

**Antología del
pensamiento crítico
ecuatoriano
contemporáneo**

.ec

Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo / Agustín Cueva ... [et al.] ; editado por Gioconda Herrera. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2018. Libro digital, PDF - (Antologías del pensamiento social latinoamericano y caribeño / Pablo Gentili)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-369-9

1. Sociología. 2. Ecuador. 3. Pensamiento Crítico. I. Cueva, Agustín II. Herrera, Gioconda, ed.
CDD 301

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Pensamiento Crítico / Intelectuales / Historia / Política / Sociología / Economía / Estado / Educación / Ecuador / América Latina

Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo

Coordinadores

Gioconda Herrera Mosquera

Agustín Cueva | Bolívar Echeverría | Fernando Velasco Abad | Alejandro Moreano | Alberto Acosta | Rafael Quintero | Guillermo Bustos | Alexei Páez Cordero | Amparo Menéndez-Carrión | Carlos de la Torre | Blanca Muratorio | Andrés Guerrero | Mercedes Prieto | Catherine Walsh | Ariruma Kowii | Cristina Burneo Salazar | Ana María Goetschel | Katty Hernández Basante | Rafael Polo | Álvaro Campuzano

.ec

Colección **Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño**



CLACSO



Colección Antologías del Pensamiento Social Latinoamericano y Caribeño

Director de la Colección: Pablo Gentili

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Pablo Gentili - Secretario Ejecutivo

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Núcleo de producción editorial y biblioteca virtual

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Núcleo de diseño y producción web

Marcelo Giardino - Coordinador de Arte

Sebastián Higa - Coordinador de Programación Informática

Jimena Zazas - Asistente de Arte

Creemos que el conocimiento es un bien público y común. Por eso, los libros de CLACSO están disponibles en acceso abierto y gratuito. Si usted quiere comprar ejemplares de nuestras publicaciones en versión impresa, puede hacerlo en nuestra Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales.



Biblioteca Virtual de CLACSO www.biblioteca.clacso.edu.ar

Librería Latinoamericana de Ciencias Sociales www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE.

Primera edición

Antología del pensamiento crítico ecuatoriano contemporáneo (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2018)

ISBN 978-987-722-369-9

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

Gioconda Herrera Mosquera

Introducción

| 11

Estructura y Política

Agustín Cueva

Problemas y perspectivas de la teoría de la dependencia

| 37

Bolívar Echeverría

El *Ethos* Barroco

| 63

Fernando Velasco Abad

La vinculación al mercado mundial

| 83

Alejandro Moreano

Capitalismo y lucha de clases en la primera mitad del siglo XX
en el Ecuador

| 105

Alberto Acosta

El Buen Vivir como alternativa al desarrollo. Algunas reflexiones
económicas y no tan económicas

| 145

Pueblo y populismos

Rafael Quintero

El mito del "populismo velasquista" y la consumación del pacto oligárquico | 181

Guillermo Bustos

La politización del "problema obrero" Los trabajadores quiteños entre la identidad "pueblo" y la identidad "clase" (1931-34) | 213

Alexei Páez Cordero

Cultura popular y protosocialismo: las jornadas de noviembre de 1922 | 253

Amparo Menéndez-Carrión

Importancia del clientelismo político como paradigma para interpretar la naturaleza de las preferencias electorales de los moradores barriales | 279

Carlos de la Torre

El tecnopopulismo de Rafael Correa ¿Es compatible el carisma con la tecnocracia? | 299

La nación y sus fisuras: etnicidad y raza

Blanca Muratorio

Discursos y silencios sobre el Indio en la conciencia nacional | 327

Andrés Guerrero

El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transcripción. Del tributo de Indios a la administración de poblaciones en el Ecuador del siglo XIX. | 343

Mercedes Prieto

El Liberalismo del temor y los indios | 389

Catherine Walsh

"Raza", mestizaje y poder: horizontes coloniales pasados y presentes | 411

Ariruma Kowii

El *Sumak Kawsay* | 437

Feminismos, cuerpo y diferencias

Cristina Burneo Salazar

Cuerpo roto | 447

Ana María Goetschel Orígenes del feminismo en el Ecuador	469
Katty Hernández Basante Resignificación y representación que hacen las mujeres afroecuatorianas sobre sus propios cuerpos	501
Genealogías del pensamiento crítico ecuatoriano	
Rafael Polo Bonilla El momento Tzánztico	517
Álvaro Campuzano Arteta Institucionalización universitaria de la sociología: las décadas de 1960 y 1970	559
Sobre la compiladora	587
Sobre los autores	589

RESIGNIFICACIÓN Y REPRESENTACIÓN QUE HACEN LAS MUJERES AFROECUATORIANAS SOBRE SUS PROPIOS CUERPOS*

Katty Hernández Basante

LA SEXUALIDAD COMO FIGURA RETÓRICA

La sexualidad ha sido usada, desde siglos atrás, como figura retórica a partir de los discursos colonialistas respecto de la “otredad”, anota Rahier (2003). 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 individuos y pueblos. Es así que se ha construido sobre estas mujeres 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

* Extraído de Hernández Basante, K. 2010 *Discursos hegemónicos y tradición oral sobre los cuerpos de las mujeres afroecuatorianas* (Quito: Abya-Yala; FLACSO) pp. 99-111.

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 el interrogante de por qué la sexualidad y el cuerpo han sido utilizados como tropos para construir las identidades de los calificados y clasificados como los/as “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 entre ellos, las mujeres, las “últimas otras”.

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

DESMONTAJE Y RESIGNIFICACIÓN

Este cuerpo femenino afro ha sido así “politizado”. En la representación que de él se hace, se condensan los principios y valores centrales de la visión del mundo androcéntrica (Bourdieu *et. al.*, 1998) y blancocéntrica. Estas representaciones son reproducidas, actualizadas y reforzadas día a día, mediante los dichos, chistes, expresiones, en fin, mediante los estereotipos que circulan en la cotidianidad. Pero en este cuerpo y desde él se ponen en juego distintas fuerzas, en él y desde él, es decir desde sus propios cuerpos, las mujeres afroecuatorianas descentran esos discursos hegemónicos, los desmontan, los re-significan y elaboran sus propias identidades, como mujeres y como afrodescendientes, o como lo que Almeida (1996) denomina “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*, en primer lugar, y, como mujeres de *cuerpos calientes*, en segundo lugar.

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 realizan no solo desde la resignificación de tales calificativos, sino también a partir de un juego de comparaciones entre un “nosotras”, donde ego son las mujeres afro, y “ellas”, las “otras”, las “blancas”.

La expresión *mujeres alegres*, dentro de la jerga popular mestiza,¹ 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 el histórico proceso de opresión que se ha ejercido sobre estas poblaciones, y sobre estas mujeres,

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

construyéndose así un engañoso silogismo que vincula, como si fueran uno a: mujeres negras, mujeres alegres y 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:² “... 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 mí me sabe decir la señora donde trabajo [cuando no ha ido] ‘Ay Nelva, que triste que estuvo la casa...’. Claro que a veces tampoco les gusta que una estese cantando u oyendo la radio...” (Entrevista personal, 2009).

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

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

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 una parte muy importante en sus vidas, tanto en relación a la dimensión lúdica-recreacional de las mismas, como en relación a otros aspectos. Para las y los afroserranos,³ el baile y la música bomba (en caso de los adultos) y la 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 las guaguas [...] desde “asisitos” [chiquitos] ya estamos baila que te baila... siempre bailamos aunque sea una piecita de bomba... (María, entrevista personal, 2008)

Aprender a dejar hablar al cuerpo es central entre esta población, pues el hombre y la mujer que sepan bailar bien ganarán prestigio, serán reconocidos y admirados por su gente (Chalá, 2006), por eso explica la señora Irene: “a esas guaguas hay que enseñarles desde chiquitas a moverse... para que aflojen las caderas...” (entrevista personal, 2008). Una mujer será considerada buena bailarina por su destreza y capacidad para menear y contornear el cuerpo, sobre todo las caderas, mientras más las muevan, mientras más las sepan manejar, y, mientras más control demuestren en el manejo de la “botella”,⁴ serán calificadas de buenas bailarinas. “Una se dice que se es buena bailarina cuando se baila alegremente... cuando se tiene flojas las caderas... no como las longuitas [mestizas] o las blancas que son tiesas...”, explica la señora María (entrevista personal, 2008). Desde la perspectiva de las mujeres afrodescendientes que colaboraron conmigo, las mujeres mestizas “no bailan, solo saltan”,⁵ 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 afroquitanas o que viven en Quito reconocen sobre todo para sus pares del campo; 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

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

4 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.

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

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”, y hasta de “inmorales”, aquello que, para los propios/as actores, es más bien un asunto de prestigio. Apoyándome en Foucault (1989), he de decir que las afroecuatorianas desmontan y re-significan los estereotipos asignados de “mujeres alegres”, desde su propia “moralidad de comportamientos”, que constituye un referente central que define lo que se considera permitido y/o prohibido a nivel individual y colectivo.⁶ 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 en 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

6 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.

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”, etc.

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

Por otro lado, la valoración que hacen de dicho adjetivo difiere, también, drásticamente de la asignada por los discursos hegemónicos. Por ello, ser calientes no significa, dicen estas mujeres, ser “... todo eso que la gente dice que somos”. Tener la sangre caliente o ser como “candela” tiene un alcance interpretativo mucho más amplio y una valoración 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 es 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... (Entrevista personal, 2007)

Ser calientes, al igual que ser alegres, está 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 poseer frontalidad para encarar cualquier aspecto, decir las cosas sin rodeos, ser directas, “pero eso a veces a la gente [mestizos] no le gusta, saben decir que somos groseros, que no tenemos costumbres...”, anota Nelva (entrevista personal, 2009). Independientemente de qué piensen los otros, la frontalidad, el ser directos, etc. son consideradas 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 las cosas con intensidad y de manera frontal es parte de lo que las mujeres afrodescendientes conciben como ser personas “calientes” o “como candela”. Una intensidad que se extiende también al ámbito de su sexualidad, aspecto considerado muy importante dentro de sus vidas, tanto por mujeres como por hombres. Eso sí, la forma cómo se la viva y experimente está normada y diferenciada para mujeres y hombres, jóvenes y adultos/as, y según se esté o no formalmente emparejado; esa normativa marcará lo que está socialmente permitido y prohibido para unos/as y otros/as, independientemente de que exista correspondencia entre el “dicho” (la norma) y el “hecho” (la praxis).⁷

Entre las mujeres adultas y jóvenes emparejadas, ser calientes sexualmente implica ser activa y propositiva dentro de intercambio sexual, a la vez que ser “... fogosa [...] fuerte en el sexo [...] y que sepa poner el mando” (María, entrevista personal, 2008). Es decir, que tome también las riendas del juego sexual. Es un comportamiento lícito y visto positivamente por las mujeres, siempre y cuando este ocurra dentro de la relación de pareja, pues la monogamia forma parte de su modelo de sexualidad e identidad femenina, y uno de los marcadores que definirá las fronteras entre lo que consideran una “buena” o “mala” mujer. Nótese cómo interactúan diversos factores, endógenos y exógenos, en los procesos de construcción de las identidades de género y étnico-culturales, y de las sexualidades humanas, procesos en los cuales, según Ross y Rapp (1977), intervienen al menos tres contextos muy relacionados: 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 influencian las experiencias íntimas de la gente. Así, la Iglesia Católica se ha constituido dentro de la sociedad ecuatoriana, en general, y de la población afroserrana, 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: 115-116)

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

Retomando nuestra reflexión central y de lo expuesto hasta aquí, ser “calientes” sexualmente (es decir, gozar de su sexualidad, tener y mostrar placer, ser fogosas, poner el mando, etc.) y ser una “buena” mujer no se contraponen —siempre y cuando su comportamiento sexual esté apegado a sus códigos de moralidad— como se contraponen en el imaginario hegemónico tradicional.⁸ Santillán (2006: 54), en su estudio con jóvenes afrodescendientes de Quito, encuentra que “... las dos formas de ser ‘mujer negra’, la buena ‘madre-esposa’ y la mujer sensual ‘por naturaleza’, se entrecruzan de múltiples maneras en un *continuum* antes que en una separación dicotómica”.

Fogosidad, frontalidad, calentura, alegría, y 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, y 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 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, lo cual constituye, además, un elemento de atracción (Hernández, 2005).

Con estas afirmaciones, las mujeres afrodescendientes además 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 *pachamama* (la tierra), desde su fertilidad, desde su idioma.

En todo caso, en este proceso de pensarse, de nombrarse y de reposicionarse, desde su propia voz, como mujer y como afrodescendiente, estas mujeres descolocan, deconstruyen y re-significan los discursos

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

hegemónicos y opresivos a partir de los cuales han sido imaginadas y tratadas desde los “otros”.⁹ En este juego constante de fuerzas, aquello que desde siglos pasados fue manipulado para descalificar a estas mujeres, mostrándolas como sexualmente provocadoras y lujuriosas (su frontalidad, alegría, fogosidad y fortaleza en todos los ámbitos de su vida), es revalorado y re-significado por ellas como aspectos altamente positivos de su identidad étnica y como elementos importantes de resistencia y de construcción de sí mismas en tanto sujetos políticos. Este proceso de autonombrarse abre una significativa esperanza de cambio social, al mismo tiempo que 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).

Sin embargo, es importante señalar que estos procesos de descentramiento, de desplazamiento de los estereotipos y estigmas sociales, y de construcción de nuevos significados y discursividades desde lo afro, no son monolíticos, en el sentido de 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 interétnicos. Esto se debe a que, en toda sociedad, los procesos de deconstrucción de las identidades asignadas (de género, étnicas y 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. Tal desmontaje conlleva irremediablemente una confrontación con el otro (sus valores, sus imaginarios y sus discursos) y con uno mismo/a, a la vez que demanda una toma de consciencia de que, en la reiteración de haber sido nombrado por el “otro”, se acaban 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, estos han sido iniciados e impulsados, hace tiempo atrás, por los pueblos afroecuatorianos, en general, y por las mujeres negras, en particular. En este sentido, y en relación

9 En este estudio nos estamos refiriendo únicamente a los discursos hegemónicos “blanco-mestizos”/mestizos en torno al género y a 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.

al tema central de esta disertación, varias mujeres afroecuatorianas, de manera organizada, están levantando su voz de protesta y posicionándose como los sujetos políticos y agentes de cambio que son. Están, desde distintos frentes, luchando por el respeto a sus derechos como pueblo y como ciudadanas, y poniendo en cuestión los imaginarios y las manipulaciones racistas y sexistas que históricamente se han 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 (2009).

Se trata, sin duda, de una publicidad que viola los derechos de las mujeres negras y que reproduce, a través de la imagen y de la leyenda, los estereotipos contruidos en torno a los cuerpos afro. Imágenes como la descrita, que reducen a objeto a estas mujeres, han sido utilizadas desde siempre en los distintos medios de comunicación ecuatorianos.¹⁰

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 las etiquetas sociales han sido fundamentales para, junto a la acción de otros colectivos,¹¹ descentrar y poner en tela de juicio la legitimidad de los

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

11 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.

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 Ecuador, no es privativa de la época contemporánea; forma parte de su historia de lucha y resistencias. En la rica memoria colectiva de estos pueblos se narran estas historias, así 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.

BIBLIOGRAFÍA

- Almeida, J. 1996 "Polémica Antropológica sobre la Identidad" en *Identidad y ciudadanía. Enfoques teóricos* (Quito: Centro de Publicaciones FEUCE-Q).
- Bennett, M.; Dickerson, V. D. 2001 "Introduction" en *Recovering the Black Female Body, self-representations by African American Women* (New Jersey: Rutgers University Press) pp. 1-15.
- Bourdieu, P.; Hernández Rodríguez, A.; Montesinos, R. 1998 *La Masculinidad. Aspectos sociales y culturales* (Quito: Abya-Yala).
- Chalá Cruz, J. F. 2006 *Chota profundo. Antropología de los afrochoteños* (Quito: Centro de Investigaciones Familia Negra; CIFANE-Chota).
- Chalá, X. 2009 "La veeduría ciudadana contra la discriminación en los medios de comunicación". Entrevista realizada el 9 de abril de 2009.
- Chávez, M. E. 1998 "La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial de fines del siglo XVIII" en *Revista Anales* N° 1, pp. 91-117.
- Del Río, F. V. 2008 "Sacudiendo el yugo de la servidumbre: mujeres afroperuanas esclavas, sexualidad y honor mancillado en la primera mitad del siglo XIX" en Araujo, K.; Prieto, M. (eds.) *Estudios sobre sexualidades en América Latina* (Quito: FLACSO) pp. 253-265.
- Foucault, M. 1989 *Historia de la sexualidad* (México: Siglo XXI).
- Hernández Basante, K. 2005 *Sexualidades afroserranas, identidades y relaciones de género* (Quito: Ediciones Abya-yala; CEPLAES).
- Hooks, B. 1992 *Black looks: race and representation* (Boston Massachusetts: South End Press).

- Minda, P. 1996 "En Negro en Sucumbíos - Migración, cultura e identidad" en *Identidades en construcción* (Quito: Abya-Yala) N° 10, pp. 179-314.
- Miranda, F. 2005 *Hacia una narrativa afroecuatoriana. Cimarronaje cultural en América Latina* (Quito: Abya-Yala).
- Ortner/Whitehead 1981 en Guerrón, C. 2000 *El color de la panela* (Quito: Ediciones Afroamérica; Centro Cultural Afroecuatoriano).
- Pujadas, J. J. 1994 "Algunas aproximaciones teóricas al tema de la identidad" en *Revista Memoria* (Quito: Marka) N° 4, pp. 139-161.
- Rahier, J. M. 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* (Iowa: University of Iowa Press) pp. 296-324.
- Ross, E.; Rapp, R. 1977 "Sex and Society. A research note from social History and Anthropology" en *The Gender and Sexuality Reader* (Nueva York: Routledge).
- Santillán, C. A. 2006 "Jóvenes Negros'. Cuerpos, etnicidad y poder. Un análisis etnográfico de los usos y representaciones del cuerpo". Disertación de Maestría (Quito: FLACSO).
- Voloshinov, V. n/d en Colaizzi, G. 2006 *Género y representación. Postestructuralismo y crisis de la modernidad* (Madrid: Biblioteca Nueva).