de que exista correspondencia entre el “dicho” (la norma) y el “hecho” (la praxis).⁴⁵

Entre las mujeres adultas y jóvenes emparejadas, ser calientes sexualmente implica ser activa y propositiva dentro de intercambio sexual, a la vez que ser “... fogosa... fuerte en el sexo... y que sepa poner el mando” (María, entrevista personal, 2008), es decir, que tome también las riendas del juego sexual. Es un comportamiento lícito y visto positivamente por las mujeres, siempre y cuando este ocurra dentro de la relación de pareja, pues la monogamia forma parte de su modelo de sexualidad e identidad femenina, y uno de los marcadores que definirá las fronteras entre lo que consideran una “buena” o “mala” mujer. Nótese cómo interactúan diversos factores, endógenos y exógenos, en los procesos de construcción de las identidades de género y étnico-culturales, y de las sexualidades humanas, procesos en los cuales,

45 Sobre este tema profundizo en un estudio anterior: Sexualidades afroserranas, identidades y relaciones de género (Hernández, 2005).

según Ross y Rapp (1977), intervienen, muy relacionados, al menos tres contextos: los sistemas familiares y de parentesco, los sistemas valóricos y normativos de cada grupo social y los sistemas exógenos (nacional, regional, mundial). En este último ámbito

...cobran importancia las instituciones y fuerzas sociales de larga escala que, como dicen las autoras, pueden aparecer distantes y abstractas pero que influncian las experiencias íntimas de la gente. Así, la Iglesia católica se ha constituido dentro de la sociedad ecuatoriana, en general, y de la población afroeserrana..., en particular, en un importante referente de poder regulador y mediador entre los sistemas morales, haciendo las conexiones entre *sexualidad-matrimonio*... y marcando de esta manera las fronteras entre lo lícito y lo no lícito... (Hernández, 2005: 115-16).

Retomando nuestra reflexión central y de lo expuesto hasta aquí, ser “calientes” sexualmente (es decir, gozar de su sexualidad, tener y mostrar placer, ser fogosas, poner el mando, etc.) y ser una “buena” mujer no se contraponen —siempre y cuando su comportamiento sexual esté apegado a sus códigos de moralidad— como se contraponen en el imaginario hegemónico tradicional.⁴⁶ Santillán (2006: 54), en su estudio con jóvenes afrodescendientes de Quito, encuentra que “...las dos formas de ser ‘mujer negra’, la buena ‘madre-esposa’ y la mujer sensual ‘por naturaleza’, se entrecruzan de múltiples maneras en un *continuum* antes que en una separación dicotómica”.

Fogosidad, frontalidad, calentura, alegría, fortaleza son parte de las cualidades con las que estas mujeres se definen a sí mismas y a su gente, son características que trascienden el ámbito de la sexualidad y forman parte de todos los aspectos de su vida, como el trabajo, la diversión, el carácter, las relaciones interpersonales al interior del grupo y con otros grupos. Son cualidades con las que no solo se identifican, sino que lo hacen desde una vinculación altamente positiva. Vemos pues, cómo se recurre a metáforas corporales (“calientes”) para significar otros aspectos de la persona. Esto se traduce también en la valoración que realizan de la fortaleza de los cuerpos femeninos y masculinos, que la describen como “cuerpo fibroso” (para los hombres), “de piel dura” y “firmes” (ambos), “bien formado” y que “no sea aguado” como califican el cuerpo de las mestizas; todo eso es sinónimo de vitalidad, de buena salud, pero también de personas trabajadoras y dedicadas a

46 Los discursos, en tanto son construcciones culturales e históricas, varían con el tiempo, son cambiantes, por ello refiero al discurso hegemónico tradicional, con la intencionalidad de explicar que la drástica oposición que se hacía entre “goce y placer femenino”, como sinónimo de mala mujer, y, moderación, medida, como sinónimo de “buena mujer”, si bien se ha ido flexibilizando, aún tiene importante vigencia en el imaginario colectivo. Esto nos habla de cómo la noción hegemónica de sexualidad es uno de esos núcleos que genera mayores conflictos y resistencias al cambio.

sus responsabilidades, todo lo cual constituye, además, un elemento de atracción (Hernández, 2005).

Con estas afirmaciones, las mujeres afrodescendientes a más de resaltar su belleza —estereotipando a su vez a las mestizas— recurren a ella como estrategia de resignificación y reapropiación de sí mismas; cosa que no suele ocurrir, por ejemplo, con las mujeres indígenas. Estas últimas lo hacen, más bien, desde su vinculación con la *pacha-mama* (la tierra), desde su fertilidad, desde su idioma.

En todo caso, en este proceso de pensarse, de nombrarse y de reposicionarse, desde su propia voz, como mujer y como afrodescendiente, estas mujeres descolocan, deconstruyen y re-significan los discursos hegemónicos y opresivos a partir de los cuales han sido imaginadas y tratadas desde los “otros”.⁴⁷ En este juego constante de fuerzas, aquello que desde siglos pasados fue manipulado para descalificar a estas mujeres, mostrándolas como sexualmente provocadoras y lujuriosas (su frontalidad, alegría, fogosidad y fortaleza en todos los ámbitos de su vida), es revalorado y re-significado por ellas como aspectos altamente positivos de su identidad étnica y como importantes elementos de resistencia y de construcción de sí mismas en tanto sujetos políticos. Este proceso de autonombraarse abre una significativa esperanza de cambio social, pues, en tanto la “palabra” (discurso) nunca es neutra, sino que encierra en sí intereses, conflictos y relaciones de poder, también implica la posibilidad de construir y afirmar nuevos significados, nuevos y diferentes discursos y narrativas (Voloshinov, s/f en Colaizzi, 2006).

Es importante señalar, sin embargo, que estos procesos de descentramiento, desplazamiento de los estereotipos y estigmas sociales, y, de construcción de nuevos significados y discursividades desde lo afro, no son monolíticos en el sentido que no es un proceso asumido y empujado, necesariamente, por toda la población Negra (individual y colectivamente hablando), como tampoco es un proceso carente de conflictos intra e interétnico. Esto porque en toda sociedad, los procesos de deconstrucción de las identidades asignadas (de género, étnicas, culturales) y de autoreconocimiento, filiación y afirmación de las identidades autoconstruidas —en términos políticos— no son vividos ni transitados bajo un mismo ritmo por parte de todos los individuos, hombres y mujeres. ¿Por qué?, pues porque tal desmontaje conlleva irremediablemente una confrontación con el otro (sus valores, sus imaginarios, sus discursos) y con uno mismo/a, a la vez que demanda de una toma de consciencia de que, en la reiteración de haber sido nombrado por el “otro”, se acaba legitimando también como “verdaderos” aquellos estereotipos peyorativos asignados. Ambos procesos (confrontación y toma de consciencia) no

47 En este estudio nos estamos refiriendo únicamente a los discursos hegemónicos “blanco-mestizos”/mestizos en torno al género y la etnicidad; no abordamos aquí los discursos y contradiálogos de género al interior de los pueblos y culturas afroecuatorianas, tema que va más allá del alcance de esta disertación.

son fáciles, pero son los que, en última instancia, marcan el rumbo y el ritmo de la redefinición y reelaboración que como grupo social y como individuo se hace de la propia imagen (Pujadas, 1994).

Aunque no son procesos fáciles, estos han sido iniciados e impulsados, desde tiempo atrás, por los pueblos afroecuatorianos, en general, y por las mujeres negras, en particular. En este sentido, y en relación al tema central de esta disertación, varias mujeres afroecuatorianas, de manera organizada, están levantando su voz de protesta y posicionándose como sujetos políticos y agentes de cambio que son. Están, desde distintos frentes, luchando por el respeto a sus derechos como Pueblos y como ciudadanas, y, poniendo en cuestión los imaginarios y manipulaciones racistas y sexistas que históricamente se ha hecho en torno a sus cuerpos, a su sexualidad y a su vida misma.

En esta dirección, y aunque no nos detendremos en su análisis, es importante resaltar la acción colectiva que desplegó y protagonizó, en el año 2002, un grupo de mujeres de la Coordinadora Nacional de Mujeres negras del Ecuador (CONAMUNE) en protesta por una enorme valla publicitaria de un licor. En dicho anuncio se utilizaba el cuerpo casi desnudo de una mujer afrodescendiente, que resaltaba sus nalgas y su pecho y cuya leyenda decía: “cola negra, placer líquido”. Con la protesta lograron que la valla sea retirada antes de que culmine el tiempo previsto para ser exhibido, según lo expone la comunicadora Ximena Chalá, del Centro Nacional Afroecuatoriano (abril 2009).

Se trata, sin duda, de una publicidad que viola los derechos de las mujeres negras y que reproduce, a través de la imagen y de la leyenda, los estereotipos construidos en torno a los cuerpos afro. Imágenes como la descrita, que reducen a objeto a estas mujeres, han sido utilizadas desde siempre en el Ecuador en los distintos medios de comunicación.⁴⁸

No es un hecho casual ni aislado, pues los medios masivos de comunicación constituyen, sin duda, importantes dispositivos de poder al servicio de la cultura dominante y vehículos centrales para difundir y diseminar los imaginarios hegemónicos, haciendo ver como natural aquello que ha sido social e históricamente construido; es así como aseguran la legitimidad de tales discursos.

Pero como hemos venido diciendo, las narrativas no son estáticas ni invariables, están sujetas a un permanente juego de reelaboración, afirmación, deconstrucción y resignificación. Las movilizaciones y la agencia social de las mujeres negras

48 Bell Hooks (1992), Michale Bennett (2001) analizan el tema de los estereotipos de los cuerpos femeninos afro vehiculizados a través de los *mass-media* y el arte, para el caso de los Estados Unidos, y señalan cómo esta es una de las estrategias más desplegadas y utilizadas en la neutralización y apropiación que se hace de los cuerpos de las mujeres negras.

para descolocar los etiquetajes sociales han sido fundamentales para, junto a la acción de otros colectivos,⁴⁹ descentrar y poner en tela de juicio la legitimidad de los discursos sexistas y racistas, y el orden social establecido. Son procesos que abonan al proyecto de la plurinacionalidad y al reconocimiento y respeto real de las diversidades.

Como he anotado anteriormente, la deconstrucción de los discursos hegemónicos por parte de los pueblos afrodescendientes en el Ecuador, no es privativa de la época contemporánea; forma parte de su historia de lucha y resistencias. En la rica memoria colectiva de estos pueblos se narran estas historias, como se narran, crean y recrean también sus identidades. Aquí radica, justamente, la importancia de la tradición oral para acercarnos, desde otra perspectiva, a las autorepresentaciones de la población afroecuatoriana sobre los cuerpos de las mujeres negras.

Referencias citadas

- Almeida, José. 1992 "El mestizaje como problema ideológico". En *Identidades y Sociedad*, CELA, 127-140. Quito: CELA-PUCE.
- Almeida, José. 1996. "Polémica Antropológica sobre la Identidad". En *Identidad y ciudadanía. Enfoques teóricos*. Colección Utópicas. Quito: Centro de Publicaciones FEUCE-Q.
- Bennett, Michael y Vanessa D. Dickerson. 2001. "Introduction" to *Recovering the Black Female Body, self-representations by African American Women*, por Bennett Michael and Vanessa D. Dickerson (eds.), 1-15. New Jersey: Rutgers University Press.
- Bourdieu, Pierre, Alonso Hernández Rodríguez y Montesinos Rafael. 1998. *La Masculinidad. Aspectos sociales y culturales*. Quito: Abya-Yala.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Chalá Cruz, José F. 2006. *Chota profundo*. Antropología de los afrochoteños. Quito: Centro de Investigaciones Familia Negra, CIFANE-Chota.
- Chávez, María Eugenia. 1998. "La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII". En *Revista Anales* n° 1 (segunda época): 91-117. http://gupea.ub.gu.se/dspace/bitstream/2077/3175/1/anales_1_chaves.pdf (visitada en enero 28 de 2009).
- Coba, Lisset. 2007. "Políticas de los cuerpos y otras miradas sobre mujeres en distintos contextos: Reseña-debate de algunos textos". En *Antropología. Cuadernos de Investigación* n° 7: 192-213. Quito: PUCE.

49 Lo propio sucede con las acciones colectivas de los pueblos y mujeres indígenas, así como las abanderadas por las diferentes organizaciones de mujeres mestizas, por el colectivo LGTB, entre otros.

- Colaizzi, Giulia. 2006. *Género y representación. Postestructuralismo y crisis de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Del Río, Fátima Valdivia. 2008. "Sacudiendo el yugo de la servidumbre: mujeres afroperuanas esclavas, sexualidad y honor mancillado en la primera mitad del siglo XIX". En *Estudios sobre sexualidades en América Latina*, Araujo, Kathya y Mercedes Prieto (eds.): 253-265. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Diario Hoy*, noviembre 11 de 1995, Sección 1-A.
- Diario Hoy*, noviembre 11 de 1995, Sección 5-B.
- El Comercio*, enero 01 de 1996, Sección Editorial.
- El Comercio*, noviembre 09 de 1995, Sección C-12.
- El Comercio*, noviembre 10 de 1995, Sección C-1.
- El Comercio*, noviembre 11 de 1995, Sección A-12.
- El Comercio*, noviembre 12 de 1995, Sección A-12.
- El Comercio*, noviembre 16 de 1995, Sección A-10.
- El Comercio*, noviembre 19 de 1995, Sección C-1.
- El Comercio*, noviembre 21 de 1995, Sección A-5.
- Espinoza, Roque. 1995. "Cuentos y cantos alrededor de esta época". En *Diario Hoy*, noviembre 14. Sección Perspectivas, 4-A.
- Fernández-Rasines, Paloma. 2001. *Afrodescendencia en el Ecuador. Raza y género desde los tiempos de la colonia*. Quito: Abya-Yala.
- Foucault, Michel. 1984. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1989. *Historia de la sexualidad*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Gilman, Sander L. 1986. "Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature". En *'Race', Writing, and Difference*, Gates, Henry Louis (ed.): 223- 261. USA: University of Chicago Press.
- Goetschel, Ana María. 1999. *Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad*. Quito: Abya-Yala.
- Guerrón, Carla. 2000. *El color de la panela*. Quito: Afroamérica, Centro Cultural Afroecuatoriano.
- Hall, Stuart. 1991. "The local and the Global: Globalization and Ethnicity". En *Culture Globalization and the World-System. Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, King, Anthony D. (ed.): 19-33. Macmillan-State University of New York at Binghamton, Binghamton. Versión digital en español, traducido por Pablo Sendón. <http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/S%20Hall.pdf> (visitada en agosto 18 de 2009).
- Hall, Stuart. 1997. "El trabajo de la representación" En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Hall, Stuart (ed.): 13-74. London: Sage Publications. Traducido por Elías Sevilla Casas. Versión digital <http://www.unc.edu/~restrepo/simbolica/hall.pdf> (visitada en marzo 29 de 2009).

- Handelsman, Michael. 2001. *Lo Afro y la Plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito: Abya-Yala (Redacción para Ecuador de Romance Monographs n° 54. University, Mississippi).
- Hernández Basante, Katty. 2005. *Sexualidades afroserranas, identidades y relaciones de género*. Quito: Abya-Yala y CEPLAES.
- Hooks, Bell. 1992. *Black looks: race and representation*. Boston Massachusetts: South End Press.
- Kogan, Liuba. 1993 “Género-Cuerpo-Sexo: Apuntes para una sociología del cuerpo”. En *Debates en sociología* n° 18. (fotocopia).
- León, Oswaldo. 1995b. “Brasil: El mito de la ‘democracia racial’”. En *Serie Aportes para el Debate*, n° 4: 23-25. Quito: ALAI.
- Martín Casares, Aurelia. 2006. *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Minda, Pablo. 1996. “En Negro en Sucumbíos – Migración, cultura e identidad”. En *Identidades en construcción*, Colección Antropología. Aplicada n° 10. Pezzi, Chávez y Minda. 179-314. Quito: Abya-Yala.
- Miranda, Franklin. 2005. *Hacia una narrativa afroecuatoriana. Cimarronaje cultural en América Latina*. Quito: Abya-Yala.
- Moreno, María. 2007. “Misses y concursos de belleza indígena en la construcción de la nación ecuatoriana”. En *Iconos* No. 28: 81-91. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Muratorio, Blanca (ed.). 1994. *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos*. Quito: FLACSO- Ecuador.
- Naranjo, Marcelo (coord.). 1999. “Segregación especial y espacio simbólico: un estudio de caso en Quito”. En *Antigua Modernidad y Memoria del Presente. Culturas Urbanas e Identidad*, Salman, Ton y Eduardo Kingman Garcés (eds.): 327-335. Quito: FLACSO.
- Ospina, García, Omar. 1995. “Negra”. En *Diario Hoy*, sección Perspectivas II, A-5, Diciembre 10 de 1995.
- Pequeño, Andrea. 2004. “Historia de misses, historia de naciones”. En *Iconos* n° 20: 114-117. Quito: Flacso-Ecuador.
- Petersen, Carla L. 2001. “Foreword: Eccentric Bodies” to *Recovering the Black Female Body. Self-representations by African American Women*, by Michael, Bennett and Vanessa D. Dickerson (eds.), ix-xvi. New Jersey: Rutgers University Press.
- Pujadas, Juan José. 1993. *Identidad cultural de los pueblos*. España: Editorial Eudema.
- Pujadas, Juan José. 1994. “Algunas aproximaciones teóricas al tema de la identidad”. En *Revista Memoria* n° 4: 139-161. Quito: Marka.
- Radcliff, Sarah. 1998. “Embodying national identities: mestizo men and white women in Ecuadorian racial-national imaginaries”: 213-225. Cambridge: Department of Geography, U. of Cambridge (fotocopia).
- Rahier, Jean Muteba. 1999a. “Representaciones de gente negra en la revista *Vistazo*, 1957-1991”. En *Revista Iconos* 7: 96-105. Quito: FLACSO.
- Rahier, Jean Muteba. 2003 “Racist Stereotypes and the Embodiment of Blackness. Some Narratives of Female Sexuality in Quito”. En *Millennial Ecuador*.

- Critical essays on cultural transformations & social dynamics*, Whitten, Norman Jr. (ed.): 296-324. Iowa City: University of Iowa Press.
- Ross, Ellen y Rayna Rapp. 1997. "Sex and Society. A research note from social History and Anthropology". En *The Gender and Sexuality Reader*. New York: Routledge.
- Santillán, Cornejo Alfredo. 2006. "‘Jóvenes Negros’. Cuerpos, etnicidad y poder. Un análisis etnográfico de los usos y representaciones del cuerpo". Disertación de Maestría, FLACSO-Ecuador.
- Segato, Rita Laura. 2006. "Racismo, discriminación y acción afirmativa: Herramientas conceptuales". En Serie Antropología n° 404. Brasilia: Universidad de Brasilia. <http://www.unb.br/ics/dan/Serie404empdf.pdf> (visitada en febrero 25 de 2009).
- Vistazo*, n° 678, nov. 16/95: 113-116.
- Vistazo*, n° 682, en. 25/1996: 46-50.
- Whitten, Norman, Jr. 1999. "Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: la formación de los conceptos de las 'razas' y las transformaciones del racismo". En *Ecuador racista. Imágenes e identidades*, Cervone, Emma y Fredy Rivera (eds.): 45-70. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Whitten, Norman, Jr. 2003. "Introduction" to *Millennial Ecuador, Critical essays on cultural transformations & social dynamics* by Whitten, Norman Jr. (ed.): 1-45. Iowa City: University of Iowa Press.