

FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE CIENCIAS SOCIALES
1999-2001

TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN ESTUDIOS DE GÉNERO

ENTRE DISCURSOS Y METÁFORAS: REPRESENTACIONES SOBRE LOS
CUERPOS DE LAS MUJERES AFROECUATORIANAS

KATTYA MAGDALENA HERNÁNDEZ BASANTE

SEPTIEMBRE 2009

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
PROGRAMA DE CIENCIAS SOCIALES
1999-2001**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN ESTUDIOS DE GÉNERO**

**ENTRE DISCURSOS Y METÁFORAS: REPRESENTACIONES SOBRE LOS
CUERPOS DE LAS MUJERES AFROECUATORIANAS**

KATTYA MAGDALENA HERNÁNDEZ BASANTE

ASESOR DE TESIS: GIOCONDA HERRERA

**LECTORAS:
BÁRBARA GRÜNENFELDER-ELLIKER
MARÍA AMELIA VITERI**

Quito, Septiembre 2009

*A las mujeres afroecuatorianas,
a las que no están, a las presentes y a las que vendrán.*

AGRADECIMIENTOS

Mis agradecimientos van para todas y cada una de las personas que me motivaron e impulsaron a transitar por estos caminos y que, con desprendimiento y cariño, me han apoyado a realizar el presente estudio. De forma especial, quiero agradecer a la Doctora Gioconda Herrera, directora de esta tesis, quien con rigurosidad y afecto me orientó en este trabajo y compartió conmigo sus reflexiones, sus críticas y sus conocimientos. A la Doctora Bárbara Grünenfelder-Elliker y a la Doctora (c) María Amelia Viteri, por sus valiosas sugerencias como lectoras de este trabajo. A mi madre, por su eterna fortaleza pese a las adversidades y por su cariño inconmensurable. A mis sobrinos Loren y Juanjo por estar en este mundo y alegrarme con su frescura. Para Marcelo, mi compañero y amigo incondicional, van mis agradecimientos desde el fondo del corazón, por su tiempo para revisar una a una estas páginas, por sostenerme cuando el cansancio físico y emocional me rondaban y por sus comentarios profundos, pero llenos de amor; sin su solidaridad y militancia por mis proyectos, este recorrido hubiera sido muy arduo. Finalmente, extendiendo mi más profundo agradecimiento a todas las mujeres y hombres que me dedicaron su tiempo para conversar sobre estos temas, que aceptaron compartir conmigo sus reflexiones, pensamientos y sentires, y que me brindaron su amistad.

INDICE

ÍNDICE	5
RESUMEN	7
CAPÍTULO I	9
RACISMO, DESIGUALDADES Y CUERPO: UNA APROXIMACIÓN TEÓRICO-METODOLÓGICA	9
El por qué del estudio	9
Racismo, exclusión social y desigualdades de género	11
Precisiones conceptuales	17
<i>Sexualidad</i>	17
<i>Cuerpo</i>	22
<i>Poder y discursos</i>	26
Herramientas Metodológica	28
Estructura del texto	32
CAPÍTULO II	34
POBLACIÓN AFROECUATORIANA: HISTORIA DE EXCLUSIÓN Y LUCHAS DE RESISTENCIA	34
La población Negra en Ecuador: Pasado y presente	34
<i>Un poco de historia</i>	34
<i>Época contemporánea</i>	37
Del Estado-nación al Estado plurinacional: La Cultura Afroecuatoriana, “la eterna olvidada”	41
<i>Constitución del Ecuador como Estado-nación</i>	41
<i>Estado plurinacional y afrodescendencia</i>	44
Silencios, estigmas y resistencias	48
<i>Develando los silencios</i>	48
<i>Estigmas y resistencias</i>	51

CAPÍTULO III	55
ETIQUETAJES SOBRE EL CUERPO DE LAS MUJERES	
AFROECUATORIANAS Y AUTOPERCEPCIONES	55
Notas iniciales	55
Representaciones blanco-mestizas sobre los cuerpos de las	
Mujeres negras	57
¿Qué se esconde detrás de los discursos “blanco-mestizos”?	65
<i>¿Rompimiento del orden?</i>	66
<i>Mujeres negras, etiquetajes y estereotipos</i>	69
<i>Ambigüedades y reproducción de los estereotipos de género</i>	
<i>y raza</i>	76
Resignificación y representación que hacen las mujeres	
Afroecuatorianas sobre sus propios cuerpos	82
<i>Las sexualidades como figura retórica</i>	82
<i>Desmontaje y resignificación</i>	84
CAPÍTULO IV	95
TRADICIÓN ORAL Y SIMBÓLICA DEL CUERPO	95
Tradición oral, identidad y pueblos afroecuatorianos	96
Voces afroecuatorianas y simbólica del cuerpo femenino	103
<i>Lo Negro es bello</i>	103
<i>El “diablo” es de otros</i>	106
<i>Sexualidades activas</i>	110
<i>Sobre cuerpos</i>	112
CONCLUSIONES GENERALES	117
BIBLIOGRAFÍA	122
LISTADO DE ENTREVISTAS	134

RESUMEN

Ubicándome en el escenario del debate de la plurinacionalidad, en este trabajo investigativo exploro en torno a las actuales formas que tiene la población mestiza (de sectores medios y populares) de imaginar y representar a los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas y cómo tales representaciones ayudan a descentrar el discurso hegemónico, o en su defecto siguen abonando a su proyecto. En última instancia indago sobre la relación entre racismo-cuerpo y desigualdades sociales y de género mediante el análisis de dichos imaginarios.

¿Porqué los cuerpos/sexualidad femenina afroecuatoriana se ha constituido en un “tropo” para el etiquetaje social de las mujeres y las culturas negras?, ¿Cuánto de los estereotipos del pasado se han enraizado y reproducido en la subjetividad individual y colectiva de la sociedad ecuatoriana?, ¿Qué estereotipos circulan hoy en día entre la población mestiza, respecto de los cuerpos de las mujeres negras del Ecuador?, ¿Cómo, estas actuales representaciones, abonan –o no– al campo de las desigualdades étnico-culturales y de género?, ¿Cuáles son los imaginarios de las afroecuatorianas sobre sí mismas y sobre sus cuerpos?, ¿Constituyen estas autorepresentaciones un campo de tensión y de cuestionamiento al *status-quo*, y, en cuanto tal, qué efectos tienen en las identidades y vida de estas mujeres, como afrodescendientes y como mujeres?

Estas son algunas de las preguntas que orientaron la investigación y que guían la reflexión contenida en estas páginas. Me interno en el debate desde los enfoques socioantropológico y de género, y, a través de cuatro categorías analíticas centrales: sexualidad, cuerpo, poder y discurso; entrelazadas con las de género y cultura. Entiendo a las representaciones como realidades dinámicas en tanto son construcciones históricas y socio-culturales; se definen, al igual que las identidades, dentro de un campo dialéctico de oposiciones entre un “yo/nosotros” y un “ellos/los otros”, de allí que se trate de procesos relacionales. Finalmente, entiendo a las representaciones como construcciones generizadas y que implican un juego constante de poder/contrapoder entre diversas voces. Este estudio se apoya, metodológicamente, en una perspectiva de doble “entrada” (análisis de discursos y contradiscursos), como herramienta indispensable para acercarme a esa multivocalidad.

Así, desde el análisis de formaciones discursivas más formales (notas de prensa, artículos, editoriales¹) y desde los discursos cotidianos de la población mestiza, esta reflexión aporta a la comprensión de cómo las representaciones hegemónicas actuales, aunque se construyen sobre matrices similares a las del pasado, adquieren formas plurales: los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas son contruidos desde y para el deseo/placer ajenos, son vistos como cuerpos para la experimentación sexual de los demás, y son “reconocidos” y “aceptados” solo en tanto constituyen, para la sociedad dominante, cuerpos exóticos; visión que forma parte de la nueva estrategia de asimilación y neutralización de los diversos/as, así como de negación en tanto sujetos históricos.

El estudio contribuye también a visibilizar las voces afroecuatorianas (contradiscursos) y la agencia de estas mujeres en la construcción de las autorepresentaciones sobre sí mismas y sus cuerpos. Se trata de un proceso que deconstruye los etiquetajes sociales asignados a ellas y a sus cuerpos, para resignificarlos desde una valoración positiva de aquellas características que las consideran “propias de la gente negra” y que han sido manipuladas por la sociedad dominante a favor de sus intereses. Se complementan estas voces con el análisis de algunas narrativas de la memoria colectiva afroecuatoriana, ejercicio que lo realizo bajo la comprensión de que la tradición oral –entendida como producto de interacción con el presente– actualiza procesos de resistencia en tanto importante referente político-cultural desde dónde posicionarse para narrar aquellas historias no contadas y desde dónde, también, descentrar los discursos hegemónicos.

¹ Publicados en Diario Hoy, Diario El Comercio y Revista Vistazo, a propósito del concurso de Miss Ecuador 1995 y en el que Mónica Chalá resultó electa reina de belleza.

CAPÍTULO I

RACISMO, DESIGUALDADES Y CUERPO UNA APROXIMACIÓN TEÓRICO - METODOLÓGICA

El por qué del estudio

Más de dos siglos han transcurrido ya desde que se puso fin, en Ecuador, a la época colonial, y desde entonces mucha agua ha corrido, sin duda, bajo el puente. Pero ¿cuánto de los estereotipos que antaño se construyeron sobre lo afro se han ido con estas corrientes?, ¿cuántos se han enraizado y reproducido en la subjetividad individual y colectiva de los diferentes grupos socio-culturales del Ecuador? En realidad, es difícil saberlo con exactitud; sin embargo, algo que sí queda claro es que la población y cultura afroecuatoriana sigue siendo sujeto de representación con tinte muy negativo, al menos, por parte de los “no negros-no indios”.

Por lo general, la sexualidad –y el cuerpo sobre todo de las mujeres Negras– ha sido y continúa siendo usada como uno de los “tropos²” (Rahier, 2003) en estos procesos de construcción de estereotipos y etiquetajes sociales, haciendo ver a las y los Negros como seres hipersexuados, y, desde esta visión, reduciendo a las mujeres afro a objetos sexuales, mediante la manipulación de sus cuerpos como de libre “acceso” y siempre dispuestos, además, a proporcionar placer.

Precisamente, mi búsqueda central en este trabajo gira en torno a la relación entre racismo, desigualdades y cuerpo. Más específicamente, exploro y reflexiono sobre las representaciones³ (discursos y contradiscursos) que circulan actualmente en torno a los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas y cómo éstas se conjugan con el racismo y las desigualdades étnico-culturales y de género, entendidas como producto de relaciones de poder. Es un abordaje que, a mi modo de ver, contribuiría al debate y complementarían los aún escasos y poco difundidos estudios que se han realizado en el

² Figura retórica

³ Partiendo de la realidad pluricultural del Ecuador y de la comprensión de que las identidades –individuales y colectivas–, así como las representaciones sociales sobre “los otros” son construidas a lo largo de la historia y con base a relaciones de autodescripción-oposición entre los diversos grupos, no dudamos que en el país circulen una diversidad de imaginarios y percepciones en torno a los pueblos afrodescendientes, contruidos tanto desde los distintos pueblos indígenas, cuanto desde los blanco-mestizos, tema sobre el cual sería interesante indagar en futuras investigaciones (Whitten ya llama la atención sobre el particular en uno de sus trabajos). Sin embargo, en este estudio limitamos nuestro análisis a las representaciones construidas por parte de los sectores blanco-mestizos, que aquí los denominaremos también y de manera indistinta como “no negros-no indios”.

Ecuador en torno a los pueblos y cultura afroecuatoriana, desde una entrada socioantropológica e inscritos en los estudios de género.

Creo necesario en este punto señalar que en el país existen avances importantes en cuanto a investigaciones de corte histórico sobre las y los Negros en el Ecuador⁴, así como un interesante proceso de recopilación de la tradición oral esmeraldeña sobre todo⁵, y algunos trabajos enfocados en un análisis de corte más literario y socio-literario de las narrativas afroecuatorianas⁶. Sin embargo, en lo que respecta a los estudios inscritos en las ciencias sociales encontramos pocos, aunque de muy significativos aportes: Unos siguen la línea más etnográfica y/o etnohistórica, así como de la antropología cultural y/o socio-económica (entre ellos/ellas, Norman Whitten Jr. es, sin duda uno, de los principales exponentes, los primeros estudios comprensivos sobre la cultura y sociedad afroecuatoriana, parecen ser de este autor, su primera obra data de 1965, a la cual siguieron otras publicaciones bajo la misma línea teórica⁷. Otros/as autores enmarcados en estas mismas líneas son: Klumpp, 1970; Schubert, 1981; Fernández-Rasines, 2001. Chalá, José, 2006); otros hacen su entrada a estos pueblos desde la cultura popular (Naranjo, n/d.; Pezzi, et. all, 1996); unos cuantos proponen un análisis interdisciplinario que combina la antropología social con los estudios de género (Guerrón, 2000. Fernández-Rasines, 2001. Hernández, 2005); y otros hacen un abordaje, principalmente, desde la problemática del racismo (Rahier, 1999a; 1999b y 2003)⁸. De todos los estudios sociales mencionados, únicamente dos autores/as, de lo que tenemos conocimiento, han escrito y reflexionado de forma más directa sobre el tema de las sexualidades afroecuatorianas, representaciones y estereotipos; se trata de Rahier (Ibíd) y Hernández (Ibíd y 2007a).

⁴ Entre ellos citaré a: Coronel, Rosario (1991); Chávez, María Eugenia (1998 y 2001); Coronel, Rosario (1991); Jurado, Fernando (1990); Lucena Samoral, Manuel (1994); Rueda, Rocío (1999); Townsend, Camila (1993).

⁵ Aquí es necesario destacar al antropólogo afroesmeraldeño Juan García, así como a la literata esmeraldeña Argentina Chiriboga (2001), Coba (1980); y en lo que respecta al valle del Chota, a Obando, Segundo (1985).

⁶ Entre sus representantes están: Hidalgo, Laura (1990); Handelsman, Michael (2001), Miranda, Franklin (2005); y, García-Barrio, Constance (1981).

⁷ Resalto entre sus principales trabajos: Whitten 1965; 1969; 1974; 1999; Whitten and Szwed (eds), 1970; Whitten and Friedmann, 1974; Whitten and Torres (eds), 1998.

⁸ En los últimos años, los estudios sobre el racismo han cobrado fuerza en toda Latinoamérica, al igual que en Ecuador. Empero, la gran mayoría analiza esta problemática en torno a los pueblos indígenas únicamente.

Como se desprende de esta breve revisión de los estudios, hasta ahora realizados, en torno a los pueblos y culturas afroecuatorianas, éstos, innegablemente, constituyen una importante contribución para la comprensión de dichos pueblos, desde distintas entradas y desde diversas voces. Con el espíritu de sumarme a estos esfuerzos y aportar a la comprensión más integral de la dinámica socio-cultural de este conglomerado social, desde sus variadas dimensiones, es que propongo este trabajo, en el cual planteo, como he mencionado, un análisis conjugado del racismo y las desigualdades étnico-culturales y de género.

Considero que la reflexión propuesta es pertinente y necesaria en el contexto actual, puesto que, pese a los discursos de democratización que circulan en el país, y, pese a los avances que se han hecho en torno al reconocimiento de la plurinacionalidad y heterogeneidad que nos caracteriza, tales manifestaciones formales no se han traducido aún en una práctica real. Amplios sectores de la sociedad siguen siendo excluidos, las brechas de desigualdades sociales (por razones entrelazadas de clase, género, etnia y otras) siguen creciendo, y el racismo continúa en el centro del escenario de las relaciones sociales e interétnicas. Por otra parte, si bien el posicionamiento de la plurinacionalidad, en la arena pública, "... ha puesto en jaque el paradigma tradicional de la nacionalidad ecuatoriana..." (Handelsman, 2001:9), en este nuevo proyecto de reconfiguración social, desde lo plurinacional y heterogéneo, existe una vez más la tendencia a "dejar tras bastidores" a la población Negra, importante actor social del Ecuador de antaño y del actual. Los pueblos negros están levantando su voz de protesta y de propuesta, urge entonces abrir las puertas y "reconocer plenamente la presencia afro en todo discurso plurinacional" (Ibíd:11). Desmontar las representaciones y etiquetajes actuales de las que son objeto las mujeres afroecuatorianas, y, confrontarlas con las imágenes y percepciones que ellas construyen en torno a sí mismas y a sus cuerpos, quiere, en última instancia, contribuir en esta dirección.

Racismo, exclusión social y desigualdades étnico-culturales y de género

Es innegable, en lo que va del siglo XXI, que estamos asistiendo a un momento histórico complejo y de grandes contradicciones en los más diversos ámbitos de la vida. Mientras por un lado se exalta el respeto a los derechos humanos de las personas y de los pueblos, por el otro vemos como en nombre del "desarrollo" y del "progreso"

cruentas guerras siguen sucediéndose alrededor del mundo. Mientras el mito de la democratización mundial y de la ciudadanía universal siguen impregnándose en el imaginario social, movido por las grandes elites como estrategia para mantener el *status quo* (Marcos Alem, 2008), las brechas de inequidades económicas, políticas, culturales, sociales, étnicas, de género, y muchas otras, se amplían estrepitosamente a lo largo y ancho del mundo, de nuestra América Latina y del propio Ecuador. Pero también, y e aquí lo positivo, mientras las políticas neoliberales y de globalización económica y cultural se van extendiendo tratando de implantar su proyecto tendiente, entre otras cosas, a la homogeneización, así mismo han aumentado las reivindicaciones identitarias, étnico-culturales y de respeto a las diversidades, desde un posicionamiento político, exigiendo, como es el caso en Latinoamérica y en el Ecuador, el reconocimiento de sus derechos, en general, pero sobre todo el derecho a su autodeterminación⁹. Con esto, los colectivos y grupos sociales que históricamente han sido excluido y marginados “...han abierto un nuevo marco de discusión para repensar alternativas en donde ‘quepan muchos mundos’...” (Sierra, 1999:1), poniendo así en cuestión la ideología racista que ha dominado a la región, y, el fallido proyecto de mestizaje y de constitución del modelo de Estado-Nación en el que se embarcaron, si no todos, al menos la mayoría de países latinoamericanos, siendo el Ecuador uno de ellos¹⁰.

Efectivamente, en nuestro país así como en otros contextos latinoamericanos, las elites blanco-mestizas, que se constituyen en los grupos hegemónicos¹¹ a nivel nacional y regional, han diseñado, estructurado y reproducido la idea de identidad nacional, de ciudadanía y de los Estado-Nación sobre la base del mito unificador del mestizaje (Almeida, 1999. Ribadeneira, 2001. Rahier, 2003); un mito construido en función de sus particulares intereses políticos, económicos y sociales, que ha sido heredero del racismo con raíz colonial, y que ha ido en detrimento de las grandes capas poblacionales de estas

⁹ Nos referimos aquí, no solo a las reivindicaciones étnico-culturales levantadas por los movimientos indígenas (Bolivia, Ecuador, México, principalmente) y por las organizaciones afro (Brasil, Ecuador, etc.), sino también por la lucha reivindicativa de los más diversos movimientos y agrupaciones sociales, como por ejemplo las feministas o de mujeres, ambientalistas, GLTB, entre otros.

¹⁰ Más adelante trataremos con más detenimiento el tema del mestizaje y del proyecto de Estado-nación para el caso ecuatoriano. Por el momento solo trazaremos líneas generales válidas para la región latinoamericana.

¹¹ Nos apoyamos en la noción Gramsciana de hegemonía, quien plantea que la hegemonía nunca es permanente, y no es reducible a los intereses económicos o a un simple modelo clasista de la sociedad (Hall, 1997).

sociedades. De esta manera "... sus agentes colocaron un andamio [más] que conducía a la exclusión, más no a la ansiada unidad" (Almeida, 1999:199).

Queremos llamar la atención sobre el término andamio (grada, peldaño) que utiliza Almeida, puesto que éste nos remite a la existencia de un *continuum*, a la noción de un "algo" en movimiento, de un "algo" con historia. Para el caso de América Latina este "algo" tiene sus inicios o referentes en la conquista y la dominación colonial, en tanto estos procesos históricos se sustentaron en una matriz ideológica racista que creó todo un sistema de representaciones, de relaciones y de prácticas capaz de poner en marcha una variedad de mecanismos de exclusión de los sujetos racializados (Castellanos, 2003); es decir de aquellos clasificados como los "Otros" y ubicados en las posiciones más bajas de la estructuración socio-económica y cultural. El objetivo fue, en última instancia, consolidar los privilegios y los intereses económicos y políticos, en este caso, de los conquistadores/colonizadores, así como legitimar su dominación¹² y la explotación de los pueblos indígenas de América¹³ y, de las personas "traídas" del continente africano a estas tierras para ser esclavizadas¹⁴.

Surge así el término raza como categoría construida socialmente y utilizada por occidente para clasificar a los miembros de determinados grupos y excluirlos de la participación (económica, política, social, cultural) en un sistema controlado por las élites dominantes (Pujadas, 1993). Más precisamente, dice Whitten:

... el paradigma de 'las razas'... se creó en el crisol de la mentalidad de la Conquista europea... [en tal sentido] el racismo es muy antiguo, pero tiene un origen específico en la mentalidad occidental, y ... está ligado de manera intrincada a la mentalidad de Conquista transnacional.

[...]

¹² Entendemos la dominación como un hecho basado en la imposición de los intereses de un grupo (el blanco-mestizo, por ejemplo) sobre los intereses de otros colectivos sociales (Almeida, 1992). Esta "imposición" supone el despliegue de una serie de mecanismos encaminados a deslegitimar, desvalorizar, inferiorizar dichos colectivos, a la vez que a sobrevalorar al grupo dominante.

¹³ Denominados y amalgamados por los conquistadores en la categoría de "indios" y explotados mediante el sistema de encomienda y repartimiento.

¹⁴ Al igual que los pueblos originarios de América fueron catalogados como "indios", a los hombres y mujeres -provenientes de diversas culturas y pueblos africanos y que fueron comercializados y muchos de ellos esclavizados por los colonizadores- se los aglutinó dentro de la lógica del sistema colonial como "negros". El "negro/a" fue despojado de su condición de ser humano (Miranda, 2005) y fue reducido a una mercancía dentro del sistema de comercio de esclavos. Así, "indio" y "negro" se constituyen en etiquetas estigmáticas (Whitten, 1999) funcionales al sistema colonial.

El concepto occidental europeo de ‘raza’ surgió de ‘oscuras raíces’ en español (así como en italiano, francés, portugués e inglés) alrededor del 1500. Durante esta época, la idea de distintos sistemas de ‘seres’ bioculturales –blanco (español), negro, indio- generó un vasto sistema de valores culturales de supremacía blanca y subordinación negra e india (Whitten, 1999: 48 y 50).

Varios aspectos se desprenden de la cita anterior y que vale la pena puntualizarlos y ampliarlos para acercarnos al concepto de racismo que proponemos en este trabajo. El concepto de ‘raza’ es una categoría construida históricamente, que, partiendo de un hecho biológico (fenotípico) y basado en explicaciones pseudocientíficas, ha servido para justificar las supuestas superioridad/inferioridad biológica y cultural de unos colectivos socio-culturales respecto de otros (Almeida, 1999; Whitten, 1999; Castellanos, n/d. Sierra, 1999. Rahier, 2003). A la vez, ésta ha sido útil para justificar el sistema esclavista así como para legitimar la dominación de los considerados “superiores” y la exclusión de aquellos imaginados como “inferiores”. En este sentido, la ‘raza’ debe ser entendida también como una categoría relacional, que se sustenta en la negación de los diversos y, en cuanto tal, encierra en sí relaciones y efectos de poder.

Así pues, el racismo -como discurso y como práctica- requiere, para sostenerse y reproducirse en el tiempo, construir “otredades” a partir de la estigmatización de los diferentes y del posicionamiento del grupo socio-cultural dominante (ego) como paradigma del deber ser de la humanidad (Hernández, 2005). De esta manera, hace de la diversidad socio-cultural la base para configurar desigualdades¹⁵, convirtiéndose así en un sistema de exclusión social que

[...] incide poderosamente en la construcción de la subjetividad individual y colectiva de una población... [y que] no solo empuja un sistema clasificatorio que organiza y jerarquiza a los grupos humanos desde una escala etnocéntrica, sino que además involucra un conjunto de ‘técnicas’ ... que tienen por fin negar el acceso a determinados espacios, bienes o servicios [y derechos] a aquellos que son percibidos y sentidos como racialmente [y culturalmente] diferentes...

El racismo, entonces, no sólo construye subjetividades e identidades sociales, sino que también interviene activamente en el despliegue de procesos socio-económicos y políticos, de donde a su vez provienen los contenidos concretos de su *corpus* discursivo (Almeida, 1999:197).

¹⁵ Volveremos más adelante sobre esta idea de la diversidad como base para la desigualdad, pues, como todo sistema de dominación, el patriarcado también se vale de ella para crear jerarquías.

Lo expuesto hasta aquí nos muestra cómo la idea de raza ha sido el dispositivo de dominación social más eficaz de los últimos 500 años (Quijano, 2000 citado en Chalá, 2006:63), pues ésta ha traspasado las fronteras del tiempo y se ha instaurado también en las sociedades contemporáneas de Latinoamérica en donde los pueblos indígenas, y sobre todo los pueblos afrodescendientes han sido y siguen siendo explotados, excluidos y calificados como los “otros” desde los “no negros – no indios”¹⁶. Muchos de los imaginarios y valores del racismo de la época colonial se han perpetuado, haciéndose presentes en los procesos regionales de constitución de los Estado-nación, para enraizarse en nuestros días, aunque, como señala Castellanos (2003), su instrumentación sea distinta y responda a nuevas formas de dominación¹⁷.

Sin pretender negar la exclusión que han vivido los pueblos indígenas, creo necesario y justo puntualizar que en estos procesos histórico-políticos (colonización, Estado-Nación), la población afrodescendiente, al menos en lo que respecta al Ecuador, ha sido una de las más afectadas. En la época colonial, bajo el sistema esclavista, hombres y mujeres “negros/as” fueron reducidos a “objeto”: constituyeron, para los estratos dominantes, una “mercancía” y una “cosa” con valor de uso y de cambio para la producción de bienes y servicios (en el caso de hombres y mujeres), y, con valor de uso y de gozo ajeno (en el caso de las mujeres)¹⁸. “El color de la piel adquirió [así un] valor de símbolo... el color negro se convirtió en símbolo de desposeimiento, impotencia política, fealdad física y moral, atributo congénito de la barbarie y el ‘primitivismo africano’...” (Depestre, 1977 citado en Chalá, 2006:70), y el cuerpo femenino negro en símbolo de placer para el “amo” y en “significante del pecado” para su “ama” (Fernández-Rasines, 2001). Dentro del proyecto de constitución del Estado-nación, si bien una vez más indígenas y afroecuatorianos fueron calificados y clasificados, por los sectores dominantes, como los “otros” (dispositivo de poder ya desplegado en la

¹⁶ En un trabajo anterior señalamos ya que adoptábamos el término “no negro” de Whitten (1992), a la vez que lo complementábamos con el término “no indio” para referirnos a esos “otros” que ostentan el poder y tienen la posición y condición social dominante y que se autodefinen, mayoritariamente, como blanco-mestizos (Hernández, 2005)

¹⁷ El racismo no es lineal ni monolítico, éste es cambiante y, en cuanto tal, requiere ser contextualizado históricamente (Segato, 2006. Fernández-Rasines, 2001)

¹⁸ Distintos estudios realizados en el Ecuador y Colombia sobre la época colonial y la esclavitud hacen referencia a la servidumbre doméstica y sexual a la que estaban sometidas estas mujeres, así como a la explotación sexual (En Ecuador: Coronel, 1991. Fernández-Rasines, 2001. En Colombia: Castaño, 1993.)

colonia)¹⁹ “... para lograr legitimación interna y establecer fronteras físicas y simbólicas que no se constituyen como punto de encuentro sino de separación” (Castellanos, n/d:24) y que ha implicado la reproducción y perpetuación de la exclusión y discriminación de estos pueblos; en este proceso, la población y cultura afroecuatoriana²⁰ ha sido además olvidada, negada y silenciada (Hernández, 2006), o en su defecto, hipervisibilizada (Petersen, 2001:ix).

En breve, en el Ecuador, al igual que en muchos otros países de América Latina, los sectores dominantes blanco-mestizos han concebido y desarrollado la idea de la “identidad nacional” en torno a lo *mestizo*²¹ como prototipo de la ciudadanía moderna. Desde la ideología oficial se despliega una noción de mestizaje alineada con las concepciones clásicas de la mezcla entre “blancos” e “indios” (Handelsman, 2001. Rahier, 2003. Miranda, 2005), dejando por fuera a los pueblos y culturas afroecuatorinas, en última instancia, invisibilizándolas²². Pero, es innegable, por el otro lado, que el etiquetaje social negativo que se ha construido desde la Colonia en torno a este colectivo –y en todos los ámbitos de su vida- no solo se ha reproducido, sino que “... tiende a reforzarse en los distintos grupos, en los continuos procesos de interacción [socio-cultural]” (Hernández, 2005:101-2), tanto desde la institucionalidad como desde la microesfera social. De esta manera, se despliega un mecanismo de hipervisibilización de la población afroecuatoriana, en el diario convivir, ya sea cuando se hace referencia a la crónica roja²³ o para resaltar atributos corporales, imaginados o reales.

Desde una perspectiva diacrónica, vemos, pues, que las modalidades o mecanismos de segregación y negación de los pueblos afroecuatorianos no han sido unívocos, al contrario, han seguido diversas estrategias (Hidalgo, 1990). Y más aún, en

¹⁹ Rita Segato puntualiza, muy acertadamente, que “todo estado –colonial o nacional- es otrificador, alterofílico y alterofóbico, simultáneamente. Se vale de la instalación de sus otros para entronizarse...” (2006:12).

²⁰ Deseo aclarar, en este momento, que cuando hablo de “población y cultura afroecuatoriana” en modo alguno pretendo homogeneizar a los diferentes colectivos y pueblos afrodescendientes del Ecuador. Sabemos que cada colectivo (afroesmeraldeños y afrochoteños, principalmente) vivió procesos históricos particulares que, sin duda, han incidido en la construcción de sus identidades y culturas propias.

²¹ Siguiendo a Almeida (1992), entiendo lo mestizo – mestizaje como dos categorías también socialmente construidas que aparece como opción contrapuesta a la negritud y a la indianidad, convirtiéndose así en una categoría referencial que no tiene existencia propia o por sí sola, sino que existe solo dentro de un orden de contraposiciones.

²² En el siguiente capítulo desarrollaremos más este tema. Por ahora solo queremos dejar planteada la invisibilización de los pueblos negros en el proceso de constitución del Ecuador como Estado-nación.

²³ Con mucha facilidad en el discurso periodístico hay una tendencia a establecer una equiparación entre Negro y delincuente. Tendencia que se reproduce en el ámbito general.

ellos se ha conjugado el racismo –como discurso y como práctica- con otras dimensiones de exclusión, como la clase, lo étnico-cultural, el género y muchas más; constituyéndose en un obstáculo para la movilidad social y el pleno ejercicio de sus derechos por parte de este colectivo, y por tanto, abonando a la profundización de las desigualdades sociales.

Precisiones conceptuales

A lo largo del acápite anterior he esbozado algunos elementos centrales sobre el racismo, dando trazos generales sobre su estrecha vinculación con la exclusión y desigualdades sociales (étnico-culturales y de género), elementos importantes en los que me apoyo para la reflexión y análisis a lo largo de este trabajo.

En este momento, mi interés es acercarme a cuatro categorías: sexualidad, cuerpo, poder y discurso, que son, al igual que los elementos antes referidos, las principales herramientas conceptuales en las que me apoyo para ir tejiendo mi argumentación; en este sentido, constituyen una importante guía a la interpretación sobre el hecho social que convoca mi interés en este trabajo. Tales categorías requieren, además, ser entendidas en íntima relación unas con otras, a la vez que entrelazadas con los conceptos de cultura y género.

*Sexualidad*²⁴

Luego de la ruptura epistemológica que se hace desde el psicoanálisis (Freud, Lacan, Marcuse), para entender la sexualidad ya no como un hecho natural y biológicamente determinado (noción clásica), sino como resultado de un proceso de construcción y de aprendizaje, poco a poco en su definición saltarán a escena nuevos aspectos tales como la subjetividad humana, así como elementos sociales, económicos e históricos²⁵. De esta forma, pierde su carácter de ser factor explicativo de la “naturaleza humana”, y por

²⁴ En un trabajo anterior hago una revisión y un debate teórico más detenido sobre los principales enfoques a partir de los cuales se ha abordado el tema de la sexualidad humana, desde la filosofía clásica hasta el feminismo postmoderno. Si bien recojo aquí, en versión resumida, varios de lo entonces analizado, también incorporo nuevos elementos que me permiten subrayar los aspectos clave del concepto de sexualidad que utilizo en este trabajo. Consúltese: Hernández, Basante Katty (2005). *Sexualidades afroseranas, identidades y relaciones de género*. Quito: Abya-Yala, Ceplaes.

²⁵ Menciono los aportes del psicoanálisis por el cambio de paradigma que ello supuso, más aprovecho el momento para puntualizar que el presente trabajo lo abordo desde un análisis interdisciplinario entre la socioantropología y los estudios de género.

tanto, de ser una dimensión homogénea y vivida de la misma manera a nivel universal, para, en su defecto, ir cobrando paulatinamente nuevas significaciones. A este proceso abonan la antropología clásica, la sociología del poder y las teorías feministas (desde tres corrientes principalmente: libertarias, construccionistas sociales y postmodernas); por lo cual nos apoyamos en los aportes específicos de cada una de dichas “entradas” para la delimitación de esta categoría analítica.

La incorporación que hace la antropología clásica del factor *cultura* en el análisis de la sexualidad humana²⁶, es un aspecto muy relevante para el caso que aquí nos ocupa, puesto que al poner el acento en su carácter de ser resultado de construcciones socio-culturales, revela algunas de sus principales características: su dinamismo y las diversas formas en que es concebida y vivida, según cada contexto social, cultural y temporal; con lo cual, además, pone en cuestión los posicionamientos e interpretaciones etnocéntricas. De igual modo, al establecerse esta estrecha relación entre sexualidad y cultura, se nos habla del rol central que la sexualidad ocupa en la dinámica y organización social de los diversos pueblos (Malinowski, [1920] 1971)²⁷; así como en el papel que juega en los procesos de constitución de las distintas estructuras sociales (Mead, 1982)²⁸. Resalto este aspecto porque –aunque no esté de acuerdo en una serie de los planteamientos hechos por cada uno de estos autores/as²⁹– creo que con lo expuesto se rompe además la idea de que la sexualidad es un ente autónomo y aprehensible de manera aislada, sin necesidad de desentrañar los factores sociales, culturales e individuales que intervienen en su producción. Dicho de otro modo, desde esta perspectiva, se resalta el carácter relacional que tiene la sexualidad con otras

²⁶ Desde la antropología clásica, quienes hicieron los principales aportes en torno a la sexualidad humana fueron Bronislaw Malinowski [1920] (1971), inscrito en la corriente funcionalista; y, Margareth Mead (1930) madre de la corriente de “cultura y personalidad”, fuertemente influenciada por el psicoanálisis.

²⁷ Como lo decía Malinowski: La sexualidad “... es una fuerza cultural... [ya que] llega a constituir la base de instituciones sociales” tales como la familia, el parentesco y otras ([1920] 1971:45).

²⁸ Según lo propone Mead, la forma cómo se estructura cada sociedad está basada en lo que ella llama la construcción de las “personalidades sociales” asentada en la asignación social de diferentes papeles a los dos sexos; cada sociedad, dice, “... los rodea desde su nacimiento de una expectativa de diferente conducta... que se creen tipos de conducta innatos” (Mead, 1930 en Hernández, 2005:33). Notese cómo con esta proposición, Mead adelanta criterios básicos sobre los procesos socio-culturales de elaboración de diversos modelos de feminidad y masculinidad; en sus planteamientos, lejos está, sin embargo, el tema del poder. Según sus planteamientos, estas “personalidades sociales” se definen a partir del reconocimiento y aceptación colectiva de que existen en todas las culturas tipos temperamentales individuales, y que dependerá de cada cultura “inspirarse” en un solo tipo o varios tipos temperamentales para construir modelos diferenciados o indiferenciados de lo femenino y lo masculino.

²⁹ Para detalles sobre este tema, ver Hernández (2005:32-35)

instituciones sociales, con lo que se esclarece el significado sociológico de este fenómeno.

En este ejercicio de delimitación del concepto de sexualidad, requiero retomar otro de los aportes de los estudios de Malinowski [1920] (1971) y Mead (1982); se trata del protagonismo que reconocen a las y los individuos en los procesos de constitución de sus sexualidades, lo cual nos permite superar cualquier riesgo de determinismo cultural. Como él/ella señalan, si bien la sociedad es la que marca la normativa, los valores y principios de acción colectiva e individual, éstos últimos –mujeres y hombres– son sujetos activos y con iniciativa, y en cuanto tal tienen la facultad de transgredir las regulaciones socioculturales. Pero no sin un “precio”, claro; ante tales transgresiones el colectivo ejercerá sanción y presión social para volverlos al orden establecido. A partir de estos postulados evidencian cómo individuo/a y sociedad, individuo y cultura son, pues, categorías difíciles de separar; están estrecha y dialécticamente relacionadas; relaciones que muchas veces entran en tensión en la producción social, como sucede, por ejemplo, en los procesos de construcción de las sexualidades humanas.

La noción de una definición multidimensional de la sexualidad es retomada y enriquecida por las feministas de la segunda ola (libertarias y constructivistas sociales). De las primeras recojo la idea de que la sexualidad, a más de ser producto de una construcción social, es resultado también de un proceso individual y *subjetivo* de identificación e interpretación sexual (Osborne, n/d). Es un elemento que contribuye a mi reflexión puesto que se afirma el protagonismo de las y los individuos en la definición de las sexualidades, no solo en tanto sujetos que siguen o transgreden la norma, sino también en tanto sujetos que se piensan a sí mismos en relación a su sexualidad y que elaboran todo un proceso de interpretación de las simbólicas que en torno a ella se ha elaborado, ya sea endógena o exógenamente. De las segundas destaco, para efectos de este trabajo, tres aspectos de su noción de sexualidad: se trata de una categoría sujeta a la historia y a procesos sociales (Ross y Rapp:1997); es resultado de la interacción de múltiples factores: social, cultural y personal³⁰ pero también políticos y económicos (Vance, 1989); y, a la vez que está permeada por patrones culturales particulares, su construcción se encuentra en interacción constante con contextos más amplios (nacional, regional, mundial) (Ross y Rapp, op.cit.).

³⁰ Coinciden con los planteamientos de la antropología clásica

Estos planteamientos me son de mucha utilidad: al mostrarnos que la relación sexualidad-individuo-sociedad se mueve en una serie de contextos que definen y/o constriñen los actos individuales y colectivos, nos proporcionan elementos para desentrañar factores y relaciones sociales que -aunque aparentemente nada tienen que ver con la sexualidad- están incidiendo directamente en las percepciones y representaciones que cada grupo elabora sobre su sexualidad y sobre la sexualidad de los demás colectivos con quienes interactúa. Desentrañar estas imágenes y autoimágenes es, como recordaremos, uno de los objetivos esenciales del presente trabajo.

A partir de los elementos expuestos, propongo, entonces, entender a la sexualidad humana como una construcción cultural e histórica, en la que se sintetizan, crean, cuestionan, y recrean los sistemas simbólicos, valóricos y de creencias particulares que cada grupo ha ido desarrollando a lo largo de su historia, y dentro de la permanente interacción con otros colectivos y dinámicas sociales. Estos sistemas se expresarán en las diversas manifestaciones de la vida sexual de sus individuos, según la normativa sociocultural, pero también a partir de sus propias vivencias y experiencias personales, a lo largo de su ciclo vital. En tal sentido, la sexualidad –como discurso y como práctica– está permeada por cuestiones individuales y subjetivas, así como por regulaciones sociales, patrones culturales de conducta y ritualizaciones particulares, en interacción permanente con contextos y procesos económicos, sociales y políticos más amplios. En adición, todas estas interacciones están marcadas por relaciones de poder³¹ de distinta índole (por razones de clase, género, étnico, cultural, etario, etc.); las mismas que impactarán en los imaginarios y representaciones entorno a la sexualidad propia y ajena (Hernández, 2005 y 2007a).

Abro, aquí, un breve paréntesis para puntualizar que entiendo la *cultura* como un sistema de “...representaciones y de principios que organizan conscientemente los diferentes aspectos de la vida social, así como el conjunto de normas, positivas y negativas, y de valores que acompañan a estas formas de actuar y de pensar” (Godelier, s/f:55). En este sentido, la cultura es producto y productora de sentidos, de significaciones con base a las cuales organizamos, formamos, ordenamos y regulamos nuestras vidas (Geertz, 1989:59) y nos relacionamos e interactuamos con los demás.

³¹ Más adelante expondré cómo estoy entendiendo el concepto de poder. Pero adelanto que me alinee básicamente con el enfoque foucaultiano.

Estos sistemas son históricamente creados y varían de un contexto social a otro. Desde esta perspectiva, la cultura no es una entidad dada, que se impone y que contiene al individuo; la cultura es un proceso de creación de significaciones, proceso que a la vez que organiza, norma, produce, orienta la vida individual y colectiva, es creado por los individuos/colectivos. Se trata, sin embargo, de un proceso complejo, conflictivo y muchas veces contradictorio, por lo que la cultura no está dada, sino que está en permanente construcción y reconstrucción tanto por acción interna (individual y colectiva) como por su interacción con otros contextos.

Esta aclaración es necesaria ya que los imaginarios que cada grupo construya sobre la sexualidad serán con base en estos sistemas de significación. Con base en ellos establecerá sus regulaciones sobre la sexualidad, sus formas de pensarla, vivirla y de manifestarla; en otras palabras, definirá un “deber ser” individual y colectivo en torno a la sexualidad, para lo cual, además, cada sociedad desplegará una serie de estrategias de control. Este punto nos acerca, respetando las distancias, a lo que Foucault (1989) llama las *discursividades* en torno a la sexualidad y *sus mecanismos de control/poder y de contrapoder*. Detrás de cada construcción discursiva, anota este autor, existen *regímenes normativos* –construidos en cada sociedad y en cada época histórica– que marcarán la pauta para la construcción o producción de determinadas “formas de sexualidad” y no de otras. Por eso su interés y planteamiento de analizar los discursos que se erigen en torno a la sexualidad, y a partir de allí desentrañar cuáles son los efectos de poder³² que tienen tales discursos sobre las conductas, prácticas y vivencias sexuales del colectivo y los individuos.

Desde este punto de vista, para Foucault la sexualidad (los discursos que se crean a su alrededor) es una de las formas de “objetivación” que transforma a los seres humanos en sujetos normatizados, reglamentados, regulados; una normatización que tiende a erigir a una determinada forma de sexualidad como la única, la valedera, la hegemónica (Hernández, 2005); pero ante la cual las y los individuos, en tanto sujetos sociales, a la vez que las reproducen, las cuestionan; a la vez que “viven” según la norma, también la, recrean, la confrontan ya que, no olvidemos, el poder no solo

³² Como veremos más adelante, desde la perspectiva de Foucault, se trata de un poder no centralizado, sino más bien de un poder que se ejerce y que implica una “relación de fuerzas”; por tanto, un juego –pero no binario, sino en espiral– de “dominación – resistencia”.

construye, también es creador. La sexualidad se constituye, así, en un instrumento central para una economía política del cuerpo³³ (Foucault, 1984).

Cuerpo

Pero, ¿qué es el cuerpo?, ¿cómo entenderlo?, ¿porqué abordarlo?

Siguiendo los enfoques clásicos sobre la sexualidad, los discursos que sobre éste se han elaborado giran en torno de su dimensión puramente biológica, de tal suerte de entender al cuerpo como un hecho dado por naturaleza y universalmente definido. El acercamiento a éste ha sido tradicionalmente desde una noción biologicista/organicista, en la que se ha destacado, básicamente, su función biológica (Le Breton, 1992).

Sin embargo, los aportes de las feministas postmodernas (a los que nos acogemos para la delimitación de esta categoría analítica) fueron claves al cuestionar tales concepciones y al poner en tela de juicio una “verdad” que se había instaurado a lo largo de la historia y que hacía del cuerpo una unidad fija, inmutable e irreductible.

Judith Butler, principal representante de esta corriente teórica, sostiene que el cuerpo es un ideal construido por medio de prácticas reguladas histórica y socialmente, ya que en él se alojan los mensajes y los condicionamientos socioculturales (Butler, 1997a). Dicho de otra manera, el cuerpo es cultural pues para que exista como tal, señala, es menester que haya una materialización de las normas, de las reglas, en definitiva, de los “régimenes de verdad” (como diría Foucault), que se han elaborado en torno a él en contextos y momentos determinados. Esta perspectiva es básica para nuestro análisis sobre las representaciones que circulan en torno a los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas; pues, entendiendo que la materialización de la norma está temporal y espacialmente contextualizada, podemos decir que ésta se da por, y, responde a sistemas ideológicos³⁴ particulares de cada grupo, pero también por incidencia de contextos mayores. Entonces, estos planteamientos, que nos acercan a los cuerpos desde su dimensión cultural, nos posibilitarán decodificar los códigos

³³ Para profundizar el análisis en torno a la relación entre “cuerpo” y “economía política”, consúltese a Martin, Emily (1992).

³⁴ Recordemos que la cultura, tal como la estamos entendiendo, incluye tres dimensiones, una de ellas es la dimensión ideológica que nos habla sobre los sistemas simbólicos, los sistemas de normas y valores, que regularán el convivir social y delimitarán lo que es permitido, deseado, prohibido y/o limitado para cada grupo y persona, según la posición que ocupen dentro de la estructura y organización social. Es desde esta lógica que aquí estamos entendiendo lo que hemos llamado el sistema ideológico.

simbólicos y normativos particulares y ajenos que se “escriben”³⁵ en y sobre los cuerpos, por ejemplo, en los cuerpos de las mujeres Negras del Ecuador. En otras palabras, nos permiten desentrañar lo que está en juego políticamente detrás de los modelos de sexualidad, feminidad y masculinidad.

Abona, a nuestra comprensión, también su tesis de que el cuerpo, en tanto “hecho” cultural, está en sí mismo cargado de significados³⁶ (Butler, 2002) a la vez que “... informado por la serie de discursos históricos” (Estrada, 1997:38) que se elaboran respecto de sí. Éstos regularán su actuación, su *performance*; ya que, como anota Butler (Ibíd), lo que constituye la fijeza del cuerpo, sus contornos, sus movimientos será totalmente “efecto de poder”. Ello significa que los cuerpos y su performatividad son indisociables de las normas, de las regulaciones culturales, definidas y creadas históricamente. En tanto “creación” histórica y cultural, el cuerpo/los cuerpos son dinámicos, cambiantes, y, están en permanente reconfiguración, pues la producción cultural no es un acto que ocurra una sola vez y tenga efectos fijos. No, éste es un proceso de reiteración a través del cual los sujetos (hombres y mujeres) y los actos se construyen, se deconstruyen y se resignifican por acción de los propios individuos y de la cultura a la que pertenecen (procesos internos de cada pueblo), así como por influencia -e incluso imposición- de códigos culturales foráneos.

Es lo que sucede, por ejemplo, con las poblaciones indígenas y negras del Ecuador que, dentro de la lógica racista y dinámica socio-política y económica que ha imperado en el país, se han visto constantemente inmersas en relaciones interétnicas conflictivas, desvalorizantes y excluyentes; ante ello, y hace no más de una década atrás, indígenas y afroecuatorianos/as desarrollaron diversas “estrategias de sobrevivencia”, como la de tratar de asimilarse al colectivo y orden hegemónico, pero hoy, por ventura, levantan su voz para reivindicar su cultura, su vida, su derecho a la diversidad y la autodeterminación. Derecho que les ha asistido siempre pero que les ha sido negado.

A partir de estos supuestos, es factible decir entonces que en los cuerpos se vive y se revela una dialéctica entre las percepciones socioculturales (sistema simbólico) que

³⁵ Al hablar de códigos que se “escriben” en/sobre los cuerpos, estoy refiriéndome tanto a los discursos que se construyen a su alrededor, cuanto a la performatividad de dichos cuerpos.

³⁶ Para esta autora, el cuerpo no es un objeto del sujeto, es el sujeto en sí mismo, pues materialidad y significación son una misma unidad (Butler, 2002).

cada grupo tiene respecto de sí mismos (de sus cuerpos), y, las concepciones y valoraciones que los “otros” hacen respecto de tales corporeidades. Por consiguiente, el cuerpo, entendido como un espacio en donde se ponen en juego una serie de fuerzas, se ha constituido en una realidad alrededor de la cual entran en disputa una serie de sentidos y significaciones, definidos tanto desde el interior de cada pueblo³⁷, para sostener y reproducir sus sistemas de valores, sus normativas sociales, sus regulaciones de género, etc., pero también desde el exterior; por ejemplo, desde los grupos hegemónicos, esta vez con la finalidad de erigir sus regímenes sobre los cuerpos, como regímenes de verdad.

Lo manifestado nos remite de inmediato a la afirmación que hace Liuba Kogan respecto de que “el cuerpo no es neutral ni pasivo” (1993:43), sino un “locus” de poder, pues así como la performatividad corporal está orientada por todo un sistema de códigos simbólicos, está también marcada por relaciones de poder. Estas últimas se dan a nivel intragrupal así como entre distintos colectivos socioculturales; en todas ellas se entretajan, como elementos constitutivos, la clase, el género³⁸ y la etnicidad (Stolcke, 1992), entre otros constructos (la raza, por ejemplo) que han servido, históricamente, para la clasificación y estratificación social. Este es otro aspecto relevante para el presente estudio, pues nos posibilita posicionar en la “arena” del debate a sujetos individuales (mujeres/hombres) y colectivos concretos (mestizos/afroecuatorianos), y, tratar de desentrañar la serie de relaciones de poder que entre ellos se produce y reproduce tanto a nivel macro (institucional) como microsocioal; en específico, nos interesa aquí, las relaciones interétnicas, y, dentro de éstas, las de género.

Cabe puntualizar, en este momento, que, siguiendo a Joan Scott (1996), entiendo el *género* como una categoría analítica que nos permite acercarnos a los significados, cultural y socialmente construidos, de feminidad, masculinidad y a las relaciones sociales que, con base a las diferencias de sexo, se establecen al interior de una determinada sociedad. Esto es posible pues, como anota esta autora, el género es “... un

³⁷ Entiéndase que cuando me referiero a un Pueblo, grupo social, colectivo o sociedad, en modo alguno estoy planteando que éste sea una realidad homogénea y horizontal. Todo lo contrario, al interior de cada pueblo, así como sucede entre diferentes grupos sociales, circula una serie de relaciones de poder. En su dinámica social, se ponen en juego diversos y muchas veces antagónicos intereses, por lo que asistimos a una permanente disputa de sentidos entre diferentes segmentos (generacionales, de género, por opción sexual, religión, clase, etc.) que conforman tal o cual pueblo, tal o cual sociedad.

³⁸ Kogan expone en su trabajo que “... la gestión y manejo del cuerpo es el mecanismo principal de la reproducción de las personas genéricas de una generación a otra en nuestras sociedades” (Kogan,1993:38)

elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos” (Scott, 1996:287); en este proceso intervienen, de manera interrelacionada aunque no simultánea, al menos cuatro elementos: los símbolos culturales; los conceptos normativos que regulan el significado de varón y mujer, se trata de conceptos que lejos de ser producto del consenso social son más bien conflictivos; las instituciones sociales de diverso orden (familiares, políticas, económicas, educativas, etc.) y las identidades subjetivas, histórica y contextualmente construidas (Scott, 1996:287-90). Pero el género es, además, una importante herramienta analítica para entender las complejas relaciones de poder que se entretajan en toda interacción humana, pues como anota Scott, el género es “...una forma primaria de relaciones significantes de poder” (Ibíd: 287). En otras palabras, las diferencias de género –entendidas como constructos sociales, históricas y culturales– constituyen un campo en el cual se articulan relaciones de poder; el género, de esta manera, a la vez que está formado por las estructuras sociales jerárquicas, forma parte y legitima tales estructuras. Desde esta perspectiva, el *género*, junto con *cultura*, será un hilo articulador de toda la reflexión que propongo en este trabajo en torno a la relación entre racismo, desigualdades sociales y cuerpo, desde el análisis de las representaciones que la población blanco-mestiza tiene de los cuerpos de las mujeres negras.

Retornemos al cuerpo. Si bien éste –en tanto lugar donde se instaura y manifiesta la norma– queda constreñido, como hemos dicho antes, a la fuerza de los poderes, de un poder que se filtra e invade a la gente, que pasa a través de ella (Foucault, 1984) y que se expresa en sus actuaciones de una manera casi inconsciente; y, dado que dicho poder no se ejerce de manera unidireccional, sino que implica un juego de fuerzas, de dominaciones y resistencias, el cuerpo se convierte también en un espacio de contestación, de transgresión y de resignificación (Kogan, op.cit.). Proposición nodal porque nos habla de sujetos activos, con capacidad de generar cambios, de cuestionar la norma, de transgredirla; y, desde allí, de aportar a la construcción de *discursividades* que, basadas en el respeto y valoración de la diferencia, contribuyan a eliminar las desigualdades sociales.

Poder y discursos

Como hemos analizado hasta aquí, las *sexualidad* y el *cuerpo* no solo son resultado de construcciones históricas y culturales; ellas encierran en sí múltiples relaciones de poder. A lo largo de mis exposiciones anteriores he adelantado ciertas claves que nos acercan a la noción de *poder* en la que me apoyo para esta reflexión, y que se alinea, básicamente, con los postulados de Michel Foucault. Por ello, es mi interés, en este momento, precisar dicha categoría analítica: *el poder*, entendiéndola en estrecha relación con la de *los discursos*.

Para ello, primeramente, he de reiterar que el poder, desde la concepción foucaultiana, es un “algo” que se ejerce; en ese sentido, es un poder concreto, no un poder abstracto que se posee como privilegio solo de unos/as. Por consiguiente, y en tanto es un poder que se ejerce, éste es un “algo” que está en todas partes (no solo en la esfera pública, ni tampoco solo en la esfera económica, sino también en la micro-esfera social), que atraviesa toda práctica social y que compete a todo el mundo, aunque unos lo ejerzan más que otros/as, debido a su posicionamiento dentro de la sociedad. Así concebido el poder, se constituye en una categoría útil para adentrarnos en el campo de las representaciones y simbolizaciones sociales en torno a los cuerpos afro, y analizar cómo dentro de ellas se articula, fluye y se distribuye el poder entre quienes “nombran” y quienes son “nombrados/as”, o en términos de Muratorio (1994), entre los imagineros y los imaginados.

El poder, entonces, es dinámico, implica un juego permanente de fuerzas entre diferentes sujetos y colectivos que ocupan, sin embargo, posiciones diferenciadas y jerarquizadas dentro de la sociedad, tanto por razones de clase, de etnia, de género, que son las categorías que aquí nos interesa. Pero es un poder cuya meta, más que subyugar, es disciplinar; por ejemplo, disciplinar los cuerpos, normarlos, regularlos dentro de unos códigos y lógicas particulares. Para ello, cada sociedad, desde sus grupos hegemónicos y en un contexto histórico específico, desarrollará toda una serie de dispositivos, de tecnologías, de mecanismos, o lo que Foucault llama, construirá *regímenes discursivos* que se impondrán como regímenes de verdad. Luego, aquí radica la relación entre poder y discursos, ya que los discursos que se crean en torno a un determinado asunto [cuerpo, por ejemplo] se orientan a regular la conducta social, a nivel individual y colectivo; a la vez que buscan erigir tal conducta, y no otra (tal práctica social, y no otra), como el

deber ser, como “la verdad”. En este sentido, la categoría de *discurso* trasciende la dimensión puramente lingüística, para constituirse en un concepto sobre el lenguaje y la práctica: Lo que digo, desde dónde digo y los efectos que, en la práctica, tiene lo que digo (Hall, 1997). En palabras del propio Foucault:

La verdad no está por fuera del poder. ...; es producida sólo en virtud de múltiples formas de constricción. E induce efectos regulares de poder. Cada sociedad tiene sus regímenes de verdad, sus ‘políticas generales’ de verdad; esto es, los tipos de discurso que esa sociedad acepta y hace funcionar como verdaderos [para sí mismos, pero también para los demás]... (Foucault, 1980, p. 131; citado en Hall, 1997:32).

Desde esta perspectiva y en lo que concierne al presente estudio, esta noción interrelacionada de poder-discurso / discurso-poder, resulta muy útil pues nos posibilitará no solo conocer cuáles son los imaginarios que la población blanco-mestiza ha construido en torno a los cuerpos femeninos afroecuatorianos, sino también y sobre todo entender tanto los regímenes de verdad que, sobre los pueblos/cultura Negra y sobre sus cuerpos, encierran dichas representaciones, así como los efectos de poder que éstas han tenido.

Pero, puesto que el poder no se posee, sino que se ejerce, el poder se constituye, a decir de Foucault, también en un “algo” que, a más de reprimir y disciplinar, supone también la producción y la generación de otros conocimientos, en fin, de otras discursividades desde otros “lugares” y desde distintos sujetos y colectivos, desde aquellos que no ocupan una posición privilegiada dentro del orden social (por ejemplo: mujeres, afroecuatorianos, indígenas, homosexuales, etc.). Y será desde estos diversos discursos desde donde estos individuos y colectivos sociales, en tanto sujetos activos, cuestionarán la norma, construirán estrategias de resistencia ante el discurso hegemónico, elaborarán sus propias representaciones e imaginarios, y, se relacionarán con los otros, en este juego permanente y reiterativo de poderes y contrapoderes. Tal como señalamos en acápites anteriores, esta noción de ‘relación de fuerzas y contrafuerzas’, de ‘poderes y contrapoderes’, es nodal pues nos remite inmediatamente a las simbólicas que los pueblos y cultura Negra han elaborado respecto de sí mismos y de sus cuerpos; para, desde allí, desde sus propios códigos y memoria colectiva, entender cómo las mujeres y pueblos afroecuatorianos reciben, deconstruyen, resignifican y reelaboran los imaginarios que se han creado en torno a sí. Considero esto

un elemento central pues, desde este proceso de resignificación que hace la población y las mujeres afroecuatorianas, estarían deconstruyendo discursividades que han sido históricamente naturalizadas y que han servido ya sea para invisibilizarlos como sujetos sociales que son; ya sea para hipervisibilizarlos negativamente, como mecanismo para justificar y consolidar la histórica exclusión y discriminación que han debido enfrentar.

De la mano de las categorías teóricas aquí expuestas, me interno en este “camino” guiada por las siguientes preguntas: ¿Porqué los cuerpos/sexualidad femenina afroecuatoriana se ha constituido en un “tropo” para el etiquetaje social desde los sectores blanco-mestizos?, ¿Cómo las representaciones actuales que circulan sobre estos cuerpos abonan –o no– el campo de las desigualdades étnico-culturales y de género?, ¿Cuáles son las autorepresentaciones que las afroecuatorianas tienen sobre estos cuerpos femeninos?, ¿Constituyen éstas un campo de tensión y de cuestionamiento al *status-quo*; y, en tanto tal, qué efectos tienen en las identidades y vida de estas mujeres, como afrodescendientes y como mujeres?

Herramientas metodológicas

Por varias razones, que las expondré de inmediato, considero no solo importante sino pertinente el acercamiento multivocal para entender la relación entre racismo, desigualdades y cuerpo a través del análisis de las representaciones que circulan actualmente en torno a los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas.

Apoyada en la multivocalidad, entonces, y con el fin de transitar por el sendero propuesto y contestar las preguntas que guiaron mi investigación, me apoyo en una herramienta metodológica de doble “entrada”, pero cuyas partes están estrechamente relacionadas: Propongo, por un lado, hacer un análisis de las narrativas que sobre las Negras, su sexualidad y sus cuerpos circulan, en la actualidad, entre la población mestiza de Quito, para lo cual me apoyo en el análisis de artículos y notas de prensa surgidos a propósito de los resultados del concurso de Miss Ecuador 1995³⁹, así como en los “dichos”, comentarios e ideas que, sobre las afroecuatorianas y sus cuerpos, se escuchan día a día en diferentes espacios públicos y privados de la ciudad capital⁴⁰, los

³⁹ La revisión se circunscribe a los Diarios El Comercio y Diario Hoy, dos de los principales medios de prensa escrita de la capital y del país, así como a los escritos publicados en la Revista Vistazo a propósito del evento.

⁴⁰ Más exactamente de la zona centro-norte de la urbe.

mismos que han sido recogidos por mí durante los últimos años; complemento este ejercicio con el análisis de “discursos” más elaborados obtenidos mediante algunas entrevistas semiestructuradas con población mestiza de sectores medio y popular. Paralelamente a ello, y partiendo de un “juego” de poderes-contrapoderes, considero fundamental acercarme también a la propia voz del colectivo afroecuatoriano, para lo cual recurro a dos fuentes: Las reflexiones que en torno al tema hacen diversas mujeres de este colectivo⁴¹ y que han sido obtenidas *ex-profeso* mediante conversaciones formales e informales mantenidas con ellas, en diferentes momentos. Y, en la revisión y análisis de ciertas producciones de la tradición oral de estos pueblos (coplas y décimas esmeraldeñas; coplas y canciones de las bombas choteñas).

En primera instancia, he de puntualizar que las representaciones, las imágenes sobre los demás (como individuos y como grupos sociales), así como las autorepresentaciones y autoimágenes, se producen en contextos históricos, espaciales, sociales, político-económicos y culturales determinados; por tanto son dinámicas. Implican, además, un juego de oposiciones, comparaciones y contrastes entre un “yo/nosotros” y un “ellos/los otros”. En este sentido, tales representaciones se construyen siempre implicando a más de un “sujeto” (individual y/o colectivo): A quienes crean, construyen, elaboran tales representaciones y a quienes son representados. Por tanto, en el caso que aquí nos ocupa, este proceso de representación involucra a la población blanco-mestiza, autodefinida y erigida en la historia de Ecuador como “ego”⁴², y a la población afrodescendiente, en particular, a las mujeres afroecuatorianas desde tiempo atrás clasificadas como las “otras”, tanto por razones étnico-culturales y económicas, cuanto de género. Ello demanda, entonces, “escuchar” las voces de “ego”: qué dicen, desde dónde dicen, porqué dicen lo que dicen; en otras palabras, esto implica decodificar lo que Foucault (1980) llama las formaciones discursivas que desde este sector se van tejiendo respecto de los pueblos y cultura afroecuatoriana.

Pero esto no es suficiente. Toda representación, partiendo de este juego de oposiciones, encierra en sí el tema del poder. Los modos en que “ego” se representa a sí mismo, y, las maneras cómo representa e imagina a quienes caracteriza como los “otros”, no son “neutrales”. Éstas son producidas y reproducidas por los grupos

⁴¹ Residentes en Quito, hayan o no nacido en este urbe.

⁴² Utilizamos el término “ego” en el sentido de: centro de referencia, paradigma del deber ser.

dominantes –en este caso los sectores blanco-mestizos más acomodados– para justificar y mantener su posición (Rahier, 1999a) y el *status-quo* que los privilegia. Más aún, en tanto el poder no está monopolizado por un centro específico, éste no se despliega ni unidireccional ni verticalmente -de arriba hacia abajo-, sino que circula; así “... las relaciones de poder permean todos los niveles de la existencia social y... operan en todo lugar de la vida social...” (Foucault, 1980:119)⁴³ tanto privadas como públicas, a nivel institucional y microsocioal.

Desde esta premisa, consideramos entonces totalmente pertinente, por un lado, acercarnos a las representaciones que la población blanco-mestiza tiene sobre los cuerpos de las afroecuatorianas a partir de los dichos, ideas, comentarios que circulan en la cotidianidad y en diferentes espacios públicos de la zona centro norte de la ciudad de Quito⁴⁴. Y, por el otro, no centrar el análisis en lo que dice, piensa, percibe una clase, sector o grupo blanco-mestizo determinado; sino más bien ampliarlo a la población blanco-mestiza en general y que circula diariamente por los espacios públicos, haciendo uso frecuente de los mismos (buses, parques, calle)⁴⁵. Esto, además, se justifica puesto que tales representaciones y etiquetajes sociales –en tanto hegemónicas y erigidas como regímenes de verdad– también “circulan”, “van hasta la profundidad misma de la sociedad” (Foucault, 1977a, citado en Hall, 1997:33), traspasan fronteras, se instalan y reproducen, aunque no de forma monolítica, en el inconsciente colectivo de toda la población, inclusive de aquellos grupos destinatarios (Hernández, 2005).

En adición, y, siguiendo los planteamientos de Foucault (Ibíd) sobre el poder, resulta importante destacar que en tanto éste circula, las relaciones entre los diversos conglomerados sociales implican y están definidas en un campo de ejercicio de poderes y contrapoderes, de construcción de discursos y contradiscursos, estableciéndose entre

⁴³ Traducción de la autora

⁴⁴ Tomamos como referente principal a Quito pues creemos que ella condensa en sí muchos, si no todos los signos y valores levantados desde el discurso dominante en torno al ideal de modernidad y de Estadonación.

⁴⁵ Por la fuerte segregación espacial que existe en la mayoría de ciudades del país, entre ellas Quito, desde tiempos de su constitución, segregación que se va consolidando con el nuevo orden económico, político, ideológico, social y cultural que vive el país –y esta urbe- desde la década de los años 1970 (Naranjo, 1999), la calle, el bus y otros espacios públicos de esparcimiento han sido y son ocupados básicamente por la población proveniente de los sectores medio y popular, en los cuales excepcionalmente circulan aquellos pertenecientes a los sectores más acomodados. Movilizarse en bus, jugar en un parque aunque esté al norte de la ciudad, transitar cotidianamente por la calle para realizar sus tareas y obligaciones diarias está cargado de un significado real y simbólico que nos habla de las barreras de clase, de status que rigen el diario convivir de sus habitantes.

ellos unas relaciones de fuerzas, que pueden muchas veces entrar en tensión o implicar cierta conflictividad mayor, en tanto pondrían en cuestión la norma socio-cultural establecida por determinado grupo, como norma universal. Lo expuesto revela, entonces, lo imperativo de escuchar, en este trabajo, también la voz de quienes han sido definidos, por los “no negros-no indios”, como “los otros/las otras”. Las mujeres afroecuatorianas, en tanto sujetos políticos y agentes de cambio (Rahier, 2003), construyen sus propias imágenes del mundo, de su colectivo y de sí mismas, definen y redefinen sus propias “formaciones discursivas” y, en este proceso, sin duda decodifican los estereotipos de que son objeto, todo ello a partir de sus referentes culturales, y de sus experiencias y vivencias personales⁴⁶ en las que confluyen sus múltiples identidades (étnico-culturales, de género, etc.). Situarnos en las representaciones que estas mujeres tienen respecto de sí mismas implica, y tiene por compromiso, “descentrar”, “desplazar” el paradigma del deber ser que se ha construido históricamente en nuestro país en torno a lo blanco-mestizo; implica también contribuir a romper con visiones esencialistas y evidenciar que hay una gran variedad de formas de ser, todas ellas legítimas.

Finalmente, si bien toda representación/autorepresentación es dinámica, es menester recordar que ellas tienen un referente en el pasado, en la memoria colectiva de cada pueblo, una memoria en la que se conjuga todo el sistema simbólico de su cultura. Cada grupo socio-cultural materializa dicha memoria de múltiples formas, poniendo en marcha una serie de estrategias y mecanismos de transmisión de conocimiento y saberes propios, generación tras generación. La tradición oral –en sus distintas manifestaciones– es una de tales estrategias; por ello en este trabajo también recurrimos a ella en nuestro compromiso de escuchar la voz de las y los afroecuatorianos. En sus coplas, en las letras de sus canciones, en sus cuentos se compendian los valores sociales de estos pueblos, las formas cómo ellos se piensan a sí mismos, sus sistemas normativos, sus modelos de “feminidad”- “masculinidad”, la forma cómo perciben, viven y sienten sus cuerpos...

⁴⁶ Entendemos la cultura como una realidad dinámica, cargada de historia, resultado de una constante producción y reproducción humana. La cultura es una realidad permanentemente cambiante, implica procesos dialécticos entre lo social/colectivo – individual/personal; así como entre un “nosotros/as” y “ellos/as”, pues toda cultura se genera también en interacción con otras culturas.

Estructura del texto

Para concluir este capítulo, he de señalar que el presente trabajo está organizado en cuatro capítulos centrales, a más de las conclusiones y la bibliografía que se anexa al final.

Inicio mi reflexión, en este primer capítulo y como hemos visto, con una presentación del alcance de la investigación y una breve revisión crítica de los estudios que se han realizado en el Ecuador sobre los Pueblos y cultura afroecuatoriana, para adentrarme, luego, en una revisión contextualizada del problema del racismo en nuestro país. Acto seguido desarrollo las principales herramientas conceptuales que me sirven de apoyo para el análisis e interpretación de los datos, así como para responder a las preguntas que orientaron la investigación. Cierro el capítulo con una presentación de las herramientas y estrategia metodológicas.

En el segundo capítulo introduzco una revisión más detenida sobre los pueblos y cultura afrodescendientes en el proceso de constitución del Ecuador. Si bien me apoyo en una periodización histórica, el objetivo de este capítulo apunta no a un análisis historiográfico, cuanto a un análisis del escenario en el cual se dan los procesos de exclusión e invisibilización de las y los afroecuatorianos, como individuos y como pueblos, así como las luchas de resistencia protagonizadas por éstos. Es un ejercicio que considero necesario para posicionar a estos importantes actores/as sociales a la vez que contextualizar el hecho social aquí analizado.

Los etiquetajes sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas y sus autopercepciones es el tema que desarrollo en el capítulo tercero. Me interno en la temática haciendo, en primer lugar, un análisis crítico de las representaciones y discursos cotidianos y más elaborados que circulan entre la sociedad “blanco-mestiza” quiteña sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas, para, posteriormente, detenerme en el análisis de cómo estas mujeres resignifican tales discursos y crean sus propias narrativas sobre sí mismas y sobre sus cuerpos.

Continúo, en el capítulo cuarto, con el tema de las autorepresentaciones sobre los cuerpos femeninos afro a partir del análisis de la tradición oral de los pueblos afroesmeraldeños y afrochoteños. Luego de una aproximación teórica respecto de la memoria oral de los pueblos, me detengo en la revisión de algunas coplas y décimas afroesmeraldeñas, y en coplas y canciones afrochoteñas para acercarme a las

concepciones que en estos “discursos” circulan sobre la belleza, el cuerpo y la sexualidad femenina afro.

Cierro la disertación con un corpus de conclusiones generales sobre los principales aspectos analizados a lo largo del texto. Y, con la presentación de la bibliografía consultada.

CAPÍTULO II

POBLACIÓN AFROECUATORIANA: HISTORIA DE EXCLUSIÓN Y LUCHAS DE RESISTENCIA

*Stolen from Africa
Brought to America
Fighting on arrival
Fighting for survival⁴⁷*

La población Negra en Ecuador: pasado y presente

La revisión que propongo a continuación sobre los pueblos y cultura afrodescendientes en los procesos de constitución del Ecuador, si bien se apoya en una periodización histórica, en modo alguno pretende ser una revisión historiográfica. El objetivo que persigo, en este capítulo, es más bien realizar un análisis del escenario en el que se da la construcción histórica de “la diferencia”, a partir de lo cual se generan y consolidan los procesos de exclusión e invisibilización de las y los afroecuatorianos como individuos y como pueblos, en definitiva, como sujetos sociales. Del mismo modo, entendiendo a la sociedad como un campo de fuerzas y contrafuerzas, de manera entrelazada con lo anterior, hago un acercamiento a las luchas de resistencia protagonizadas por este colectivo, importante actor social del país, aunque poco o casi nada reconocido.

Un poco de historia

Una breve revisión histórica de los procesos de asentamiento de la población de origen africano en lo que años más tarde sería la República del Ecuador, y, la posterior consolidación de comunidades afroecuatorianas, tiene como referentes inmediatos la dominación colonial y el sistema esclavista impulsados desde la Corona para saciar su sed de poder económico y político; pero también la “... extraordinaria capacidad de adaptación cultural⁴⁸ que estos grupos demostraron desde su llegada a la Audiencia de Quito” (Rueda, 1999:277), y, sobre todo sus incansables y variadas formas de lucha y

⁴⁷ Bob Marley, estrofa de “Buffalo Soldier”. Álbum *Legend*

⁴⁸ Entiéndase la “adaptación cultural” como procesos dinámicos de continuidad y cambios culturales de un determinado grupo en contextos particulares, a lo largo del tiempo (formas de interacción y de organización social, patrones culturales, formas de relacionamiento ser humano – naturaleza, etc.)

resistencia que desplegaron a lo largo de los años por su libertad, en el más amplio sentido de la palabra, por sus derechos y por su vida misma.

Recordemos que para el siglo XVI, ante el descenso de la población nativa de las Américas, la misma que fuera diezmada por la política colonizadora de brutal explotación de estos grupos como fuerza de trabajo para extraer todas las riquezas de este continente, la Corona Española consolidó el tráfico y comercio de población negra esclavizada hacia América; mercado que, para finalizar el siglo XVI fue altamente “florecente” (Ibíd, 1999) y que marcó los procesos de asentamiento de la población afro a lo largo y ancho de esta geografía. En lo que respecta a lo que hoy es el Ecuador, según los registros históricos, se pueden identificar tres momentos centrales de ingreso de población Negra a este territorio⁴⁹:

El primero⁵⁰, ocurrido en 1553, con la llegada de un grupo de esclavos/as (17 hombres y 6 mujeres) que logró escapar de un barco negrero procedente de Guinea que encalló en las costas del Pacífico frente a la actual Provincia de Esmeraldas (Rueda, 1999; Handelsman, 2001; Miranda, 2005); grupo que, luego de huir y adentrarse en dichas tierras se constituyó en un colectivo de Negros libres, autónomos, cimarrones. Éstos, años más tarde, lograron dominar la región⁵¹, al punto de que para fines del siglo XVI se considerara a esta provincia como una “República de Zambos⁵²” (Phelan, 1967, citado en Whitten, 1992:45). Así, aquel territorio se convirtió en una importante zona de refugio para las y los Negros esclavizados que lograron huir de otras regiones o territorios vecinos⁵³; aunque posteriormente (S. XVIII) esta zona experimenta también la infiltración de la esclavitud, con todas sus inhumanas consecuencias.

El segundo momento clave está marcado por la introducción que hacen los jesuitas, al Valle del Chota – Mira, de población negra esclavizada para trabajar en sus grandes plantaciones de caña de azúcar, hecho que ocurrió a inicios del XVII (Coronel, 1991; Costales, 1959); empero, el aprovechamiento y sometimiento de las y los afrodescendientes como mano de obra esclavizada y gratuita continuó en la zona por

⁴⁹ Me apoyo para esta “periodización” en la propuesta que hace Handelsman, 2001.

⁵⁰ Referido en textos de cronistas y misioneros, principalmente. Por ejemplo, está la crónica de Miguel Cabello de Balboa (Rueda, 1999; Handelsman, 2001).

⁵¹ Tanto por medio del enfrentamiento con las poblaciones nativas de la región (Cayapas, Niguas, Campaces), como gracias a las alianzas interétnicas, a través del mestizaje (Rueda, 1999).

⁵² *Zambo*: Expresión que se refiere a la “mezcla negro-indio” (Whitten, 1999).

⁵³ Nos referimos, por ejemplo, aquellos que huyeron de las minas de Barbacoas, actual Colombia, en 1640 (para profundizar sobre el tema, consúltese: Lucena Salmoral, Manuel, 1994); y, de aquellos Negros/as libertos provenientes de los Valles del Chota – Mira.

dos siglos más, pese a los importantes cambios que experimenta la zona a mediados del XVIII⁵⁴, y, a la supresión de la esclavitud como institución legal, decretada por José María Urbina, en 1851 (Hernández, 2005). Para todos/as es sabido, sin embargo, que la abolición real del sistema esclavista en el Ecuador se efectivizó, en la práctica, años más tarde (Rodríguez, 1994).

Por último, el tercer momento de inmigración de población afrodescendiente al Ecuador se registra a fines del XIX e inicios del XX, con la llegada de Negros de Jamaica, para vincularse como mano de obra al gran proyecto de construcción del ferrocarril que uniría la sierra con la costa, impulsado por el entonces presidente Eloy Alfaro (Rueda, 1999; Handelsman, 2001; Antón Sánchez, n/d).

De esta manera, en el Ecuador, la provincia de Esmeraldas y los Valles del Chota y Mira (provincias de Imbabura y El Carchi) se constituyen en las dos principales regiones de asentamientos Negros desde la época colonial (Rahier, 2003. Miranda, 2005). Son zonas en donde esta población no solo aportó de manera muy significativa en diversos ámbitos, como el económico por ejemplo, sino que desarrolló una serie de estrategias que le permitió ir configurando comunidades con identidad propia y producir y reproducir su cultura, en un contexto de permanente resistencia y lucha por su libertad. Algunos registros etnohistóricos y la rica tradición oral producida por esta población dan cuenta de algunas de sus estrategias de lucha, desplegadas durante la época colonial y entre las que se destacan las revueltas, las quejas ante los malos tratos, los juicios emprendidos en contra de los administradores de las haciendas, la insurrección armada, las sublevaciones en contra de las ventas masivas de hombres, mujeres y niños/as afro como “piezas de hacienda”, las fugas individuales y colectivas y la conformación de “comunidades” libres (palenques, quilombos, comarcas, etc.) en donde las y los Negros cimarrones lograron preservar y reproducir su vida, su identidad y su cultura (Tamayo, 1996; Chalá, 2006). En estos procesos de resistencia, las mujeres esclavizadas jugaron un rol preponderante desde diversos frentes, entre otros desde el despliegue de una serie de prácticas cotidianas y de estrategias para negociar y luchar

⁵⁴ Expulsión del país de los jesuitas en 1767, quienes hasta entonces habían controlado prácticamente todas las tierras productivas del Valle, y se habían constituido en uno de los principales traficantes de población afro para su esclavización. Expropiación y fragmentación de los grandes complejos cañeros de propiedad de la orden Jesuita. Venta y/o arrendamiento de estas propiedades a familias particulares, las mismas que lamentablemente se convirtieron, no solo en los nuevos terratenientes locales, sino en los nuevos esclavizadores (Hernández, 2005).

por su libertad; uno de tales mecanismos fue la utilización del criterio de honor para demandar judicialmente su libertad (Chávez, 1998).

Cabe señalar, sin embargo, que la presencia de población afrodescendiente no se circunscribió a esas dos áreas; se conoce de ella en varios lugares, como por ejemplo en la gobernación de Guayaquil y en los corregimientos de Ibarra y Quito, entre otros. Así pues, el asentamiento de esta población en la ciudad de Quito (lugar de nuestro central interés) tampoco es un hecho reciente; éste se registra desde finales del XVI, aunque su mayor presencia se diera entre los siglos XVII y XIX⁵⁵. Se trató de población traída de otros lugares de la sierra, de mercados de Popayán u otros sitios, así como de esclavizados/as criollos nacidos en Quito (Tardieu, 2006 en MDMQ, 2008a), quienes fueron usados como fuerza de trabajo gratuita por el propio clero y las familias ricas, para engrosar así sus “arcas” a costa del esfuerzo ajeno y de su total explotación. Esta población esclavizada estuvo vinculada, de manera prioritaria, en los sectores agrícola, artesanal y doméstico.

Pese al importante papel que la población afrodescendiente jugó en la economía quiteña durante ese período, no se conoce con precisión sobre su situación y realidad en los casi cien años posteriores a la abolición del sistema esclavista (1856 – 1940). Como bien señala un trabajo realizado por el Municipio del Distrito Metropolitano, para todo ese tiempo: “Existe un gran vacío histórico sobre la presencia afroecuatoriana en la ciudad de Quito... Culminado el proceso de manumisión hacia mediados de 1864 [esta población]... prácticamente ‘desaparece’ de la geografía cultural de la ciudad...” (MDMQ, 2008a:12), creándose una gran ola de silencio a su alrededor.

Época contemporánea

De acuerdo a los datos registrados en el último censo de población y vivienda⁵⁶ (2001), las y los afroecuatorianos (negros y mulatos) conforman el 5% del total de población nacional (INEC, 2001). Aunque está distribuida en prácticamente todas las provincias del país tanto en sus zonas urbanas como rurales, en la actualidad se encuentra una

⁵⁵ Para 1840, de acuerdo a un censo poblacional realizado por orden del entonces presidente Juan José Flores, el 1.5% de la población quiteña era Afrodescendiente (MDMQ, 2008a).

⁵⁶ En el que por primera vez se incluye una variable de “autoidentificación étnica”, que se aplica a población mayor a 15 años. De acuerdo a éste, la población ecuatoriana está conformada en su gran mayoría por población que se autodefine como mestiza (73.1%).

mayor concentración de esta población en el área urbana, siendo Esmeraldas, Guayaquil y Quito las ciudades donde habita más del 40.2% de todos los y las afroecuatorianas (MDMQ, 2008a). De hecho, estas urbes se han constituido en los principales destinos de población Negra que ha migrado del campo entre los años 1970 y 1980, "...a raíz de importantes procesos económicos y políticos acaecidos en el Ecuador desde finales de la década de 1960 y que tuvieron fuertes implicaciones en la población rural/campesina del país" (Hernández, 2006:2).

Concentrándonos en Quito, lugar de referencia para este estudio, encontramos que para los años 1940 reaparecen, luego del largo silencio de casi un siglo, referencias de la presencia de población afrodescendiente en esta urbe, la misma que cobra fuerza desde mediados de 1960 y que se incrementa, de manera sostenida, en la década de 1970. En este período Quito, que para entonces vivió un importante proceso de urbanización y modernización en el contexto del "boom petrolero", recibe a un significativo contingente de migrantes afro, temporales y permanentes, provenientes de los Valles del Chota y Mira. Es una población que se desplaza a esta urbe como estrategia para garantizar el sostenimiento y reproducción familiar, así como en la búsqueda de "mejores días", luego de los contradictorios efectos del proceso de reforma agraria que se experimentó en la zona⁵⁷ y del posterior quiebre del ingenio azucarero local y la consiguiente crisis de la nueva hacienda cañera que se había consolidado en esa microregión⁵⁸.

Estos flujos migratorios hacia la ciudad capital se consolidaron en las décadas posteriores (1980 y 1990) con la llegada de población Negra tanto de los Valles antes mencionados, como desde la Costa, de manera principal, desde los cantones esmeraldeños de San Lorenzo, Río Verde y Eloy Alfaro (MDMQ, 2008a). Estos últimos constituyen las zonas más depauperadas de la "Provincia Verde", cuya población se ha visto, desde fines del XVIII hasta la actualidad, fuertemente impactada por la

⁵⁷ Si bien este proceso propició importantes esfuerzos de repartición de tierras –antes concentradas en poquísimas manos- también generó situaciones muy contradictorias y, muchas veces, poco favorables para una buena parte de la población Negra de esta microregión: La heterogénea estructura agraria que se conformó golpeó principalmente a esta población, la misma que o accedió a lotes pequeños de terreno (no rebasaron las dos hectáreas) o simplemente no pudo acceder a este recurso, viéndose obligados/as a vender su fuerza de trabajo como obreros en el Ingenio azucarero de la zona, o como jornaleros en las haciendas cañeras privadas, con todas las implicaciones que ello tiene para las familias campesinas (Rodríguez, 1994 y Guerrero, 1996 en Hernández, 2005).

⁵⁸ Para mayor referencias consultar Rodríguez, 1994; Guerrero, 1996; Rueda, 1999; Guerrón, 2000; Fernández-Rasines, 2001; Hernández, 2005; Miranda, 2005.

producción y economía de exportación que se instauró en dicho territorio (oro, caucho, tagua, cacao, madera, banano, palma africana y camarón) y que lejos de significar oportunidades reales para mejorar sus condiciones y calidad de vida, han generado grandes efectos negativos en sus vidas y su cultura⁵⁹, no solo por la irracional explotación de su entorno natural (fuente principal de sobrevivencia de estas poblaciones), sino también por la explotación de su fuerza laboral y la continua discriminación que este sujeto social –como individuo y como colectivo- ha tenido que enfrentar, en un contexto marcado por el “tradicional” racismo del Ecuador.

En fin, como resultado de los diversos procesos analizados hasta aquí, hoy en día Quito tiene 57.276 habitantes afrodescendientes, con una distribución proporcionalmente igual entre mujeres (49.5%) y hombres (INEC, 2001 en MDMQ, 2008a) y un asentamiento espacial que ocupa prácticamente todo el territorio de esta urbe. Más, esta importante presencia lejos está de traducirse en una integración real y en igualdad de condiciones de esta población en las dinámicas política, económica y social de la ciudad. Solo a manera de ejemplo, diré que más del 60% de mujeres y hombres afro en Quito, que conforman la PEA, se encuentran en trabajos poco remunerados, no calificados y socialmente desvalorizados; apenas el 7.9% de ellos/as se desempeña ya sea en el poder ejecutivo, o como profesional-académico o como técnico profesional (INEC, 2001 en MDMQ, 2008a:12); ello explica la situación de precariedad que viven muchas familias afroquiteñas o asentadas en esta urbe, quienes se encuentran concentradas, prioritariamente, en los barrios más empobrecidos y marginados de Quito⁶⁰.

Sin duda, las concepciones y prácticas racistas imperantes en la ciudad capital, cuya población es mayoritariamente mestiza⁶¹, han sido y siguen siendo uno de los principales motivos para que las y los afroquiteños y afroecuatorianos, en general, vivan una continua exclusión socioeconómica, política y cultural, que ha limitado muchas, sino todas, sus oportunidades y posibilidades de movilidad social, en todos los sentidos.

⁵⁹ A lo dicho se suman otras situaciones como la no consolidación del puerto marítimo que se proyectó en San Lorenzo y, junto con ello, la crisis del ferrocarril del norte. A ello hay que agregar, sin duda, los fuertes impactos que está teniendo en la zona la aplicación del “Plan Colombia”. Para mayores referencias sobre la dinámica esmeraldeña, consultar: Naranjo (coord.) n/d; Whitten, 1992.

⁶⁰ Para detalles sobre la ocupación espacial de la población afroecuatoriana en Quito, consúltese: De la Torre, 2002; DMDQ, 2008a

⁶¹ Según el Censo 2001, en el cantón Quito (caracterizado por ser principalmente urbano) el 80.6% de su población se autoidentifica como mestiza frente al 3.1% que lo hace como afrodescendiente, al 3.3% como indígena y al 12.7% como blanca (DMDQ, 2008).

Empero, es fundamental señalar que las y los afrodescendientes de los valles serranos, de la provincia esmeraldeña y de Quito (como de las demás regiones del país) no han sido ni espectadores ni receptores pasivos de todos estos procesos. Al igual que en la época colonial, en el Ecuador republicano estas mujeres y hombres han levantado su voz de protesta y han desplegado una serie de mecanismos de acción colectiva en su lucha contra el racismo y la discriminación, así como en defensa de sus derechos a la igualdad y al respeto y valoración de su cultura (Antón Sánchez, n/d); de manera principal, demandan y defienden sus derechos a la educación, al empleo, a la salud, y al acceso a la tierra⁶², y, más recientemente, también su derecho a la autodeterminación, como veremos más adelante.

Del mismo modo, las y los afroecuatorianos han constituido sujetos históricos y sociales muy importantes pues con su trabajo, con sus luchas reivindicativas, con sus producciones y manifestaciones culturales, entre otros aspectos, han contribuido de manera denodada al desarrollo del país, aunque poco o nada se “hable” de ello desde las diferentes esferas de la sociedad. Esto es una expresión más de la permanente discriminación e invisibilización de la cual la población afrodescendiente ha sido víctima, no solo en la colonia, sino también en el proceso de constitución del Ecuador como Estado-nación, cuando se proclamaba la unidad e inclusión de “todos”⁶³ los ecuatorianos, y, en la actualidad, cuando se reconoce como un Estado intercultural y plurinacional (Constitución Política del Ecuador, 2008)⁶⁴; tema en el que nos adentraremos de inmediato.

⁶² Por ejemplo, la población afro de los Valles del Chota y Mira inicia, desde antes de la promulgación de la reforma agraria de 1964, importantes movilizaciones en torno al recurso tierra; aunque en aquella época no se lograra cohesionar a las nascentes asociaciones y cooperativas agrícola en una organización mayor, estas movilizaciones fueron una semilla para el surgimiento posterior (años 1970s) de instancias colectivas más amplias encargadas de canalizar las reivindicaciones de esta población y de potenciar sus luchas. En la década siguiente (1980) se experimenta el apareamiento de organizaciones de afrodescendientes orientadas principalmente al rescate cultural, histórico y de la identidad Negra, como el Movimiento Afroecuatoriano Conciencia (MAEC) y los Centros de Estudios Afroecuatorianos en Guayaquil y Quito; así como de una Coordinadora Nacional de grupos Negros Ecuatorianos, que lamentablemente no logró consolidarse debido a múltiples factores (Hernández, 2006). Estos breves ejemplos, sin duda nos hablan de la importante agencia social de este sujeto colectivo y de su proceso político-organizativo, iniciado en épocas pretéritas, que se ha mantenido en el tiempo, aunque no sin dificultades, y que poco a poco se ha ido fortaleciendo.

⁶³ Resalto el término “todos” para llamar la atención sobre el hecho de que la constitución del Ecuador como un Estado-nación se basó, entre otras, en la prevalencia de jerarquías de género, construyendo ciudadanías diferenciadas y jerarquizadas también entre hombres y mujeres.

⁶⁴ En 1998, en la Carta Magna del Ecuador, se reconoce por primera vez a este país como es un Estado pluricultural y multiétnico; en aquella del 2008 Ecuador es reconocido como Estado Plurinacional, lo cual implica un significativo avance en el reconocimiento y respeto formal de la gran diversidad cultural de

Del Estado-nación al Estado plurinacional: La Cultura Afroecuatoriana, la eterna “olvidada”

Constitución del Ecuador como Estado-nación

La independencia del Ecuador y, junto a ella, la manumisión de la población esclavizada lejos de significar el fin del colonialismo y el logro de una verdadera libertad para las y los afrodescendientes, trajo consigo nuevas y variadas formas de opresión.

Si bien y como consecuencia, entre otras razones, de las múltiples luchas y resistencias protagonizadas por la población negra esclavizada,

... la esclavitud terminó por ser abolida..., [no sucedió lo propio con] la condición de servidumbre de las comunidades negras. Y es que el racismo quedó intacto en los proyectos de sociedad de las elites dominantes que reemplazaron a los colonizadores. Es decir, con la abolición cayeron los grillos y cadenas, pero se forjaron nuevas ataduras ideológicas para mantener de manera menos visible el discrimen racial y sojuzgamiento económico, social y cultural del negro... (León, 1995a:1)

Ya en el capítulo primero adelanté, a manera de *abre-bocas*, que la construcción del Estado-nación ecuatoriano se desarrolló en torno a la noción del *mestizaje* como prototipo de la “ecuatorianidad”, de la unidad y de LA identidad nacional, y bajo la promesa de la inclusión de los diversos. Añadiré aquí que se trata de un mestizaje que, en ese nuevo contexto, se refirió más a la mixtura cultural (español - indígena⁶⁵) que a la racial (cuyos orígenes están en la colonia), aunque en aquella prevalecieran, sin duda, concepciones y definiciones de raza (Radcliff, 1998).

Ahora bien, no olvidemos que el proyecto de conformación del Estado-nación ecuatoriano, bajo el fundamento del mestizaje, emanó y fue impulsado desde las esferas hegemónicas tanto del Estado como de la sociedad civil o, como las denomina Whitten,

nuestro país, aunque para lograr un verdadero reconocimiento y respeto queden aún muchos retos por superar.

⁶⁵ Considero necesario llamar la atención, en este punto, que tal mixtura “español-indígena”, refiere exclusivamente a la población indígena quichua de la zona andina (como lo refiere Handelsman, 2001); en donde los diversos grupos étnico-culturales de la amazonía quedan excluidos. No me detendré en este tema pues rebasa el alcance de este trabajo, mas creí fundamental dejar planteado el asunto para posibles futuros debates.

“... por aquellos que se encuentran en la cima de la pirámide de clase y etnia⁶⁶” (Whitten, 2003:23). Asunto que es, sin duda, de gran trascendencia para entender que tal proyecto, lejos de acoger la pluralidad socio-cultural del país, supuso la negación de las identidades particulares de los distintos grupos. Es decir, construir LA identidad nacional, LA identidad mestiza no era otra cosa que tratar de eliminar u ocultar todo rasgo de la cultura indígena principalmente, y de la negra.

Pongo énfasis, en este momento, en lo indígena pues, como señalara líneas más arriba, en el Ecuador (como en muchos países latinoamericanos), el mestizaje fue y ha sido concebido históricamente como la mezcla indo-europea; en tal sentido, en la construcción de la “ecuatorianidad” las y los Negros no han tenido cabida. Una vez más no se han reconocido sus aportes económicos, culturales, sociales en los procesos constitutivos de este país; a momentos, no se ha reconocido siquiera su existencia. Ellos han sido concebidos, como dice Rahier: “... como una suerte de accidente histórico, una mancha en el sistema ideológico de nacionalidad...”⁶⁷ (Rahier, 2003:300).

Sea como fuere, olvidados o no en este proceso de construcción del estado nacional, los pueblos y culturas afroecuatorianas⁶⁸, al igual que las indígenas, muchas veces se vieron enfrentadas a tener que negarse (a cambio de “una oportunidad” para ser parte de la ciudadanía ecuatoriana, como si no les correspondiera por derecho propio) y a asimilarse a ese ideal de “ecuatorianidad”⁶⁹, de identidad nacional soñado y construido por otros, y que no fue más que un “atentado hegemónico de homogeneización racial y étnica” (Rahier, 2003:299) y, añadido yo, cultural. Pues se trató de un proyecto que, heredero de una ideología racista y clasista, negó todo aporte de lo indígena –no se diga

⁶⁶ Traducción de la autora. Texto original: “*El mestizaje* is a projection of mixture downward from those who stand atop the class and ethnic pyramid”.

⁶⁷ Traducción de la autora. Texto original: “In this official imagination of *ecuatorianidad*... Afro-Ecuadorians, ..., are the ultimate Other, some sort of a historical accident, a noise in the ideological system of nationality, ...”

⁶⁸ Me refiero a culturas afroecuatorianas o Negras pues, como vimos al inicio de este capítulo, los distintos grupos Negros del Ecuador (Afroesmeraldeños, afrochoteños, afroquiteños, afroguayaquileños, etc.), aunque comparten el haber sido desarraigados, esclavizados y traficados, ya en tierras ecuatorianas han vivido, desde los inicios, procesos históricos, sociales, económicos, geográficos particulares que, sin duda, han incidido en la construcción identitaria y cultural propia de cada colectivo (Handelsman, 2001; Miranda, 2005).

⁶⁹ Cabe puntualizar que este proceso no fue ni el único ni se dio de manera homogénea. Indígenas y afrodescendientes desarrollaron, cada cual a su manera, distintas estrategias no solo de asimilación y/o adaptación sino también de resistencia. Diversos autores/as se han referido a tales estrategias particularmente en lo que respecta a los Pueblos indígenas. Al respecto, consúltese: Whitten, Norman (Ed.), 1981; Naranjo, Marcelo et. al., 1984 (para el caso de Ecuador); Adler de Lomnitz, Larissa, 1975 (quien si bien analiza el caso Mexicano, aporta con importantes elementos para el análisis de esta situación en el resto de países latinoamericanos).

de lo afro– bajo el supuesto de su inferioridad cultural, étnica, moral, social, y, colocó a la sociedad y cultura occidental (blanco-europea) como el referente y paradigma del deber ser, de la modernidad y del desarrollo (León, 1995; Radcliff; 1998; Almeida, 1999; Rahier, 2003).

En tal sentido, detrás del imaginario del mestizaje como base de la identidad nacional, defendido por del discurso oficial y por la sociedad hegemónica, se esconde una ideología, llamada por varios autores/as⁷⁰, de *blanqueamiento*. Según Radcliff (1998), el poder de esta ideología conjuga tanto “imágenes corporales” (norma fenotípica, códigos y formas específicas de vestir, gestualidad, color de la piel, etc.) como “jerarquías nacionales” (posición económica, niveles específicos de escolaridad, residencia, uso del español⁷¹) asociadas a lo occidental, representado en nuestro país, por los sectores hegemónicos. Estas jerarquías, añade la autora, a la vez que simbolizan a la sociedad “moderna y civilizada”, encierran en sí la noción de que ser indígena y negro/a es ser “incivilizado e inferior” (Radcliff, 1998:215-23). ¿Qué significa esto?, pues que el mestizaje en el Ecuador implica que los indios (y los negros) se blanqueen racial y culturalmente y no que los blancos se indianicen, como dice Rahier (2003:299-300) siguiendo los postulados de Whitten; y, menos aún significa que los blancos se “ennegrezcan”, añadido yo.

De esta manera, en el Ecuador va surgiendo un Estado “moderno monocultural”⁷², en el cual, para alcanzar la condición de “verdaderos” ciudadanos/as es menester “...hacerse más urbano, más cristiano, más civilizado; menos rural, menos negro, menos indio” (Handelsman, 2001:71). Pero también va surgiendo un Estado “masculinizado”, sustentado en otra de las herencias legadas por la conquista y el período colonial, como es la ideología sexista; a partir de ella no solo que se han construido las diferencias entre hombres y mujeres, sino y sobre todo se ha colocado a los primeros como parámetro de la humanidad, inferiorizando a la población femenina. Así, en un estado moderno monocultural y masculino, las mujeres indígenas y afrodescendientes son las más afectadas al vivir diariamente situaciones de mayor

⁷⁰ Whitten, 1992 y 2003; León, 1995; Handelsman, 2001; Radcliff, 1998; Rahier, 1999a y 2003, entre otros/as.

⁷¹ Pero de un español considerado “refinado” o “culto”.

⁷² De Sousa (2007) señala que los Estados modernos siempre son monoculturales pues en la constitución de los mismos es común escoger una cultural como la cultura del Estado, “... porque se tiene la idea de que entre varias culturas en un Estado, sólo una, la que se considera la ... más avanzada es la que cuenta...” (De Sousa, 2007:11)

vulnerabilidad tanto por su condición étnica, por su situación socio-económica, cuanto por su condición de género. Para alcanzar el carácter de “ciudadanas” ellas se ven enfrentadas a una lucha permanente contra una ideología, una institucionalidad y unas prácticas cotidianas patriarcales, racistas y clasistas, que vulneran y violan todos sus derechos, pues, como bien señala Stolcke (1999), históricamente se han tejido fuertes relaciones entre estos tres elementos constitutivos de la desigualdad social, a saber: género, clase y etnicidad.

¿Dónde quedó, entonces, la promesa de la inclusión, del reconocimiento y de la unidad? Pues en el papel, en el discurso, ya que este proyecto de mestizaje nacional fue constituido en función de los intereses de la sociedad hegemónica, en detrimento de los intereses y derechos de las grandes mayorías, con lo cual desarrolló y consolidó nuevas formas de colonialismo (un colonialismo social interno), liderado por nuevos actores (los sectores hegemónicos blanco-mestizos y masculino). Ello explica el que dicho “proyecto nacional”, lejos de superar las inequidades sociales, las profundice mediante un continuo proceso de exclusión, de negación, de inferiorización de los “diversos”, ya sea por razones de clase, étnicas, culturales, así como de género, entre otras. Mas, como dijéramos anteriormente, tal injusticia fue puesta en cuestión por las comunidades afroecuatorianas, tanto en las zonas rurales como urbanas, mediante la acción colectiva orientada a la defensa de sus derechos de igualdad social y cultural, que se desplegara en distintos momentos y grados de intensidad.

Estado plurinacional y afrodescendencia

A fines del siglo XX, en el Ecuador el modelo de Estado-nación construido sobre la base del mestizaje entra en crisis. A la vez que es desafiado por las fuerzas de la globalización, la misma que hace que las fronteras nacionales y las fronteras raciales choquen y se desafíen entre sí (Whitten, 2003), es también cuestionado por distintos movimientos sociales en ascenso, quienes reclaman su derecho a la diferencia. En el Ecuador uno de estos movimientos, aunque no el único⁷³, es el indígena, quien durante

⁷³ También debemos mencionar al movimiento de mujeres que luchó por la defensa de los derechos de las mujeres y la equidad de género y que logró que varias de sus propuestas y planteamientos sean incorporados en la Carta Magna de 1998; al Colectivo LGTB que abanderó la lucha por el respeto y reconocimiento a la diversidad sexual. Y, claro está, a las Organizaciones Afroecuatorianas que merecen tratamiento a parte.

la década de 1990 postuló y lideró el debate en torno a lo pluricultural y lo plurinacional. Cabe señalar, sin embargo, que en este proceso también estuvo –y sigue estando– activamente involucrado el Pueblo afroecuatoriano, el mismo que “ad portas del siglo XXI ... experimenta una de las transformaciones sociales más interesantes de su historia... [se trata de su] estructuración política como movimiento social de connotación étnica cuya plataforma ideológica se basa en la consagración de derechos como pueblo...” (Antón Sánchez, n/d:18-19), aunque aún poco se hayan visibilizado y reconocido sus luchas y contribuciones en esta dirección.

En breve, he de decir que el proceso organizativo afroecuatoriano durante la década de 1990 fue sumamente importante en zonas rurales y urbanas, sobre todo a nivel de base, aunque en menor medida, también lo fue a nivel provincial y nacional. Dichas organizaciones, sin abandonar sus luchas por el acceso a recursos (tierra, agua, etc.), proyectan su acción conjunta hacia la defensa de sus derechos colectivos y el reconocimiento de sus territorios ancestrales, hacia su reconocimiento como Pueblos y su derecho a impulsar sus propios proyectos de vida y desarrollo. Es un momento clave también para el sector femenino afroecuatoriano, pues mediante la Coordinadora Nacional de Mujeres Negras, CONAMUNE (constituida en 2003), despliegan un importante proceso de defensa de sus derechos como mujeres y como afrodescendientes. Un hito importante en este fortalecimiento organizativo fue, sin duda, el proceso preparativo hacia la Conferencia Mundial contra el Racismo (Durbán, 2001) que fuera muy bien aprovechado y potenciado por las organizaciones afroecuatorianas, ya que motivaron y abrieron diversos espacios de debate, de reflexión crítica y de propuesta de lucha y revitalización cultural y étnica desde un posicionamiento político.

Así, frente al discurso oficial y hegemónico del mestizaje, como base de la identidad nacional, surge desde los sectores silenciados un contradiscurso sobre el que debería erigirse el nuevo Estado ecuatoriano; a saber: el derecho a la diferencia y al reconocimiento de ésta como fuente de enriquecimiento mutuo y no como justificativo para excluir, discriminar y negar al “otro”. Con ello se experimenta un giro importante en las luchas sociales dentro del Ecuador, en su búsqueda de justicia y democracia real. A las demandas redistributivas de los recursos, que antaño ocuparon el centro del debate

y de las movilizaciones sociales, se suman lo que podríamos llamar, parafraseando a Fraser (1998), los reclamos de reconocimiento de las diferencias⁷⁴.

En esta línea, el movimiento indígena y las organizaciones afroecuatorianas desde sus propias lógicas y dinámicas, colocan “sobre la mesa” el tema de lo étnico, y cómo éste se ha constituido, entre otros tantos, en un factor de exclusión y de discriminación dentro de la sociedad ecuatoriana. De esta manera, al plantear el debate en torno a la etnicidad desde su dimensión política⁷⁵, estos colectivos ponen en evidencia otros elementos de la conflictividad y de los juegos de poder en los que, históricamente, se han definido las relaciones inter-étnicas en nuestro país⁷⁶; así como las determinaciones ideológicas, sociales, económicas y culturales sobre las que se apoyó, durante todo ese tiempo, el proyecto de constitución del estado-nación.

A partir de entonces el discurso del mestizaje como elemento constitutivo de la nación ecuatoriana y referente de LA identidad nacional ha ido perdiendo piso y fuerza como “régimen de verdad”; mientras que, en un contexto de conflicto y resistencias, de rupturas y continuidades, el discurso de la plurinacionalidad ha ido poco a poco ganando espacio. Esto hace que hoy en día, en el Ecuador asistamos a un momento en que:

... Dos paradigmas compiten en la configuración política y poética de la identidad y la representación (...) de la república. El uno es el del *mestizaje* (...) y el otro es el de la *multinacionalidad* (multinacionalismo, multinacional), incluyendo el multiculturalismo. El primero emana de la élite, el segundo surge desde el *pueblo* (Whitten, 2003:12)⁷⁷

⁷⁴ Nancy Fraser (1998), en su análisis sobre la justicia social, señala que ésta ha sido comúnmente definida como la capacidad de “redistribución” de los recursos de poder, económicos, simbólicos, etc.; línea en la cual se inscribirían, por ejemplo, las demandas por el acceso a la tierra protagonizadas, entre otros, por indígenas y afrodescendientes. Sin embargo, la autora anota que en “la era de las políticas de identidad”, la noción de justicia social trasciende la lucha relacionada con el acceso a recursos (redistribución) y cobran fuerza aquellas orientadas al RECONOCIMIENTO POLÍTICO y respeto de las diferencias, de la heterogeneidad cultural, de género, de opción/orientación sexual, etc. Aquí se inscribirían los reclamos culturales, las demandas por el reconocimiento y construcción de ciudadanías multiculturales liderados por distintos colectivos y movimientos sociales (indígena, afrodescendientes, mujeres, LGTB, entre otros).

⁷⁵ Y no desde una dimensión esencialista y de origen a la que muchas veces se le trata de reducir (Almeida, 1999)

⁷⁶ Recordemos que la “eticidad” implica un triple proceso: a) La autoadscripción que los sujetos, como colectivo y como individuo, hacen a un grupo particular, reconociéndose en un “nosotros”; b) la adscripción que los “otros” hacen del “mi/nosotros”; y, aquella que “yo/nosotros” hacemos de los “otros”, en un juego dialéctico de identificación y diferenciación. Este triple proceso no es neutral, al contrario, está cargado de valoraciones particulares que los diferentes colectivos inter-actuales arrogan a los demás (Barth, Fredri, 1969).

⁷⁷ Traducción de la autora. Texto original en inglés: “... Two paradigms compete for salience in the politics and poetics of identity and representation (...) within the republic. One is that of el *mestizaje* (the

Y, junto a ello, estamos presenciando también cómo la concepción liberal de la nación⁷⁸ es puesta en entredicho y cuestionada por una noción más bien “comunitaria de nación”, como la llama De Sousa (2007), la misma que conlleva un concepto de autonomía y autodeterminación, aunque no necesariamente de independencia.

El repensar al Estado desde la lógica de lo plurinacional implica, obviamente, un gran reto político, social y cultural desde todos los estamentos de la sociedad ecuatoriana. Implica realmente buscar el bien común desde el respeto a la diversidad, demanda cuestionar viejas racionalidades, así como deconstruir las “narrativas” e imaginarios etnocéntricos que, históricamente, se han creado sobre las/los “otros” (mujeres y hombres afrodescendientes, en el caso que aquí nos ocupa) descalificándolos por su pertenencia étnica, inferiorizándolos por su cultura, discriminándolos por su condición de género.

Si bien es innegable que en el Ecuador se han hecho pocos, aunque muy importantes, avances en torno al proyecto plurinacional (sobre todo en lo formal), miramos cómo, una vez más, subyace una propensión a dejar de lado a los pueblos y culturas afroecuatorianas y a negar sus particulares aportes en este proceso. El debate en torno a la plurinacionalidad, aunque ha puesto en jaque el etnocentrismo y racismo que ha primado en la sociedad ecuatoriana, generando una disputa de sentidos, aún no logra entretener los postulados y planteamientos de todos los pueblos y culturas del país, entre ellos los levantados por su población Negra.

Por ello, en este proceso de repensar el Estado ecuatoriano, persiste, como dice Handelsman, “... la tendencia de tratar el proyecto plurinacional casi exclusivamente en términos de los reclamos articulados por los indígenas...” (Handelsman, 2003:11), poniendo en evidencia la resistencia de muchos/as ecuatorianos a aceptar la Negritud⁷⁹ como parte constitutiva y enriquecedora de nuestra realidad. De allí que este autor – como lo hacen muchos otros– llame la atención sobre la urgente necesidad de reconocer, respetar y valorar plenamente la presencia afroecuatoriana en todo discurso y

blending) (...) and the other is that of *multinacionalidad* (multinationalism, multinationality), subsuming multiculturalism. The first emanates from the elite; the second swells up from *el pueblo*” (Whiten, 2003:12)

⁷⁸ De Sousa dice que este concepto liberal de nación hace referencia a la coincidencia entre “nación y estado”; es decir, “la nación como conjunto de individuos que pertenecen al espacio geopolítico del Estado”, en tal sentido el Estado moderno tiene una sola nación (De Sousa, 2007:9)

⁷⁹ Entiendo el concepto de Negritud desde el acercamiento que propone Aimé Césaire (quien lo acuñó), y que plantea un acercamiento al mundo desde una mirada centrada en lo Negro, buscando la dignificación de los Pueblos y Culturas Negras en el contexto de sociedades más justas (Césaire en Miranda, 2005).

proyecto, como paso indispensable para "... la construcción de un Ecuador más democrático y plurinacional con la capacidad y la voluntad de comprender, respetar y celebrar la valía y la heterogeneidad cultural de todos sus ciudadanos" (Ibíd:11).

Silencios, estigma y resistencia

Un requisito obligatorio, en esta dirección, es develar no solo lo que se dice sobre aquellos catalogados como los "otros" (afroecuatorianos, por ejemplo) desde el discurso hegemónico, sino también lo que se calla, lo que se oculta, lo que se niega respecto de aquellos; pues detrás de tales silencios se encubren también los intereses, las estrategias, en fin, los dispositivos de poder desplegados por la sociedad dominante para mantener sus privilegios y justificar las inequidades y exclusión de los demás.

Develando los silencios

Justamente, romper las cadenas del silencio que se han tejido respecto de sí, desde la institucionalidad y desde la microesfera social, es lo que el Pueblo Afroecuatoriano ha venido haciendo mediante sus luchas de resistencia; y es el compromiso ineludible que todos/as, afrodescendientes o no, tenemos que asumir en esta tarea de desenmascarar cualquier sistema excluyente y discriminatorio, así como de combatir la injusticia social.

En este sentido y de manera breve permítaseme señalar cómo desde el sistema educativo, por ejemplo, se ha construido una imagen distorsionada del pueblo afroecuatoriano; el "Negro" no pasa de ser referido como el esclavo, el sujeto pasivo y resignado, a nivel individual y colectivo. Nada se habla de su cultura, de su historia, de sus resistencias, de su "cimarronaje", ni de sus luchas libertarias protagonizadas por mujeres y hombres, peor aún de su influencia y contribuciones en las dinámicas económica y cultural del país. La situación no varía en la Historia Oficial del Ecuador, en donde los aportes de esta población, como sujeto activo en el desarrollo económico, político y social de esta nación apenas se los reconoce. Estas situaciones han sido denunciadas de forma reiterada por intelectuales, profesionales y líderes y lideresas Negras, quienes además han levantado una serie de propuestas orientadas a "reescribir la historia del Ecuador" y a construir un "proyecto político del país" que recupere, se

fundamente y fortalezca la ancestralidad afro, su cosmovisión, sus valores, sus prácticas culturales, sus sistemas organizativos (CEPP, 2008).

Esta invisibilización se repite –consciente o inconscientemente– en las esferas académicas, de allí que los estudios, reflexiones y preocupaciones por la realidad y cultura de estos pueblos sigan siendo marginales, abonando con ello no solo a su desconocimiento sino también a que sus propuestas, demandas y postulados queden opacados⁸⁰. La breve revisión bibliográfica, en torno al tema afro en el Ecuador, referida en el capítulo anterior no es más que un ejemplo de lo dicho⁸¹, y un problema que ha sido puesto en el tapete por distintos autores/as, nacionales y extranjeros, comprometidos con la causa.

En el ámbito de las políticas públicas los silencios se repiten. Bajo una mirada retrospectiva, no es difícil darnos cuenta de la ausencia histórica de políticas públicas en pro de los pueblos y cultura afroecuatorianos⁸². En épocas más contemporáneas, si bien la situación algo ha cambiado como resultado de la incidencia que este colectivo ha logrado, dichas políticas aún son escasas, al igual que lo son los planes y programas impulsados desde el Estado para garantizar el pleno respeto y ejercicio de sus derechos individuales y colectivos. Es una realidad que se vive a nivel nacional y local, tal como podemos apreciar en el caso del distrito metropolitano de Quito, en donde existe una gran debilidad en la definición y diseño de políticas culturales, por ejemplo, para fomentar una verdadera interculturalidad (MDMQ, 2008b). Tampoco se ha implementado ningún tipo de política de acción afirmativa que promueva y garantice igualdad de oportunidades para dicha población en los más diversos ámbitos del convivir social (educación, trabajo digno, vivienda, salud, etc.), pese a las propuestas que se han desarrollado por las organizaciones afroecuatorianas en los últimos años.

⁸⁰ Recordemos cómo en el largo proceso de fortalecimiento de los Pueblos Indígenas del país, las alianzas estratégicas que éstos pudieron establecer con diversos sectores (ONGs, intelectuales, agencias internacionales, etc.) constituyeron un elemento clave en el reconocimiento y posicionamiento de aquellos como nuevos actores sociales y políticos del Ecuador.

⁸¹ Esta situación se puede evidenciar también al revisar, por ejemplo, el archivo de tesis de antropología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, en donde de los 172 trabajos registrados, solo 6 reflexionan en torno a los Pueblos Negros del Ecuador, frente a las 55 que se refieren a pueblos indígenas. Estos simples datos hablan por sí solos; con seguridad la situación no cambiaría mucho si realizara este mismo ejercicio en otras universidades de Quito y del país en general.

⁸² Luego de algunos años de declarada la manumisión de la esclavitud, la población afrodescendiente esclavizada logra su libertad "...sin ninguna garantía política, económica, social o territorial, lo que desembocó en una nueva forma de explotación y de servidumbre (concertaje y le huasipungo)..." (Antón Sánchez, n/d:18).

Tal es la penetración de la ideología racista que apenas contadas instancias nacionales e internacionales, públicas y privadas, vinculadas con los temas del desarrollo, derechos humanos, derechos colectivos, derechos de las mujeres, etc., apoyan activa y comprometidamente las iniciativas del Pueblo Negro. Sus propuestas de recuperación y revalorización cultural, de consolidación de formas socio-organizativas propias, de procesos de desarrollo con identidad y otras, orientadas todas ellas a fortalecer sus procesos socio-políticos y a consolidar su lucha social, muchas veces han “caído en saco roto”⁸³. Algo similar sucede, desafortunadamente, dentro del movimiento feminista en el Ecuador, instancia que, pese a defender los derechos de las mujeres, aún no se ha planteado entre sus objetivos primordiales la lucha contra el racismo y demás formas de discriminación, opresión y exclusión específicas que viven las mujeres afroecuatorianas. Tampoco se ha hecho eco de los postulados levantados desde las propias organizaciones de mujeres Negras; es más, algunas veces el movimiento feminista del país ve este reto –planteado ya por las afroecuatorianas– como un riesgo y una amenaza a su unidad.

En la esfera política y partidista, la situación tampoco cambia significativamente; las y los afrodescendientes aún cuentan con escasas oportunidades reales de participación en el sistema político formal; para muestra unos breves ejemplos: para el 2006 solo cinco diputados negros habían llegado al Congreso Nacional (García, 2006), en 2007 por primera vez un afroecuatoriano ocupa un cargo ministerial⁸⁴, en el 2009 también por primera vez, un afrodescendiente es designado Gobernador en una de las provincias más importantes del país⁸⁵; en las últimas elecciones (abril 2009), de 270 candidaturas a Asambleístas Nacionales, apenas cuatro (3 mujeres) fueron afrodescendientes; y, en Pichincha, solo una mujer Negra, entre 276 candidaturas, corrió para Asambleísta Provincial. Existe, sin embargo, la esperanza de que las cosas tomen un nuevo rumbo, pues el Pueblo Negro ha ido poco a poco posicionándose en la arena política pese a las resistencias de la sociedad hegemónica.

⁸³ De a poco parece que esta situación está cambiando. La realización de la Cumbre Mundial contra el racismo (Durbán, 2001), convocada por la ONU; la movilización de asociaciones y organizaciones Negras del Ecuador, las alianzas y vínculos de tales organizaciones con instancias hermanas de otros países de la región son, entre otros, los principales factores que han incidido en esta dirección.

⁸⁴ Antonio Preciado, reconocido poeta afroesmeraldeño, quien fuera Ministro de Cultura.

⁸⁵ Roberto Cuero, oriundo de Esmeraldas, posesionado como nuevo Gobernador de la provincia del Guayas, en Agosto 2009, por el presidente Rafael Correa.

De igual modo, en todo el territorio nacional, incluido el Distrito Metropolitano de Quito, la presencia negra pasa prácticamente desapercibida en las esferas públicas e institucionales, y sus aportes son sistemáticamente ignorados, o bien desvirtuados o descalificados (León, 1995; Handelsman, 2001, Miranda, 2005). Lo propio sucede en los medios de comunicación, en donde hay un silencio casi absoluto respecto de sus aportes, en contraposición a la hipervisibilización que se hace de estos sujetos – individual y colectivamente– cuando se trata de hablar, por ejemplo, de asuntos relacionados con la crónica roja. Con esto lo que se logra es reforzar los estereotipos y etiquetajes negativos construidos alrededor de esta población, como ya lo han denunciado, en diversas oportunidades, algunos líderes y lideresas afroecuatorianos.

En definitiva, pese a que desde la sociedad dominante, en la actualidad, se señale una supuesta apertura a la diversidad⁸⁶, la persistencia del racismo y del sexismo es innegable. Los continuos silencios en relación a las contribuciones, a la agencia social y a la realidad del pueblo afroecuatoriano en su conjunto y de las mujeres Negras, que perviven en este nuevo contexto –complejo y contradictorio– marcado por el debilitamiento del estado-nación, la consolidación de la globalización y la construcción de lo plurinacional, son una pequeña muestra de lo dicho. Se trata, sin duda, de uno más de los dispositivos de los sectores dominantes para sostener su hegemonía pues

... cuando la era de los estados-nación comienza a decaer con la globalización [pero también con el surgimiento de nuevas actorías sociales, de nuevas voces, de nuevas narraciones], uno puede observar una regresión hacia una forma de identidad nacional, muy defensiva y altamente peligrosa, que está motivada por una forma muy agresiva de racismo (Hall, 1991:10),

Estigmas y resistencias

Ésta nueva forma de racismo, para ejercer su poder, echa mano no sólo de los silencios y del silenciamiento que desde los discursos hegemónicos se hace de quienes históricamente han sido construidos como los “otros” (indígenas, afrodescendientes, mujeres, pobres), tal como hemos visto hasta aquí. Con el mismo objetivo de

⁸⁶ Hall (1991) puntualiza que en realidad de lo que se trata es de una aparente aceptación, pues lo que la globalización lo que hace, para mantenerse (para sostener el sistema) es “tratar de apropiarse” y de “neutralizar” esas diferencias. Una forma de hacerlo es, volviéndolas funcionales a sus intereses.

autolegitimación interna y de consolidación de sus intereses sociales, políticos (Muratorio, 1994) y económicos, los sectores dominantes reactualizan, recrean o crean una serie de imaginarios respecto de aquellos; en el caso particular que aquí nos ocupa, respecto de la población y cultura afroecuatoriana. Se trata de un sistema de representaciones y estereotipos cuya trama se apoya, por lo general, en la tríada de las ideologías racista, sexista y clasista, y cuyos orígenes se sitúan en la época colonial.

Así pues, y centrándonos en el momento actual, a los pueblos afroecuatorianos se los asocia con la pobreza y la marginalidad, como algo naturalmente dado y sin cuestionar los procesos socio-políticos y económicos que ha llevado a gran parte de esta población a tal situación. Se los califica de ser, “por naturaleza”, vagos y delincuentes, violentos, criminales, seres banales y entregados solo a la diversión y al vicio, sobre todo cuando se refieren a los hombres de las áreas urbanas, ya que, como bien señala Rahier (1999a), los imaginarios que circulan respecto de la población Negra responden también a un “orden racial/espacial”. Varios de estos etiquetajes, sin embargo, son adjudicados igualmente a las poblaciones afrodescendientes del área rural⁸⁷, así como a hombres y mujeres de manera indistinta. Empero, y en tanto los procesos de etiquetaje social también son “generizados” (Fernández Rasines, 2001a en Hernández 2005), en torno a las mujeres afroecuatorianas circulan, además, otros tantos imaginarios orientados a descalificarlas valiéndose para eso de la manipulación de su sexualidad y de sus cuerpos para poner en cuestión su moralidad, como analizaremos más adelante.

Se crean así “otredades” desde la negación y la estigmatización. Desde lo macro y microsocioal, a lo largo de la historia, se naturalizan los imaginarios y estereotipos con los que se nombra a las y los afroecuatorianos, a la vez que se naturaliza la jerarquizada y jerarquizante estructura social en la que se sustenta la sociedad ecuatoriana. El fin último ha sido y es, por parte de los grupos hegemónicos, consolidar su ubicación de privilegio dentro del espacio o campo social⁸⁸. En este sentido, los silencios y los

⁸⁷ A ellos/as se los concibe además como seres “exóticos”, cercanos a la naturaleza, connotando su lejanía respecto de lo considerado “civilizado”, “moderno”, etc.

⁸⁸ Me apoyo a la noción de “campo” de Bourdieu (1991), quien concibe al campo como una red de relaciones de fuerza entre individuos (agentes) y las posiciones que cada cual ocupa en el mismo. Está determinado por reglas, estrategias y prácticas internas, por lo que, dicho campo tiene una lógica interna de funcionamiento en la que perviven relaciones de poder, pues lo que está en disputa, dentro de cada campo, es salvaguardar o mejorar la posición que cada “agente” ocupa. En este proceso, dice el autor, juegan un rol determinante los distintos capitales (sociales, económicos, culturales, etc.) que cada agente posee y ha acumulado a lo largo de su vida; todos estos capitales, en tanto reconocidos como legítimos por todos, forman lo que el autor llama el capital simbólico. Estos planteamientos que hace Bourdieu para

etiquetas (“formaciones discursivas”) generan procesos categorizadores que definen la posición de los individuos y grupos en/frente a la sociedad, a la vez que inciden en la creación de las identidades propias (ego) y ajenas (Pujadas, 1993). Puesto que los estereotipos funcionan a niveles abstractos de representaciones (nivel de los discursos) pero en estrecha interacción con la vida cotidiana, éstos circulan por todo el tejido social y se filtran en el subconsciente colectivo, al punto de aparecer ante “ego” (quienes crean el estereotipo) y, muchas veces, ante los destinatarios/as de tales representaciones, como elementos innatos, haciendo que tales imágenes sean, no en pocas ocasiones y no sin conflictos, asumidas e interiorizadas por las y los afroecuatorianos como parte de sus identidades.

Ahora bien, y como el espacio o campo social es un espacio dinámico en el que confluyen diversas fuerzas, los pueblos afroecuatorianos y las mujeres de este colectivo socio-cultural, a su vez han desarrollado en los diferentes momentos históricos, distintos mecanismos de lucha y de resistencia, como hemos visto en páginas precedentes. A través de ellos han hecho frente –veces más, veces menos– a la opresión de la que han sido objeto, así como a la enajenación identitaria y a la exclusión estructural a la que se han enfrentado como individuos y como colectivo, y en la que las mujeres, por su condición de género, su adscripción étnica y su situación de clase, han sido ubicadas en los últimos peldaños de la estructura social. Hoy este colectivo está emergiendo poco a poco con más fuerza: recuperando su memoria histórica empieza a interpelar el proyecto y las formaciones discursivas hegemónicas mediante las cuales han sido imaginados, y, están levantando su propia voz para nombrarse, para autorepresentarse, en definitiva, “para hablar por sí mismos” (Hall, 1991) o, prestándome las palabras de Muratorio (1994), “para convertirse en sus propios imagineros”⁸⁹. Es un camino iniciado también por las mujeres Negras del Ecuador, quienes están colocando su voz como mujeres y como afrodescendientes, y cuestionando los discursos racistas y sexistas con base a los cuales han sido y continúan siendo imaginadas.

campos específicos (económico, religioso, político, artístico, etc.) bien pueden, desde mi perspectiva, ser aplicados al entramado social en su conjunto y a las relaciones que se establecen entre diversas sociedades y grupos sociales a distintos niveles.

⁸⁹ Esta autora se refiere, en concreto, a los Pueblos indígenas de Latinoamérica y del Ecuador, y, a la emergencia/lucha del movimiento indígena en el escenario político, durante la última década. En la actual realidad social y política de la región, señala Muratorio, “...el monopolio de ese poder de representación [en manos de los grupos dominantes] está siendo cuestionado por los mismos representados quienes, cansados de jugar un rol secundario en una imagen del pasado creado por otros, retoman el escenario político para convertirse en sus propios imagineros” (Muratorio, 1994:9).

No quiero concluir este capítulo sin antes resaltar la importancia de volver al pasado –un pasado dinámico– para comprender el presente; ejercicio que, en última instancia, ha sido el objetivo a lo largo de estas páginas y que nos ha permitido situar el escenario histórico para entender, en términos generales, la interacción entre racismo, desigualdades sociales y de género en el Ecuador contemporáneo; tema central del que me ocuparé en el capítulo que viene a continuación, a través del análisis específico de las representaciones y autorepresentaciones sobre el cuerpo de las mujeres afroecuatorianas.

CAPÍTULO III

ETIQUETAJES SOBRE EL CUERPO DE LAS MUJERES AFRO Y AUTOPERCEPCIONES

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 Chalá⁹⁰ 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 representación⁹¹, todo 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,

⁹⁰ Joven afroquiteña que, en representación de la provincia de Pichincha, participa en y gana el concurso de Miss Ecuador, 1995.

⁹¹ 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.

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 realicé 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 exótico⁹², reproduciendo, así, las representaciones racistas y sexistas del pasado. Esta visión “exotizante” sobre las mujeres negras se constituye, entonces, en una nueva forma de reducir las 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 tienen respecto de sí mismas y de sus cuerpos, veremos cómo, en este juego de poderes y

⁹² 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.

contrapoderes, estas mujeres no han sido receptoras pasivas de los etiquetajes y estereotipos contruidos 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 colectiva⁹³, deconstruyen y desmontan esos estereotipos, a la vez que los resignifican 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 trabajo⁹⁴.

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

⁹³ 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.

⁹⁴ 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.

circulan, en Quito, sobre las mujeres afroecuatorianas. Para ello, presento, de inicio, una “crónica reconstruida”, para, posteriormente, detenerme en el análisis.

*Mónica Chalá: Miss Ecuador 1995-1996*⁹⁵

... 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 show⁹⁶].

‘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)⁹⁷.

⁹⁵ Valiéndome de la información de diversos medios escritos de comunicación (El Comercio, Diario Hoy y Revista 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.

⁹⁶ Según explica a Diario El Comercio el productor ejecutivo de esta edición, en ésta 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)

⁹⁷ El resaltado es mío

... y salieron a escena

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 gir[ó] 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**”⁹⁸, 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 años⁹⁹, 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).

⁹⁸ Así la describe Bejarano, en su artículo “La nueva Miss Ecuador” (El Comercio, 21 noviembre 1995, A-5)

⁹⁹ Otras referencias de prensa (El Comercio y Vistazo, varias ediciones entre octubre 1995 y enero 1996) mencionan “23 años”.

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 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)¹⁰⁰

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, No. 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, No. 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

¹⁰⁰ El resaltado es mío

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...

“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, No. 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 capitalinos¹⁰¹ de mayor circulación, los titulares, junto a fotografías de la nueva soberana durante su coronación, anunciaban:

- “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)

¹⁰¹ 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.

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 **hálito 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 penumbra¹⁰².

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 encuesta¹⁰³, 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

¹⁰² Los resaltados son míos

¹⁰³ 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.

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...
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. Análisis: “La reina que desestabiliza”).

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, multietnicidad...
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)¹⁰⁴

¹⁰⁴ El resaltado es mío

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 No. 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’...” (Ibíd.). 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 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 verdad¹⁰⁵ 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

¹⁰⁵ Este tema lo desarrollé con más detenimiento en el primer capítulo, en el acápite sobre herramientas conceptuales y herramientas metodológicas.

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, 1977^a: 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”¹⁰⁶. ¿Por qué con Mónica ocurrió?

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

¹⁰⁶ ¿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 sentido de la palabra, entre ellas en su diversidad étnico-cultural, de allí que sea un craso error y un sin sentido plantear que tal o cual mujer representa o no a LA mujer ecuatoriana.

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 amplios¹⁰⁷ 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”, “proveniente de una familia sencilla y humilde” y que habita “al norte de la ciudad en una pequeña casa arrendada de dos plantas”¹⁰⁸– 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 hegemonía¹⁰⁹: A sus

¹⁰⁷ A más de los intereses económicos que se juegan detrás de tales espectáculos.

¹⁰⁸ 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

¹⁰⁹ 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

ojos, los códigos de ordenamiento “racial/espacial”¹¹⁰ 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, 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).

que fuera la principal protagonista de ese evento, Mónica Chalá (aunque intenté entrevistarla mientras realizaba este estudio, no me fue posible contactarla).

¹¹⁰ 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.

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. Éstos 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 lascividad, 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...”¹¹¹ (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.

¹¹¹ 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...”

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, a la vez, fue erigido como la norma a seguir, como lo anotan diversos autores/as¹¹². 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 hegemónico¹¹³.

De acuerdo a los datos de campo y a la información consignada en la prensa consultada, ésta 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...

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

¹¹² Gilman, 1986; Radcliff, 1998; Rahier, 2003; Bennett y Dickerson, 2001.

¹¹³ 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.

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, pero están ahí igual tomándose tal vez una cervecita... Antes eso no se daba, por eso creo que si, en la época de nuestros abuelos, quizás hasta cuando mis padres eran jóvenes, si había mucho prejuicio contra ellos, ahora... muy poco creo yo... Pero eso si te digo, no hay que confundir que uno es racista si medio se emociona cuando por ahí ves bailando a una negrita... 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...

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:

Hernán:

... 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 porqué 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...

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 mi 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’...” Cuando le pregunto que porqué 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?, 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 bus¹¹⁴. 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

¹¹⁴ 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.

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 mujer¹¹⁵.

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 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:

... como 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 algunitas, 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 [¿porqué?].... No se, 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 molestarles [¿qué chicos?] Los del barrio... [insisto en saber con más detalle cuáles chicos]... claro, los morenos mismo, mis amigos a veces...

¹¹⁵ Ana María Goetschel, en su estudio sobre *Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad*, con relación al tema mencionado señala: “El rechazo al cuerpo como condición básica del perfeccionamiento cristiano, no sólo es parte de la vida de los santos, sino que está imbuído 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)

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...

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 (Ibíd.: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 foucaultiano¹¹⁶. 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?

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 sólo 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 desestabiliza¹¹⁷ (Butler, 2002:28-9).

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

¹¹⁶ “La producción de un sujeto –sujeción (*assujétissement*)- es un medio para lograr su regulación” (Butler, 2002:28)

¹¹⁷ 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 éste no se fija, sino que se ejerce, y en ese ejercicio surgen contradiscursos, contrapoderes. Sobre los contradiscursos volveremos luego.

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 como 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’...” (Ibíd.), 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, desde la perspectiva de esas “damas”¹¹⁸ 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 contruidos 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

¹¹⁸ 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”.

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”. 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”¹¹⁹, 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).

¹¹⁹ En donde se les incluye también a los pueblos afrodescendientes, antes invisibilizados.

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”¹²⁰ (Ibíd.:242). El testimonio de Silvia, una joven afroquiteña de 28 años, a quien entrevisté hace cierto tiempo, nos habla justamente de este aspecto:

... a mi 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...

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

¹²⁰ 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.

analistas¹²¹ 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 honestidad¹²²... 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 noviembre 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,

¹²¹ 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”.

¹²² 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.

haciéndola coincidir con una imagen más cercana al ideal “blanco-mestizo” de feminidad; es decir, blanqueándola, pero eso sí sin desaparecer sus rasgos “exóticos”¹²³.

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”¹²⁴ 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.

¹²³ 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.

¹²⁴ En Vistazo No. 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 es mío.

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 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 éste hace que tales estereotipos e imaginarios no sean rígidos ni estáticos, pues así como unas veces son interiorizados por los propios destinatarios/as, otras éstos los desmontan, los cuestionan, los resignifican, 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)¹²⁵

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 éstos 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 socio-cultural, 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

¹²⁵ 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 proceso de reelaboración 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 intragrupo (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.

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”.

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. all, 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 resignifican 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 sólo 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 mestiza¹²⁶, 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 éstas 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: “... 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 “... por eso a mi 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 o oyendo la radio...”.

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,

¹²⁶ Es decir en el hablar generalizado y cotidiano de la población “blanco-mestiza” y mestiza.

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 (Ibíd.: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 afroserranos¹²⁷, 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).

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...". 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

¹²⁷ Valle del Chota-Mira y Salinas, y aquellos nacidos/as en Quito, Ibarra y otros lugares de la serranía ecuatoriana

manejar, y, mientras más control demuestren en el manejo de la “botella”¹²⁸, 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. Desde la perspectiva de las mujeres afrodescendientes que colaboraron conmigo, las mujeres mestizas “no bailan, solo saltan”¹²⁹, 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 campo¹³⁰; 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 resignifican los estereotipos de “mujeres alegres” que se les asigna, desde su propia “moralidad de comportamientos”, que es referente central

¹²⁸ 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.

¹²⁹ Se refieren más a las mujeres adultas. Las más jóvenes, dicen, si se mueven más, pero “a las nuestras nadie les gana”

¹³⁰ En el siguiente capítulo, en el análisis que presento de algunas manifestaciones de tradición oral, volveré sobre este tema.

que define lo que se considera permitido y/o prohibido a nivel individual y colectivo¹³¹: Ser diestras para el baile y ser alegres son dos elementos 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 asignan a esta situación. Las mujeres con quienes conversamos, señalan que “si, 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

¹³¹ Foucault (1989) en su estudio sobre la “Historia de la sexualidad” explica cómo en cada sociedad y momento histórico existe un tipo particular de “moralidad de comportamiento”, es decir un juego 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.

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 cuando se tiene el carácter fuerte... los negros son bravos, las negras también... yo tengo un carácter bien fuerte...

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. 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 si, 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)¹³².

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), es decir, que tome también las riendas del juego sexual. Es un comportamiento lícito y visto positivamente por las mujeres, siempre y cuando éste 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 como 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, 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 influyen las experiencias íntimas de la gente. Así, la Iglesia Católica se ha constituido dentro de la sociedad ecuatoriana, en general, y de la población afroespañola..., 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 tradicional¹³³. Santillán (2006:54), en su estudio con jóvenes afrodescendientes de Quito, encuentra que “...las dos formas de ser ‘mujer

¹³² Sobre este tema profundizo en un estudio anterior: *Sexualidades afroespañolas, identidades y relaciones de género* (Hernández, 2005)

¹³³ 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, mesura, 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.

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 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 resignifican los discursos hegemónicos y opresivos a partir de los cuales han sido imaginadas y tratadas desde los "otros"¹³⁴. En este juego constante de fuerzas, aquello que desde siglos pasados fue manipulado para descalificar a estas mujeres, mostrándolas como sexualmente provocadores y lujuriosas (su frontalidad, alegría, fogosidad y fortaleza en todos los ámbitos de su vida), es revalorado y resignificado 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

¹³⁴ 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 contradiscursos de género al interior de los pueblos y culturas afroecuatorianas, tema que va más allá del alcance de esta disertación.

proceso de autonombrarse 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, n/d 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. ¿Porqué?, pues porque tal desmontaje conlleva irremediamente 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 conciencia) no 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, éstos 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, en <http://www.auditoriafrecuencias.org.ec>).

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 comunicación¹³⁵.

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 para descolocar los etiquetajes sociales han sido fundamentales para, junto a la acción de otros colectivos¹³⁶, 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

¹³⁵ 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 ésta es una de las estrategias más desplegadas y utilizadas en la neutralización y apropiación que se hace de los cuerpos de las mujeres negras.

¹³⁶ 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.

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. De esto me ocuparé en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV

TRADICIÓN ORAL Y SIMBÓLICA DEL CUERPO

Tal como enunciáramos en el capítulo introductorio, toda representación y/o autorepresentación que, como sujetos sociales (individuales y colectivos), tenemos sobre el mundo, sobre la naturaleza y la vida en general, sobre “el otro/a” y el “nosotros/as”, si bien es resultado de un proceso dinámico y de interacción intra e inter grupal¹³⁷, que implica una permanente construcción, deconstrucción y reelaboración de tales imaginarios, también tiene un referente importante en el pasado¹³⁸, en la memoria colectiva de cada pueblo, puesto que en ella se conjuga, crea y recrea el sistema simbólico y el conjunto de representaciones míticas de los conglomerados socio-culturales, o dicho de otro modo, su particular forma de ver el mundo¹³⁹.

Esta memoria o “conciencia colectiva”, como la llama Hidalgo (1990), se “materializa”, se transmite y se reelabora de generación tras generación a través de diversas estrategias desarrolladas por el grupo, siendo una de ellas la tradición oral, en sus múltiples manifestaciones¹⁴⁰. Esto hace que tales narraciones se constituyan en importantes referentes históricos, sociales y culturales a partir de los cuales cada pueblo podrá decodificar su pasado, entender su presente y definir su proyecto de vida a partir de los intereses, propósitos y objetivos propios, que es la lucha mantenida por los pueblos y culturas indígenas y afros del Ecuador en pos de su legítimo derecho a la autodeterminación.

¹³⁷ Al hablar de relación inter grupal me refiero a los intercambios sociales, culturales, económicos, políticos, etc., que se dan, de manera permanente, entre los distintos pueblos y culturas, tanto en los ámbitos nacionales, como regionales y a nivel global.

¹³⁸ Es común concebir el pasado únicamente como aquel tiempo lejano, remoto, casi olvidado. En el caso que aquí me ocupo, claro está que hago referencia a aquel tipo de pasado, pero entendiéndolo no como un hecho estático, o como acontecimientos que emergieron y se extinguieron de forma aislada unos de otros y en un momento único y específico. Propongo entender, para el caso que aquí nos ocupa, el pasado como un continuum (matizado por rupturas, saltos, retornos, reelaboraciones, etc.) entre esos lejanos tiempos y el ayer más inmediato, el pasado casi presente, el pasado que se enlaza con el hoy, que no solo ha creado la memoria colectiva de cada pueblo, sino que la va manteniendo, alimentando y actualizando durante su largo o corto caminar.

¹³⁹ En este sentido y a partir de dicha memoria, los pueblos definirán las pautas generales, aunque cambiantes, de organización social, de relacionamiento e intercambio interpersonal y colectivo, de comportamiento individual y grupal, de definición de los sistemas clasificatorios (de parentesco, de género, etc.), en definitiva, de estructuración propia y modo particular de vida.

¹⁴⁰ Leyendas de distinta índole, cuentos, fábulas, mitos, coplas, canciones, relatos y otras tantas formas narrativas, a través de la palabra hablada.

Por lo expuesto, en este capítulo propongo, en primer lugar, puntualizar los aspectos generales de la tradición oral y su importancia de cara al tema central de esta disertación: las representaciones en torno al cuerpo de las mujeres afro del Ecuador; para, acto seguido, detenerme en el análisis de algunas narrativas (coplas, cuentos, canciones y/o relatos) afroecuatorianas, que nos permitan acercarnos, desde esta perspectiva, a los modelos de feminidad y masculinidad¹⁴¹ que circulan entre las culturas Negras del país, y, más específicamente, a las formas cómo estas poblaciones perciben, se representan y entienden sus cuerpos.

Tradición oral, identidad y pueblos afroecuatorianos

Hablar de la tradición oral es remitirse a la gran capacidad creativa que tienen todos los grupos y culturas para generar conocimiento y saberes propios, como base central para descifrar y aprehender la realidad. Cada pueblo ha recurrido a esta sabiduría – desarrollada y alimentada a lo largo de los años, en un permanente juego de interacciones al interior del grupo y con “el/los otros”– a fin de explicarse los distintos acontecimientos naturales, sociales, divinos, sobrenaturales, religiosos, etc., que han debido vivir y presenciar (Hernández, 2007b), pero también se han apoyado en ella para proyectar su devenir como colectivo, un devenir que, en modo alguno, implica, apoyándome en las palabras de Haraway (2006), una linealidad y una continuidad inmutable del pasado hacia un futuro idéntico.

Todos estos conocimientos, saberes, creencias y formas de mirar el mundo han sido condensados en los mitos, leyendas, cuentos, canciones, coplas, poesía popular y otras muchas formas narrativas, basadas en la palabra hablada, que todo grupo y cultura va creando a lo largo de su historia, como es el caso de los pueblos afroecuatorianos, cuya tradición oral es de gran riqueza. Como todo acto de creación, estas formas narrativas son un “acto de síntesis”, puntualiza Koestler (1982 en Bifani, 1989), pues ellas encierran en sí, como veremos más adelante, los sistemas valóricos, normativos,

¹⁴¹ Estoy consciente y comparto las críticas y planteamientos de muchas autoras (Butler, 1999; Lauretis, 2000; Martín Casares, 2006 y otras) respecto de que la comprensión del género, como categoría analítica, debe trascender las visiones binarias de lo “masculino” y “femenino”, que se sustentan en los discursos hegemónicos heteronormativos, y ampliar su reflexión hacia las otras identidades (lesbianismo, homosexualidad y otras). Sin embargo, por la centralidad que ocupa la matriz heteronormativa dentro de las culturas afroecuatorianas, y, por los alcances propuestos para este estudio, aquí nos “moveremos” dentro de los imaginarios que circulan en torno al “ser mujer” y “ser hombre”, bajo la comprensión, de hecho, que feminidad y masculinidad son constructos socio-culturales, dinámicos y cambiantes, al igual que las relaciones desiguales de poder que se han establecido entre ambos géneros.

morales, simbólicos, del pasado y del presente, propios del colectivo socio-cultural que las produce. Por lo cual, el mito y demás expresiones de la tradición oral se constituyen en un instrumento que ayuda a comprender la visión del mundo de una sociedad determinada (Palma, 1993), o, en palabras de Chalá:

... Los mitos son construcciones socio-culturales... para poder dar respuesta a los interrogantes que les plantea la vida [a cada pueblo]... es por ello que conocer el mito nos permite encontrarnos con aquellos aspectos más profundos de la cultura del ser humano, así como comprender como a través de ellos, los pueblos que lo viven van recreando y reafirmando su identidad cultural hasta el presente... (2006: 131-32)

A partir de lo expuesto, cabe señalar, entonces, que toda tradición oral es producto y, a la vez, productora de identidad y de creación cultural, ya que transmite y construye el imaginario social de una comunidad determinada (Miranda, 2005), generación tras generación. En tal sentido, la oralidad se convierte en un elemento básico de todo proceso de socialización, permitiendo, de esta manera, acercar a los/las nuevos/as miembros del grupo a las pautas y códigos culturales particulares, de los cuales ellos/ellas serán también productores en el marco de la relación dialéctica individuo y sociedad¹⁴². Estos procesos, siempre dinámicos, les hará “sentirse semejantes entre muchos y diferentes de otros” (Espino Relucé, 1999:65). En otras palabras, posibilitarán el autoreconocerse, autoidentificarse como parte de una comunidad específica, generando un sentido de pertenencia¹⁴³ y de relación con el “nosotros”, a la vez que de diferenciación respecto de un “ello”, los “otros”.

Para explicar este proceso, Derrida (citado en Poeschel-Renz, 2003), plantea el concepto de “exterior constitutivo” para denotar que “no hay identidad que se autoconstituya”, sino que cualquier proceso de construcción de identidad(es) implica siempre la exclusión de algo, y, por consiguiente, está atravesado por relaciones de poder/contrapoder¹⁴⁴. Dentro de la historia de construcción de la sociedad ecuatoriana y

¹⁴² Son procesos que ocurren en escenarios y contextos históricos específicos, en donde las y los individuos y el colectivo producirán dichos imaginarios sociales, tanto mediante actos de transgresión, ruptura y cuestionamiento, como por medio de su reproducción.

¹⁴³ Gil (1999) puntualiza, con toda propiedad, que este sentido de pertenencia no es respecto de una categoría esencializada. En tal sentido, acoto yo, la o, mejor dicho, las identidades no son un algo esencial, que nos viene dado, sino que son resultado de procesos continuos de construcción socio-cultural, en los que las y los individuos se erigen como importantes actores sociales y agentes centrales de reproducción y cambio a la vez.

¹⁴⁴ Es un planteamiento totalmente aplicable a los procesos de construcción de las identidades de género dentro de cada sociedad, o de las identidades étnico-culturales, lo cual nos denota, además, que al hablar

de la constitución de la identidad nacional, dichos procesos se han traducido en la exclusión de los pueblos y culturas afroecuatorianas (así como de los indígenas) considerados como los “otros/as” y, por consiguiente, en la negación de los más diversos ámbitos de su vida y dinámica socio-cultural, como ha sucedido con la vasta y rica producción narrativa/literaria de estos pueblos, para, en contraposición, erigir erigiendo como únicas válidas las discursividades generadas desde los sectores hegemónicos¹⁴⁵.

Por fortuna, y a pesar de lo expuesto líneas arriba, la tradición oral de los pueblos afroecuatorianos¹⁴⁶ se ha mantenido viva y su producción continúa marcando la memoria de estas culturas, de allí que, muy acertadamente, Hidalgo (1990) enfatice, al referirse al pueblo afro de Esmeraldas, que éste materializa su visión del mundo, dentro del campo artístico, en su música, danza y poesía; planteamiento con el que coincide Chalá (2006) al manifestar que al interior de la cultura afrochoteña existe todo un sistema simbólico que se expresa, crea y recrea en los diversos ámbitos de su vida, incluida su producción narrativa y creación artística, como son: relatos históricos, mitos, cuentos, leyendas, narraciones sobre su cotidianidad, así como en su música, cantos y bailes, que son creaciones del pasado y del presente.

En efecto, la producción narrativa de estos colectivos ha sido y sigue siendo muy rica, exuberante y variada, tanto en sus formas como en las temáticas que trata. Desde sus propios saberes, desde su propia forma de mirar el mundo, estas narraciones, que conjugan la función social con la estética de lo sencillo¹⁴⁷, abordan diferentes tópicos: hablan de la vida de su gente, pero también de los “otros”, explican hechos políticos locales y nacionales, exponen temas y relaciones amorosas, reseñan acontecimientos naturales que han golpeado a sus pueblos, relatan sucesos colectivos y familiares, denuncian la violencia y discriminación que se ha ejercido sobre ellos/as y su cultura¹⁴⁸;

de “Pueblo”, “Comunidad”, “Sociedad”, “Grupo”, en modo alguno se los puede concebir como un todo homogéneo, menos aún como un espacio en donde priman relaciones horizontales.

¹⁴⁵ Y, cuando la tradición oral ha sido abordada, dice Espino Relucé (1999) y coincido con su planteamiento, se lo ha hecho, desde una perspectiva folklorizante y ex-ótica, “es decir, dentro de un discurso que corresponde a la exclusión” (Ibíd.:42)

¹⁴⁶ Y de los Indígenas, así como de varios conglomerados sociales quienes mantienen una rica Cultura Popular.

¹⁴⁷ Espino Relucé (1999) señala que la condición literaria de la tradición oral se teje desde su función social, desde la estética de lo sencillo que la caracteriza, y, en el momento de su enunciación.

¹⁴⁸ Laura Hidalgo, en su trabajo sobre Décimas Esmeraldeñas (1990:152) amplía este tema en los siguientes términos: “La comunidad es conciente de la opresión social que soporta, y no pierde oportunidad en los poemas para dejar testimonio de su protesta airada contra quienes los violentan

y muchos otros temas más que refieren, por ejemplo, a las formas de concebir la sexualidad y de representarse sus cuerpos, los de hombres y de mujeres, punto en el que nos centraremos más adelante.

Por lo pronto y con el fin de ejemplificar lo expuesto líneas arriba, reproduzco, primero, dos coplas afroesmeraldeñas y, luego, extractos de un par de canciones de la Bomba¹⁴⁹ afrochoteña:

Coplas afroesmeraldeñas

(1)

Si es que un negro está comiendo,
con un blanco en compañía,
o el blanco le debe al negro,
o es del negro la comida

(narrador: Sr. Juan Segura,
Recopilación: Argentina Chiriboga, en Chiriboga, 2001:148)

(2)

Un negro inteligente
se proclamó diputado,
mas los ricos lo anularon,
porque no se había blanqueado

(Narrador: Sr. Juan Mercado, Ibíd:157.)¹⁵⁰

Canciones Bomba afrochoteña

“La zafra”

Para donde va comadre, mi compadre Juan,
el se va pa´ la hacienda, a tumba caña
a tumba caña pa´ que,
pa´ que el rico coma, pa´ que.

socialmente. La fina ironía, tanto en el tono humorístico o como en el dramático, le sirve para rechazar las injusticias que pesan sobre ella”. La primera copla que presentamos habla muy claramente de lo aquí señalado.

¹⁴⁹ “La Bomba es un género dancístico-musical de esta población [afrochoteña], que incluye también poesía y que en un nivel sincrético da cuenta, de generación en generación, de los procesos históricos vividos, sus penas, alegrías, anhelos y esperanzas” (FECONIC-PRODEPINE, n/d:6)

¹⁵⁰ Entiendo que esta copla se refiere al Sr. Jaime Hurtado (+), uno de los primeros diputados afro que ocupa esta curul a inicios años 1980, siendo militante del Movimiento Popular Democrático (MPD), partido de izquierda y que fuera asesinado en el año 1999.

Ya basta de pica caña, que llegó la libertad.
Libertad para los negros ya vámonos a bombear
ya basta de pica caña que llegó la libertad,
libertad para los negros, ya vámonos a estudiar...

(Autor: Sr. Joselo Maldonado (+). En: Chalá, 2006:177)

“Contestación a Carpuela”¹⁵¹

Yo si quiero vivir en este Carpuela
porque hay lindas mujeres
en nuestra tierra (bis)
No me voy, ya no me voy
al Oriente a trabajar (bis)
no me voy, ya no me voy
en la vida hay que luchar (bis)

El río nos ha quitado
lo que teníamos
te juro que el mismo río
devolvería (bis) ...

(Autor: Sr. Milton Tadeo. Ibíd.)

Como podemos evidenciar, se trata de creaciones que no se refieren solo a temas del remoto pasado sino que son expresiones orales actuales y que reflexionan sobre asuntos también del presente. Este vínculo entre el pasado y el presente es otro de los aspectos importantes a resaltar de toda tradición oral, a fin de superar erróneas interpretaciones que se han hecho de ella. La tradición oral, por lo general, ha sido pensada y presentada, desde los discursos hegemónicos, como una producción que ha ocurrido únicamente en “un pasado ido”, que es propia -por no decir exclusiva- de las culturas ágrafas, y que se ha mantenido estática, idéntica en el tiempo, casi como un resto arqueológico, por lo tanto, ha sido vista como una forma narrativa muerta (Cornejo Polar, 1985 en Espino Relucé, 1999). Nada más errado que eso, las coplas y canciones reproducidas líneas más arriba son algunos de los muchos ejemplos que muestran que la tradición oral es un

¹⁵¹ Hace varias décadas atrás, en el Valle del Chota se vivió una gran creciente del Río del mismo nombre, que arrasó con tierras y cultivos, obligando a mucha de su gente a migrar en busca de trabajo (FECONIC y PRODEPINE, n/d). Este suceso fue registrado en una canción de Bomba titulada “Mi Lindo Carpuela”, muy difundida y conocida en territorio ecuatoriano, algunas de sus estrofas dice: “Ya no quiero vivir en este Carpuela / Todo lo que tenía se llevó el río / ya me voy, yo ya me voy / ya no hay donde trabajar / ya me voy yo ya me voy / al Oriente a trabajar...”. Su autor es el Sr. Milton Tadeo, afrochoteño, quien crea también la “Contestación a Carpuela” (Ibíd).

hecho cultural vivo, dinámico, actual, moderno, contemporáneo¹⁵² y sin el cual el ser humano no podría vivir, dice Silva (1999), pues, continúa, “estamos permanentemente creando valores y conocimientos, y esa es la condición que nos humaniza... [Por tanto, la tradición oral] no es un hecho particular y exclusivo de analfabetos” (Ibíd.:109).

En ese sentido, la tradición oral, como expresión de la memoria colectiva, es producida en distintos momentos y contextos históricos, por lo tanto es dinámica y actual. Sin embargo, y si bien su producción se inspira en hechos, realidades y momentos específicos, ella no tiene un tiempo demarcado ni delimitado ya que implica tanto el ayer como el hoy, puesto que “pasado y presente habitan esta memoria [colectiva] a través de la palabra” (Naranjo, 2002:308). En ese sentido, explica el mismo autor citado, cada narración oral recoge y recuerda el pasado, pero al mismo tiempo, lo dota de nuevas significaciones, dentro de los contextos generales y coyunturales, cada vez que es relatada, por lo cual “la oralidad no es solo tradición sino también devenir y proyecto” (Ibíd).

Ahora bien, ello es posible porque la tradición es, ante todo, un proceso de creación colectiva, en el que narrador/a y público son sujetos activos, coautores permanentes del relato (Espino Relucé, 1999) y en donde el/la protagonista de la historia narrada no es un actor individual sino social. En adición, se trata de una creación que no está destinada a un/a escucha específico, sino a la comunidad en su conjunto (Hidalgo, 1990; Hinojosa, 2000; Miranda, 2005). En su transmisión de boca en boca, de tiempo en tiempo, es que el relato se renueva, se actualiza y vive nuevos

¹⁵² Aunque, muchas veces, pareciera que las nuevas generaciones poco se interesan en ella, cosa que no siempre es así. Por ejemplo, durante un proceso investigativo anterior en la Provincia de El Carchi (2004 – 2005), un par de adolescentes afrodescendientes del Valle del Chota, Mira y Salinas, integrantes de un grupo musical de bomba, nos explicaron que “... la música bomba para nosotros los negros parece que es algo de parte de la vida, porque el baile es lo más lindo de nosotros y en especial la bomba ... nosotros los MINI –GDR [grupo musical] seguimos la tradición de nuestros abuelitos...”. Señalaron que la bomba que ellos tocan es “un poco más movida que la antigua”, y las canciones que componen, aunque hablan de las mismas historias, “de nosotros, de nuestro pueblo, de las enamoradas...”, se inspiran en sus propias experiencias, así, dicen, refiriéndose a una canción de su autoría, “... la escribimos en base a una comunicación por teléfono y como ahora a nivel nacional los hombres de frente a las mujeres es poco que se declaren con una palabra de amor, ahora lo hacen por teléfono, entonces de ahí le sacamos... esto le pasó a un amigo y él nos contó y de ahí sacamos esto...”. Estas manifestaciones de la tradición oral afroecuatoriana no solo están presentes en la provincia de Esmeraldas y en el Valle del Chota, Mira y Salinas, sino también, aunque con importantes variantes, en lugares como Quito, donde se han conformado diversos grupos artístico culturales de población afrodescendiente. El presidente de un grupo de Bomba de la zona de San Juan del Hachas (Carchi), señala que “Hoy en día ya se está mezclando por ejemplo el ritmo de la bomba con otros ritmos como el tecno, o el son, creando así la ‘tecnobomba’ o la ‘bomba son’. Por lo general esto sucede con grupos que están en las ciudades como Quito”, pero al igual que la “bomba “tradicional, narran sobre nuestra gente”.

procesos de creación, manteniendo y alimentando así la memoria colectiva, que recuerda sobre el pasado, a la vez que da pautas y orienta la construcción del futuro como pueblo, como colectivo.

La función ética y normativa que juega la tradición oral, junto con su carácter recreativo, es clave dentro de tales procesos. A través de estas narraciones los pueblos persiguen actualizar la norma, instruir sobre los valores morales, recordar las regulaciones sociales, advertir sobre las sanciones y castigos en caso de transgredirlas, generando, para ello, un contexto lúdico que permita no solo divertir a la audiencia, sino y sobre todo, generar en ella “efectos de verdad”. Esta función normativa y ética es la que guiará los comportamientos individuales y colectivos de su gente, delimitando aquello que es permitido y prohibido para unos/as y otros/as, acorde a los sistemas clasificatorios sobre los que se organiza cada sociedad, como, por ejemplo, los sistemas de género, que son los que aquí nos interesa particularmente, pues en ellos están contenidas las representaciones e imaginarios que mujeres y hombres, de una sociedad determinada, tienen sobre los cuerpos, propios y ajenos¹⁵³. Vega-Centeno (2003) plantea este tema en los siguientes términos:

Cuando hablamos de imaginario femenino, estamos hablando también del imaginario masculino, sea por inclusión, asociación, oposición o por contradicción, ya que ambos conforman el imaginario colectivo de una sociedad. Lugar sociológico donde se elabora el sentido y la narrativa sobre la vida de una sociedad sexuada, por ello la identidad de género (en la relación varón/mujer) es una elaboración simbólica de la cultura a partir de las características sexuales, categorías que son también de sentido, de significación... La construcción cultural sobre el género implica las formas culturales de representación del propio cuerpo dentro de un medio cultural dado... (Vega-Centeno, 2003:66).

Teniendo en mente estas puntualizaciones generales sobre la tradición oral, en el siguiente acápite analizaré algunas narrativas orales (coplas, canciones, etc.) creadas por las poblaciones afros del Ecuador y que refieren al tema central de este trabajo: el cuerpo de las mujeres Negras.

¹⁵³ Estas representaciones, al interior de un mismo conglomerado socio-cultural, pueden ser compartidas, opuestas, antagónicas, contradictorias, pues como puntalicé anteriormente, los colectivos socio-culturales no solo se diferencian de otros colectivos, sino que a su interior también son heterogéneos y circulan relaciones, tanto de solidaridad, como de poder.

Voces afroecuatorianas y simbólicas del cuerpo femenino

A partir de la premisa de que los cuerpos humanos no son entidades dadas, definidas en sí y por sí, sin historia y con significados invariables en diferentes contextos socio-temporales, sino que éstos son resultado de construcciones sociales, mi interés, en este momento, es dar paso a la propia “voz” de los pueblos afroecuatorianos. A través de una breve revisión de algunas coplas y décimas esmeraldeñas¹⁵⁴, así como de una pequeña muestra de la poesía afrochoteña¹⁵⁵, busco acercarnos a los imaginarios que, entre estas poblaciones, circulan sobre los cuerpos de mujeres afrodescendientes, así como a los “quiebres”, encuentros y tensiones que se establecen con aquellas manejadas por el colectivo blanco-mestizo, en particular desde los sectores hegemónicos¹⁵⁶.

Lo Negro es bello

Varias coplas afroesmeraldeñas, como las que presento a continuación y que han sido recopiladas por Argentina Chiriboga (2001:120 y 117), “cantan” a la belleza Negra, tanto de hombres como de mujeres. Por su contenido, se constituyen en importantes elementos, no solo de transmisión de códigos estéticos orientados a autovalorar la belleza propia, sino de resistencia y contestación a las representaciones blanco-mestizas que se han impuesto dentro de toda la sociedad ecuatoriana, sobre la apariencia física de las y los afrodescendientes.

(1)

Aunque el diablo me llevara
Con un negro me casara
Que tenga los dientes blancos
Y la bamba [labios, boca] colorá

(2)

De madrugada soñé
que dos negros me mataban
eran tus preciosos ojos
que de lejos me miraban

¹⁵⁴ Dos de las principales formas narrativas de la población Negra de la zona de Esmeraldas, dentro de su vasta producción narrativa oral.

¹⁵⁵ Expresada sobre todo en la Bomba, que es una de las principales manifestaciones culturales de las y los afrodescendientes de los Valles del Chota, Mira y Salinas. Sin embargo hay que puntualizar que, al igual que los afroesmeraldeños/as y otros colectivos Negros del Ecuador, los afrochoteños/as tienen una variada y rica tradición oral (cuentos, mitos de origen, leyendas, etc.).

¹⁵⁶ Hacemos esta puntualización pues, tal como anotáramos en capítulos precedentes, el colectivo blanco-mestizo, y mestizo es muy heterogéneo, tanto en aspectos de orden económico, dinámica social, expresiones culturales, etc. Sin embargo, todos “comparten”, en mayor o menor medida, las representaciones construidas sobre lo Afro, desde el discurso hegemónico.

Nótese el valor positivo que encierra la copla número uno respecto de varios atributos físicos de la gente negra, como son la boca/labios colorados y los dientes blancos. Son características que generan atracción, que simbolizan belleza, salud, vitalidad; de allí la disposición de enfrentarse, de ser necesario incluso al “diablo”, para poder casarse con un hombre o una mujer con esos rasgos¹⁵⁷. Aquí se presenta ya una primera tensión con los discursos hegemónicos, los mismos que, reiteradamente, han convertido a estos elementos en objetos de burla, de mofa. Valiéndose de representaciones que exageran estos aspectos, hacen ver a las y los afroecuatorianos como seres toscos, feos, grotescos, de dimensiones desproporcionadas, en un claro e intencionado ejercicio de desacreditación y desvalorización de estos pueblos¹⁵⁸, y, de exaltación e imposición de los códigos de belleza postulados desde la sociedad blanco-mestiza.

Del mismo modo, quiero llamar la atención sobre cómo, en la otra copla, la población afroesmeraldeña invierte el sentido y significación peyorativa que desde los discursos hegemónicos le han asignado al término “negro” (Hernández, 2005) y a todo lo que a él esté relacionado. Centrémonos, de inicio, en los dos primeros versos: “De madrugada soñé, que dos negros me mataban”, ¿acaso no les suena familiar esta frase? Pues, desde un posicionamiento totalmente crítico, he de señalar que imágenes como esas, de forma escrita y visual, circulan cotidianamente en los medios masivos de comunicación (todos ellos regentados, dirigidos y ocupados por blanco-mestizos/as). Día a día, no de ahora, sino desde siempre, desde los espacios institucionalizados o no, nos presentan a los hombres negros, sobre todo urbanos, como ladrones y peligrosos criminales¹⁵⁹, estereotipos que se han ido filtrando en el subconsciente colectivo,

¹⁵⁷ Esta copla nos habla también de la importante influencia de la Iglesia católica y de sus valores en estas poblaciones, hecho que se manifiesta en el juego de oposición que expresa entre el “diablo” y el “matrimonio”. Solo dejamos expuesto este tema, pues rebasa los objetivos de este trabajo.

¹⁵⁸ Los ejemplos de esta situación abundan dentro de la sociedad ecuatoriana, entre ellos podemos mencionar caricaturas y chistes publicadas en prensa y revistas de circulación masiva (Rahier, 1999a y 1999b, hace ya un primer acercamiento a este tema) o, varios programas nacionales de televisión en donde presentan imágenes totalmente distorsionadas de la población afroecuatoriana, indígena, de sectores rurales, etc., que no responden a los códigos de belleza postulados desde los sectores hegemónicos.

¹⁵⁹ Remito nuevamente a Rahier (1999a:102) quien realiza un interesante y profundo análisis respecto de las representaciones que sobre las y los Negros han sido construidas en la Revista Vistazo, a lo largo de sus años de existencia. Este autor, luego de presentar varios ejemplos visuales y escritos, señala: “Las representaciones de afroecuatorianos como peligrosos criminales en Vistazo son abundantes y empezaron desde los primeros números de la revista [1958]”. Puntualizamos lo de “hombres negros urbanos” puesto que, como ya lo explica Rahier, las representaciones que los mestizos/as tienen respecto de los Negros/as no son monolíticas, sino que denotan un “orden racial/espacial”. A ello he de añadir, siguiendo a Fernández-Rasines (2001), que también se sustentan y expresan un orden generizado, pues los

muchas veces, incluso, de las propias personas y pueblos que han sido los destinatarios de tales etiquetajes, generando procesos de autonegación de su adscripción étnico-cultural (Hernández, 2005). Chalá expone esta situación en los siguientes términos:

Los 500 años de ese proceso colonial y neocolonial (interno y externo) han dejado huellas en los afrodescendientes que hoy habitamos en el territorio ecuatoriano, desestructurando en mayor o menor grado nuestras adherencias sociales, simbólicas internas y los conocimientos ancestrales de los que somos portadores (Chalá, 2006:15).

En la copla a la que nos estamos refiriendo, sin embargo, a la mencionada frase se le invierte el sentido, se libera a la noche, a la madrugada, a la oscuridad de los significados negativos que se le han otorgado desde el pensamiento mestizo: “reino del caos”, momento “del mal, de lo incontrolable, en donde se conspira contra el poder que duerme y descansa...” (Palma, 1992: 56 y 73)¹⁶⁰. Y se lo reivindica como un espacio temporal vinculado, entre otros, a la ternura y al amor ideal, cuando esos “dos negros que [le] mataron” no son otra cosa que los “preciosos ojos” de la mujer/hombre amada/o. Al igual que la primera copla, ésta rompe, cuestiona y desmonta el estereotipo de fealdad y de grotesco asignado a las poblaciones afro, desde los otros, los “no negros-no indios”, es decir, cuestiona los códigos estéticos dominantes, a la vez que refiere a la existencia y valía de las múltiples formas y concepciones de belleza. En este sentido hay una coincidencia con uno de los *leit motiv* del movimiento negro norteamericano de los años 1960, donde la consigna era *black is beautiful*, revalorando y defendiendo abiertamente las características, formas de vida y cultura de las y los afrodescendientes¹⁶¹; recuérdese, por ejemplo, la imagen de la cabellera de Angela Davis¹⁶².

estereotipos que se construyen alrededor de hombres y mujeres afrodescendientes difieren entre sí, aunque en ambos casos tales imaginarios son, en el común de las veces, negativos.

¹⁶⁰ Milagros Palma explica en su obra *La mujer es puro cuento, simbólica mítico-religiosa de la feminidad aborigen y mestiza* (1992) cómo desde el pensamiento mestizo “...la noche asociada a la feminidad, es el reino del caos” (Palma, 1992:56), del desorden, del peligro. Comparto la proposición de la autora y me valgo de ella para señalar que, dentro de las sociedades latinoamericanas, en su proceso de constitución de los Estado-nación, ha primado, de hecho, una ideología sexista, pero también una ideología racista, ambas, sustentadas en planteamientos dicotómicos y valorativamente opuestos: bien/mal, luz/oscuridad, arriba/abajo, etc., asociando los primeros (bien, luz, arriba) con las poblaciones blanco-mestizas, y los segundos, con todos los pueblos y culturas distintas, llamados los “otros”.

¹⁶¹ Actos totalmente opuestos a lo que sucedía en décadas pasadas en donde, por la violencia social que se ejercía contra esta población, las y los afrodescendientes trataban de ocultar o atenuar cualquier rasgo (no solo físico) que los identificara como tal. O como señala Whitten (1992, 1999, 2003), refiriéndose a la

Lo dicho, además, tiene un alcance mayor, más político, cuando desde la población afro del Ecuador se cuestiona el término “moreno/a”, utilizado cotidianamente para referirse a ellos/ellas; no se trata solo de un problema de términos, sino de la ideología que está detrás de ellos, pues el lenguaje no es ideológico, menos aún, neutro, las palabras encierran códigos de pensamiento, formas de representarse el mundo, maneras de pensarse a sí mismos/as y a los demás, y, en tanto tal, encierran también “regímenes de verdad”. En palabras de una de las personas que participó en este proceso investigativo, “... a mi no me gusta que me llamen morena, morenita o como sea... a mí díganme de mi nombre, o sino, díganme Negra, porque yo no soy morena, yo soy Negra, y soy feliz de ser como soy...” (Irene).

El “diablo” es de otros

La poesía oral “... de los negros que habitan en la región de Esmeraldas, especialmente en la costa norte donde se le ha dado el nombre español de ‘Décima’...” (García, 1982:14), tiene una fuerte inspiración en la fe cristiana, pero también en la cotidianidad que les rodea, de allí que los mismos decimeros, entre una de las clasificaciones que proponen en relación a sus creaciones, sea aquella que diferencia las décimas “a lo divino” de aquellas dirigidas “a lo humano”¹⁶³ (Ibíd.). Éstas últimas, que son las que aquí nos convocan, aluden a diversos aspectos de la vida social de estos pueblos, entre ellos, a la sexualidad de los hombres, pero sobre todo, de las mujeres, pues como bien señala el autor citado “como la gran mayoría de los decimeros son hombres, uno de sus blancos favoritos son las mujeres” (Ibíd.:69).

Es importante señalar, empero, que la poesía oral afroecuatoriana referida a la sexualidad, como a cualquier otro tema, no es monolítica¹⁶⁴ ni monotemática; todo lo

población afroecuatoriana, en épocas pasadas, viviendo un proceso de “blanqueamiento”, en los términos ya explicados en el segundo capítulo de este trabajo.

¹⁶² Reconocida activista del mencionado movimiento.

¹⁶³ El investigador Juan García divide las décimas “a lo humano” en cuatro grupos: Décimas históricas, las fantásticas, las de temas varios, y, las críticas (Ibíd.:51). Estas últimas se refieren a todas las manifestaciones de la vida del grupo, incluyendo aquellas que hablan de la sexualidad, aunque este tema también se lo aborde en las décimas fantásticas, que “por su exageración parecen servir a liberar la libido colectiva o particular del poeta” (Ibíd.:51)

¹⁶⁴ Señalo que no es monolítica pues, ya que se trata de constructos socio-culturales particulares, cada grupo afro del país (afroesmeraldeños, afrochoteños, afroquiteños, afroguayaquileño, etc.) tendrá su propia forma de concebir y vivir su sexualidad, y por consiguiente, su propia forma de representarla y de narrarla, aunque, estoy segura también, que compartirán y coincidirán en diversos aspectos. En torno a

contrario, así por ejemplo, entre la población afroesmeraldeña hay décimas orientadas a criticar y sancionar ciertas actitudes y comportamientos de las mujeres considerados no apropiados por y para este colectivo, normando y recordando, de esta manera, cómo “debe ser” y comportarse una mujer de este grupo socio-cultural¹⁶⁵, y los riesgos de dejarse influenciar por costumbres ajenas. Hay otras que sancionan comportamientos sexuales, sobre todo de las mujeres, por transgredir la norma social propia, y hay aquellas que, exclusiva y llanamente, se refieren a la sexualidad de su gente, sin encerrar en sí ningún juicio negativo de valor.

Respecto de las primeras, para ejemplificar lo dicho, reproduzco unas estrofas de dos décimas: El vestido cortito y La moda de la Diabla, que han sido recopiladas y registradas por el investigador Juan García en su estudio sobre *La poesía negrista en el Ecuador* (1982:71 a 73):

El vestido cortito

Ya también es por demás
las del vestido cortito,
que medio nomás se agachan
se les ve el escondidito.

Qué modo tan provocante
que parece “pinganilla”¹⁶⁶
aquello del calzón – zapo¹⁶⁷
y el vestido a la rodilla;
qué lujosa maravilla
que parece una deidad,
la moda es de Panamá
venida de la galera,
las de las zancas ajuera
ya también es por demás.

La moda de la Diabla

Desde que salió la diabla,
allá en el puente tres tablas,
dejó la maldita moda
del vestido minifalda.

Se acabó la moda larga
de las mujeres vestir,
tan solo la minifalda
es la moda de lucir.
Andan más de mil y mil
casi mostrando las nalgas,
desnudas por las espaldas,
la cosa más provocante:
cambió la mujer bastante
Desde que salió la diabla.

este asunto poco o nada se ha reflexionado en Ecuador, hasta la actualidad no ha sido tema de debate ni al interior de los pueblos y culturas afro ni desde cualquier otro sector.

¹⁶⁵ Ya he señalado que los imaginarios colectivos expresan, simbólicamente, también los particulares sistemas de género de cada sociedad; el caso de la tradición oral afroecuatoriana no es la excepción. A través de su poesía oral, de sus leyendas y cuentos norman los comportamientos femeninos y masculinos, su sexualidad, sus cuerpos, ejerciendo, sin embargo, mayor control sobre las mujeres, su sexualidad y sus cuerpos, desde un “juego dialéctico entre lo permitido y lo prohibido” y cuyas fronteras variarán según los grupos de edad, el estado civil de las mujeres, etc., coincidiendo en varias ocasiones con lo que ocurre dentro de la población mestiza, al menos en lo que respecta a la población afroserrana (Hernández, 2005).

¹⁶⁶ “Pinganilla”: Cosa chica, pequeña, “tapa-rabo” (García, 1982:89)

¹⁶⁷ “Calzón-zapo”: Short, pantalón corto (Ibíd.)

En breve, estas décimas ponen en cuestión modas venidas del extranjero (“la moda es de Panamá”), no tanto por el solo hecho de que sean ajenas, cuanto porque traen consigo valores sociales y éticos reñidos con los del colectivo receptor, ya que, coincidiendo con Rico Bovio (1998:119), “la ropa lleva inserta una extensa gama de elementos de significación” que trascienden los aspectos puramente estéticos, o relacionados con el estatus social y económico de la persona en determinado grupo humano.

En este sentido, acudiendo a la décima, y con ella creando discursos paralelos a los cotidianos¹⁶⁸ en relación a temas que podrían parecer simples y sin importancia, como la moda, los grupos afroesmeraldeños informan a su pueblo sobre las actuaciones y comportamientos deseados y esperados a nivel individual y colectivo, en relación a aspectos sentimentales, afectivos, conductas y prácticas sexuales, etc. de mujeres y hombres. Aunque como vemos en las estrofas anteriores, es común que a través de éstas se norme más las conductas, usos y maneras de las mujeres, vistas como las “naturales” portadoras, reproductoras y conservadoras de la cultura, y, siguiendo los postulados judeo-cristianos, responsables directas de la honra social, familiar e individual, incluida la masculina¹⁶⁹, aspecto que se constituye en un punto de encuentro con los códigos de la sociedad blanco-mestiza y mestiza del país.

Pero es importante, igualmente, resaltar cómo estas décimas, respondiendo al carácter multivocal y polisémico que caracteriza a toda creación de la tradición oral, expresan también las tensiones, las críticas, los cuestionamientos hacia los “otros”, hacia las costumbres y formas de ser de los “no negros-no indios”, que en definitiva es

¹⁶⁸ Es común que las décimas, cuentos, leyendas, o cualquier otra manifestación de la tradición oral sean expresadas en momentos y tiempos “rituales”, no cotidianos, como fiestas, reuniones familiares o sociales, etc. creándose un clima propicio para su narración. Espino Relucé ya lo explica y señala que “un relato de tradición oral, cualquiera sea su naturaleza, ... supone la recreación de un clima posible para que se de la oralidad, el acto de narrar cosas de la comunidad” (1999:81)

¹⁶⁹ Es innegable la influencia de la iglesia católica dentro de las culturas y pueblos afroecuatorianos, como se explicó en el segundo capítulo, sin embargo, vale puntualizar que la incidencia de aquella no ha sido monolítica sobre estas culturas, sino que ella ha dependido de las historias particulares que han debido vivir las y los afrodescendientes de Esmeraldas, de los Valles del Chota, Mira y Salinas y de otros lugares del país. En un estudio anterior realizado con población afroserrana (afroquiteña y afrochoteña migrante en Quito), y publicado en 2005, presento un análisis más detenido sobre la incidencia del discurso judeo-cristiano en los procesos de construcción de las sexualidades masculinas y femeninas de estos colectivos, así como en las identidades de género y las relaciones desiguales de poder que se establecen al interior de los mismos.

el sector de donde proviene “la moda de la minifalda”¹⁷⁰. Es interesante, en este sentido, el juego que hacen de la aparición de la “diabla” y de esta nueva moda, puesto que, a nuestro juicio, el colectivo afroesmeraldeño, a través de ambas décimas, descoloca y desplaza -hacia los blanco-mestizos/as- el epíteto de “diabla” (y toda la carga ideológica que éste lleva: mala, impura, pecaminosa, licenciosa, etc.) con el cual han sido calificadas las mujeres Negras desde la cultura dominante. Con este desplazamiento, entonces, advierten a su gente sobre los peligros que pueden acarrear los otros y sobre la necesidad, por consiguiente, de estar alerta¹⁷¹, a partir de lo cual estas narrativas nos hablan también de los cambios que se generan.

En este juego de interacción y relaciones interétnicas y de género, expresadas figurativamente al interior de estas coplas, ¿Quién es entonces la diabla? ¿Quién está atentando contra la moral instituida? Pues las mujeres blanco-mestizas que son las portadoras y las que trajeron esa moda “provocadora”, que “enseña las nalgas”, que “dejan ver el escondidito” y a la cual, por influencia de esas “diablas”, se sumaron, las afroesmeraldeñas, abandonando “... la moda larga de las mujeres vestir”. Este reemplazo de “modas” hecho por las mujeres afrodescendientes (sean jóvenes, adultas o viejas, según versa en otras estrofas de las dos décimas) es visto, desde el colectivo, como una transgresión a la norma, a los principios y valores culturales, falta que debe ser socialmente sancionada o al menos cuestionada, como efectivamente lo es, valiéndose, en este caso, de la poesía oral.

¹⁷⁰ Lipovetsky (2002, referida en Cevallos, 2008), refiriéndose a la moda, señala que si bien ésta se ha convertido en un fenómeno masivo desde mediados del siglo anterior, las tendencias de la moda siguen estando marcadas por las élites. En la masificación de la moda, que experimentamos desde hace unas cuantas décadas, se expresa también el poder ideológico de los sectores hegemónicos, “quienes a la larga influyen en las construcciones corporales de las mayorías” (Cevallos, 2008:46).

¹⁷¹ Es un temor que ha estado, está y seguirá estando en toda sociedad y que se hace muy presente en el Ecuador, por ejemplo, en el actual contexto de la globalización, en donde, si bien por un lado se sobrevalora las cosas extranjeras (ropa, comestibles, diseños, electrodomésticos, etc.), por el otro se denota también tensión con ciertas prácticas sociales y conductas “de los gringos” (léase europeos, canadienses, estadounidenses) consideradas “demasiado relajadas” y “reñidas con lo que somos”, como frecuentemente se escucha en diversos espacios. Lo propio sucede, por ejemplo, entre muchas familias ecuatorianas migrantes en España, por citar un caso, cuando padre/madre, luego de haber logrado la reunificación familiar en destino, están en la disyuntiva de retornar al país o enviar de regreso a sus hijos/as adolescentes ante los temores de una sexualidad “relajada”, “desordenada” en la que pudieran caer de quedarse en el país Ibérico. Gladys Aguirre, en su artículo “Cuidado y lazos familiares en torno a la (in)movilidad de adolescentes en familias transnacionales” (2009, en prensa) analiza en detalle este último tema.

Sexualidades activas

Puntualizaba, líneas más arriba, que las narrativas orales afroecuatorianas en torno a la sexualidad no son monotemáticas y que, entre ellas, se encuentran también las que simplemente presentan, si se me permite decirlo así, los comportamientos, deseos, formas de vivir la sexualidad de su población, de mujeres y hombres. Me centro a continuación en tres coplas afroesmeraldeñas que, a mi juicio, ejemplifican lo expuesto: Las dos primeras son coplas independientes entre sí, mientras que la tercera se basa más bien en un “contrapunteo” entre una mujer y un hombre, por lo que se las conoce como “coplas de contrapunteo”. A todas éstas se las “canta”, al igual que la mayoría, en algún momento lúdico, festivo, que son momentos donde el tiempo y el orden cotidiano se rompe (Chiriboga, 2001):

(1)

Soy picante cual pimienta,
jugosa como el buen coco,
el hombre que a mi me toca
si no muere queda loco
(Chiriboga, 2001:20)

(2)

Vos decís que no me quieres
porque soy de piel canela,
ven tócame la cintura
y verás que soy candela
(Chiriboga, 2001:68)

(3)

Ella:

Tú te las das de muy-muy,
dices que eres maravilla,
anoche dormí contigo
y no sentí ni cosquilla.

Él:

Si porsiacá se te olvida
si porsiacá te recuerdo,
es por culpa de las vacas
que los toros tiene cuernos.

Ella:

No compito con chamizas
ni con leñitas mojadas,
yo compito con un hombre
que me aguante diez montadas.

(Diálogo de Luis Carlos Castillo con Zoila Perea, en Chiriboga, 2001:79)

De forma breve he de señalar que en estas coplas se habla de una manera abierta y directa de la sexualidad, aunque para ello se recurra a un lenguaje metafórico. Ellas dejan ver cómo, desde la perspectiva de la población afroesmeraldeña, es un hecho absolutamente normal el que las mujeres vivan su sexualidad abierta y plenamente (“soy picante”, “soy jugosa”, “soy candela”), sin que por eso se constituyan en “malas mujeres”, como suele concebirse desde la población blanco-mestiza. Del mismo modo, es visto con naturalidad el que las mujeres demanden y puedan reclamar de su pareja iguales características (“no compito con chamizas, ni con leñitas mojadas”) e incluso les “reten” a mejorar su performatividad en este campo (“tú te las das de muy-muy,...., anoche dormí contigo y no sentí ni cosquilla”).

Tales características, además, son consideradas y valoradas positivamente por esta población, hecho que podemos “leer”, por un lado, en las coplas presentadas, pues a través de ellas ni se juzga ni se cuestiona este tipo de comportamientos femeninos y, por el otro, en las reflexiones hechas por las mujeres afrodescendientes de Quito con quienes conversamos durante el proceso investigativo. El siguiente testimonio resume muy bien los planteamientos realizados por estas mujeres al respecto:

... entre nosotros las mujeres también tomamos la iniciativa, pero con el marido o si una tiene compromiso [pareja, unión libre]... si ya han pasado unos días y nada [no han tenido relaciones] una si se le dice al marido o se empieza a jugarle... eso si les gusta a ellos... (María).

Ahora bien, este comportamiento está socialmente aceptado, pero dentro de ciertos parámetros específicos: Debe darse dentro de la relación de pareja heterosexual, ésta debe estar formalmente establecida (sea matrimonio, unión libre o “compromiso”¹⁷²), y, las personas actuantes deben haber entrado en edad “adulta” o que, siendo jóvenes, ya se encuentren emparejados de manera estable. Sin duda, esta delimitación nos informa sobre los sistemas valóricos de la población afroecuatoriana, así como sobre sus formas de normar y regular los comportamientos individuales y colectivos. Desgraciadamente estos sistemas y concepciones particulares suelen ser ignorados, rechazados y descalificados desde los sectores hegemónicos, quienes anteponen sus propias discursividades y códigos culturales a la hora de decodificar, por ejemplo, las narrativas

¹⁷² El compromiso implica el establecimiento de una relación estable, al igual que la unión libre; pero se diferencia de esta última pues no se hace ningún tipo de reconocimiento o formalización legal, como la exposición ante un notario/a que de fe de la unión.

aquí presentadas, los comportamientos y formas de ser de la población afroecuatoriana, su manera de concebir la sexualidad, sus modos de “gestionar” su cuerpo, etc.

Se trata, pues, de un acercamiento etnocéntrico que lleva a interpretaciones erradas, por decir lo menos. Así, hablar abierta y directamente de la sexualidad y valorar, sin tapujos y disimulos, el rol activo de las mujeres en este campo, es visto, entendido y calificado, por los “no negros, no indios”, como comportamientos “reñidos con la moral” y, por consiguiente, “argumento” para excluir y estigmatizar a la población afrodescendiente. Recordemos que la sexualidad ha sido por largo tiempo –y quizás aún lo siga siendo en ciertos sectores mestizos– un tema sobre el cual se prefiere hablar a “soto voz”¹⁷³, o hablar sobre ella pero desde una perspectiva moralizante, con lo cual se sostiene y profundiza la doble moral que ha regido en nuestro país.

Sobre los Cuerpos

Así como se habla abierta y directamente de la sexualidad dentro de la poesía oral afroesmeraldeña, así también se hace respecto de los cuerpos de mujeres y hombres, de sus órganos sexuales y de ciertos actos considerados, entre los sectores medios y medio-alto de la población mestiza, como “vedados” y pertenecientes al ámbito absolutamente íntimo. Las coplas reproducidas a continuación son una interesante muestra de lo expuesto, como veremos en el breve análisis posterior:

(1)

Las mujeres cuando orinan
Se lo secan con las manos,
Nosotros los hombrecitos
Sacudimos y guardamos. (Chiriboga, 2001:71)

(2)

Yo soy la que chupo en bomba
cigarro bien encendido,
y yo soy la que conozco
el pito¹⁷⁴ de mi marido
(Chiriboga, 2001:71)

(3)

Catalina se llamaba
La madre de Salomón
Que echaba su teta al hombro
Y le arrastraba el pezón
(Chiriboga, 1997:112)

¹⁷³ Recordemos, sino, los debates y la negativa levantada desde la población mestiza de sectores medio y altos del país, en coro con la cúpula de la iglesia, cuando se propuso ampliar la educación sexual dentro del sistema educativo formal, o el gran escándalo y rechazo que provocó en estos sectores la propuesta de legalizar la píldora “del día después”.

¹⁷⁴ Vocablo que se utiliza para referirse al pene.

En efecto, en la primera copla, que utiliza un lenguaje sencillo y gráfico, se denota, por ejemplo, la naturalidad con que se tratan hechos tan cotidianos como el orinar y la posibilidad de hablar de ellos de manera explícita, cosa impensada en otros contextos culturales, so pena de ser juzgados como personas “poco educadas”, “vulgares”, “sin costumbres”. Por su parte, la segunda y tercera contienen símbolos que nos refieren a aspectos que formarían parte del modelo de feminidad dentro de los grupos afroesmeraldeños. Éste, por un lado, comparte ciertos elementos con el imaginario del deber ser femenino de otros conglomerados socio-culturales del país, como el tema de la maternidad (“la madre”, “la teta” grande, seguramente por la lactancia) muy presente, por ejemplo, entre la población mestiza. Por el otro, encierra en sí elementos que, en distintos pueblos y culturas, son concebidos más bien como propios de la identidad masculina: fumar cigarro, “chupar” (beber fuertes cantidades de licor), conocer, mirar, ver, tocar los órganos sexuales de su pareja, etc. Estos últimos han sido utilizados por los sectores hegemónicos, por estar reñidos con sus imaginarios de feminidad, para estigmatizar y estereotipar a las mujeres afroecuatorianas.

Otras narrativas, en este caso de la población afrochoteña, nos remiten también a ciertos aspectos del cuerpo femenino y que son altamente valorados por esta población; hablamos, por ejemplo, de la plasticidad y armonía con que las mujeres se mueven al caminar, al bailar, al trabajar, como se manifiesta en los siguientes versos de las bombas tituladas *Negra Josefina* y *Fiesta Morena*¹⁷⁵:

Negra Josefina

Yo tengo una morenita, que la tengo allá
En mi rancho, es una de doble ancho
Que se llama Josefina (bis)

...

Es una negra muy buena, muy buena para bailar
Es tan buena para el meneo, que la pone a trasudar”
(FECONIC-PRODEPINE, n/d)

¹⁷⁵ Esta es una bomba “picaresca/cotidiana”, de acuerdo a la clasificación que hace Chalá (2006) de este género (otras son Bombas históricas/crónicas, y, amorosas). Coplas como las de *Fiesta Morena* encierran “connotaciones sentimentales o sexuales que aluden directamente a la relación hombre-mujer”, en muchos casos éstas suelen ser recitadas “contrapunteándose”, “picándose” entre hombre-mujer (Ibíd.:185).

Fiesta Morena

Fiesta morena, fiesta morena
Fiesta morena, fiesta morena.

Yo soy la que reparto el pan,
yo soy la que reparto el vino,
yo soy la que la meneo
con este culo tan divino
(En Chalá, 2006:186)

El que las mujeres se muevan, se “meneen” con soltura es un asunto altamente valorado por el pueblo afrochoteño, entre otras razones porque esa “soltura” del cuerpo habla de las destrezas para el baile, así como de la responsabilidad y seriedad de las mujeres para realizar su trabajo, cualquiera que él sea. Así lo manifiestan algunas jóvenes afroquiteñas y afrochoteñas que viven en esta ciudad:

...bailamos moviendo harto las caderas sobre todo, porque una se dice que se sabe bailar cuando se tiene flojas las caderas... no como las longuitas que tienen tiesas (Mónica, entrevista, 2000 en Hernández, 2005:154).

Las mujeres del valle [del Chota] son más duras [mejores] para bailar, es que ellas con lo que trabajan harto con la pala y el azadón tienen las caderas más flojas, nosotras, las de aquí de Quito ya no les alcanzamos... (Beatriz).

Ciertamente, el baile dentro de la población afrochoteña no es solo un acto recreativo. Es la expresión de muchos otros aspectos de la rica cultura de estos pueblos, en él “se producen los desafíos hombre-mujer o viceversa; este desafío es un baile de prestigio” (Chalá, 2006:165), el objetivo es botar al suelo a su contrincante mediante un fuerte caderazo. Ello exige mucha destreza y control corporal, tanto para “atacar” como para evitar ser empujado/a, en lo cual se aplican sobremanera las/los contrincantes, pues quien gane el “combate” será reconocido por el grupo como mejor bailarín o bailarina de bomba, lo cual constituye un honor, una distinción, un status especial dentro del colectivo. Pero aún hay más, como explica el autor antes citado, “estos bailes tienen una función social más compleja. No son solo arte, sino también actos de amor, actos de economía, actos de educación y de cohesión del grupo...” (Ibíd.:168) ya que en la bomba (música-baile-verso) se manifiesta la vida cotidiana del pueblo afrochoteño, su historia, el trabajo de las mujeres en el río, en la tierra, en la comercialización de sus

productos, sus luchas, las relaciones mujer-hombre, la interacción intragrupal y con el exterior, etc.

En otras palabras, se trata de verdaderas poesías en torno a la vida, en sus aspectos más complejos y cotidianos, por medio de las cuales este pueblo produce, reproduce y actualiza su cosmovisión, su memoria colectiva, referente indispensable para vivir y entender su presente, a la vez que para proyectar su futuro. Esto hace de la bomba una expresión de “resistencia” y “un recurso contestatario”, tal como señala Chalá (Ibíd.), o, en palabras de Sonia Polo, “la bomba es una cadena de libertad... gracias a ellos [los mayores] nosotros los renacientes llevamos la bomba, hoy nuestro despertar es por ellos...” (Polo en FECONIC-PRODEPINE, n/d)

He aquí una nueva tensión con los discursos dominantes, los mismos que desde visiones autocentradas y descalificadoras, despoja de todo el significado y sentido propio cualquier actuación de los sujetos y pueblos afroecuatorianos; es lo que ha sucedido, por ejemplo, con la “gestión” que éstos hacen del cuerpo dentro del baile. Mientras para las y los afroecuatorianos el “meneo” corporal, trasciende las fronteras del cuerpo y las connotaciones exclusivamente sexuales, desde los mestizos/as se le asigna una serie de sentidos cargados de prejuicios y estigmas que reproducen “viejas” matrices a partir de las cuales, los sectores dominantes, construyeron, pensaron, narraron y se relacionaron con las mujeres y hombres afrodescendientes.

No es casual, entonces, que varias, si no la mayoría, de las jóvenes afroquiteñas con quienes he dialogado en el marco de este y anteriores trabajos, expliquen que prefieren asistir a bailes donde concurre más población negra, ya que en los

...de ellos [mestizos], no podemos bailar bonito, como nos gusta, porque enseguida nos malinterpretan, ya nos empiezan a juzgarnos... a creer que pueden hacer nomás cualquier cosa con nosotros... (Beatriz).

Este breve testimonio nos muestra cómo en cualquier campo se va dando una “relación de sentidos” propios y ajenos, los mismos que pueden ser antagónicos, opuestos, confluyentes, etc., pero que siempre están marcados por una relación de fuerzas (Augé, 1987), o diciéndolo de otro modo, por relaciones de poder. Ahora bien, esta “relación de sentidos”, entendida como relación de fuerzas, que se da en la interacción entre unas y otras sociedades, pueblos y culturas (como entre los afroecuatorianos y los blanco-mestizos), también tiene lugar al interior de cada colectivo, entre los diferentes grupos

que lo conforman (mujeres y hombres, por ejemplo) y los intereses particulares que los aglutina.

Lo planteado es un elemento fundamental a la hora de analizar los imaginarios de feminidad y masculinidad, y las relaciones de género al interior de cada conglomerado socio-cultural, por ejemplo dentro de los pueblos afroecuatorianos, y los discursos hegemónicos externos e internos que las sustentan, pues, si bien la tradición oral es a la vez producto y productora de identidad y de cultura, cierto es también que las representaciones en ella contenida no son, necesariamente, construidas, compartidas, y menos aún, aceptadas por todos/as¹⁷⁶. Del mismo modo, y siguiendo los postulados de Richard (1999), “saber quién dice qué”, “desde dónde se dice” y con “qué finalidad” se lo dice, es también un aspecto central a la hora de reflexionar en torno a las relaciones interétnicas, en este caso específico, entre mestizos/as y afroecuatorianos/as, pues ello posibilitará develar los discursos hegemónicos que se han construido respecto de los pueblos afrodescendientes, así como los imaginarios sobre las mujeres negras, su cuerpo, su sexualidad, y, que han constituido mecanismos recurrentes de exclusión y de construcción de las desigualdades sociales.

Los procesos de construcción de identidades son relacionales y conlleva un continuo juego de poder endogrupo, entre diversos colectivos (generacionales, de género, opción sexual, etc.), así como con otros conglomerados sociales. Por lo expuesto, recuperar y reinterpretar, desde los propios/as actores/as, esta memoria implica también la posibilidad de un reposicionamiento social de las mujeres afroecuatorianas, el reconocimiento de su *agencia* en la historia de su pueblo y de su país, implica, en definitiva, también la oportunidad para desmontar las ideologías racista y sexista desde las que estas mujeres, su vida, sus cuerpos y sus sexualidades han sido construidas. En este camino, volver a la memoria colectiva de los pueblos afroecuatorianos es una estrategia central ya que, en su permanente interacción con el presente, posibilita actualizar procesos de resistencia y lucha social.

¹⁷⁶ Este aspecto no es tema de análisis en esta disertación, pues la centralidad aquí está en las relaciones interétnicas y las representaciones que desde la sociedad blanco-mestiza se construye respecto de las mujeres afroecuatorianas. Sin embargo, no podía dejar de llamar la atención sobre el asunto y señalar la necesidad de continuar estudios en esta dirección. Sería interesante, por ejemplo, analizar las coplas de contrapunteo hombre-mujer que se “cantan” entre la población afroesmeraldeña y afrochoteña, en donde las mujeres por lo general se refieren, exaltan, cuestionan y/o critican actitudes y comportamientos masculinos, y viceversa, “picándose” mutuamente, creándose dentro de estas creaciones todo un juego de poderes-contrapoderes.

CONCLUSIONES GENERALES

Del análisis realizado en este trabajo queda evidenciado cómo los sectores dominantes, a través de la manipulación histórica que han hecho de los cuerpos/sexualidad de las mujeres afroecuatorianas, han ido actualizando y legitimando su discurso racista y sexista en la memoria colectiva de la sociedad ecuatoriana, a la vez que han desplazado a los pueblos/culturas y mujeres Negras a los márgenes de la sociedad. Tal manipulación ha resultado en la construcción de estereotipos y etiquetajes sociales que descalifican a esta población en general, y de manera específica a las mujeres afrodescendientes, negándolas como sujetos históricos y actoras sociales, e hipervisibilizándolas como objetos sexuales.

La construcción de estas representaciones ha sido y sigue siendo un mecanismo de exclusión y de construcción de las desigualdades sociales, puesto que, como nos demuestra el análisis del “caso” Mónica Chalá, las fuentes para la emergencia de los prejuicios y estereotipos que se construyen en torno a las mujeres afroecuatorianas son múltiples y están íntimamente ligadas a factores étnicos, raciales, de género y de clase. Son factores que lejos de intervenir de manera aislada, se entretajan y actúan en estrecha relación unos con otros. Adicionalmente, son imaginarios que se sostienen y reproducen no únicamente desde la institucionalidad sino desde las esferas más cotidianas del convivir social, filtrándose por los más mínimos intersticios de la subjetividad de la población ecuatoriana, tanto de las/los autores de tales imaginarios así como de quienes son imaginados/as.

Del mismo modo, el análisis presentado a lo largo de estas páginas evidencia que el racismo, como ideología y como praxis, encuentra múltiples estrategias, espacios (eventos institucionalizados, medios de comunicación, espacios cotidianos) y formas (discursos, imágenes, actitudes, hechos) de materializarse a lo largo del tiempo, para abonar al proyecto hegemónico. Para el caso de estudio, la deshumanización junto con la reducción a objetos y mercancías de las y los Negros constituyó una de tales estrategias en la época de la colonia. Siglos más tarde, durante el proceso de constitución del Ecuador como estado-nación, asistimos a la negación, invisibilización y

silenciamiento de los pueblos y culturas afroecuatorianas, como nueva táctica para consolidar el proyecto hegemónico; mientras que hoy en día, la estrategia está íntimamente ligada a la manipulación del discurso del reconocimiento de las diversidades. Esta manipulación se traduce, entre otros, en la “exotización” del colectivo afrodescendiente, en particular de las mujeres Negras. Ya no se niega ni se silencia a los considerados los “otros/as”, ahora los discursos hegemónicos negocian (como diría Hall, 1991), pero sobre todo se apropian de la diversidad para neutralizar a las/los diversos y a sus proyectos político-culturales.

En este sentido, asistimos a una “resemantización” del proceso de *blanqueamiento* desde los discursos hegemónicos. “Blanquearse” constituyó en un momento dado –y seguramente aún lo sea para algunos/as– una estrategia, por lo general individual, de las y los afroecuatorianos e indígenas para ser incorporados en el proyecto de la nación ecuatoriana. Hoy en día son los sectores hegemónicos quienes, dentro de esa histórica manipulación de los cuerpos e imágenes de las y los Negros, “blanquea” parcialmente a dichos sujetos, creando una imagen híbrida respecto de ellos/ellas. De esta manera, los sectores/discursos dominantes siguen definiendo y moldeando lo que, para sus intereses, es “ser negro/a”, desde un falso reconocimiento y aceptación de la diversidad. La imagen mediática que se construyó de Mónica Chalá evidencia la manipulación expuesta; una manipulación que se apoya ahora en tácticas racistas más veladas. ¿Cómo se re-apropian de de estas imágenes las y los afroecuatorianos? ¿Puede la re-apropiación de estas imágenes por parte de los pueblos y culturas afrodescendientes contribuir a las luchas de resistencia y al proyecto político de estos pueblos? Son interrogantes que abren el camino para futuras exploraciones.

Por otro lado, pero en la misma dirección, el estudio deja ver que no obstante los etiquetajes y representaciones actuales guardan relación con una matriz original, creada en la época colonial (las mujeres negras como seres hipersexuales, y por lo tanto objetos para el uso sexual), dichos estereotipos –racistas y sexistas– adquieren hoy en día formas plurales. Así, si bien en la subjetividad de mujeres y hombres mestizos de Quito persiste la idea de la hipersexualidad de las mujeres afroecuatorianas (mujeres “alegres”, de “cuerpos calientes”, “candela”, “que te hace subir al cielo”...), los

estereotipos que construyen los varones es desde la lascivia, desde el deseo oculto, desde la curiosidad, imaginando a las mujeres afroecuatorianas como seres disponibles para la experimentación sexual. Mientras que, las mujeres mestizas decodifican la performance del cuerpo femenino negro, recurriendo más bien a la exacerbación velada de la moral religiosa (católica), desde donde construyen sus imaginarios respecto de estas últimas (“son alocaditas”, “no moderadas”, “como se comportan con los amigos”).

La revisión de los discursos hegemónicos, de los contradiscursos de las mujeres negras y de las narrativas de tradición oral de los pueblos afroecuatorianos realizada en este trabajo, nos recuerda que en el mundo, existen distintas formas de representación de lo que es el cuerpo, las mismas que se generan en campos discursivos y contextos histórico-culturales concretos. Así, del análisis presentado, se hace evidente que, dentro de las concepciones mantenidas a nivel general por las culturas “blanco-mestizas”, existe una verdadera ruptura entre los/las individuos, sus cuerpos y sus sexualidades. En las culturas afroecuatorianas esta ruptura no se da; todo lo contrario, ellos mantienen una visión absolutamente integrada de estas dimensiones, no solo como una concepción ideológica, sino como una praxis que se la advierte en su cotidianidad.

Así mismo, las nociones que las y los afrodescendientes tienen respecto de sus cuerpos, las sexualidades y “moralidad de comportamientos” (si bien han incorporado ciertos aspectos de los discursos hegemónicos) mantienen una serie de códigos discursivos abiertos, explícitos y frontales, no porque sean sujetos *hipersexuado/as*, como desde la cultura dominante históricamente se trata de hacerles aparecer, sino porque simplemente su sexualidad y sus cuerpos los conciben y los viven de forma distinta, no por ello mejor o no, de cualquier otra. La *performance* que hacen de sus cuerpos debe ser entendida, justamente, desde allí, desde sus propias concepciones y discursividades.

Los cuerpos, las representaciones que sobre ellos se construyen son, como hemos dicho a lo largo de este estudio, espacios donde se ponen en juego relaciones de poder, un poder que no se impone sino que se ejerce, y en tanto tal, que genera también contrapoder. En este sentido, el trabajo muestra también cómo, a partir de los propios criterios clasificatorios y códigos normativos, las mujeres afroecuatorianas van

desmontando y resignificando, no sin conflicto y tensiones, los etiquetajes contruidos sobre sus cuerpos, su sexualidad y sobre sí mismas. Este desmontaje lo hacen, al menos en lo que este estudio evidencia, desde dos mecanismos básicos, ambos insertos en la lógica de imágenes opuestas. Por un lado, estas mujeres hacen una inversión de sentidos, otorgando una valoración positiva a aquello que desde los otros (en este caso los “blanco-mestizos”) es y ha sido visto como negativo y ha servido para descalificarlos; así, cualidades tales como la fortaleza, la firmeza, la frontalidad, la vitalidad, la alegría, la energía y “calentura” con que actúan, no solo son aspectos vistos como “propios de la gente negra”, sino que son valorados y resignificados desde comprensiones más integrales. Por el otro, las mujeres afroecuatorianas recurren también a lo que llamaría el “contra-etiquetaje” (“no somos como las blancas que son aguadas”), asignando esta vez una valoración negativa a aquellas cualidades (suavidad, tersura, delicadeza, moderación, mesura) que han sido edificadas por los discursos hegemónicos como sinónimo de belleza, de educación, en fin, como modelo de feminidad a seguir. Por medio de ambos procesos, las mujeres Negras se colocan en el complejo espacio social como sujetos y agentes de cambio que son, a la vez que invierten el sitio desde “donde hablar” y “desde dónde reconocerse”: En y desde sus propias voces y no ya desde narrativas/discursividades ajenas.

Finalmente y como evidencia el estudio, el contradiscurso sobre los cuerpos y la sexualidad de las mujeres afroecuatorianas, que se encuentra en la tradición oral de estos pueblos, es expresado a través de alegorías y metáforas, utilizando un camino “literario” extraído de la sabiduría popular como estrategia, muchas veces, de contestación y/o de resignificación del discurso dominante. Desde esta perspectiva, la tradición oral y, más ampliamente, la memoria colectiva del pueblo afroecuatoriano, en tanto construcción también del presente, actualiza procesos de resistencia y se constituye en un importante recurso político, entre otros tantos, de posicionamiento social de las y los negros, desde donde también deconstruir los discursos hegemónicos, desde donde resignificar la sexualidad y los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas. Resignificar estos cuerpos y sexualidades para las mujeres afroecuatorianas es nodal, pues significa descolocar la imagen de objeto sexual con la que ha sido construida por los otros, y desde donde esos otros/as blanco-mestizos se han relacionado con ellas; y

significa también recuperar(se) y reposicionarse en la arena social como el sujeto histórico y actora social que es. Las mujeres afroecuatorianas están en este proceso, desde la acción colectiva muchas están cuestionando estos discursos dominantes, como lo hicieron al protestar contra una malla publicitaria de un licor que manipulaba el cuerpo de una mujer negra como fue referido en este estudio. Profundizar en los discursos que ellas levantaron en esa ocasión como acción de resistencia y de resignificación, ahondar en el análisis de cómo, desde la acción organizada y/o desde sus actuaciones en el espacio público, se están colocando como sujetos políticos y agentes de cambio, son algunos de los muchos temas que dejo sobre el tapete para futuros debates y reflexiones.

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, José (1992). "El mestizaje como problema ideológico". En *Identidades y Sociedad*, CELA, 127-140. Quito: Ediciones CELA-PUCE.
- Almeida, José (1996). "Polémica Antropológica sobre la Identidad". En *Identidad y ciudadanía. Enfoques teóricos*. Colección Utópicas. Quito: Centro de Publicaciones FEUCE-Q.
- Almeida, José (1999). "Racismo, construcción nacional y mestizaje". En *Racismo en las Américas y el Caribe*, coord. Almeida, José, 189-217. Quito: Departamento de Antropología, PUCE y Ediciones Abya-Yala.
- Adler de Lomnitz, Larissa (1975). *¿Cómo sobreviven los marginados?* México D.F.: Siglo XXI Editores.
- Aguirre, Gladys (2009). "Cuidados y lazos familiares en torno a la (in)movilidad de adolescentes en familias transnacionales". En *Miradas transnacionales. Visiones de la migración ecuatoriana desde España y Ecuador*, eds. Camacho Gloria y Katty Hernández, 8-37. Quito: SENAMI-CEPLAES (en prensa).
- Antezana, Luis (1999). "Prólogo". En *Lo imaginario mestizo. Aislamiento y dislocación de la visión de Bolivia de Néstor Taboada Terán*, Richard, Keith John, ix-xvi. Bolivia: Editores PLURAL.
http://books.google.com.ec/books?id=3iFFN_laYI4C&pg=PA36&lpg=PA36&q=%22tradic%C3%B3n+oral+y+multivocalidad (consultado mayo 2009)
- Antón Sánchez, John (n/d). "Apuntes sobre la historia de los afrodescendientes en el Ecuador". En *Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana y Propuestas de Acciones Prioritarias*, Cooperación Técnica BID ATN7SF-7759-EC.
<http://www.codae.gov.ec/documentos/diagnostico.pdf> (Visitado el 02 mayo 2009)
- Augé, Marc (1987). *Símbolo, función e historia. Interrogantes de la antropología*. México: Editorial Grijalbo.
- Barth, Fredrik (1969). *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown Company.
- Bejarano, Jaime (1995). "La nueva Miss Ecuador". En *El Comercio*, 21 noviembre 1995, A-5.
- Bennett, Michael and Vanessa D. Dickerson (2001). "Introduction". En *Recovering the Black Female Body, self-representations by African American Women*, ed. Bennett Michael and Vanessa D. Dickerson, 1-15. New Jersey: Rutgers University Press.
- Bifani, Patricia (1989). "Úrsula Iguarán: mujer y mito. Ensayo sobre la personalidad creadora". En *Y hasta cuándo esperaremos mandan-dirun-dirun-dán. Mujer y*

- poder en América Latina*, edit. Koschützke, Alberto, 281-293. Caracas: Editorial Nueva Sociedad.
- Bourdieu, Pierre et. all (1998). *La Masculinidad. Aspectos sociales y culturales*. Serie pluriminor. Quito: Abya-Yala.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Humanidades.
- Butler, Judith (1997a). "Excerpt from introduction to Bodies that Matter". En *The Gender and Sexuality Reader*. Routledge.
- Butler, Judith (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Castaño Zapata, Beatriz (1993). "A la búsqueda de las mujeres negras esclavas en la historia de Colombia". En *Contribución Africana a la cultura de las Américas. Memorias del Coloquio Contribución Africana ala Cultura de las Américas*, comp. Ulloa, Astrid, 75-81. Bogotá: Proyecto BIOPACÍFICO e Instituto Colombiano de Antropología CONCULTURA.
- Castellanos Guerrero, Alicia (2003). "Punto de partida". En *Imágenes del racismo en México*, coord. Castellanos Guerrero, Alicia, 11-34. México: Universidad Autónoma Metropolitana y PyV Editores.
- Castellanos Guerrero, Alicia (n/d). "Antropología y Racismo en México". http://www.ciesas.edu.mx/Desacatos/04%20Indexado/Saberes_3.pdf. (Visitado el 20 marzo 2009)
- Centro de Educación y Promoción Popular, CEPP (2008). *Plataforma política del Pueblo Afroecuatoriano. Construcción plural y colectiva promovida por especialistas afroecuatorianos, líderes y lideresas de organizaciones de Carchi – Esmeraldas – El Oro – Guayas – Imbabura – Pichincha – Sucumbíos*. Quito: CEPP Y National Endowment for Democracy.
- Cevallos, María Rosa (2008). *Cuerpos desaparecientes: una lectura cultural de la anorexia y la bulimia*. Disertación de grado previa a la obtención de la licenciatura en Antropología, Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas. Quito: PUCE.
- Coba, Carlos (1980). *Literatura popular afroecuatoriana*. Colección Pendoneros, No. 43. Otavalo: IOA.
- 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* No. 7: 192-213. Quito: PUCE – Escuela de Antropología.
- Constitución Política del Ecuador, 2008. República del Ecuador.

- Colaizzi, Giulia (2006). *Género y representación. Postestructuralismo y crisis de la modernidad*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Coronel, Rosario (1991). *El valle sangriento de los Indígenas de la coca y el algodón a la hacienda cañera jesuita: 1586-1700*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador y Ediciones Abya-Yala.
- Costales, Alfredo y Piedad Peñaherera (1959). *Coangue: Historia cultural y social de los negros de El Chota y Salinas*. Quito: E.A.G.
- Chalá Cruz, José F (2006). *Chota profundo. Antropología de los afrochoteños*. Quito: Centro de Investigaciones Familia Negra, CIFANE-Chota.
- Chalá, Ximena (2009). “La veeduría ciudadana contra la discriminación en los medios de comunicación”, entrevista realizada el 9 de abril de 2009.
http://www.auditoriafrecuencias.org.ec/index.php?option=com_content&task=view&id=156&Itemid=67 (visitado el 15 abril 2009)
- 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 No. 1 (segunda época), 91-117. Versión electrónica.
http://gupea.ub.gu.se/dspace/bitstream/2077/3175/1/anales_1_chaves.pdf
 (Visitado el 28 de enero 2009)
- Chávez, María Eugenia (2001). *Honor y libertad. Discursos y recursos en la estrategia de libertad de una mujer esclava (Guayaquil a fines del período colonial)*. Gotemburgo: Departamento de Historia – Instituto Iberoamericano, Universidad de Gotemburgo.
- Chiriboga, Argentina (1997). *Caminos de Esmeraldas*. Ecuador: Ardilla Editores.
- Chiriboga, Argentina (2001). *Coplas Esmeraldeñas (recopilación)*. Esmeraldas-Ecuador: S/edición.
- De La Torre, Carlos (2002). *Afroquiteños, ciudadanía y racismo*. Quito: FLACSO-CEPP.
- 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*, ed. Araujo y Prieto, 253-265. Quito: FLACSO-Ecuador.
- De Sousa Santos, Boaventura (2007). “La reinención del Estado y el Estado Plurinacional”. Charla presentada en el Encuentro Territorial de Santa Cruz de la Sierra, Asamblea Constituyente; Abril 2 al 4, en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia.
- Diario Hoy, 11 noviembre 1995, 1-A

- Diario Hoy, 11 noviembre 1995, 5-B
- El Comercio, 09 noviembre, 1995, C-12
- El Comercio, 10 noviembre 1995. C-1
- El Comercio, 11 noviembre 1995, A-12
- El Comercio, 12 noviembre 1995, A-12
- El Comercio, 16 noviembre 1995, A-10
- El Comercio, 19 noviembre 1995, C-1
- El Comercio, 21 noviembre 1995, A-5.
- El Comercio, 01 enero 1996, pp. 36
- Espino Relucé, Gonzale (1999). *La literatura oral o la literatura de tradición oral*. Serie Pluriminor. Quito: Abya-Yala.
- Espinoza, Roque (1995). “Cuentos y cantos alrededor de esta época”. En Diario HOY, sección 4-A, Perspectivas, 14 de noviembre de 1995, Quito – Ecuador.
- Estrada, Ángela María (1997). “Los estudios de género en Colombia”. En *Nómada: Género. Balances y discursos*. Bogotá: DIUCE y Fundación Universidad Central.
- Estupiñán Bass, Nelson (1996). “Presencia vital de Esmeraldas”. En Diario El Comercio, diciembre 1996, A-5
- FECONIC – PRODEPINE (N/D). Bomba, por el camino de los abuelos. Música étnica del valle del Chota. (Folleto y CD).
- Fernández-Rasines, Paloma (2001). *Afrodescendencia en el Ecuador. Raza y género desde los tiempos de la colonia*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Foucault, Michel (1980). *Power/Knowledge*. Brighton: Harvester.
- Foucault, Michel (1984). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Ediciones Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1989). *Historia de la sexualidad*. México: Ediciones Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones de La Piqueta.

- Fraser, Nancy (1998). "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation". En *The Tanner Lectures on Human Values*, volume 19, ed. Grethe B. Peterson, 1-67. Utah: The University of Utah Press.
- García-Barrio, Constance (1981). "Blacks in Ecuadorian Literature". En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Whitten, Norman, Jr., ed., 535-562. Urbana: University of Illinois Press.
- García, Juan (1982). *La poesía negrista en el Ecuador*. Colección Pambil, libro no. 3. Esmeraldas: Banco Central del Ecuador, sucursal Esmeraldas.
- García, Fernando (2006). "La proyección multicultural del Ecuador". Ponencia presentada en el Seminario Cultura y Política Exterior. Plan Nacional de Política Exterior PLANEX. Ministerio de Relaciones Exteriores, República del Ecuador, marzo 30, en Quito.
- Gil, Gastón Julián (1999). "El cuerpo popular en los rituales deportivos". En *Pensar lo cotidiano*, Canales et. all., 65-88. Serie Pluriminor. Quito: Abya-Yala.
- 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*, ed. Gates, Henry Louis, 223-261. USA: University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford (1989). "El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre". En *La interpretación de las culturas*. Geertz, C., 43-59. Barcelona: Gedisa.
- Godelier, Maurice (s/f). *Cuerpos, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*. Quito: Centro Cultural PUCE-Q, Ediciones Abya-Yala.
- Goetschel, Ana María (1999). *Mujeres e imaginarios. Quito en los inicios de la modernidad*. Serie Pluriminor, Quito: Abya-Yala.
- Guerrero, Fernando (1996). *Dinámica poblacional y estructura agraria de algunas comunidades en la cuenca del río Mira y del valle del Chota*. Ecuador: Conferencia Episcopal Ecuatoriana, CONADE, UNFPA.
- Guerrón, Carla (2000). *El color de la panela*. Quito: Ediciones 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 18 agosto 2009)

- Hall, Stuart (1997). "El trabajo de la representación" En *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, ed. Hall, Stuart, 13-74, capítulo 1. London: Sage Publications. Traducido por Elías Sevilla Casas. Versión digital <http://www.unc.edu/~restrepo/simbolica/hall.pdf> (visitada el 29 de marzo 2009).
- Handelsman, Michael (2001). *Lo Afro y la Plurinacionalidad. El caso ecuatoriano visto desde su literatura*. Quito: Ediciones Abya-Yala (Redacción para Ecuador de Romance Monographs No. 54. University, Mississippi).
- Haraway, Donna (2006). "El cuerpo cyborguesco, o el grotesco tecnológico". En *Género y representación. Postestructuralismo y crisis de la modernidad*, Colaizzi, Giulia, 149-181. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- Hernández Basante, Katty (2005). *Sexualidades afroserranas, identidades y relaciones de género*. Quito: Ediciones Abya-yala y CEPLAES.
- Hernández, Basante, Katty (2006). "Migración, organización e identidades afroserranas". Ponencia presentada en la Mesa de Afrodescendencia del V Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica – RELAJU, Octubre 16 al 20, en Oaxaca, México.
- Hernández, Basante, Katty (2007a). "Estereotipos sociales y sexualidades afroserranas". En *Antropología. Cuadernos de Investigación, Revista de la Escuela de Antropología No. 7*, 157-166. Quito: Escuela de Antropología, PUCE.
- Hernández, Basante, Katty (2007b). "Entre símbolos y metáforas: Dos relatos de la tradición oral en la Provincia de Pichincha". En *Artesanías de América, Revista del Centro Interamericano de Artesanías y Artes Populares -CIDAP No. 63-64*, 167-198. Cuenca, Ecuador: CIDAP.
- Hidalgo, Laura (1990), *Décimas Esmeraldeñas. Recopilación y análisis socio-literario*. Madrid: Ed. Visor.
- Hinojosa, Claudia (2000). "El movimiento internacional de mujeres: Una nueva lectura del mundo viaja por diferentes idiomas". En *Los derechos de las mujeres son derechos humanos. Crónica de una movilización mundial*, ed. Bunch, Hinojosa y Reilly, 45-60. México: EDAMEX.
- Hooks, Bell (1992). *Black looks: race and representation*. Boston Massachusetts: South End Press.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, INEC (2001). Censo de Población y Vivienda.
- Jurado, Fernando. (1990) *La esclavitud en la costa pacífica. Iscuandé, Tumaco, Barbacoas y Esmeraldas. Siglos XVI al XIX*. Quito: Abya-Yala.

- Klumpp, Kathleen (1970). "Blanc Traders of North Highland Ecuador". En *Afro-American Anthropology. Contemporary Perspectives*, Whitten, Norman Jr. and John F., Szwed, eds., 245-262. New York: The Free Press.
- Kogan, Liuba (1993). "Género-Cuerpo-Sexo: Apuntes para una sociología del cuerpo". En *Debates en sociología No. 18.* (fotocopia)
- Le Breton, David (1992). *La sociologie du corps*. Paris: Presses Universitaires de France.
- León, Oswaldo (1995a). "África en América: Tambores y gritos de libertad". En *ALAI. Serie Aportes para el Debate*, No. 4 (Octubre): 1-2. Quito: ALAI.
- León, Oswaldo (1995b). "Brasil: El mito de la 'democracia racial'". En *Serie Aportes para el Debate*, No. 4, (octubre), 23-25. Quito: ALAI
- Lucena Salmoral, Manuel (1994). *Sangre sobre piel negra. La esclavitud quiteña en el contexto del reformismo borbónico*. Colección Mundo Afro. Quito: Abya-Yala/UPS Publicaciones, Centro Cultural Afroamericano.
- Malinowski, Bronislaw [1920] (1971). *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Londres: Routledge & Kegan Paul, Ltd.
- Marcos Alem, Joao (2008). "Racismo e identidades na luta em torno de um programa de reserva de vagas –cota étnica– para ingresso em cursos de uma universidade pública do Brasil. Relato e análise de caso". En *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*, comp. García Serrano, Fernando, 311-326. Quito: FLACSO-Ecuador y Ministerio de Cultura.
- Martín Casares, Aurelia (2006). *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Martin, Emily (1992). "The End of the Body?". En *The Gender/ Sexuality Reader. Culture, History, Political Economy*; Lancaster, Roger N and Micaela di Leonardo, eds; 543-558. New York and London: Routledge.
- Mead, Margareth (1982). *Sexo y temperamento*. Buenos Aires: Paidós Studio básica.
- Minda, Pablo (1996). "En Negro en Sucumbíos – Migración, cultura e identidad". En *Identidades en construcción*, Colección Antropología. Aplicada N° 10. Pezzi, Chavez y Minda. 179-.314.. Quito: Abya-Yala.
- Miranda, Franklin (2005). *Hacia una narrativa afroecuatoriana. Cimarronaje cultural en América Latina*. Quito: Ediciones 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.

- Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ) (2008a). *Diagnóstico Sociodemográfico, Socioeconómico y Cultural de la Ciudadanía Afroquiteña*. Quito: Secretaría de Desarrollo Social, Programa de Desarrollo Afroecuatoriano del MDMQ.
- Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ) (2008b). *Plan Metropolitano Estratégico de Desarrollo Integral del Pueblo Afrodescendiente de Quito, 2007-2015*. Quito: Secretaría de Desarrollo Social, Programa de Desarrollo Afroecuatoriano del MDMQ.
- Muratorio, Blanca, edit. (1994). *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglo XIX y XX*. Serie Estudios – Antropología. Quito: Flacso-Ecuador.
- Naranjo, Marcelo; et. al. (1984). *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito: Ediciones de la Universidad Católica-EDUC.
- Naranjo, Marcelo, coord. (n/d). *La cultura popular en el Ecuador. Tomo IV. Esmeraldas*. Cuenca: CIDAP.
- Naranjo, Marcelo (1999). “Segregación especial y espacio simbólico: un estudio de caso en Quito”. En *Antigua Modernidad y Memoria del Presente. Culturas Urbanas e Identidad*”, ed. Salman, Ton y Eduardo Kingman Garcés, 327-335. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Naranjo, Marcelo, coord. (2002). *La cultura popular en el Ecuador. Tomo IX. Manabí*. Cuenca: CIDAP.
- Naranjo, Marcelo, coord. (2002). *La cultura popular en el Ecuador. Tomo XII. Carchi*. Cuenca: CIDAP.
- Osborne, Raquel (n/d). “El discurso de la diferencia: implicaciones y problemas para el análisis feminista” en *Feminaria*, No. 6 (23) (fotocopia)
- Ospina, García, Omar. (1995). “Negra”. En *Diario Hoy*, sección A-5, Perspectivas II, Domingo 10 de diciembre de 1995.
- Palma, Milagros (1992). *La mujer es puro cuento. Simbólica mítico-religiosa de la feminidad aborígen y mestiza*. Quito: Abya-Yala.
- Palma, Milagros, coord. (1993). *Simbólica de la Feminidad. La mujer en el imaginario mítico-religioso de las sociedades indias y mestizas*. Simposio del 46 Congreso Internacional de Americanistas. Ámsterdam, Julio, 1988. Colección 500 años, No. 23. Cayambe-Ecuador: MLAL y Abya-Yala.
- Pequeño, Andrea (2004). “Historia de misses, historia de naciones”. En *ICONOS* No. 20, 114-117. Quito: Flacso-Ecuador.

- Petersen, Carla L. (2001). "Foreword: Eccentric Bodies". En *Recovering the Black Female Body. Self-representations by African American Women*, ed. Michael, Bennett and Vanessa D. Dickerson, ix-xvi. New Jersey: Rutgers University Press.
- Pezzi, Juan Pablo et. all. (1996). *Identidades en construcción*. Colección Antropología Aplicada N° 10. Quito: Abya-Yala.
- Poeschel-Renz, Ursula (2003). "Las marcas de la violencia en la construcción sociohistórica de la identidad femenina indígena". En *La Construcción de lo femenino. Ecuador Debate No. 59*, 103-122. Quito: CAAP. Agosto.
- 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 No. 4*, 139-161. Quito: Marka
- Radcliff, Sarah (1998). "Embodying national identities: *mestizo* men and white women in Ecuadorian racial-national imaginaries". Cambridge: Department of Geography, U. of Cambridge. 213-225. (fotocopia)
- Rahier, Jean Muteba (1999a). "Representaciones de gente negra en la revista vistazo, 1957-1991". En *Revista Iconos No.7*, 96-105. Quito: FLACSO.
- Rahier, Jean Muteba (1999b). "Mami ¿Qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista vistazo, 1957-1991". En *Ecuador racista. Imágenes e identidades*, ed. Cervone, Emma y Freddy, Rivera, 73-109. Quito: FLACSO, Sede Ecuador
- 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*, ed. Whitten, N. Jr., 296-324. Iowa City: University of Iowa Press.
- Revista Vistazo, No. 678, Nov. 16/95:113-116
- Revista Vistazo No. 682. En 25/1996: 46-50
- Ribadeneira Suárez, Catalina (2001). *El racismo en el Ecuador Contemporáneo. Entre la modernidad y el fundamentalismo étnico. El discurso del otro*. Quito: fiamm y Ediciones Abya-Yala.
- Rico Bovio, Arturo (1998). *Las fronteras del cuerpo. Crítica de la corporeidad*. Serie Pluriminor. Quito: Abya-Yala.

- Richard, Keith John (1999). *Lo imaginario mestizo. Aislamiento y dislocación de la visión de Bolivia de Néstor Taboada Terán*. Bolivia: Editores PLURAL.
http://books.google.com.ec/books?id=3iFFN_laYI4C&pg=PA36&lpg=PA36&dq=%22tradic%C3%B3n+oral+y+multivocalidad%22&source=bl&ots=NdgGf2szpU&sig=TOjz6QLCv6pzRuGTiE8drgxevkM&hl=es&ei=EkpySuaJEIGxmAf-nMHTCg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=2#v=onepage&q=&f=false (consultado mayo 2009).
- Rodríguez, Lourdes (1994). *Tenencia de la tierra en los Valles del Chota y Salinas*. Cuadernos de investigación No. 4. Quito: FEPP.
- 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.
- Rueda Novoa, Rocío (1999). "La Cultura Afroecuatoriana. De la esclavitud a la libertad". En *Enciclopedia del Ecuador Océano*. 277-306. Barcelona: Océano Grupo Editorial, S.A.
- Santillán, Cornejo Alfredo (2006). " 'Jóvenes Negros'. Cuerpos, etnicidad y poder. Un análisis etnográfico de los usos y representaciones del cuerpo". Tesis de Maestría, Programa de Antropología, Flacso-Ecuador.
- Schubert, Grace (1981). "To Be Black Is Offensive: Racist Attitudes in San Lorenzo". En *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Whitten, Norman, Jr., ed., 563-588. Urbana: University of Illinois Press.
- Scott, Joan. (1996) "El género: una categoría útil para el análisis histórico". En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Lamas, Marta, Comp.: 265-302. México: PUEG.
- Segato, Rita Laura (2006). "Racismo, discriminación y acción afirmativa: Herramientas conceptuales". En *Serie Antropología*, # 404. Brasilia: Universidad de Brasilia.
<http://www.unb.br/ics/dan/Serie404empdf.pdf>. (Visitado el 25 de febrero del 2009)
- Sierra, María Teresa (1999). "Presentación". *Dimensión Antropológica*, revista en línea, Vol. 15, período año 1999,
<http://www.dimensionantropologica.inah.gob.mx/index.php?sIdArt=284cVol=15&nAutor=Sierra,%20MAR%C3%8DA%20TERESA&identi=50&infocad=VolumenNo.14 periodo a%C3%B1o 1999>. (Visitado el 4 de marzo del 2009).
- Silva Vallejo, Fabio, comp. (1999) *Las voces del tiempo. Oralidad y Cultura Popular*. Bogotá: Arango Editores.
- Stolcke, Verena (1992). *Sexualidad y racismo en Cuba Colonial*. Madrid: Alianza.

- Stolcke, Verena (1999). *¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad*. Serie Cuadernos para el Debate, No. 6. Programa de Investigaciones Socioculturales en el Mercosur. Buenos Aires: IDES.
- Tamayo, Eduardo (1996). *Movimientos Sociales: La Riqueza de la Diversidad*. Quito: ALAI.
- Townsend, Camila (1993) "En busca de la libertad: los esfuerzos de los esclavos guayaquileños por garantizar su independencia después de la independencia". En *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, No. 4, 73-85. n/d.
- Turner, Victor (1974). *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic Action in Human Society*. London: Cornell University Press.
- Vance, Carole (1989). "Social Construction Theory: problems in the history of sexuality". En *Homosexuality, Which Homosexuality*. (fotocopia).
- Vega-Centeno Imelda (2003). "Imaginario femenino y tradición oral". En *La Construcción de lo femenino. Ecuador Debate No. 59*, 65-78. Quito: CAAP. Agosto.
- Whitten, Norman, Jr. (1965). *Class, Kinship, and Power in an Ecuadorian Town: The Negroes of San Lorenzo*. Stanford: Stanford University Press.
- Whitten, Norman, Jr. (1969). "Strategies of adaptive mobility in the Colombian-Ecuadorian littoral. En *American Anthropologist*, No. 71. 228-242. Washington: American Anthropologist Association.
- Whitten, Norman, Jr. (1974). *Black Frontiersmen. A South American Case*. Massachusetts: Schenkman Publishing Company.
- Whitten, Norman, Jr., ed. (1981). *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Urbana: University of Illinois Press.
- Whitten, Norman Jr. (1992). *Pioneros Negros. La cultura afro-latinoamericana del Ecuador y de Colombia*. Quito: Ediciones Centro Cultural Afro-Ecuatoriano.
- 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*, ed. Cervone, Emma y Rivera Fredy, 45-70. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.
- Whitten, Norman Jr. (2003). "Introduction". En *Millennial Ecuador, Critical essays on cultural transformations & social dynamics*, ed. Whitten, N. Jr., 1-45. Iowa City: University of Iowa Press.
- Whitten, Norman Jr. and John F., Szwed, eds. (1970). *Afro-American Anthropology. Contemporary Perspectives*. New York: The Free Press.

Whitten, Norman Jr. and Nina S. de Friedmann (1974). "La Cultura Negra del litoral Ecuatoriano y Colombiano: Un Modelo de Adaptación Étnica. En *Revista colombiana de antropología*, No. 17(2), 75-115.

Whitten, Norman, Jr. and Arlene Torres, eds. (1998). *Blackness in Latin America and the Caribbean: Social Dynamics and Cultural Transformations*, Vol. I. Bloomington: Indiana University Press.

ANEXO

LISTA DE PERSONAS ENTREVISTADAS

(Todos los nombres aquí registrados son ficticios para garantizar el anonimato de las y los informantes)

1. Mujeres afroecuatorianas

- Nelva entrevista realizada en 2009, Quito
- Irene entrevista realizada en 2008, Quito
- María entrevista realizada en 2008, Quito
- Beatriz, entrevista realizada en 2007, Quito
- Silvia entrevista realizada en 2007, Quito
- Verónica entrevista realizada en 2007, Quito
- Mónica entrevista realizada en 2005, Quito

2. Mujeres mestizas

- Irma entrevista realizada en 1995, Quito
- Andrea entrevista realizada en 2009, Quito
- Viviana entrevista realizada en 2009, Quito

3. Hombres mestizos

- Don Napo entrevista realizada en 2007, Quito
- Julio entrevista realizada en 2008, Quito
- Hernán entrevista realizada en 2008, Quito
- César entrevista realizada en 2009, Quito