

IMÁGENES EN DISPUTA

Representaciones de
mujeres indígenas ecuatorianas

FLACSO - ECUADOR

Andrea Pequeño Bueno

IMÁGENES EN DISPUTA

Representaciones de
mujeres indígenas ecuatorianas



2007

ND. 11471
301
P399 im

IMÁGENES EN DISPUTA

Representaciones de mujeres indígenas ecuatorianas

Andrea Pequeño Bueno

1era. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla: 17-12-719
Teléfonos: 2506-247 / 2506-251
Fax: (593-2) 2506-255 / 2 506-267
e-mail: editorial@abyayala.org
www.abayayala.org
Quito-Ecuador

FLACSO, Sede Ecuador
Páez N19-26 y Patria
Telf.: (593-2) 2232030
Fax: (593-2) 2566139
www.flacso.org.ec
Quito-Ecuador

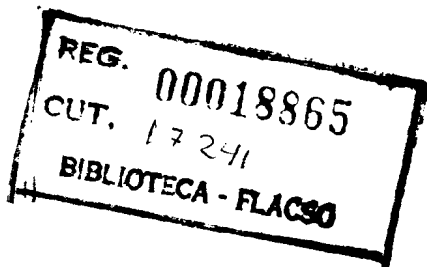
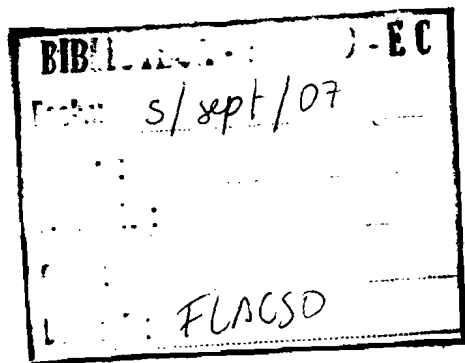
Diseño y
Diagramación: Ediciones Abya-Yala

ISBN FLACSO: 978-9978-67-133-0

ISBN Abya-Yala: 978-9978-22-678-0

Impresión: Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito Ecuador, julio 2007



Tesis presentada para la obtención del título de Maestría en Ciencias Sociales, men-
ción Género y Desarrollo de FLACSO-Sede Ecuador; abril de 2006.

Autora: Andrea Pequeño Bueno

Tutora: Mercedes Prieto

A Julia, mi madre, que para mí tejió
sueños y también esperanzas.
A Celinda y Semidio, mis abuelos, que me regalaron
la magia de otros mundos.

AGRADECIMIENTOS

De pequeña mi abuelo me susurraba la historia de un hombre que huía, perseguido por otros hombres. Las razones y lo que sucedía en el escape cambiaban cada vez que reiteraba el relato. Se mantenía, sin embargo, un hecho: cansado de correr, se recostaba. Daba lo mismo si bajo las sombras de frondosos árboles o a pleno sol. Mientras él dormía sus adversarios se acercaban. Siempre le salvaron pequeñas lagartijas, a las que mi abuelo atribuía mágicas artes de cosquilleo para despertarle.

Recuerdo esto y pienso en mí, agotada con una tesis que por más fascinante, parecía eterna. Agradezco a quienes desplegaron para mí sus saberes, paciencias, afectos y enojos, porque me ayudaron a concluir mi tarea. De manera especial, a Mercedes Prieto mi guía incansable que combinó lo muchas veces ausente en el mundo académico: amistad, confianza, conocimientos y también rigurosidad; a Blanca Muratorio que compartió generosamente su experiencia y me estimuló a la reflexión crítica; a Gioconda Herrera que me instó a entrar en esta odisea; a Ana María Goetschel y sus palabras que llegaron en los instantes precisos; a mi familia, por su amor y sus esfuerzos de entender mis decisiones; a mis compañeras de taller de tesis, por la paciencia de oírme y compartir conmigo sus ideas; a Ignacio, Ricardo, Natalia, Gloria, Gabriela, Alina y Julio, quienes, pese a la distancia, me han hecho sentir sus cercanías; a Alejandra, Clorinda, Andreina, Adriana, Francois, Susy, Millaray, Dayana y Oscar a quienes me une, además del cariño y el respeto, la experiencia de la soledad en un país extranjero; a

Maritza, Patricio, Víctor, Anita, Jacqueline, Buba, Ricardo y Maribel que me regalaron un lugar bajo el cielo de Quito. Mi trabajo es de todos y cada uno de ustedes.

Reconozco también la gentileza de Alex Álvarez -Biblioteca de FLACSO-Sede Ecuador-, Víctor Hugo Espinosa -Biblioteca Banco Central del Ecuador-, y Tomas Bucheli quien dedicó largas horas a trabajar en las imágenes.

Finalmente, agradezco de modo especial a FLACSO-Sede Ecuador y al Fondo de Población de Naciones Unidas, UNFPA, por haber creído en la importancia de mi proyecto.

ÍNDICE

RESUMEN.....	11
CAPÍTULO I. IMÁGENES EN DISPUTA.....	15
El poder de representación.....	15
Las indias imaginadas.....	17
La investigación.....	20
¿Por qué detenerse en imágenes producidas entre los años 1999 y 2004?.....	21
¿Por qué trabajar con imágenes aparecidas en el diario El Comercio?.....	23
¿Por qué incorporar las representaciones producidas desde el propio sector indígena?.....	23
¿Por qué rastrear de modo preciso representaciones sobre mujeres indígenas?.....	24
Organización del texto.....	25
CAPÍTULO II. MAPAS. RACIALIZACIÓN Y FEMINIZACIÓN DEL TERRITORIO ECUATORIANO.....	29
Pensarse como nación.....	29
La Nación Territorializada.....	32
Racialización del territorio ecuatoriano.....	35
Feminización del territorio-nación.....	42
Otros Mapas: entre la reproducción y la contestación.....	46
El territorio desde los indígenas institucionalizados.....	47

Desde los textos escolares	55
Desde la protesta	58
Conclusiones	60

CAPITULO III. LAS REINAS, LOS CUERPOS

COMUNITARIOS.....	67
Eventos de belleza. Espectáculo de identidades.....	67
Sumak Guarmi. La escenificación de la diferencia.....	71
La Inti Ñusta ecuatoriana. El rostro de la otra patria	81
Pawkar Raymi Ñusta. La reina de los migrantes	87
Conclusiones	95

CAPITULO IV. LAS LIDERESAS. LAS NEGOCIADORAS

DE IMAGENES	103
La institucionalización en el poder político	103
Estrategias indias femeninas de posicionamiento público	107
Nosotras, las más indias.....	109
Nosotras, las guardianas	113
Conclusiones	116

CONCLUSIONES	121
--------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	125
--------------------	-----

RESUMEN

El 1° de enero de 2004, la figura de una estilizada muñeca vestida con ropas de indígena otavalo ocupó una plana en el diario *El Comercio*. La imagen publicitaria (figura 1), parte de la campaña de una empresa de cosmética, iba acompañada de la leyenda “[c]elebramos que la belleza ecuatoriana sea universal”. ¿Qué significaba este delgado cuerpo, de rostro blanco, vestido de traje indígena?, ¿proponía, acaso, un ‘ser nacional’ mestizo?, ¿qué ideología(s) había detrás de este aviso?, ¿por qué una mujer indígena?, ¿qué imágenes sobre las mujeres indígenas se construyen y circulan?, ¿qué representaciones se generan desde el propio sector indígena y desde las mujeres de estas colectividades? Las preguntas suscitadas por la *barbie* otavaleña, fueron el acicate primero de la presente investigación.

La literatura evidencia que históricamente el sector dominante blanco-mestizo¹ ha construido imagerías sobre las diferencias étnico-raciales². En ellas, los indígenas han sido representados como sujetos ahistóricos, anclados en la reproducción de prácticas “ancestrales”³, reminiscencias de un pasado “mítico” y “remoto”. En este modo de representar indigenizado, las elites apelarían mayoritariamente a la mujer como emblema de las colectividades y logotipo turístico de coloridas diferencias étnico-raciales al interior de la nación. Sin embargo, el escenario político-social actual evidencia que este poder histórico de representación está siendo cuestionado por los propios indígenas, quienes tendrían la capacidad potencial de apropiarse, reformular y/o resistir a las imágenes fabricadas sobre ellos. Así, este contexto dialógico supone nuevos modos de representación de la identidad nacional y las diferen-



Figura 1. "Celebremos que la belleza ecuatoriana sea universal"

cias étnico-raciales que alberga. Este especial momento histórico ecuatoriano aparece, entonces, como un nuevo y rico campo de reflexión sobre las representaciones. En virtud de ello, este trabajo analiza imágenes -narradas y visuales- sobre la diversidad étnico-racial que circularon públicamente entre los años de 1999 y 2004 en la Sierra ecuatoriana.

En estos años, los últimos de un trayecto de más larga data, se produjeron tres acontecimientos que pusieron en el debate -desde distintas ópticas- el tema la identidad nacional: el V Censo Poblacional 2001, el nombramiento - en el año 2003- de los líderes indígenas Nina Pacari y Luis Macas como Ministros de Estado y, finalmente, el Concurso Internacional de Belleza Miss Universo 2004, del cual Ecuador

fue sede. En cada uno de estos eventos la sociedad dominante y el Estado, propusieron una imagen nación y de incorporación de 'lo indígena'. Pero, dichas representaciones, ¿fueron contestadas desde el sector indígena?

En un esfuerzo de responder a esta interrogante, el trabajo considera dos posiciones desde la que se fabrican y difunden las imágenes. En primer lugar el diario *El Comercio*, en tanto mecanismo para pensarse como nación (Anderson 1993) y en tanto vocero de la sociedad serrana dominante blanca-mestiza, productor de representaciones que asignan a los individuos un lugar en la sociedad con arreglo a su identidad étnica-racial; y en segundo lugar, el propio sector indígena que en el contexto sociopolítico actual, tiene el poder de convertirse en su propio imaginero (Muratorio 1994: 9).

Así, la selección de imágenes de esta investigación se entiende en directa relación con los acontecimientos, las representaciones derivadas de ellos y sus distintos puntos de enunciación. Está articulada en torno a tres categorías: los mapas, generados como recurso para pensarse como comunidad política imaginada en el marco del censo 2001; las lideresas sugeridas como campo analítico a partir de la figura de Nina Pacari; y las reinas indígenas, a partir del concurso internacional de belleza. Esta selección pretende poner el acento en ciertas representaciones públicas que aparecen como relevantes en relación con el contexto de su producción.

El análisis, desde la teoría de la representación, parte de varios supuestos teóricos: las identidades y sus representaciones se construyen histórica, espacialmente y en relaciones de oposición⁴; las representaciones gestadas desde distintas posiciones, dialogan y se contestan; y por último, las representaciones de la diversidad étnico-racial presentan diferencias de género y, en ellas, el cuerpo de la mujer indígena asoma como un territorio político-cultural.

Desde estas líneas motrices, el trabajo se integra al debate sobre el tema de identidad indígena y aporta a los procesos de comprensión de las distintas imágenes que se construyen al interior de la sociedad ecuatoriana. Su mayor mérito radica, sin embargo, en la visibilización de cómo los individuos elaboran estrategias destinadas a re-crearse y en la producción de un saber que incorpora y vincula las categorías étnico-racial y de género. Esto último adquiere especial relevancia si se

considera que usualmente el mundo indígena ha sido abordado como un universo homogéneo.

Notas

- 1 Como señala Muratorio, “[e]l término “blanco-mestizo” [...], es aceptado entre los académicos andinistas para referirse a la categoría social de la población de origen blanco y mestizo, culturalmente diferente a la indígena y la negra...” (1994: 21).
- 2 A lo largo del presente trabajo se habla de diversidad étnica y racial. Y es que en Ecuador la representación –visual y discursiva– de la diferencia está atravesada por la presencia de rasgos fenotípicos (color de piel, tipo de pelo, por ejemplo) como demarcadores de pertenencia. Ver más detalles sobre el tema en las pp. 35, 36 y 109.
- 3 El término “ancestral” es utilizado recurrentemente para referirse a las prácticas culturales de los distintos grupos indígenas. Sin embargo, como se discute en la pág. 47 del presente trabajo, este término los supone aislados en el tiempo y en la reproducción de prácticas tradicionales. Con ello se desconoce los cambios históricos así como su presencia social y política en la vida nacional (Muratorio, 2000: 55).
- 4 Sigo en ello a De Beauvoir (1999), quien expresa que la alteridad es una categoría fundamental del pensamiento humano. Según ella, ninguna colectividad se define jamás como Una sin colocar inmediatamente enfrente a la Otra. Esta idea es reforzada por otros autores como Lamas (1997) y Hall (1997) quien expresan que casi todas las sociedades hablan y piensan binariamente y así elaboran sus representaciones.

IMÁGENES EN DISPUTA

El poder de representación

Históricamente en Ecuador, como en otros países de Latinoamérica, el sector social dominante ha tenido el poder de generar imágenes de los otros -y de sí- y de codificar significados en ellas. De hecho, hasta avanzado el siglo XX, las elites nacionales y el Estado definieron una imagen de nación y trataron de construir una identidad nacional, bajo la que el sector indígena aparecía como sujeto de representación. Así, la constitución de la identidad individual blanco-mestiza y de la imagen nación ecuatoriana ha pasado por la incorporación de la diferencia en la representación “del Otro indio, exótico, aristócrata, bárbaro o idealizado buen salvaje” (König 1984; Hobsbawn 1990, cita en Muratorio 1994:11).

Estas imágenes fabricadas y su circulación, estarían íntimamente ligadas al mundo en el cual se vive y, por tanto, varían de acuerdo a los contextos socio-históricos en que se gestan. Este carácter se evidencia en la serie de transformaciones que ha sufrido la imaginería² sobre los indígenas. Dichos discursos representacionales, tanto narrados como visuales, informarían de los “indios imaginados”, los que en distintos periodos históricos se han convertido en un capital cultural que ha servido a los intereses de los distintos imagineros (Muratorio 1994: 10).

Sin embargo, los fenómenos políticos y sociales que han sacudido a América Latina en los últimos años, permiten pensar que ese “poder de representación” está siendo cuestionado por los propios repre-

sentados, quienes retomarían la escena política “para convertirse en sus propios imagineros” (Muratorio 1994: 9).

Mirado de este modo, las movilizaciones indígenas que paralizaron el país a comienzos de la década de 1990³ serían expresión de una comunidad que en algunos sentidos no se ha sentido identificada ni representada en la imagen de nación construida y propuesta desde el discurso dominante. Este emplazamiento en la arena pública devela las diferencias raciales y étnicas al interior de la nación y las instala como estrategia política: el reconocimiento de la pluriculturalidad se convierte en bandera de lucha.

Tales acciones de valoración de las identidades étnicas desde los propios indígenas, implican que “el monólogo iconográfico del s. XIX y aún el ventriloquismo liberal del s. XX, están siendo reemplazados por un discurso dialógico entre culturas étnicas que se definen como autónomas y una cultura nacional que todavía se debate en la paradoja de la homogenización igualitaria y democrática y la exclusión que heredó de la colonia” (Muratorio 1994:20). En este contexto, el indígena desconoce la identificación proveniente de la sociedad blanco-mestiza y lucha por abrir nuevos espacios sociales y políticos que le permitan una definición más autónoma (Muratorio 1994: 112). Este acto cuestiona las concepciones históricas “blancas, urbanas y elitistas de la nación”, supone “una fractura en los imaginarios nacionales” (Radcliff y Westwood 1999: 21) y, consecuentemente, un “retroceso del discurso centralizado”⁴. Así, pon en tela de juicio el modelo de estado nacional vigente y el discurso hegemónico que postulaba –según Rivera (1999)– el mestizaje⁵ como fuente constitutiva de la “verdadera nacionalidad”.

Las declaraciones del entonces Presidente de la República, Rodrigo Borja, son clara expresión de la amenaza que representó el levantamiento indígena de 1990 para el discurso dominante y su imaginario de la identidad nacional:

[c]uando más necesitamos de la unidad nacional, agitadores irresponsables están manipulando a los indígenas de la sierra, para que cometan actos de violencia que conspiran contra el avance económico del Ecuador ... (cita en León Trujillo 1994:30).

Este discurso niega a los indígenas cualquier capacidad autónoma de acción colectiva y, por tanto, de actuar desde otra posición de

sujeto que contravenga las normas y órdenes existentes. Más aún, la movilización amparada en la valoración y el reconocimiento de la identidad étnica aparece revestida de un carácter de “antipatriotas”. Así, el argumento del discurso hegemónico, de que el mestizaje no requiere del reconocimiento de las diferencias al interior de la nación, puesto que incluye a todos, reivindicaría el mestizaje como rasgo constitutivo del ser nacional (León Trujillo 1994: 33). Por su parte, esta misma actitud evidenciaría que, paralelamente a este “renacer indígena”, los nuevos grupos de poder y el Estado han activado nuevos mecanismos mediante los que imaginan y reinventan su propia identidad y la de la imagen nación⁶.

Las indias imaginadas

A la referencia histórico-social anterior, que daba cuenta de las representaciones de las diferencias étnico-raciales en Ecuador y lo que ellas suponen y han supuesto, se agrega ahora otro antecedente de vital importancia para los efectos de investigación del presente trabajo: la mayoría de los textos que han abordado el tema de la identidad étnico-racial y sus representaciones, lo han hecho considerando el mundo indígena como un universo homogéneo sin contemplar que en su interior existen diferencias, entre ellas las de género. Si, como se dijo, la representación es concebida como un acto de construcción es importante saber quién, cómo, qué y a quién construye. En cada uno de estos elementos el género no es una categoría indiferente. De hecho, alguna de la literatura revisada insinúa y otra – en menor cantidad- explora, que estas representaciones construidas por las elites difieren para hombres y mujeres. En estos textos la imagen de la mujer indígena aparece con mayor frecuencia ‘manipulada’, en muchas ocasiones como carente de historicidad y, por consiguiente, estancada en el tiempo.

En esta línea se sitúa el trabajo de Crain (2001) quien aborda el caso de las mujeres de Quimsa- Ecuador, representadas y creadas como un “producto nacional”. Para la autora habría un discurso público-político nacionalista de las clases dominantes, preocupado por la pureza y la continuidad de la “herencia cultural”, que genera una construcción cultural estereotipada. En esta figuración las mujeres indígenas campesinas son visualizadas como “guardianas de la identidad del grupo” y sus cuerpos (comportamiento, vestuario) tienen un peso simbólico; re-

presentar la “auténtica tradición”. Este imaginario las liga al universo de las tradiciones y las caracteriza por la conservación de ciertos hábitos (lengua, vestimenta, adornos y costumbres) y por su pertenencia al ámbito rural⁷. De la Cadena (1991) señala que tales elementos las hacen aparecer como “más indias” que los hombres quienes, dada la mayor interacción con los espacios urbanos⁸, tienen más libertad para modificar sus vestimentas y manejarse en el bilingüismo. Y es que este contacto con la ciudad y la apropiación de la cultura urbana transformaría los signos externos de la diferencia étnica, “desindigenizando” y redefiniendo, en ello, el status étnico: el indio se transforma en mestizo⁹. Como contraparte, las mujeres quedan relegadas al espacio de lo rural y se las vincula ideológicamente al ámbito comunitario, en virtud de lo cual se erigen como agentes de conservación de los rasgos culturales de sus colectividades. Esta idea es compartida por Crain, quien recalca:

[r]especto al caso específico de las mujeres Andinas, muchos de los desarrollos antropológicos precedentes aseveran que, como resultado de sus hábitos lingüísticos conservadores [...], así como su preservación de los códigos en el vestido autóctono de la comunidad y en los adornos corporales, las mujeres indígenas sirven de vehículos de la identidad étnica... (2001: 352)¹⁰.

Esta representación trae aparejada una serie de contenidos mediante los que se regula socialmente el cuerpo y el comportamiento de las mujeres indígenas. Así el cuerpo, el manejo de la apariencia y los modos de ser y hacer, se transforman en campo simbólico y en una matriz identitaria para la totalidad del colectivo. Bajo esta matriz, la construcción estereotipada de la imagen de mujer indígena sería una estrategia retórica que habría silenciado los cambios y las transformaciones histórico-culturales, además de presentarla en un estancamiento temporal y homogéneo.

Este imaginario instituye el cuerpo vestido de las mujeres indígenas como un *locus*, un “lugar concreto social e históricamente situado, a través del cual y en el cual se construye el género” (Kogan 1993: 37), es decir, una corporeidad y un comportamiento modelado y vestido de acuerdo a su sexo. Pero, dado que se acentúa la representación en la conservación de trajes tradicionales, me permito ampliar el sentido y decir que este cuerpo vestido es, además de un territorio de inscrip-

ción del género, un sitio de representación de otras identidades: en este caso preciso, la de identidad étnico-racial. Con ello me hago cargo de lo Kogan manifiesta como tarea pendiente, la de “discutir la relación raza, sexo, género a la luz de los procesos corpóreos de sociedades específicas” (1993: 51). Así, estas imágenes de cuerpos adornados, diferenciados según sexo y según condición étnico-racial, actúan como espacios de representación simbólica que son leídos por el conjunto de la sociedad. Se convierten en una especie de señalamiento de identidades que marca las diferencias al interior de la sociedad. Esta imagenería normativiza las apariencias y los sitios ocupados por las mujeres indígenas y les asigna el rol de reproductoras biológico-culturales de su grupo. En razón de esto, ellas serían “más indias” no tanto por su ubicación social y económica, sino por una característica cultural que se basa en una tendencia adscrita al género femenino y que se centra principalmente en la capacidad asignada de preservar la cultura y mantenerse menos permisivas al contacto cultural foráneo, transformándose así en vehículos de identidades colectivas.

En síntesis, podría pensarse que la imagen modelada culturalmente responde al poder regulador y clasificador de erigirlas como un producto turístico, un emblema de la nación¹¹ y/o como símbolos de las colectividades. Un territorio corporal-cultural que les asigna el rol de guardianas de la identidad del grupo con el objeto de que representen la auténtica tradición.

Sin embargo, el referido estudio de Crain (2001) sugiere un atisbo de estrategias de autorepresentación al explicitar que, tanto la comunidad como las mujeres indígenas quimseñas, resemantizaron la imagen construida y se han servido de ella. De acuerdo con la autora, habrían generado una construcción autoconsciente de la identidad en donde las apelaciones a la imagen “pública” constituyen una estrategia retórica para una audiencia que no es indígena. Es así como, en muchos casos, evocan la imagen circulante como un recurso político para tener voz, para ser “reconocidos” y/o en otros como un mecanismo que catapulte condiciones y acceso al trabajo. A partir de esto, es posible postular que las mujeres indígenas y su cuerpo vestido, cargado de identidades y comportamientos, tienen más que el mero acatamiento silencioso y subordinado de las representaciones generadas desde las clases dominantes y también, como veremos en los capítulos de esta te-

sis, desde las organizaciones indígenas. Dicha consideración le otorga al sector indígena, y de manera especial a las mujeres, una capacidad agencial que usualmente es ignorada.

La investigación

A quince años del levantamiento de 1990¹², nadie discute que el movimiento indígena se ha constituido como un actor político importante de la escena nacional. Como ya se dijo, los quiebres de imaginario que esto supone han activado conjuntamente, nuevos mecanismos mediante los cuales los grupos dominantes piensan e imaginan la identidad de la nación. Este escenario dialógico supone nuevos modos de ilustrar la diferencia étnico-racial. Dichas imágenes diferirían de las representaciones tradicionales, al tiempo que darían cuenta –eventualmente- de nuevas articulaciones entre identidad étnica, identidad nacional y la interconexión de ambas en la idea del discurso centralizado, pero también en el de la lucha por el reconocimiento. Este escenario aparece, entonces, como un espacio propicio para investigar y reflexionar sobre las representaciones de la diversidad étnico-racial que circulan en la sociedad ecuatoriana. En razón de ello, esta investigación aborda el ámbito preciso de representaciones sobre mujeres indígenas que han circulado públicamente en la sociedad nacional de la Sierra ecuatoriana, entre 1999 y 2004.

Sin embargo, dado este específico contexto histórico-social ecuatoriano, la tarea se asume visualizando dos puntos de enunciación desde donde estas imágenes narradas y visuales son articuladas: el diario *El Comercio*, concebido como el medio vocero de la sociedad nacional de la Sierra; y el propio sector indígena que en el contexto socio político actual, tiene el poder de producir nuevas imágenes y/o reformular aquellas generadas por las elites dominantes, como un factor de movilización colectiva para forjar o reforzar una identidad. Ambos ejes son considerados en interacción. Así, el *set* de imágenes visuales y narradas expone, en primer lugar, aquellas representaciones provenientes del medio de prensa para pasar luego a las producidas por la o las colectividades indígenas. Este mecanismo analítico permite visualizar la dinámica de apropiación, contestación y/o tensión entre ambos discursos representacionales.

Pero, ¿por qué detenerse en imágenes producidas en el preciso periodo histórico, circunscrito al lapso de 1999 y 2004?, ¿por qué trabajar con imágenes y, concretamente con las aparecidas en el diario *El Comercio*?, ¿por qué incorporar las representaciones producidas desde el propio sector indígena?, ¿por qué rastrear de modo preciso representaciones sobre mujeres indígenas? Las razones de la delimitación de este campo concreto de estudio se sustentan en varios supuestos teóricos que se entrelazan mutuamente:

- a) las identidades y sus imágenes se elaboran en base a relaciones de oposición y son histórica y espacialmente construidas,
- b) la representación de las identidades está atravesada por el tema de la identidad nacional y la pertenencia de los miembros a distintos sectores étnico-raciales, de clase y de género,
- c) la fabricación de representaciones no es un proceso unidireccional, sino que aparece como un campo de negociación entre distintos sectores étnico-raciales y sociales,
- d) al representar a los distintos sectores étnico-raciales de la Sierra ecuatoriana, se apela mayoritariamente a las mujeres indígenas y, por tanto, su cuerpo se convierte en un territorio de escritura cultural y política.

¿Por qué detenerse en imágenes producidas entre los años 1999 y 2004?

Entre los años 1999 y 2004, los últimos años de un trayecto histórico, político y social de más largo aliento, se produjeron en Ecuador tres acontecimientos que pusieron nuevamente en el debate público - desde distintas ópticas y acentos- el tema de la identidad nacional y las diferencias étnicas y raciales que la nación cobija: el V Censo Poblacional 2001, el nombramiento de Nina Pacari, en el 2003, como Ministra de Relaciones Exteriores y el Concurso Internacional de Belleza Miss Universo 2004, del cual el país fue sede.

Concretamente, el contexto social en que se gesta el V Censo Poblacional 2001 lo erige como un mecanismo para pensarse como una comunidad política imaginada que se piensa a sí y a sus integrantes a la luz de un nuevo y especial marco histórico marcado una fuerte presencia indígena en la arena político-pública. En este escenario, la socie-

dad nacional se ve en la tarea de reconocer públicamente las diferencias que alberga. Pero, contrariamente a los antiguos mecanismos censales, cede al propio individuo – en la pregunta de autodefinición étnica- la posibilidad de asumir una pertenencia étnico-racial. Este hecho puede ser interpretado como consecuencia de la actoría del movimiento indígena, la que devendría –supuestamente- en cambios en los paradigmas de representación.

Por su parte, el nombramiento de la lideresa indígena Nina Pacari, en el año 2003, como Ministra de Relaciones Exteriores es el emblema público de este nuevo escenario. Así, ella se convierte para la sociedad ecuatoriana, no sólo en la primera mujer indígena de Ecuador y de Sudamérica en asumir este tipo de cargo, sino en la imagen viviente de cómo los indígenas han ganado espacios de poder, representado en la institucionalización en el Estado. El nuevo rol y lugar político-social asumido por este sector étnico-racial, implicó un quiebre de los paradigmas históricos de organización de la sociedad ecuatoriana y su representación de ‘lo indígena’ y, por tanto, suscitó una ola de comentarios. Las críticas generadas al interior de la sociedad nacional tuvieron que ver con su identidad étnico-racial y también de género y, por tanto, necesariamente estuvieron atravesadas por los modos de concebir la nación, su composición étnico-racial y los lugares sociales para cada grupo.

Este hecho supuso la necesidad de repensar y/o aceptar el fuerte peso social y político del movimiento indígena y, con ello, repensar la identidad ecuatoriana y nuevos modos de incorporación de las diferencias étnico-raciales. Sin embargo, la realización en Ecuador del Concurso Miss Universo 2004, promovió desde el Estado y tras el rostro de la Miss Ecuador, Susana Rivadeneira, la imagen de un Ecuador mestizo en abierta lucha por adentrarse a un modelo de desarrollo y economía de corte neoliberal. En este imaginario, las diferencias étnico-raciales del país fueron exhibidas como un producto turístico, una riqueza cultural y signo de coloridas y folklorizadas diferencias.

Como se verá más adelante, es el despliegue de estos eventos y sus consecuentes representaciones, el hilo que articula este trabajo en torno a tres categorías de representación: los mapas, las lideresas y las reinas.

¿Por qué trabajar con imágenes aparecidas en el diario El Comercio?

En cada uno de estos eventos la sociedad dominante y/o el Estado ecuatoriano promovieron una imagen de la identidad nacional y, consecuentemente, imagerías sobre las diferencias étnico-raciales al interior de la imagen nación. Y es aquí, donde cobra importancia la decisión de trabajar con imágenes y precisamente con aquellas producidas en el diario *El Comercio*. Y es que en tanto prensa escrita, como señala Anderson (1993), se constituye en un mecanismo para pensarse como comunidad política imaginada¹³. Esto adquiere especial relevancia al considerar que –producido en la Sierra– está dirigido a un público de clase media y media acomodada y, por tanto, es el vehículo que difunde, construye y reproduce órdenes simbólico-sociales de este grupo socio-económico y étnico-racial dominante. Así, este medio de prensa tiene el poder de construir representaciones de la identidad nacional y con ello, el de asignar roles y lugares sociales a los distintos grupos según su condición étnica-racial.

Es en virtud de esta naturaleza, que las imágenes públicas difundidas por este periódico pueden ser leídas como un mensaje (Barthes 1986), “un espectáculo del otro” (Berger 1975). En este caso preciso, dado el punto de enunciación, es una información acerca del “otro indígena” distinto al sujeto emisor y canal de estas representaciones. En estas imágenes, la sociedad nacional dominante se mira a sí misma -como ‘nosotros’- y define su lugar en la imagen nación frente a la identificación de los ‘otros’, encarnados en las diversidades étnico-raciales. Así, estas representaciones otorgan información significativa sobre la cultura reflejada pero también sobre quién las produce. En razón de ello, constituyen herramientas antropológicas (Brisset 1999) y pueden pensarse, además, como un documento histórico (Levine 1989) que da cuenta de relaciones sociales, de maneras de actuar y percibir a la comunidad nacional y sus múltiples diferencias. Aquí radica la importancia de las representaciones y también de sus consecuencias.

¿Por qué incorporar las representaciones producidas desde el propio sector indígena?

Tal como se manifestó, quienes son imaginados tienen el poder potencial de contestación. Es desde aquí donde encuentra sentido la in-

clusión comparativa de imágenes producidas desde los propios colectivos étnico-raciales. Esta propuesta investigativa se sirve, entonces, de la idea de producción históricamente situada que considera tanto en la dimensión de los “imagineros” blanco-mestizos como la de los indígenas, concebidos como nuevos imaginadores de sus identidades. Con ello se pretende escapar a una suerte de esencialismo de ‘lo étnico’, puesto que el tema de la representación de identidades se aborda en un contexto histórico específico que da cuenta de las distintas relaciones de poder en que estas se enmarcan. Por tanto, su riqueza radica en el esfuerzo de indagar cómo el sector indígena recepciona las representaciones de que son objeto y cómo, además, construyen potenciales auto-representaciones¹⁴. En este sentido, se hace cargo de una ausencia de la literatura, que pese a anunciar que los sujetos indígenas tienen capacidad agencial de apropiarse, reformular, formular, resistir, cuestionar, combatir, negar o invertir las representaciones que la sociedad nacional dominante hace sobre ellos (Muratorio 1994; Rahier 1999), no ahondan en las estrategias de reformulación de las imágenes o en la producción de auto-representaciones desde el propio sector.

¿Por qué rastrear de modo preciso representaciones sobre mujeres indígenas?

Como ya se señaló, la mayoría de los textos que abordan el tema de la identidad étnico-racial y su representación lo hacen considerando el mundo indígena como un universo homogéneo, sin contemplar que existen diferencias de género. La literatura insinúa, sin embargo, que las representaciones difieren para hombres y mujeres. El análisis de prensa de esta investigación comprueba esta sugerencia. Y es que de modo claro, al representar a los sectores étnico-raciales de la Sierra ecuatoriana se apela mayoritariamente a imágenes de mujeres indígenas, circunscritas -sustancialmente- a cinco categorías: las rurales, pobres, analfabetas y reproductoras biológicas; las sujetas de desarrollo; las guardianas de la cultura y la identidad colectiva; las lideresas; y, finalmente, las reinas.

Los primeros tres tipos de representación tienen un hilo histórico rastreable de larga data. Tales categorizaciones o tipificaciones, siguiendo a Hall (1997), constituyen paradigmas de representación en tanto portan una idea de la realidad que se quiere informar, y en cuan-

to son compartidos y reiterados en el marco de distintas producciones nacionales. Sin embargo, es en este nuevo contexto nacional, en el que potencialmente se urden nuevas estrategias de representación y contestación a las imágenes tradicionales, en donde aparecen las dos últimas categorías.

Este hecho, conjuntamente con el despliegue de acontecimientos que se produjeron en Ecuador entre los años 1999 y 2004 y sus consecuentes representaciones, son los responsables de que este trabajo se organice –como ya se dijo– en torno a tres categorías de representación: los mapas, las reinas y las lideresas indígenas. En cada una de estas representaciones, la mujer indígena y su cuerpo se convierte en un territorio político, social y cultural de inscripción de la identidad étnico-racial.

Organización del texto

En virtud de todos los elementos anteriores, el capítulo II se detiene en los mapas, concebidos como un nuevo mecanismo para pensarse como comunidad política que, en directa vinculación con el censo 2001, constituyen el registro visual de cómo la nación se piensa a sí misma y a sus integrantes en un contexto histórico de posicionamiento indígena. Así, la sección parte con los análisis del *Mapa Etnográfico y Productivo* y *El Mapa de las Nacionalidades* aparecidos en el diario *El Comercio* el 8 de marzo de 2000 y el 20 de mayo de 2001, respectivamente. La data les otorga un especial sentido, en virtud de la inclusión de la pregunta de autodefinición étnica. Desde este modo dominante de representación, se transita –en la segunda sección– a dos cartografías generadas desde la institucionalización del sector indígena en el Estado, representada en el Consejo de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CODENPE) y en el Proyecto de Reforma de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB). El capítulo termina, con una imagen de América generada en un contexto de protesta y reivindicación indígena. Esta, si bien no remite a la representación de Ecuador habla de un nuevo modo de pensar las relaciones de poder.

Por su parte, el capítulo III parte del contexto instalado por el Certamen Internacional de Belleza Miss Universo 2004, del que –como ya se dijo– Ecuador fue sede. La imagen de nación y el modo de ‘incorporar’ en ellas diferencias étnico-raciales del país aquí propuesta, fueron

el estímulo para sumergirse en el análisis de tres concursos de belleza indígena. Así, el capítulo se divide en tres secciones: la elección de la Sumak Guarmiti¹⁵, en Chimborazo; la Inti Ñusta Ecuatoriana, en Chibuleo y la Pawkar Raymi Ñusta, en Peguche, en un intento de ver cómo en cada uno de ellos se contestan e impugnan los órdenes sociales y estéticos promovidos desde el discurso blanco-mestizo dominante.

El capítulo IV y final está dedicado a las lideresas indígenas y comienza, por tanto, con el contexto de fracturas que supuso, en el año 2003, la asignación de ministerios a los líderes indígenas Nina Pacari y Luis Macas. Desde este hecho, avanza hacia las estrategias identitarias elaboradas por intelectuales y políticos indígenas, para llegar a las imágenes de lideresas. Esta sección final rescata la capacidad agencial que tienen estas mujeres lideresas en un esfuerzo de visualizar cómo establecen estrategias propias de posicionamiento público, frente a la sociedad nacional, pero también al interior del propio movimiento indígena.

Finalmente cabe señalar que ésta selección y categorización de las imágenes no pretende abarcar todas las representaciones producidas sobre los sectores étnico-raciales del país, sino más bien instalar el acento en ciertas imágenes públicas que aparecen relevantes en relación con el contexto histórico en que son producidas. A partir de estas reflexiones analíticas este texto busca integrarse al debate sobre el tema de identidad indígena y aportar a los procesos de comprensión de las distintas imágenes que se construyen al interior de la sociedad ecuatoriana. Sin embargo, su mérito no radica de modo exclusivo en la identificación de una multiplicidad de imágenes sino en la visibilización de cómo los individuos elaboran estrategias destinadas a re-crearse y, sobre todo, en la producción de un saber que incorpora y vincula las categorías de género y etnia. En ello se hace cargo de las ausencias sobre las diferencias de género en las imágenes y en cómo los imaginados responden al mensaje de su representación: ¿se apropian de las imágenes creadas, las reformulan y/o las resisten?

Notas

- 1 La afirmaciones de Rahier (1999) y Muratorio (1994) sitúan, con matices de diferencias, los discursos representacionales de los grupos dominantes como instancias de elaboración de imágenes identitarias de si mismos y de aquellos “otros” diferentes. Así, la acción imaginativa de este otro que es distinto, activa un doble proceso de construcción indentitaria, el que se caracteriza por la alteridad (De Beauvoir, 1999; Hall 1997; Lamas, 1997, entre otros/as autores/as). Esto reafirma que la identidad étnica es afectada por el tema de la identidad nacional y la pertenencia de sus miembros a diferentes clases y segmentos de la sociedad.
- 2 Para establecer con detalle las transformaciones históricas que han sufrido las representaciones sobre el sector indígena ver Muratorio (1994), Pool (2000), De la Cadena (2004), entre otra/os autores.
- 3 28 de mayo de 1990, cerca de 100 personas, en su mayoría indígenas, luego de caminar por las calles de Quito ocuparon la iglesia de Santo Domingo. La toma no sería abandonada a menos que el Gobierno atendiera sus peticiones. Los ocupantes hicieron suyas las 16 propuestas de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. El encabezado del texto de demandas era enfático: “Mandato por la defensa de la vida y los derechos de las nacionalidades indígenas”. Las demandas, si bien eran atingentes al tema de la re-distribución tenían como prioridad la reforma del Artículo Primero de la Constitución de la República: se exigía el reconocimiento del Ecuador como un “Estado plurinacional”.
- 4 Según Fraser, los años finales del s. XX se caracterizan porque “las exigencias de ‘reconocimiento de la diferencia’ alimentan las luchas de grupos que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la raza, el género y la sexualidad (...) la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política” (1997: 17).
- 5 Silva señala que “[l]a dictadura ‘nacionalista y revolucionaria’ impuesta en 1972 inauguró un nuevo discurso sustentado en la ideología del mestizaje, del que años después serían sus continuadores los presidentes constitucionales Jaime Roldós (1979-1981), Osvaldo Hurtado (1981-1984), y más recientemente, Rodrigo Borja”. En virtud de ello, afirma que en la década del setenta y ochenta la ideología del mestizaje “domina la ideología pública del nacionalismo ecuatoriano” (2004: 103-104). Sin embargo, el trabajo de Prieto señala que “se hizo parte de la estrategia oficial a partir de mediados de la década de 1940” (2004: 243).
- 6 Esta estrategia también quedó graficada en el Pabellón Ecuatoriano en la Exposición de Sevilla de 1992, en donde las clases dominantes recurrieron a la incorporación de las diferencias mediante la estetización del indio (Muratorio 1994:177).
- 7 Ello ya es rastreable en 1960 cuando una Comisión Internacional sobre ‘Los indios del Ecuador’ señalaba que “las mujeres de las áreas rurales tienden a ser más conservadoras y a retener las costumbres locales, el vestido y los hábitos tradicionales” (Misión Andina de Naciones Unidas, 1960. Citado por Radcliff y Westwood 1999:230). Puede pensarse que dicha afirmación encuentra asidero en los resultados del Censo Poblacional Ecuatoriano de 1950 en donde, pese a no contar con la

información desgregada por sexo, se aprecia que un 17,9% de la población indígena se encontraba en las zonas rurales (el 9,5% era monolingüe y un 8,4% era bilingüe), mientras que sólo un 2,0% de la población urbana era indígena (0,2% era monolingüe y un 1,8% era bilingüe) (Fuente: SIISE, Censo Nacional 1950). En esta oportunidad la pertenencia étnica se definió en base a la vestimenta, el peinado y la lengua (Prieto 2004: 215).

- 8 De la cadena (1991) señala que la introducción de procesos de modernización implicó migraciones y relaciones mayoritariamente masculinas con la ciudad, la que se constituyó en fuente de poder económico y de prestigio político. En este escenario, la población está “en proceso”, estadio que implicaría cambiar (o hacer desaparecer) aquellos elementos que marcaban étnicamente (la ropa, las comidas, la lengua) y aprender a trabajar y/o estudiar. Desde la experiencia ecuatoriana habría que relativizar tal noción, puesto que habría –paralelamente– desde intelectuales y políticos indígenas una serie de esfuerzos por re-indigenizar a la población indígena.
- 9 En un estudio posterior, De la Cadena (2004) replantea esto y asigna una nueva categoría, la del “indígena mestizo” que no implica una negación de pertenencia étnica sino la coexistencia.
- 10 Esto está presente también en Barrig quien señala: “Receptoras de un legado de siglos, las campesinas andinas están esencializadas en un papel que las ancla a la sabiduría ancestral, a la comunicación con la naturaleza, a la reproducción de las costumbres” (2001:99).
- 11 Esta serie de adscripciones y sentidos se encuentra especialmente al ligarla a la promoción del ecoturismo, en donde se busca –sustancialmente– ofrecer al extranjero una vinculación con el mundo primitivo, el tiempo “puro” y pasado (Schiwy 2002). En ese contexto se acepta la imagen de la mujer indígena como emblema de la tradición cultural y quizás de la patria, pero sacado de este marco puede adoptar una carga de estigmatizaciones negativas.
- 12 Los años siguientes se caracterizaron por la discusión y negociación de las reivindicaciones propuestas en 1990, las que incluyen el reconocimiento constitucional de Ecuador como país plurinacional y multicultural. A partir de 1996, con el surgimiento de Pachakutik, se produce una transformación que abre nuevas posibilidades de posicionamiento político, pero que también han generado fraccionamiento y dispersión al interior del movimiento.
- 13 Esta idea es reafirmada por Muratorio al señalar que en Ecuador desde 1950, con mayor difusión oral y escrita, la prensa ha contribuido a la integración cultural del país y a la “constitución de una conciencia nacional más homogeneizante” (1994: 19).
- 14 Será interesante además indagar en qué medida y mediante qué mecanismos las imágenes producidas por las mujeres indígenas son “apropiadas” por las autoridades. Una línea exploratoria de esto está sugerida por Weismantel (2003) en relación a la figura de la Mama Negra.
- 15 Este trabajo conserva la escritura con que las palabras Kichwas aparecieron en los distintos textos utilizados en este trabajo.

MAPAS. RACIALIZACIÓN Y FEMINIZACIÓN DEL TERRITORIO ECUATORIANO

Pensarse como nación

¿Qué es la nación? Tal como la define Anderson, es “una comunidad política imaginada inherentemente delimitada y soberana” (1993: 23). Los sujetos que la integran se piensan y la piensan mediante mecanismos como la prensa escrita, los mapas y los censos. La naturaleza de estos mecanismos se hace evidente, por ejemplo, al revisar iniciativas censales con especial atención a tres momentos históricos: el censo de 1846¹, en el contexto de la conformación de la República; el censo de 1950², en el marco de la configuración política liberal del siglo XX; y el censo de 2001, en el marco del llamado “renacer indígena”.

En períodos histórico-sociales específicos, ellos intentan configurar una imagen-nación, así como definir una comunidad de pertenencia, en la que se que delinean los contornos demográficos y también las diferencias al interior de ella. Pero, contrariamente a los censos de 1846 y 1950, donde las clases dominantes asumen el poder de identificar, cuantificar, jerarquizar y asignar fronteras y posiciones sociales con arreglo a identidades étnico-raciales (Guerrero 2000:30), el Censo Poblacional 2001 abre al propio individuo la posibilidad de definir una identidad étnico-racial³. Así, la pregunta -“¿cómo se considera: indígena, negro (afroecuatoriano), mestizo, mulato, blanco u otro?”-, marca

un cambio sustancial respecto a los antiguos modos de pensar y catalogar a quienes integran a esta comunidad. Esta transformación puede pensarse como un eco de la nueva actoría indígena con incidencia en el panorama político nacional⁴. Por otra parte, la posibilidad del propio individuo de definir una pertenencia étnico-racial⁵ abre espacio –y es una interrogante– a una potencial resistencia en la autodenominación⁶.

Este contexto social y político otorga especial sentido al análisis de este tipo de recursos. Por este derrotero transita el presente capítulo, el que está centrado en los mapas, concebidos como una otra herramienta para pensarse como comunidad nacional⁷. Y es que América ha sido figurada históricamente en un cuerpo de mujer⁸. Según este imaginario, la feminización del territorio es la metáfora del Nuevo Mundo concebido como un vigoroso espacio natural pronto a ser descubierto, penetrado y explotado por el masculino poder conquistador⁹. Pero, ¿esta representación es exclusiva al continente o también alcanza a los estados-nación Latinoamericanos? “¿La nación tiene cara de mujer?... ¿qué rostro imaginamos cuando nos representamos a la nación?” (Cifuentes 1999:123). Masiello (1998) señala que las imágenes en la construcción de nación están marcadas por el género, hombre-héroe, mujer-madre de la patria, y agrega que el proyecto nacional “necesita” cuerpo masculino y heterosexual para organizar la memoria e historia¹⁰. Sin embargo, se coincide en que habría circunstancias en que este mundo masculinizado adquiere rostro femenino¹¹.

Desde aquí vuelvo a Ecuador, un país marcado por las movilizaciones indígenas que desde 1990 convierten la representación de la identidad nacional en terreno de disputas, para preguntarme por las imágenes de nación que aquí se urden y qué y cómo en ellas se representa la relación género-raza-nación. En esta línea investigativa, el capítulo parte del hallazgo de dos imágenes visuales producidas¹² por el diario *El Comercio* en el contexto del Censo Poblacional 2001: *El Mapa Etnográfico y Productivo*, 8 de marzo de 2000 (figura 2), y *El Mapa de las Nacionalidades*, 20 de mayo de 2001 (figura 3). Ambas cartografías despliegan el territorio nacional e ilustran –mayoritariamente mediante rostros y cuerpos de mujeres– las distintas nacionalidades y pueblos indígenas en lugares específicos de la geografía. Ambos mapas guardan silencio sobre mestizos y blancos como población parte de las diversidades.

La referencia a pie de página -en ambos mapas- de un texto producido por la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE), hace suponer que, de algún modo, el sector indígena se hace parte de la representación de que son objeto. Pero, ¿en qué medida las imágenes generadas desde el sector indígena fueron transformadas o apropiadas por el medio periodístico?, ¿qué y cuáles representaciones del territorio-nación se gestan desde este otro vértice?, ¿dichas representaciones son, verdaderamente, un terreno de disputas? Estas preguntas son el hilo conductor de la segunda parte de este capítulo. El interés radica aquí en descubrir cómo las imágenes, producidas desde distintos sectores y agendas, dialogan, se encuentran, se contestan, se repelen y/o se subvierten. En razón de ello, esta sección analiza el *Mapa del CODENPE*¹² (figura 6), producido en agosto de 2001 por el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CODENPE) y, luego, imágenes aparecidas en textos escolares enmarcados en la iniciativa del Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe (EIB) (figuras 13 y 14). En estos dos casos, la representación sobre las diversidades étnico-raciales del país se hace desde la institucionalización de los indígenas en el Estado, ocurrida a partir de la promulgación de la Constitución de 1998. Este punto de enunciación ofrece eventualmente nuevas formas de representación del territorio y de las diferencias étnico-raciales que éste alberga.

Nudo central a lo largo del capítulo es visualizar en la feminización territorial, la relación directa que se establece entre cuerpo-género e identidad étnico-racial. Las mujeres indígenas aparecen como representantes de las colectividades y son convocadas como tales en cuanto son -por el discurso dominante- concebidas como “más indias” y consideradas -desde el propio sector indígena- como guardianas y reproductoras biológicas y culturales de su grupo.

El capítulo se cierra con una imagen de América (figura 15) generada en un contexto de protesta y reivindicación indígena. Ésta, si bien no remite de modo directo a la representación de Ecuador, habla de un nuevo modo de pensar las relaciones de poder y, por tanto, sugiere una capacidad de impugnación de las representaciones tradicionales.

La Nación Territorializada

La idea del mapa como mecanismo para pensarse como nación se reafirma en los casos del *Mapa Etnográfico y Productivo* (*El Comercio*, 8 de marzo de 2000) y *El Mapa de las Nacionalidades* (*El Comercio*, 20 de mayo de 2001), porque son producidos en el marco del V Censo Poblacional 2001. De hecho, *El Mapa Etnográfico y Productivo* (figura 2) fue publicado junto al artículo “Pueblos sin cifras oficiales”, que señala:

¿Los indígenas son mayoría o minoría en Ecuador? Es difícil cuantificar la cantidad de ellos, sus posesiones territoriales, sus formas de trabajo y de producción ...¹⁴

Tanto el título como el contenido del artículo remiten de modo directo al censo poblacional a aplicarse el año siguiente. Este daría, consecuente y eventualmente, una imagen numérica de la población indígena que integra la nación ecuatoriana y que –según el artículo periodístico- carecía de registro oficial. La interrogante expuesta en la cita, como su respuesta, no abandona la práctica de identificación de los otros y, pese a enunciar esta difícil tarea, los erige como la población rural que de modo preeminente, y más allá de los cambios, se dedica al cultivo y comercialización de productos agrícolas. Esta asociación de indígenas y campesinos¹⁵ como un solo grupo, se enfatiza con la cita de Mauricio Dávalos, Ministro de Agricultura y Ganadería de la época, para quien el censo poblacional “servirá finalmente para saber cómo y en qué condiciones vive el campesinado del país”¹⁶.

El Mapa Etnográfico y Productivo (figura 2) que acompaña a este artículo reafirma –desde el título mismo- la relación directa entre pertenencia étnica y un rol de producción agrícola. Las leyendas que bordean la figura de la geografía nacional son una especie complemento al contenido de la crónica lo acompaña. Así, en razón de la representación de indígena-campesino, nombran las distintas nacionalidades e identifican lo que cada una de ellas cultiva. A la derecha del extremo sur de la figura del mapa¹⁷ se indica:

Los Quichuas de la Sierra: Sus cultivos van orientados a la producción del maíz. La papa es altamente cultivada. Otros cultivos son los de tubérculos, todo tipo de hortalizas y frutales así como, hierbas aromáticas y medicinales...¹⁸

El mapa etnográfico y productivo

En los estudios se diferencian pueblos de nacionalidades indígenas. Hay muchos pueblos y comunidades con estilos de vida distintos que enriquecen el mapa ecuatoriano.

Los CHACHIS o CAYAPAS

Tienen orientada su producción al cultivo de plátano. A los productos como la yuca, camote y maíz, son importantes, pero no son sembrados por todas las familias. Además cultivan piña y guías.

Los TSACHILA

Tienen producción de plátano, maíz dulce y yuca. También de orzo, guineo, plátano verde, camote, camote, papa, achote, calabazas, piñón, chonta y saguara, entre otros.

Los AWA

Producen principalmente orzo. El maíz y la yuca son menos importantes. Se encuentran también cultivos de zona de azúcar.

SIONA Y SECUYA

Los principales productos son el plátano, la yuca y el maíz. También cultivos de papaya, café de azúcar y cañadizo, camote, plátano medicinal y medicinal. En menor importancia se encuentran productos de cañote, aguacate, etc.

QUICHUAS del Oriz

Tienen en su zona los productos hacia zonas de cultivos diferentes pero también se siembran productos plátano, yuca, uñilla, camote, maíz, papaya, aguacate, guías, maíz de monte, papa de árbol, algodón, café y cañadizo.

HUAGRANI

Los principales productos son la yuca, plátano, chonta, camote, maíz, etc. Actualmente tienen los cultivos, aunque se ve la producción, como el café, cañote, café de azúcar y papaya y tomate.

ACHUAR

El principal producto es muela de yuca, pero también se encuentran cultivos de papa, chonta, camote, etc. Actualmente se cultivan, cañote, camote, papaya, café de azúcar, etc. También se cultivan plantas medicinales y agrícolas. Siembran de palmeras, cañote, vainilla, árbol de pan, árbol, guías, plantas venenosas para la caza.

SHUAR

El principal cultivo es la yuca. También se siembran cultivos de cañote, papa, chonta, maíz, plátano, etc. En proporciones menores siembran calabacín, tomate, cebolla, papa, aguacate, sandía, piñón, naranja, café de azúcar, etc. También siembran plantas medicinales y agrícolas. Siembran de palmeras y cañote. Un producto que cobra importancia es el tabaco medicinal y el maíz.



Los QUICHUAS de la Sierra

Sus cultivos van orientados a la producción de maíz. La papa es altamente cultivada. Otros cultivos son los de tubérculos, todo tipo de hortalizas y frutales así como, hierbas aromáticas y medicinales.



PATZALEO



PURUHA



OTAVALO



SARAGURO



CAÑARI



WARANKA



CHIBULEO

Figura 2. Mapa Etnográfico y Productivo

Esta adscripción de los indígenas al ámbito rural encuentra un correlativo en los resultados del V Censo Poblacional 2001. Estos, disgregados por área de residencia, hablan de una mayor presencia indígena en el área rural -un 14.40% de población-, al tiempo que explicitan el espacio urbano como un territorio eminentemente mestizo: un 78,10% de la población se declaró en esta categoría mientras que sólo un 2,0% se autodefinió como indígena (SIISE 2003). Tales resultados coinciden con aquellas propuestas que postulan a la ciudad como un espacio que desindigeniza (Moscoso 1997; De la Cadena 1991).

Este imaginario, de las diferencias étnico-raciales en espacios rurales, se plasma en los mapas analizados en esta sección. De hecho, reaparece en *El Mapa de las Nacionalidades* (figura 3), publicado junto al texto "Los quichuas y sus distintos rostros en el país"¹⁹. En esta ocasión, la imagen y el texto forman parte de un proyecto turístico-informativo del periódico sobre las distintas nacionalidades y pueblos indígenas. Ello queda claro en el epígrafe de la crónica: "Ecuador: un recorrido por 17 comunas de la Sierra y la Amazonía deja ver sus progresos y sus debilidades; una lectura vivencial de su entorno"²⁰. Así, el mapa viene a ser la puerta de entrada para crónicas sucesivas que darán cuenta del tránsito por las diecisiete comunas del país, en un intento de mostrar cómo estos grupos existen. Las leyendas que lo circundan describen el espacio físico en que estas se asientan. En el costado izquierdo del mapa, se lee:

Los quichuas se encuentran principalmente en las provincias de la Sierra y de la Amazonía. Los de la Sierra se dividen entre otros, en Otavalo, Cayambes, Chibuleo, Panzaleos, Saraguros, Cañarís... Los de la Amazonía tienen varias comunidades en Napo...²¹

Estableciendo una suerte de diálogo temporal entre ambos artículos periodísticos, puede decirse que luego de la identificación de los indígenas en el V Censo Poblacional 2001, lo que queda es "conocerlos". Además, considerando en ambos casos la relación texto-imagen, es posible postular que se transita de la representación del indígena-campeño al del indígena rural, ahora, como objeto turístico.

Racialización del territorio ecuatoriano

El Mapa Etnográfico y Productivo y *El Mapa de Nacionalidades* despliegan el territorio ecuatoriano con las divisiones provinciales y colorean, en este, lugares geográficos específicos y delimitados para las distintas nacionalidades. Así, en el primer mapa (figura 2) encontramos 11 nacionalidades: Chachi, Cayapas, Awa, T'sachilas, Quichuas de la Sierra, Siona, Secoyas, Quichuas del Oriente, Huaorani, Achuar y Shuar.

En este mapa, la mención de los “Quichuas de la Sierra” se acompaña de la imagen de siete rostros: el de un hombre Panzaleo y el de mujeres Puruhá, Otavalo, Cañari, Saraguro, Waranka y Chibuleo. El nombre del pueblo va teñido con el mismo tono damasco que se utiliza en la cartografía para indicar el territorio geográfico que ocupan (desde Imbabura hasta Loja). El color actúa, entonces, como indicador de asentamientos delimitados por fronteras claras y precisas en donde viven, cultivan y producen los sujetos que comparten características fenotípicas ilustradas por un rostro, el que se supone representativo del grupo. Este modo de representar estaría explicitando una racialización del espacio físico ecuatoriano. De hecho, la asignación de fronteras territoriales se realiza mediante la exhibición de variaciones fenotípicas. En dicha imagen, el color de piel, el tipo de pelo y de rasgos faciales, son convertidos en “significadores vitales de diferencia” (Wade 200:22-23) y establecen relaciones de poder y jerarquías al interior de la población y de la imagen nación.

Por su parte, *El Mapa de Nacionalidades* (figura 3) identifica en el territorio 14 nacionalidades. Agrega, respecto a las consignadas en el mapa anterior, a Huancavilcas, Cofán y Záparo. Los bordes internos del recuadro del mapa son el escenario en el que se exhiben 12 imágenes. Coincidentemente con el mapa anterior, se trata de corporizaciones femeninas de los distintos pueblos Quichuas de la Sierra. El extremo superior izquierdo del mapa muestra a tres mujeres marcadas por la acción: Otavalo despliega su falda con la mano izquierda y parece danzar, Salasaca en una mujer que hila. Descendiendo por el borde izquierdo del mapa, se encuentra Cayambe figurada en una mujer que levanta suavemente su falda y, más bajo, la imagen de dos mujeres de Tigua-Zumbahua que se encuentran estáticas abrigadas en sus mantas y con una niña pequeña de pie.

En la línea baja horizontal se encuentra la imagen de Macas, representada en dos mujeres que cargan bultos pequeños y que parecen caminar hacia las tres mujeres Waranka. Éstas, en cambio, se hallan estáticas y miradas desde el vértice izquierdo, tomadas en ángulo y con una leve inclinación de las cabezas hacia la cámara. A su lado se encuentra Puruhá, un cuerpo medio doblado por el peso de un niño en la espalda que se asoma sobre el hombro izquierdo de la mujer. Ésta parece ser observada por otras cuatro mujeres Puruhá que están pasos más atrás, incrustadas en el extremo sur del territorio. Ellas miran hacia el vértice izquierdo del recuadro. Al lado de ellas se encuentra, perdiendo sus pies en la línea del recuadro, la Chola Cuencana que mira directa y tímidamente a la cámara. La imagen que sigue es la de Cañari, una mujer que camina decidida hacia el vértice derecho del recuadro acompañada de su hija y que parece ser mirada –desde este extremo– por una niña y una mujer Saraguro. Finalmente, subiendo al extremo superior derecho del recuadro encontramos Chibuleo, representado en cuatro mujeres de cuerpo entero capturadas a la distancia y desde arriba como si pisaran el límite del territorio nacional.

Este mapa pone el acento en el cuerpo vestido, concebido como práctica cultural identitaria y registro de la diferencias. Es este el demarcador de “geografías culturales”, el signo identificador de pertenencia y, por tanto, de lugar social y físico en la nación. En concordancia por lo señalado por Wade (2000: 30), estos antecedentes hacen pensar que, en ambos mapas, la distribución territorializada de la población ecuatoriana supone la superposición –más no la exclusión– de las identidades raciales y étnicas.

Las imágenes del *Mapa de Nacionalidades* (figura 3) establecen una especie de diálogo entre ellas, el que se da en el encuentro de miradas y en la dirección de los pasos. Este modo mismo de emplazarlas acentúa la idea de una geografía en la que existen otras comunidades imaginadas las que están definidas en relación a la nación en tanto parte de su territorio e identificadas como diferentes en virtud de su locación y población. Se trata, por consiguiente, de representaciones geográficas de la población nacional en donde la imagen aparece caracterizada no por la unidad, sino por las diferencias subyacentes a las identidades étnico-raciales y de estas con respecto al resto de la sociedad ecuatoriana.



Figura 3. Mapa de las Nacionalidades.

De acuerdo al contexto histórico es viable pensar que, como la pregunta de autodefinición étnica del Censo 2001, la elaboración de estos mapas hace eco del imperativo de reconocimiento, bandera de lucha de las movilizaciones indígenas desde 1990. En este escenario, la sociedad nacional se ve en la tarea de reconocer públicamente las diferencias étnicas y raciales que alberga. Sin embargo, si se considera que en este contexto censal, mulatos, negros, blancos y mestizos ocupan también una categoría étnico-racial, queda la pregunta abierta acerca de sus ausencias en la representación visual. Ellas son calladas en ambos mapas.

Este proceso de invisibilización de ciertos sectores étnicos-raciales, así como la distribución de las identidades étnicas en lugares determinados, sitiados del territorio nacional, no es exclusiva de los dos mapas aquí analizados. Radcliffe y Westwood ya lo evidenciaron en la exposición permanente del Museo Etnográfico de la Mitad del Mundo²². De modo coincidente con lo expuesto allí, la representación de los mapas de *El Comercio* pone énfasis en plasmar la diferencia. Esto es explícito en las líneas que preceden el título del *Mapa Etnográfico y Productivo* (figura 2). Ellas introducen la imagen visual del territorio anunciando que “[h]ay muchos pueblos y comunidades con distintos matices que enriquecen el mapa ecuatoriano”²³. Parecieran indicar –ante el mutismo de los otros sectores étnico-raciales– que ellos son las notas divergentes que aportan variaciones raciales, culturales y productivas a la globalidad de la nación mestiza.

En ambos mapas esta representación selectiva de las diferencias, en donde los que no son indígenas son figuras ausentes, evidencia que esta comunidad política imaginada es una colectividad jerarquizada de sujetos²⁴. Bajo esta matriz es posible indicar que los mapas están ordenando la diversidad –o ciertas diversidades– del país y lo hacen desde un sector distinto de aquel que es catalogado y representado. Concretamente, el artículo “Los quichuas y sus distintos rostros en el país” que acompaña *El Mapa de Nacionalidades* (figura 3), evidencia el punto desde dónde se articula la representación de estas diferencias: “[e]ste diario quiso conocer más de su forma de vida y visitó a una veintena de comunidades quichuas en la sierra y en la amazonia...”²⁵

El tono y el lenguaje utilizado –“su forma de vida”– indican la distancia con respecto a lo representado. Se habla, entonces, desde

aquel sector ausente en la gráfica. Así, el trozo sugiere el acto de conocer como la acción de adentrarse en lo extraño, en lo exótico, en aquello que es lejano y distinto y con lo que no se guarda relación alguna. Es emprender y sumergirse en la aventura, casi con el mismo ímpetu y expectativa que la de los primeros viajeros del siglo pasado que visitaban los territorios de las américas. Esta idea de lo distinto representado se acentúa aun más: “[s]in duda, muchas de ellas tienen demasiadas cosas en común, como el trabajo comunitario (la minga ancestral²⁶) para lograr su desarrollo...”²⁷

Estas líneas presentan a los indígenas como sujetos estancados en el tiempo y que, paralelamente, deben y luchan por incorporarse al mundo moderno. Ambos, la idea del indio ancestral, a-histórico y aquella del proyecto civilizador o modernizador sobre el sector constituyen, siguiendo a Hall (1997), paradigmas de representación de lo indígena, es decir, ideas, imágenes circulantes y compartidas.

Esta imagen de permanencia inmutable es reafirmada en los mapas en el modo mismo en que se los expone. Como se señaló, los distintos grupos étnico-raciales son adscritos claramente a lugares geográficos diferenciados, naturalizando un vínculo directo entre lugar y población. Los representados parecieran estar inmóviles en el supuesto sitio originario y son incorporados en tanto sujetos que habitan puntos territoriales específicos y en cuanto conservan hábitos y costumbres “ancestrales”. Este modo de representarlos sugiere, por un lado, que ellos son fragmentos poblacionales pintorescos -y en estados originarios- clasificables en el territorio físico del país y, por otra parte, supone la idea de que permanecen sin mezclarse. Esta concepción de especies de *ghettos* que resguardan culturas originarias, entraña tácitamente la negación o no reconocimiento de una presencia indígena que atraviesa a la nación no sólo geográficamente. A la par, este modo de representar a los indígenas en el territorio -en fragmentos y feminizándolos- les quita agencia política y social y puede ser leída como una estrategia que, como señala Schiwy, “deslegitima a los indígenas como sujetos epistemológicos [...] colocándolos en un tiempo y espacio anterior a la modernidad y fuera de lo racional-científico” (2002: 211).

Así, ambos mapas, producidos y difundidos para una audiencia que mayoritariamente no es indígena, ordenan y clasifican a la población distinta de la nación y celebran estas diversidades en tanto definen

las fronteras en que estas se encuentran. Este modo fronterizo de representar el y en el territorio, enfatizado además por la exhibición de una galería racial de rostros, en *El Mapa Etnográfico y Productivo* (figura 2), y por las vestimentas, en *El Mapa de las Nacionalidades* (figura 3), los significa en tanto otros distintos, reafirmando tal como lo manifestaba Hall (1997) un doble proceso identitario en el que se marca pertenencia territorial y étnica para los distintos grupos de la nación. Siguiendo esta línea de pensamientos, es posible decir que estos mapas generados en el siglo XXI, ordenan territorialmente el caos de la diferencia y con ello normativizan una imagen de la población y el territorio. En virtud de ello, pueden ser leídos como un rito de organización étnico-racial y espacial de la nación.

Pero, este modo de representar circula ampliamente en otras imágenes visuales. Está, por ejemplo, en una lámina de Ecuador²⁸ que se vende como ayuda para tareas escolares. Este, si bien no constituye el objeto analítico del presente trabajo, refuerza claramente la idea de un territorio nacional racializado. Lo hace desde el título mismo *Razas del Ecuador* (figura 4). Del mismo modo que los anteriores, la geografía ecuatoriana aparece —en un recuadro— caracterizada por fragmentos de colores que indican los sitios en los que se asientan las distintas nacionalidades y pueblos. 16 recuadros con primeros planos de rostros ilustran la diversidad étnico-racial de país y establecen un vínculo directo entre pertenencia-locación-ocupación. Aquí, indígenas, negros, cholos y montubios aparecen como los productores agropecuarios por antonomasia y, como tales, están circunscritos al espacio rural.

En esta imagen tampoco hay blancos y, curiosamente, el mestizo (figura 5) no aparece identificado en una zona específica del territorio, es decir, que no hay para él una delimitación de frontera geográfica. Ciudadano de libre tránsito, pareciera ser que el territorio completo le pertenece. Sin embargo, la descripción de su ocupación lo adscribe de manera exclusiva y única al ámbito urbano: “se dedican a actividades de ciudad” y según se indica, en la cara posterior de la imagen, son “resultado de la mezcla de los conquistadores y colonos españoles con bellas mujeres indígenas [...] la raza hipersensible de los hijos del Cid en las hijas del Sol...”²⁹.

Esta última imagen de cómo se piensa la comunidad política imaginada, es un nuevo y gran ejemplo que sostiene el argumento de la



Figura 5. El mestizo, el urbano por excelencia

existencia de una racialización del espacio físico nacional. Y, por tanto, también da sustento al postulado de que este tipo de representación esta legitimando lugares territoriales y sociales para la población, con arreglo a sus identidades étnico-raciales.

Feminización del territorio-nación

Las imágenes de ambos mapas evidencian diferencias de género en la corporización de las distintas nacionalidades y pueblos

indígenas del Ecuador. Es así que, las representaciones geo-racial-etno-gráficas del territorio nacional analizadas coinciden, sobre todo en la sierra³⁰, al ilustrar las colectividades indígenas con imágenes de mujeres. *El Mapa de Nacionalidades* (figura 3) despliega alrededor del territorio nacional una serie de 12 imágenes que ilustran los distintos pueblos de la nacionalidad Quichua. Se trata de cuerpos vestidos coloridamente que se desgranar alrededor del mapa y en cuyas representaciones la presencia del ropaje actúa como signo que marca pertenencia étnica y de género. Esta apelación al cuerpo femenino es un rasgo compartido por *El Mapa Etnográfico y Productivo* (figura 2), pero aquí la simbolización de las etnias ya no se realiza mediante cuerpos vestidos de mujer a la usanza típica. El mapa ordena espacialmente la diversidad étnico-racial del país mediante rostros femeninos.

En ambos casos sus cuerpos se transforman en figuras que dan cuenta de la totalidad del grupo y en el signo que constata las diferencias étnico-raciales en el territorio ecuatoriano. Lo hace en la galería fenotípica, pero también en la exhibición de elementos-objetos, siguiendo a Barthes (1986), que indican sobre las pertenencias étnico-raciales de estos cuerpos. Es así, por ejemplo, que *El Mapa de las Nacionalidades* despliega el vestido tradicional como elemento explícito de demarcación fronteriza, en este el sombrero aparece como elemento relevante de identificación: de las 12 imágenes de la sierra, 11 lo llevan. En *El*

Mapa Etnográfico y Productivo, éste también ocupa un sitio privilegiado: lo llevan seis de los siete rostros que ilustran la sierra.

Pero, ¿por qué esta apelación a las mujeres indígenas como representantes de identidades colectivas? Una posible respuesta la proporciona la literatura, mucha de la cual señala que ellas son “más indias” en virtud de su mayor vinculación al ámbito rural. Sin embargo, los resultados del V Censo Poblacional 2001 discuten la actualidad de esta afirmación. De acuerdo a estos, la ocupación territorial de los indígenas no presenta reales diferencias de género: un 15,07% de mujeres indígenas y 13,76% de hombres de igual condición étnica se encuentran en zonas rurales, y un 2,09% de hombres y un 1,95% de mujeres en espacios urbanos se autodefinieron en esta categoría (SIISE 2003).

Entonces, la respuesta hay que buscarla en la persistencia del imaginario que promueve el rol –desde la sociedad dominante pero también, como veremos más adelante, desde el propio sector indígena de las mujeres como guardianas y reproductoras de las identidades de sus pueblos. Y es que, como se dijo, el tipo de representaciones de estos mapas grafica a los sectores étnico-raciales estancados temporalmente en supuestos lugares originarios y marcados, por tanto, en las usanzas tradicionales. Es bajo este modo de representar que adquiere especial sentido la utilización de la mujer indígena y su vestimenta como imagen de la colectividad, en razón de que se la percibe como conservadora de hábitos y tradiciones. Este imaginario, que plantea subrepticamente a la ciudad como un espacio que desindigeniza, requiere la adscripción de las mujeres indígenas al ámbito rural-comunitario, en tanto representa el universo biológico, social y cultural a resguardar. Desde este discurso, la migración campo-ciudad aparece potencialmente como la amenaza del mestizaje, ya que, como dice Moscoso (1997), al utilizar el espacio urbano y contactarse con el mundo blanco se apropia de éste, el que trata de reproducir³¹. Así, la ocupación de este nuevo territorio, atentaría contra su naturalizada función de conservadora y, consecuentemente, pone en peligro la supervivencia biológica, así como de las prácticas culturales tradicionales.

De este modo, la representación de ambos mapas establece un férreo vínculo entre identidad étnico-racial, apariencia física, territorio y traje. Estos elementos no sólo marcan diferencias entre las propias indígenas sino también entre éstas y la sociedad mestiza. Las característi-

cas fenotípicas y la ropa se convierten en un indicador –como en un juego de espejos– que define (o no) pertenencia étnica y, consecuentemente, un lugar en la sociedad nacional y en el territorio. Entonces, este cuerpo vestido –social y culturalmente– es un modelador del imaginario (Masiello 1998) que permite identificar e identificarse como un igual y/o como otro distinto. Esta relación directa entre identidad étnica y vestimenta no es nueva, sino que tiene un hilo histórico rastreable, por ejemplo, en los censos³².

El cuerpo de las mujeres indígenas es normado y clasificado en virtud de su sexo biológico, en razón de ello es vestido e investido de un género y una adscripción étnico-racial de acuerdo a los patrones culturales. Así, la ropa se convierte en una marca que expresa identidades –de género y étnica–, las que son leídas por el conjunto de la sociedad. Desde esta óptica es posible explicarse que ambos mapas las utilicen como emblema de identidades ancestrales colectivas y que otros artículos de este periódico censuren la constatación de cambios históricos del sector. Clara muestra de ello es la crítica implícita en el artículo publicado a propósito de Zuleta, Imbabura, “Un pueblo que olvida sus raíces”:

En el caso de las mujeres, pocas son las jóvenes que usan hualcas (collares), blusas bordadas y faldas plisadas, como las ancianas. Las demás, mezclan los elementos indios con los mestizos. Poco a poco se acostumbran al jean y la ropa de algodón. La shamanería ha sido desplazada por la atención médica. Tienen un centro médico...³³

Este texto articula un discurso que busca la no contaminación de la cultura étnica y con ello el mantenimiento de su propia diferencia. El título mismo enfatiza la percepción sobre los cambios: alterar la ropa y recurrir a la medicina occidental significa perder las raíces. En el acto define ropas y costumbres como marcas de pertenencia e identidad, en un símil de lo que sucedía en los mapas analizados. Ello supone, ciertamente, el desconocimiento o la negación de que ellas también están insertas en los vaivenes de la moda. Tal como señala la lideresa indígena Lourdes Tibán, con una deliciosa e irónica frase que implícitamente convoca la imagen del indígena exótico y también salvaje: “[l]a gente piensa que la moda sólo existe para los mestizos, pero nosotros también buscamos la pluma más bonita, el sombrero más brillante...” (Tibán 2003a:25).

Por otra parte, las ideas subyacentes a las representaciones visuales de la diversidad étnica mediante rostros y cuerpos de mujeres indígenas, encuentran un nuevo argumento en la idea de que “el control del cuerpo –sobre todo del cuerpo femenino- es parte central de las prácticas y discursos del nacionalismo”³⁴. Así, el utilizar en los mapas estos recursos ilustrativos da cuenta de cómo la mujer indígena está destinada a ejecutar su tarea social, la que en su caso específico implica no sólo ser reproductora biológica y cultural de la nación, sino además, de los valores de su etnia. Es su cuerpo y el vestuario que porta, la marca de las diferencias culturales y étnico- raciales y también el emblema de su rol de reproductora. Así, estos cuerpos vestidos –en virtud de una naturaleza femenina conservadora- delimitan las fronteras entre los distintos grupos poblacionales del Ecuador. Registradas, además, como el grupo mayormente marcado por el analfabetismo³⁵ se transforman en una especie de logotipo turístico de la imagen nación. Sus cuerpos y sus ropas remiten a un tiempo pasado que se vende y promociona. En este sentido, hay que recordar que de manera precisa el *Mapa de las Nacionalidades* (figura 3) se plantea desde una dimensión turística. Es aquí donde cobra suma importancia el cuerpo femenino vestido tradicionalmente como mecanismo de ilustración de las coloridas diferencias. Mediante este recurso se las indigeniza, se las convierte en símbolos de una cultura tradicional-rural arcaizada y -al esencializarlas- las transforma en un icono pictórico y estático. Dentro de este discurso, la feminización de las colectividades es la oferta de contacto con un mundo primitivo, puro y pasado y, en virtud de esta naturaleza femenina, se propone y promociona un territorio dispuesto a ser conocido, descubierto y conquistado.

Ambos mapas racializan el espacio físico nacional al adscribir a sectores geográficos delimitados la presencia étnico-racial. Dicha demarcación de fronteras se realiza –con mayor énfasis en el *Mapa de las Nacionalidades* (figura 3)- mediante el cuerpo y el vestido de las mujeres indígenas. Son ambos elementos los que indican la pertenencia –o no- a ese territorio y a ese grupo étnico-racial. Así, es la feminización del territorio la que grafica las diferencias mediante cuerpos vestidos de indias, amparados en rol de guardianas de la cultura y la tradición y en las jerarquías de género que las han circunscrito históricamente al

espacio doméstico-rural. Jugando con el título de la crónica -“Los quichuas y sus distintos rostros en el país”- que acompaña *El Mapa de las Nacionalidades* y con las imágenes que en éste se exhiben, puede decirse que el rostro de estos pueblos tiene cuerpo y vestido de mujer. Hecho que puede aplicarse también al *Mapa Etnográfico y Productivo* (figura 2), en donde sin apelar en el texto a la idea de rostro, se grafica mediante estos. Si aquí las preguntas eran cuántos son, dónde están, cómo viven, ellas se responden a través de la identificación mayoritaria con caras femeninas estableciendo un vínculo -nuevamente directo- entre identidad étnica-racial y mujer indígena.

Otros mapas: entre la reproducción y la contestación

El silencio en los mapas de *El Comercio* sobre los mestizos y blancos como sector poblacional parte de las diversidades, ¿significará acaso la negativa a aceptarse como un segmento poblacional más -importantísimo, claro está- del país y, en ello, la negativa al abandono de ser el punto de referencia para mirar, ordenar y designar a los otros?, ¿qué dice este silencio?, ¿responde el sector indígena a estas imágenes?

La mención a pie de página de la CONAIE como fuente de los mapas de *El Comercio* supone de alguna manera que ellos se hacen parte de la representación de que son objeto. En este sentido, en los mapas se reconocerían como parte de la nación al tiempo que evidenciarían sus particularidades y especificidades colectivas frente a ésta.

Fue esta referencia la que incitó a buscar las fuentes de las infografías, en el intento de esclarecer en qué medida las imágenes producidas desde el sector indígena habían sido transformadas o apropiadas por el medio periodístico y en qué medida dichas representaciones eran un terreno de disputas. En la búsqueda, me encontré con otra de las fuentes citadas por los mapas de *El Comercio*. Se trata del texto *Etnos. Atlas Etnográfico del Ecuador* (Moya 1997), producido por el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (EBI). Las imágenes visuales de este nada tienen que ver con la personificación de las nacionalidades indígenas en el territorio nacional. Sin embargo, su misma existencia sugiere la interrogante de por qué hacer un texto de esta naturaleza. La respuesta está en las palabras de presentación de la consultora del PEIB:

[c]on esta publicación queremos contribuir a la difusión del conocimiento de la realidad ecuatoriana, al fortalecimiento de la identidad nacional y a la revalorización de las características culturales de la población ecuatoriana...

Esta idea es reforzada por la autora en la introducción:

[n]uestra propia *identidad* como *nación ecuatoriana*, sólo será genuinamente forjada cuando rescatemos nuestras raíces ancestrales y cuando seamos capaces de reconocernos en esa parte de la población ecuatoriana que es consustancial a nuestra esencia, pero que hemos obstinado en no admitirla... (Moya 1997:16).

Se habla de una identidad nacional que requiere del reconocimiento y la valorización de las diversidades étnicas y culturales que coexisten al interior del territorio, de lo que se desprende que la representación de la identidad nacional no excluye, sino que incorpora las diferencias existentes. Sin embargo, el uso mismo del término “ancestral”, sugiere un escenario complejo de incorporación de ‘lo indígena’, pues los sitúa un tiempo de a-historicidad. Ello supone una mirada esencialista que figura a las distintas nacionalidades indígenas en la reproducción permanente de tradiciones y que finalmente desconoce la evidencia de los cambios así como su presencia social y política en la vida nacional (Muratorio 2000: 55). Entonces, queda aún la pregunta –no respondida del todo- de cómo se las incorpora, ¿haciendo énfasis en la diferencia que jerarquiza?, ¿en tanto ancestrales y, por tanto, reminiscencias de un pasado nacional glorioso?

En estas líneas investigativas, esta segunda sección se detiene en nuevas imágenes que, desde distintos puntos de enunciación, como la institucionalización en el Estado y la protesta, dialogan con las imágenes del territorio propuestas desde *El Comercio*.

El territorio desde los indígenas institucionalizados

El hallazgo del *Mapa del CODENPE* (figura 6), producido en agosto de 2001 por el CODENPE, representa un nuevo campo de análisis: la enunciación sobre las diversidades étnico-raciales del país se hace desde un organismo que representa la institucionalización de los in-

espacio doméstico-rural. Jugando con el título de la crónica -“Los quichuas y sus distintos rostros en el país”- que acompaña *El Mapa de las Nacionalidades* y con las imágenes que en éste se exhiben, puede decirse que el rostro de estos pueblos tiene cuerpo y vestido de mujer. Hecho que puede aplicarse también al *Mapa Etnográfico y Productivo* (figura 2), en donde sin apelar en el texto a la idea de rostro, se grafica mediante estos. Si aquí las preguntas eran cuántos son, dónde están, cómo viven, ellas se responden a través de la identificación mayoritaria con caras femeninas estableciendo un vínculo -nuevamente directo- entre identidad étnica-racial y mujer indígena.

Otros mapas: entre la reproducción y la contestación

El silencio en los mapas de *El Comercio* sobre los mestizos y blancos como sector poblacional parte de las diversidades, ¿significará acaso la negativa a aceptarse como un segmento poblacional más -importantísimo, claro está- del país y, en ello, la negativa al abandono de ser el punto de referencia para mirar, ordenar y designar a los otros?, ¿qué dice este silencio?, ¿responde el sector indígena a estas imágenes?

La mención a pie de página de la CONAIE como fuente de los mapas de *El Comercio* supone de alguna manera que ellos se hacen parte de la representación de que son objeto. En este sentido, en los mapas se reconocerían como parte de la nación al tiempo que evidenciarían sus particularidades y especificidades colectivas frente a ésta.

Fue esta referencia la que incitó a buscar las fuentes de las infografías, en el intento de esclarecer en qué medida las imágenes producidas desde el sector indígena habían sido transformadas o apropiadas por el medio periodístico y en qué medida dichas representaciones eran un terreno de disputas. En la búsqueda, me encontré con otra de las fuentes citadas por los mapas de *El Comercio*. Se trata del texto *Etnos. Atlas Etnográfico del Ecuador* (Moya 1997), producido por el Proyecto de Educación Bilingüe Intercultural (EBI). Las imágenes visuales de este nada tienen que ver con la personificación de las nacionalidades indígenas en el territorio nacional. Sin embargo, su misma existencia sugiere la interrogante de por qué hacer un texto de esta naturaleza. La respuesta está en las palabras de presentación de la consultora del PEIB:

[c]on esta publicación queremos contribuir a la difusión del conocimiento de la realidad ecuatoriana, al fortalecimiento de la identidad nacional y a la revalorización de las características culturales de la población ecuatoriana...

Esta idea es reforzada por la autora en la introducción:

[n]uestra propia *identidad* como *nación ecuatoriana*, sólo será genuinamente forjada cuando rescatemos nuestras raíces ancestrales y cuando seamos capaces de reconocernos en esa parte de la población ecuatoriana que es consustancial a nuestra esencia, pero que hemos obstinado en no admitirla... (Moya 1997:16).

Se habla de una identidad nacional que requiere del reconocimiento y la valorización de las diversidades étnicas y culturales que coexisten al interior del territorio, de lo que se desprende que la representación de la identidad nacional no excluye, sino que incorpora las diferencias existentes. Sin embargo, el uso mismo del término “ancestral”, sugiere un escenario complejo de incorporación de ‘lo indígena’, pues los sitúa un tiempo de a-historicidad. Ello supone una mirada esencialista que figura a las distintas nacionalidades indígenas en la reproducción permanente de tradiciones y que finalmente desconoce la evidencia de los cambios así como su presencia social y política en la vida nacional (Muratorio 2000: 55). Entonces, queda aún la pregunta –no respondida del todo- de cómo se las incorpora, ¿haciendo énfasis en la diferencia que jerarquiza?, ¿en tanto ancestrales y, por tanto, reminiscencias de un pasado nacional glorioso?

En estas líneas investigativas, esta segunda sección se detiene en nuevas imágenes que, desde distintos puntos de enunciación, como la institucionalización en el Estado y la protesta, dialogan con las imágenes del territorio propuestas desde *El Comercio*.

El territorio desde los indígenas institucionalizados

El hallazgo del *Mapa del CODENPE* (figura 6), producido en agosto de 2001 por el CODENPE, representa un nuevo campo de análisis: la enunciación sobre las diversidades étnico-raciales del país se hace desde un organismo que representa la institucionalización de los in-

dígenas en el Estado. Por otra parte, la data lo sitúa en el contexto de producción de los mapas aparecidos en *El Comercio* y sugiere una relación entre ellos.

En este mapa, la leyenda ubicada al extremo izquierdo del recuadro, indica: “Ecuador es un país multilingüe y pluricultural, en cuyo territorio [...] convienen 13 nacionalidades y 14 pueblos...”. En razón de esta frase, el mapa despliega el territorio ecuatoriano de pálido amarillo y mediante colores identifica los asentamientos étnico-raciales. Cada una de las nacionalidades y pueblos figura así, en la fragmentada geografía nacional, en locaciones territoriales delimitadas y específicas. Son, además, ilustradas con imágenes que actúan como corporalizaciones de las colectividades. Pero, dada su mayor escala, éstas son emplazadas ya no en los bordes del territorio nacional, sino dentro de éste.

La distribución de las nacionalidades y pueblos sigue la misma lógica de organización racializada del espacio físico del territorio. Tal como en los mapas de *El Comercio*, esta representación guarda silencio sobre blancos y mestizos. Sin embargo, la fotografía de medio cuerpo de dos hombres afroecuatorianos (figura 8), en la zona de Esmeraldas, registra a un sector ausente en las gráficas antes analizadas. Por otra parte, este mapa reproduce las diferencias de género, evidenciadas y comentadas a propósito de las imágenes de los mapas de *El Comercio*: Las nacionalidades asentadas en la Amazonía son ilustradas mediante 12 imágenes en las que aparecen nueve hombres y cinco mujeres, mientras que en ocho, de las 13 imágenes que remiten a pueblos Kichwas de la Sierra, aparecen mujeres.

Las imágenes que ilustran las nacionalidades amazónicas dan cuenta de la apelación al cuerpo masculino y desnudo. Es así que, en muchos casos, lo que define su pertenencia étnica-racial es la ausencia de vestimenta (figura 9). Esta identidad también es connotada por la presencia de ciertos elementos “exóticos” (figura 10): la presencia de cintillos de plumas de colores (Achuar y Shuar), pintura en los rostros (Shuar, Siona y Kichwua del Oriente) y las lanzas (Secoya, Huaorani, Schiwiar y Achuar). Éstas, portadas sólo por hombres, ocupan un sitial preponderante en estas representaciones indígenas masculinas, pues los denotan como proveedores-cazadores³⁶. Pero, además de ser agentes activos en la labor de caza, lo son en la música (Zápara, Shuar) o curanderos (Cofán)-, mientras que las mujeres son pasivas (Huaorani, Zápara, Secoya y Kichwa, en Napo).



Figura 7. La distribución en el territorio



Figura 8. Los afroecuatorianos

Contrariamente, el despliegue de corporizaciones para los Kichwas de la Sierra marca la feminización del territorio en la recurrencia a cuerpos y rostros de mujer. Así, la representación de esta nacionalidad contrasta con la referida a la Amazonía. Si en esta última el acento estaba puesto en el cuerpo desnudo, aquí radica en el cuerpo vestido. El cintillo es reemplazado por el sombrero, la lanza y la caza por otras labores distintas de su-

pervivencia, entre las que se cuenta la elaboración de productos artesanales (plasmada en tres de las 12 imágenes) y el cultivo de la tierra (en una de las 12 imágenes). Pero, además, y a diferencia de las representaciones para los pueblos y nacionalidades de la amazonía, las mujeres de la sierra son agentes activos para la sobrevivencia³⁷. Ello queda ilustrado en las referencias visuales de tareas artesanales (figura 11): en Otavalo una mujer borda concentradamente, labor que se reitera en la representación de dos mujeres situadas en la zona de Bolívar. En Cuenca se expone a una mujer tejiendo paja y en Saraguro a tres mujeres sentadas trabajando sobre telas y bordados. Esta descripción laboriosa y activa se da también al representar Puruwá, en donde se ilustra a un grupo de mujeres que, cabeza gacha, cultivan la tierra. Si bien es cierto



Figura 10. Marcadores de identidad étnico-racial de la Amazónica

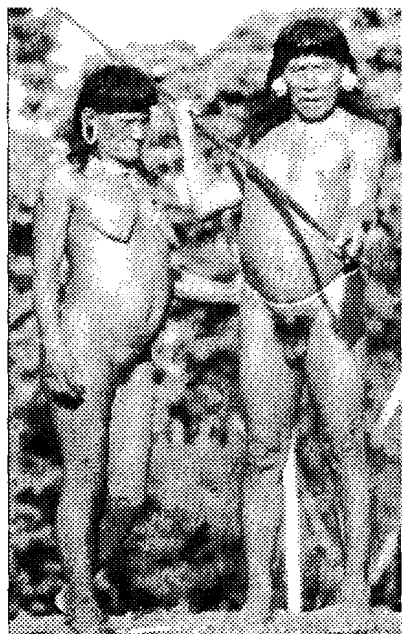


Figura 9. El desnudo amazónico

dichas imágenes representan activamente a las mujeres, las actividades descritas están marcadas por los roles tradicionales asignados según género y según condición étnico-racial. Ambas actividades encuentran un enlace con las imágenes descritas en los mapas de *El Comercio*: lo ilustrado supone por un lado, en la fabricación de artesanías, el resguardo y reproducción de saberes tradicionales y, por otro, en el cultivo de la tierra, la vinculación con el ámbito rural y sus consecuentes tareas domésticas-reproductivas.

Los hombres, casi ausentes en las imágenes de los mapas de *El Comercio*, aparecen aquí en acciones de esparcimiento (figura 11), como el grupo de cuatro jóvenes que conversan en la imagen situada cerca de Salcedo. Ellos son representados de manera casi exclusiva en ligazón con la música: al borde derecho del territorio coloreado como Salasaka se expone la diminuta fotografía de una especie de hombre orquesta que tañe un bombo con la mano izquierda al tiempo que la derecha lleva una flauta a la boca; el lado izquierdo del espacio físico Kañarí se expone la figura de un hombre que toca un instrumento de viento. Si las mujeres se ocupan de tareas doméstico-reproductivas, los hombres se encargan de la diversión y se sitúan en el espacio público. Este ambiente serrano festivo es reiterado en una imagen situada sobre la ciudad de Salisiqui, que se ilustra con una pequeña y confusa imagen de gentío en carnaval.

Estas fotos muestran actividades y el quehacer. La estaticidad, la inacción únicamente aparece en cuatro imágenes (figura 12): en el rostro de una niña que tiene su cuello rondado por collares, ubicada en la ori-

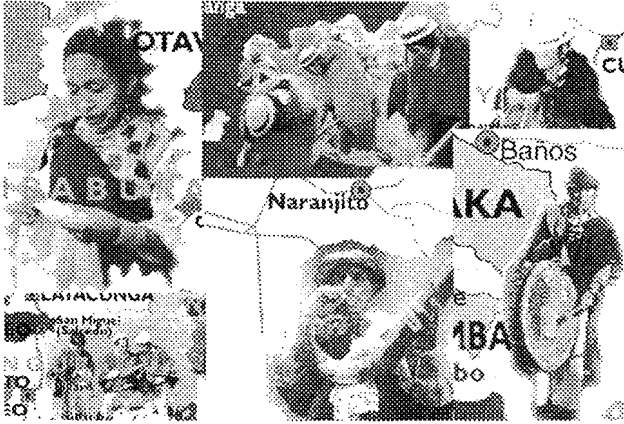


Figura 11. Hombres y mujeres en "sus" tareas

lla derecha del territorio Kayambi; en un retrato de una mujer Panzaleo que mira a la cámara; en el rostro de un niño Waranka, incrustado sobre el territorio rosado de la colectividad; y, finalmente, en la imagen de una pareja de ancianos –al lado derecho del territorio demarcado como Kitu-Kara- que posan para la foto. Estas imágenes ponen el acento en los fenotipos, en los rasgos y en ciertas prendas de vestir: collares y poncho, por ejemplo. El sombrero ocupa en las imágenes de la sierra, al igual que en la representación de los mapas de *El Comercio*, un lugar importantísimo en tanto accesorio de vestuario que estaría definiendo cierta pertenencia étnica: es utilizado en ocho, de las 12 imágenes.

La mayor exposición de ilustraciones tiene que ver con las dimensiones del formato de este mapa, las que -a diferencia de los difundidos por el diario- posibilitan un análisis más fecundo. Sin embargo, ellas no cambian sustancialmente de los modos de representación desplegados por los mapas de *El Comercio*: las diferencias étnico-raciales son segmentos poblacionales en pequeños espacios físicos de la geografía, es decir, son presencias sectorizadas; las ilustraciones conforman galerías de rostros y cuerpos vestidos -o desvestidos, en el caso de la Amazonía- que grafican la relación entre lugar y población; en el caso de la Sierra, se recurre mayoritariamente a cuerpos de mujer para ilustrar las identidades étnico-raciales diversas; y, pese a incluir a los afroecuatorianos, se guarda silencio sobre las otras categorías étnico-raciales, como blancos y mestizos. Con todo ello ilustran, en un símil de los

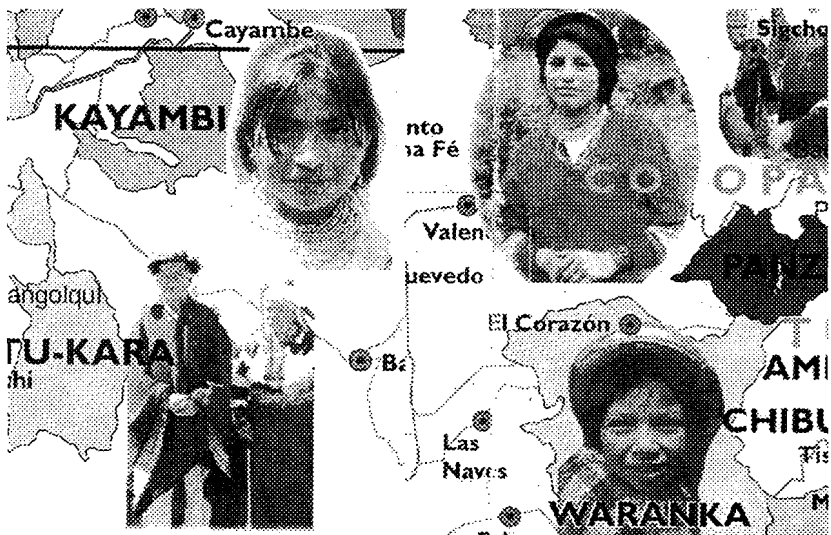


Figura 12. Rostros y cuerpos ilustradores "de" identidad étnica y racial

mapas anteriores, un territorio nacional racializado y, específicamente en la Sierra, feminizado.

La diferencia radica, en que la racialización de la geografía de Ecuador proviene –teóricamente– desde los propios racializados, quienes, mediante presencias sectorizadas, indianizan la geografía ecuatoriana y, en relación con las luchas del movimiento indígena, potencialmente reivindican su propiedad territorial. Sin embargo, la demarcación territorial no deja de ser una mirada que organiza la cartografía nacional en base a la asignación de lugares con arreglo a identidades étnico-raciales. Así, más que disputar la representación, hay una reapropiación. La enunciación se hace ahora desde otra agenda y desde otro punto de habla.

Dicha estrategia va de la mano con el recurso de apelación a la representación del indígena como producto turístico. De hecho, las imágenes funcionan como indicadores que informan a los no indígenas acerca los habitantes autóctonos que encontrarán en su visita a esos sitios. Así, el mapa viene a ser una suerte de galería de sujetos, objetos y lugares para los foráneos que buscan lo distinto y exótico. Esta lectura se refuerza al considerar que en este mapa consta que es propiedad de "Promoción Turística del Ecuador". Este agente produc-

tor determina un público objetivo –turistas- al que se orienta. En razón de ello se entiende que el despliegue visual incluya, además de la corporización de las nacionalidades y pueblos, la presencia de ciertos artefactos culturales que remiten a formas de hacer y quehacer propias de las colectividades ilustradas³⁸. Esta exposición de productos identifica zonas territoriales y a quienes viven en ellas y remite a una nueva y distinta dimensión productiva de la señalada en *El Mapa Etnográfico y Productivo* (figura 2) de *El Comercio*, la que está centrada ya no en la agricultura, sino en la artesanía en tanto actividad de mayor interés para los turistas.

Pero, en este mapa (figura 6) ¿la representación y organización de las diferencias étnico-raciales al interior de la imagen nación, adquieren un nuevo y distinto sentido? Si se considera que éste –probablemente- fue pensado por técnicos externos al mundo indígena, la respuesta inmediata y positiva resulta, cuando no imposible, a lo menos difícil. Para muchos, la afirmación vacila aún más ante el antecedente de que fue concebido como discurso turístico. Sin embargo, el hecho de que sea gestionado por el CODENPE, organismo que representa la institucionalización de los indígenas en el Estado y que cumple, por tanto, con la agenda de acciones de reconocimiento, afianza la propuesta de pensarlo como una reapropiación de los imaginarios tejidos sobre ellos. Esta lectura se refuerza al considerar que la CONAIE aportó, según consta en el extremo superior derecho del mapa, con 16 imágenes. Esto otorga ciertas pautas de la primacía de un interés centrado en el reconocimiento de las diferencias existentes al interior de la nación. Así, si bien este mapa no supone una elaboración que impugne o conteste las imágenes de las que son objetos, sugiere la utilización de las representaciones y los significados que éstas entrañan

Desde los textos escolares

La iniciativa del Proyecto de Educación Intercultural Bilingüe ofrece eventualmente nuevas formas de representación de la imagen nación, del territorio y de las diferencias étnico-raciales que alberga. Sin embargo, una ilustración en la lección de tercer grado³⁹ referida a interculturalidad (figura 13) sin constituir una representación del territorio ecuatoriano, pone en escena las diferencias étnico-raciales con el mismo acento selectivo y jerarquizado de los mapas antes comenta-



Figura 13. La interculturalidad

dos. En un recuadro, bajo el título “Interculturalidad”, se aprecia el dibujo de tres niños que representan el concepto: un niño indígena, un niño negro y, finalmente, una niña indígena.

En este caso, la pertenencia étnica-racial para los indígenas está definida por el vestuario y el peinado (sombrero y poncho para el varón y falda y trenza para la niña), mientras que el niño afro-ecuatoriano es caracterizado -como tal- por su piel oscura y el cabello rizado. Pero no es únicamente la presencia visual de la interculturalidad, sino también el modo en que en una suerte de epígrafe se define la imagen y su significado: “Personajes de distintas etnias”. Entonces, se está hablando no de personas sino de tipos marcados por rasgos físicos y por la vestimenta. Así, la experiencia de lo intercultural aquí explicitada, remite al reconocimiento de ciertas diferencias encarnadas en dos sectores étnico-raciales del país. De modo similar a los mapas antes analizados, se ha seleccionado a los sectores representados como diferentes, omitiendo los segmentos blancos y mestizos. Por tanto, no hay respuesta, divergencia ni contestación en esta imagen, sino más bien la canonización de una norma oficial de representar.

Sin embargo, páginas más adelante hay un mapa que sugiere un modo más inclusivo de representar las diferentes categorías poblacionales en el territorio ecuatoriano. El dibujo (figura 14) ilustra la geografía nacional mediante imágenes infantiles que, lúdica y didácticamente, le dan animación y relieve al territorio y a sus componentes geográfico-naturales y humanos característicos.

Este mapa continúa la asignación de lugares territoriales con arreglo a identidades étnicas, vista en los mapas anteriores: en la costa, en el extremo izquierdo del recuadro-mapa, entre el mar y el río que se adentra en el territorio, en un entorno ilustrado por una casa chiquita, botes, redes de pesca y una playa coronada de palmeras, hay un pequeño niño negro que saluda alegremente a otro niño situado en la sierra. Esta zona, situada más al centro del recuadro, es poblada por un niño y una niña vestidos de indígenas Otavalo⁴⁰ a los pies de de tres volcanes. Ellos están situados en un espacio rural, identificado por la presencia de árboles y un caballo. Por su parte, en la amazonía, en el extremo derecho del recuadro, encontramos vegetación y pequeñas casas amazónicas entre las que hay una niña y un niño, este último es identificado como amazónico por su cintillo. Finalmente, hacia la parte superior del mapa, se visualiza la ciudad con sus edificios y fábricas, en donde hay un niño y una niña mestizos o blanco-mestizos.

Esta representación difiere de las anteriores en tanto no apela a una feminización de la geografía nacional. Sin embargo, una vez más, el territorio se distribuye y se organiza de acuerdo a la pertenencia étnico-racial de la población. Como en los mapas analizados, el emplazamiento racializado de la geografía ecuatoriana no supone una presencia indígena o afroecuatoriana en otros lugares que los delimitados y asignados según sus pertenencias étnicas y raciales. Los indígenas siguen registrados en virtud de su vestimenta.

Sin embargo, este mapa da un paso más con respecto a los anteriores: los mestizos son representados y no callados u omitidos en la imagen geo-racial del país. Pero, pese a esta inclusión, la representación no deja de ser selectiva y jerarquizada. La lectura del mapa más bien constata esta imaginaria: los mestizos son representados -en la parte superior del mapa- dominando la geografía ecuatoriana y, consecuentemente, las diversas poblaciones del país. Ellos son el único sector poblacional que está en el ámbito urbano. Así, la ciudad y su imagen de avance y civilización constituye el espacio propio y natural de este sector étnico-racial y no de los otros.

Aun considerando lo anterior, este mapa escolar (figura 14) promueve una imagen más incorporadora e integrada de las diferencias. Todos resultan ser parte de una geografía unificada finalmente por el encuadre que la sostiene. Sin embargo, ésta categoría de “todos”

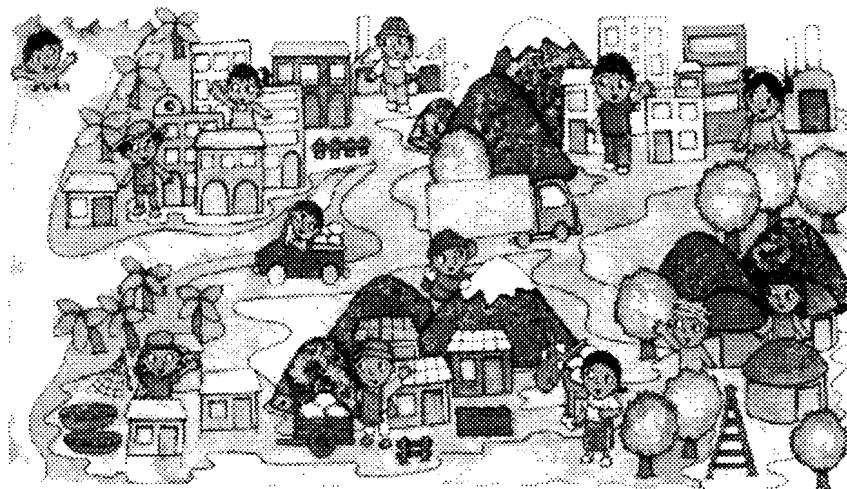


Figura 14. Mapa escolar

excluye a los blancos. Ellos no están en la distribución étnico-racial del territorio. Su omisión, significa implícitamente ¿que no existen?, ¿que su ‘pureza’ no es parte de la realidad poblacional ecuatoriana?, ¿que se difuminaron en la mezcla étnico-racial? Esta práctica discursiva oficial, ¿intenta posicionar en los ámbitos educativos la idea de una nación mestiza?

Desde la protesta

La imagen de un mapa desplegado en el contexto de la II Cumbre de Pueblos Indígenas de Abya-Yala (figura 15), realizada en Quito en julio de 2004 en el marco del Foro de las Américas, cierra este capítulo. En esta oportunidad uno de los pasillos de la Universidad Politécnica Salesiana fue el escenario del despliegue de un mapa de América: sobre una estera se extiende la figura del continente, delineada y rellena por distintos granos, pero ya no en la línea vertical que baja de norte a sur, sino horizontalmente. Sobre la estera, bordeando los contornos del continente yacen espigas de trigo y tres pequeños carteles en hojas blancas, escritos en computador: “Sí a la vida”, en el borde superior y “No al ALCA”, dos veces en el borde inferior del mapa.

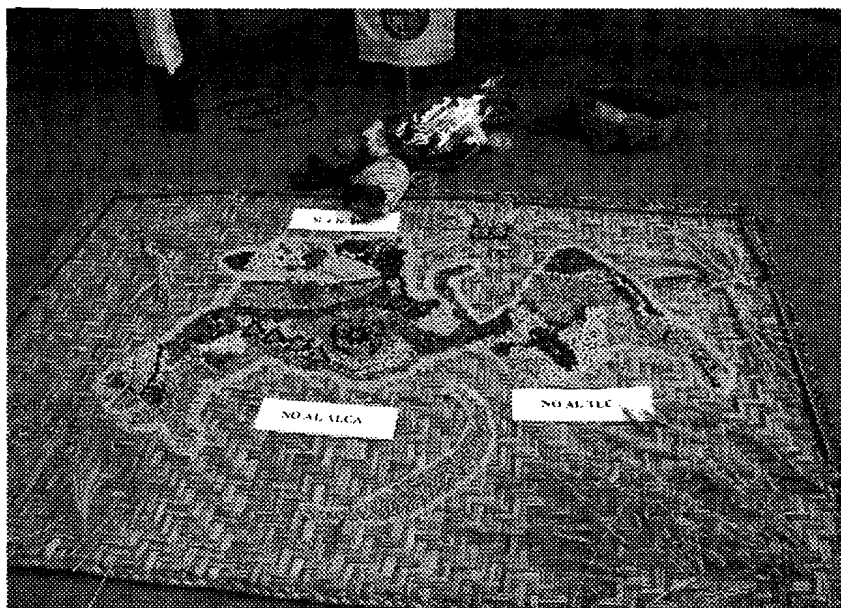


Figura 15. Mapa de América

En estricta medida ésta imagen no tiene que ver con una representación geográfica del Ecuador, sino que más bien constituye un mecanismo de protesta que evidencia un poder de contestación de parte del sector indígena.

Estas escrituras, así como la presencia de productos agrícolas, remiten a un contexto de movilización social contra los tratados de libre comercio al tiempo que sitúa la apelación del sector indígena desde el rol de productores agrícola-rurales.

La propuesta evidencia un poder de respuesta y reformulación de la imagen tradicional del continente y sus relaciones. En este acto genera una nueva mirada, una nueva manera de representar y concebir los lugares geográfico-políticos y sus consecuentes jerarquías sociales. Así, este mapa interesa en tanto constituye una puesta en escena del territorio continental que revierte las imágenes canonizadas y tradicionales con las que se representa y piensa América y su organización. Instala en el acto una nueva forma de ver y pensar las relaciones entre las diversidades y entre los distintos segmentos territoriales y sus poderes.

En esta horizontalidad del mapa, se apela ya no a la exclusión según países de procedencia, etnias, grados de desarrollo y de poder económico. El norte no es la cabeza del continente, no es el referente ni el punto de diálogo, sino un punto más en la cadena con el que se dialoga de igual a igual. Esta alteración de las coordenadas ataca también un símbolo icónico del país: la línea del Ecuador y la importancia de la referencia a la mitad del mundo.

Esta inventiva entraña una conciencia –aunque no sea buscada bajo ese nombre– de la representación y de la autorepresentación y en esa medida se erige como un ejemplo de las potenciales resistencias, reformulaciones y apropiaciones que se dan en el nuevo escenario político, ideológico y cultural en que los distintos sectores étnico-raciales se desenvuelven. Supone también la tarea de continuar la búsqueda de nuevos modos de representar que empiezan a nacer.

Conclusiones

La producción y vehiculización de *El Comercio del Mapa Etnográfico y Productivo* (figura 2) y *El Mapa de las Nacionalidades* (figura 3), de 2000 y 2001, respectivamente, responde a parámetros dominantes de representación. En ellos, el ojo blanco-mestizo de la sociedad nacional dominante organiza, normativiza y controla la geografía étnico-racial y espacial del territorio y de la imagen nación. Así, da cuenta de ciertas diferencias étnico-raciales dispuestas en espacios delimitados de la geografía y apela –sobre todo en la sierra– al cuerpo y a las vestimentas de las mujeres indígenas como marcadores de identidad étnico-racial. Este modo de representar expone a los indígenas como sujetos eminentemente rurales, perviviendo a-histórica y a-temporalmente en supuestos lugares originarios y, consiguientemente, reproduciendo y conservando intactas culturas “milenarias”.

Bajo esta lectura, adquiere especial sentido la utilización de las mujeres indígenas como guardianas y reproductoras pasivas de las colectividades. Este modo fronterizo y corporizado de representar quita a los indígenas un rol político agencial y constituye una racialización y una feminización de la geografía nacional. Así, en base a la designación de locaciones se definen geografías jerarquizadas y, consecuentemente, lugares sociales al interior de la imagen nación.

Dado el nuevo escenario de posicionamiento público-político del movimiento indígena, ¿contesta a este imaginario? El análisis demuestra que el *Mapa del CODENPE* (figura 6) producido en el 2001, antes que impugnar la racializada y feminizada imagen de la geografía nacional se mueve entre la reproducción y la apropiación. Es así que comparte la distribución, mediante la corporización y feminización, de los distintos pueblos y nacionalidades indígenas en sitios territoriales específicos. También en esta cartografía, mestizos y blancos son categorías ausentes. Sin embargo, la racialización del territorio proviene desde los propios racializados, los que -mediante presencias sectorizadas- indianizan la geografía ecuatoriana y, en relación con las luchas del movimiento potencialmente reivindicando su propiedad territorial. Aquí la apelación a las mujeres indígenas como representantes de las identidades colectivas, evidencia que no es sólo el sector dominante el que las imagina como "más indias" y conservadoras. Ahora, desde el propio sector se les concede la naturaleza de guardianas. Esto demuestra que la construcción de representaciones no es un proceso unívoco, sino más bien un campo de negociación.

La estrategia de organización espacial, bajo la nueva mirada racializadora, va de la mano de la apropiación de la imagen del indígena como producto turístico. Así, el mapa viene a ser una suerte de galería de sujetos, objetos y lugares para los foráneos que buscan lo distinto y exótico. Por su parte, y con pequeñas divergencias, las imágenes del texto escolar (figuras 13 y 14) -producido en el marco del Proyecto EIB- pone en escena las diferencias étnico-raciales con el mismo acento selectivo y jerarquizado de los mapas ya mencionados. En este caso, sin embargo, no se recurre a exclusivamente las mujeres indígenas como emblemas de las identidades étnico-raciales colectivas.

Finalmente, el *Mapa de América* (figura 15) desplegado en el año 2004 en un escenario de protesta, la II Cumbre de Pueblos Indígenas de Abya-Yala, si bien no es propiamente una representación de las diferencias étnico-raciales en el territorio patrio, ofrece una nueva inventiva y poder de contestación. Esta riqueza radica en evidenciar una capacidad reflexiva e innovadora al momento de pensar las relaciones de poder y cómo éstas jerarquizan y organizan a los distintos grupos. Pero no recurren a la racialización ni a la feminización de la geografía ni tampoco a la indigenización de las diferencias étnico-

raciales y sus expresiones culturales. La estrategia apunta a la inversión de los órdenes. Norte y Sur se alteran y con ello subvierten los sistemas de exclusión e inclusión.

Notas

- 1 El censo poblacional realizado en 1846 en lo que fuera el territorio de la Real Audiencia de Quito clasificó a los ecuatorianos siguiendo parámetros étnicos, raciales y jurídicos, vinculados a posiciones sociales (Guerrero 2000:28). De acuerdo a esto, la población estaba compuesta por: blancos: 41%; indios: 52%; mulatos libres: 4%; mulatos esclavos: 1%; negros libres: 1%; negros esclavos: 1% (Censo General de Población 1846; Serie Empadronamiento ANHQ. Cita en Guerrero 2000:28).
- 2 Este Censo Nacional tuvo un preámbulo en el Censo General de Otavalo realizado en 1947, en donde se definió la pertenencia étnica en base a la vestimenta, el peinado y la lengua (Prieto 2004: 215). Las Instrucciones Especiales para los Enumeradores del conteo señalan: “Raza – Anotará (el enumerador) ‘Blanca’, cuando vista la indumentaria que ordinariamente acostumbramos y tenga la piel rosada o blanca (el entrevistado); ‘Mestizo’, cuando observe que ha habido cruzamiento con lo indígena; ‘Indígena’, cuando vista de indio y sea el quichua su idioma materno” (Censo General de Otavalo. Instrucciones especiales para los enumeradores (5/10/1947); Serie: Municipalidad, caja (1) B.AH/IOA. Cita en Guerrero 2000:30).
- 3 En la práctica, esto no excluyó que en el Censo 2001 el/la empadronador/a asignará por sí mismo/a la pertenencia étnico racial (Prieto 2004: 20).
- 4 Dado este nuevo status de ciudadano político activo, se abandona la práctica “ventrilocua” de definirlos de acuerdo a rasgos, prácticas y parámetros definidos desde la sociedad nacional dominante y se transita a un proceso individual de denominación que simbolizaría el lugar que ahora ocupan en la escena social.
- 5 Lo resultados del Censo 2001 indican que el 6,1% de la población de 15 años o más se autoconsideró como indígena y el 5% como afrodescendiente. De estos últimos, un 2,3 % se autodefinieron como negro y un 2,7% como mulatos. El 77, 7% de la población de 15 años o más se consideró mestiza y el 10, 8%, blanca. Es interesante que trabajos, como el de León (2003), califiquen de sorprendente el porcentaje de población que se autodefinió como indígena y no reparen ni ahonden en el número de los que se identificaron como mestizos. Hay aquí un tema de construcción de identidad mestiza aún por explorar.
- 6 Este sentido se desliza, por ejemplo, en las palabras de un intelectual indígena Otavalo: “uno podía decir: “¿para qué ser indio, si puedo definirme como quiera!”” (Conejo 1995:159). Aquí, asumir una pertenencia se liga a un proceso consciente de construcción identitaria y aparece, por tanto, como un acto de subversión y/o resistencia que busca validar la identidad indígena.
- 7 Según Anderson (1993), la tarea inicial y crucial de los mapas era definir los contornos territoriales y, con ello, dotar a la nación de una espacialidad en que desen-

volverse, la que estaba delimitada en virtud de otras naciones. Esto genera un sentimiento compartido de pertenencia a ese territorio y a esa comunidad.

- 8 Referencias se encuentran, por ejemplo, en Montecino quien señala un cuadro del s. XVIII, en el contexto independentista, que “muestra a América como una reina de pechos descubiertos, en gesto de amamantar a niños blancos y negros y a sus pies niños indios y mestizos que parecen clamar el alimento” (1991:83-84); y en Sánchez-Blake, quien se refiere a “[l]a escena inaugural de Américo Vespucio ante una mujer desnuda que se incorpora de su hamaca [...] la representación del Nuevo Mundo, América, como el cuerpo de mujer desnudo –la página en blanco– donde se escribe la historia, y la conformación del estado–nación a partir de ese texto cuerpo” (2001:7).
- 9 “El territorio latinoamericano ha sido pensado como femenino, tanto en términos débiles como amenazantes. En las crónicas [...] ha sido metaforizado como Amazona, figura silvestre, rebelde, indígena y femenina que tiene que ser sometida e inmovilizada. Más tarde ha sido pensado como un territorio pasivo, inmóvil, virgen y desconocido que la fuerza masculina penetra y domina” (Schiwy 2002: 209).
- 10 Otras autoras (Cifuentes 1999: Radcliff y Westwood 1999) agregan que cuando las mujeres aparecen lo hacen en virtud de su papel de compañeras de sujetos heroicos, forjadores y/o engrandecedores de la patria.
- 11 Un ejemplo lo entrega el trabajo de Rodríguez, quien señala que la imagen de “Banana Republics” o “Chiquita Banana” constituye una “sustitución de la nación por fruta” y, además, una “feminización de las identidades y culturas nacionales” (2002: 86).
- 12 Según consta a pie de página el diseño editorial, en un caso, y la infografía, en el otro, estuvieron a cargo del mencionado periódico.
- 13 Se ha cambiado el título original, *Mapa de Nacionalidades y Pueblos del Ecuador, por Mapa del CODENPE* con la finalidad de facilitarle al lector la diferenciación con respecto al mapa de *El Comercio*.
- 14 *El Comercio*, 08 de marzo de 2000.
- 15 Malo señala que la imagen del indio se encuentra, desde larga data, íntimamente ligada al campo. “[L]a aristocracia española encontró en el cultivo de la tierra el soporte económico [...] el rendimiento del campo dependía de la mano de obra y allí estaba el indio, adscrito a la tierra mediante diferentes mecanismos” (1988: 46).
- 16 *El Comercio*, 08 de marzo de 2000.
- 17 En el extremo derecho de este mapa hay una separata. En este apartado se expone con los mismos recursos descriptivos (nombre, producto y un rostro) a las nacionalidades asentadas en la Amazonía.
- 18 *El Comercio*, 08 de marzo de 2000.
- 19 *El Comercio*, 20 de mayo de 2001.
- 20 *El Comercio*, 20 de mayo de 2001.
- 21 *El Comercio*, 20 de mayo de 2001.
- 22 Tal como señalan las autoras: [l]a impresión que dan las exposiciones etnográficas es la de etnicidades múltiples, cada una ocupando un lugar de la nación y con una cultura material distinta. Los grupos indígenas constituyen el grueso de estas etni-

ciudades, aunque los grupos afro-ecuatorianos y los cholos (grupos indígenas-mestizos) también son tomados en cuenta. Lo sorprendente es la ausencia casi total del grupo blanco o blanco mestizo, pues no existe una sección dedicada a él, aunque aparecen individualmente en las fotos de una sección (Radcliffe y Westwood 1999:119).

23 *El Comercio*, 08 de marzo de 2000.

24 La comunidad imaginada estaría enmarcada por relaciones de poder, relaciones que van modificándose en el tiempo (Barragán 1999) y que se transparentan en la serie de mecanismos mediante los que ella –y quienes la integran- la piensan y se piensan.

25 *El Comercio*, 20 de mayo de 2001.

26 Ver nota No. 3 de sección Resumen.

27 *El Comercio*, 20 de mayo de 2001.

28 *Razas del Ecuador*. Imprenta Pramadi Jireh. Code 2473. S/f. El borde de la lámina está plagado de leyendas interesantes por su diversidad y que suscitan una serie de interrogantes analíticas: “Aquí estamos con Pramadi Jireh porque con calidad rescata los valores cívicos y culturales de nuestra tierra...”; “Dios ha hecho toda tribu, lengua, y nación para que el hombre le adore y busque su gloria”; “Dios es mi proveedor. Pramadi Jireh”. Es posible pensar que estas leyendas, en su apelación a Dios y a la calidad del trabajo, argumentan como “verdadera” la información que entrega el contenido de la lámina.

29 *Razas del Ecuador*. Imprenta Pramadi Jireh. Code 2473. S/f.

30 En esto mapas, caso distinto es la representación de la Amazonia, cuyos grupos indígenas se ejemplifican mediante figuras masculinas. Una explicación se relaciona con que ellos aparecen como sujetos más exóticos que las mujeres, hecho que se connota, por ejemplo, en el uso de plumas y pinturas.

31 La pregunta por explorar es si será posible leer el uso del espacio urbano y de los hábitos “blancos” desde una perspectiva de reformulación y/o resistencia que no entrañe necesariamente la negación de la condición indígena. Es así, como en lo indígena como fenómeno urbano podría leerse una potencial ironía en la imitación, estrategias de representación ante los de su comunidad y frente a los otros agentes de la ciudad.

32 Ver nota a pie de página 2 de este capítulo.

33 *El Comercio*, 23 de mayo de 2001.

34 Los vínculos entre mujer y nación se realizan en base a cinco roles asignados a ellas en tanto identidad genérica o, como diría Bordieu (1998), en tanto cuerpo biológico socialmente forjado: como reproductora biológica de ciudadanos nacionales; como “marcadora” biológica de fronteras entre grupos nacionales; como sujetos involucrados en la transmisión cultural de valores nacionales; como significantes y símbolos de diferencias nacionales y, por último, como participante en las luchas nacionales (Radcliff y Westwood, 1999:215).

- 35 Los resultados de Censo Poblacional 2001, indican que las mujeres indígenas son quienes registran una mayor tasa de analfabetismo. El índice 8,5% de analfabetismo entre las mujeres no indígenas, se eleva a 35% en la población femenina indígena (SIISE 2003).
- 36 Las imágenes sugieren que la caza como una acción que se va ejecutando a medida que se baja por la geografía. La empresa parte en el extremo superior derecho con la imagen de un hombre vestido con túnica roja (Secoya) que muestra una lanza, luego un hombre completamente desnudo (Huaorani) es presentado en posición activa de clavar su lanza. Pareciera indicar que se inicia la acción. A su lado una mujer desnuda mantiene la cabeza gacha y se apoya levemente –con la pierna izquierda semi flectada– en su acompañante. La acción continúa en la imagen, de medio cuerpo, de dos hombres de torsos desnudos (Schiwiar) que, lanza en mano, parecen caminar en busca de su presa. La actividad se sugiere cumplida en la imagen de un hombre con colorido cintillo y collares (Achuar) que parece descansar regocijado en su tarea y en el fruto de esta, sugerida por una piel de leopardo que se dibuja como telón de fondo.
- 37 Radcliffe (1993) señala que en la vida cotidiana las mujeres indígenas combinan los roles reproductivos con los de proveedoras. Este carácter les otorgaría, según la autora, cierto margen de autonomía.
- 38 En la Sierra, cerca de Otavalo hay tres diminutos bolsos tejidos, que remiten a un lugar de compras al tiempo que activa la representación histórica de laboriosidad artesanal textil; En la Amazonía, en Pastaza, se exponen una figura tallada y de colores y una casa típica que ilustra acerca de la forma de vida de los indígenas Kichwas del sector. Subiendo a Orellana se encuentran tres vasijas hechas de calabaza y a la izquierda, en el límite con Perú, depositadas sobre el territorio, hay una pequeña lanza y plumillas de caza que ilustran las actividades de los Huaorani. Bajando hacia el extremo sur del territorio se encuentra un cintillo blanco junto a la cual se lee Shuar. En la Costa, no coloreada como presencia indígena, en el sector de Cabo Paso hay una figura de barro que señala un museo y más bajo, en Manta, se aprecian dos pequeñas muestras de tejidos. El descenso continúa hasta una nueva figura de barro en el territorio del Guayas, donde se asentarían los Huancavilca.
- 39 Estas imágenes provienen del Manual Libresa, 2002. Tercer año de Educación Básica, Quito: Grupo Libresa.
- 40 Los Otavaleños han sido, desde fines del siglo XIX, consignados positivamente como laboriosos, esbeltos, limpios y cultos. Desde este imaginario han sido propuestos como “el deber” de los indígenas del país y como la imagen modelo de representación y promoción turística (Muratorio 1994: 134).
-

LAS REINAS, LOS CUERPOS COMUNITARIOS

Eventos de belleza. Espectáculo de identidades

En el año 2004, Quito, Ecuador, fue sede del Concurso Internacional de Belleza Miss Universo. Este evento, como señalé en un artículo publicado tras el certamen¹, dio pie a una serie de campañas de ornato y embellecimiento de las principales vías y parques de la ciudad. Los distintos soportes comunicacionales fueron inundados con la promoción del concurso y con mensajes destinados a la formación de conductas urbanas: “Quito se pone linda”, “La belleza está en Ecuador”. Cada una de estas acciones apeló a la identidad nacional. En este escenario, la Miss Ecuador, María Susana Rivadeneira, se convirtió en embajadora y anfitriona de la nación ecuatoriana.

En el mismo artículo mencioné que el eje de las escuetas y magras discusiones públicas disidentes, estuvo centrado fundamentalmente en el tema económico: cuánto le cuesta al país y cómo se (mal) gasta el recurso nacional en un certamen de esta naturaleza. Sin embargo, los graffiti en las paredes de Quito vociferaron la contestación y problematizaron el acontecimiento: “Mientras haya reinas, habrá peones”, “¿Dónde escondieron a los niños?”, “Miss Universo en el país de la Misseria”. La excepción estuvo también en la marcha de mujeres indígenas² que el 31 de mayo se tomó las calles con carteles marcados por

la metáfora, la llamada a la realidad: “Miss TLC”, “Miss niños”, “Miss pobres”. Junto a las pancartas desfilaron “reinas” vestidas a la usanza “típica” de la soberana de Ecuador³ (figuras 16 y 17). Era la parodia del traje y del discurso que fallidamente representó la unidad de la identidad nacional y la consagración de un modelo social y económico.

Mientras esto sucedía, recordé la imagen publicitaria de la *barbie* otavaleña (figura 1) publicada en *El Comercio* el 1° de enero de 2004, punto de partida de esta investigación de tesis. La leyenda - “[c]elebramos que la belleza ecuatoriana sea universal” - estaba en directa relación con el certamen internacional de belleza. Esta imagen era así la de un cuerpo simbólico, marcado étnica y racialmente, que representaba a la mujer ecuatoriana y a la nación misma. Esta apelación específica, sumado al rol asignado a la Miss Ecuador 2004 como embajadora de una patria mestiza, supuso la incorporación de ‘lo indígena’ como reminiscencias de un pasado mítico y ancestral.

Esta representación de ‘lo indígena’ puede verse también en la estructura misma de los certámenes de belleza organizados desde los discursos dominantes. En ellos, la sección de desfile en traje típico de las candidatas apela a la identidades étnico-raciales, indigenizándolas⁴. El acto mismo explicita una suerte de tensión entre la exclusión de lo otro -que participa sólo como representado- y la (mala) inclusión en la representación que los convoca y recrea en tanto realidad a-temporal y a-histórica y/o en la apelación colorida de su ‘diferencia’.

Este hecho me lleva, ahora, a indagar en los concursos de belleza indígena. ¿Qué y cómo espectacularizan?, ¿cómo dialogan con los certámenes de belleza blanco-mestizos?, ¿que significado adquiere, en ellos, el cuerpo de la mujer? La experiencia relatada por la lideresa indígena Lourdes Tibán, me introduce en el tema.

Tibán fue elegida, en 1989, reina de la Parroquia Mulalillo y como tal, debía competir para reina del Cantón Salcedo. Según recuerda, esto fue una “desgracia” (Tibán 2003b: 25) y “uno de los tormentos más grandes para sus padres” (Tibán 2003a: 29), quienes no aceptaban su participación “por el costo económico que implicaba, pero, además, porque los reinados no son parte de la comunidad” (Tibán 2003b: 25), ni “(...) de la cultura indígena” (Tibán 2003a:25).

La revisión de la prensa, sin embargo, evidencia que estos concursos poseen alguna ‘tradición’ dentro de las distintas comunidades

indígenas del Ecuador⁵. Entonces, la cuestión ya no es si históricamente estos han sido o no parte de la cultura indígena, sino el significado que tiene la existencia actual de estos⁶. Resulta simple pensarlos como meras simulaciones o copias de los concursos de belleza blanco-mestizos. Entonces, ¿cuál es su objetivo, su especificidad? Vuelvo al relato de Lourdes Tibán:

Yo había dejado de ser india físicamente, porque después de ser empleada doméstica lo típico es que uno regrese a la comunidad con churos y cortado el pelo. Me puse minifalda, boté toda mi vestimenta. Pero cuando me presenté al reinado cantonal, mis palabras fueron en quichua, eso marcó la diferencia... (Tibán 2003a: 25).

Lourdes fue condecorada la Primera Campesina Bonita del Cantón Salcedo⁷:

No entendí entonces: me preguntaba ¿qué mismo seré, indígena o campesina? Más tarde entendí la importancia de que los indígenas se definan como ‘nacionalidades indígenas’ y no como campesinos⁸... (Tibán cita en Bermejillo, 1998).

El rol que asigna a la vestimenta y a la lengua como marcadores culturales de identidad étnica, así como el sentimiento público de autoafirmación, afianza la propuesta de pensar los concursos indígenas como reformulaciones estratégicas de los concursos de belleza blanco-mestizos para posicionar y validar públicamente una pertenencia y una identidad colectiva. Ellos constituirían un intento de poner en escena una identidad de grupo y, en el acto mismo, dialogar y/o contestar a la imagen de identidad nacional y sus modelos estéticos y de cultura.

Aparentemente, los concursos indígenas ecuatorianos no operarían con una rigidez racial⁹ y/o estética en la selección de las participantes¹⁰. Para Rogers (1999) la particularidad, y aquí la contestación, es que a diferencia de los certámenes enmarcados en un discurso que pone en escena la identidad nacional del mestizaje y que refieren a lo étnico como ‘lo otro’, los concursos de belleza indígena constituirían un espectáculo de la representación de sí mismos y para sí mismos. Es decir, ya no la imagarería desde la sociedad dominante, sino la recreación pública de una identidad de grupo. En este entramado, el cuerpo y el

comportamiento de la mujer indígena se convierte en un *tropos* simbólico de la colectividad, en un signo viviente de la cultura que representa. Pero, reitero mis preguntas: ¿cómo se espectaculariza la propia cultura?, ¿cómo dialogan con los organizados desde la sociedad dominante?, ¿que significado tiene el cuerpo de la reina indígena?

Con el objeto de responder, este capítulo analiza tres elecciones: Sumak Guarmi, realizada en Chimborazo en el año 2003, 'Inti Ñusta' ecuatoriana, realizada en el año 2004 en Chibuleo, Tungurahua y, finalmente, Pawkar Raymi Ñusta realizada en Peguche, Otavalo. Nacidos en los últimos años (1995, 2003 y 2004, respectivamente), se erigen como una práctica actual que intenta exponer y afianzar las expresiones culturales de distintas colectividades étnico-raciales. No obstante, la gestación de los dos primeros, en el marco del poder municipal y un encuentro de música y danza latinoamericana, sugieren la presencia de maquinarias políticas y turísticas antes que un puro interés de afianzamiento de la identidad étnica. Éste, sin embargo, lo encontramos en el último evento mencionado, surgido desde una elite indígena que busca reforzar lazos comunitarios y la propia cultura ante la amenaza que implica la migración y el contacto con culturas extranjeras.

Estos antecedentes permiten explorar los concursos de belleza indígena desde distintos acentos. Así, el análisis de la elección de la Sumak Guarmi pone énfasis en el certamen para evidenciar que hay una apropiación de la estructura de los concursos de belleza blanco-mestizos, la que es adaptada y resignificada mediante elementos que funcionan como marcadores de identidad étnico-racial. En el caso de la elección de la Inti Ñusta ecuatoriana, este trabajo enfatiza la convocatoria del evento como una acción que, en el contexto de Miss Universo, se apropia del formato para impugnar explícitamente la imagen nación. Finalmente, en el Pawkar Raymi Ñusta se rescata la iniciativa en tanto estrategia para fortalecer la identidad.

Desde puntos distintos, cada uno intenta poner en escena una serie de expresiones culturales folklorizadas -cuando no ausentes- en los concursos organizados en y desde la sociedad dominante. En esa medida contestan y validan públicamente las diferencias étnico-raciales al interior de la nación. En esta empresa, el cuerpo de la mujer se convierte en el terreno del mensaje. Así, la figura de cada una de estas reinas se transforma en un signo emblemático y viviente de la colecti-

vidad. Esta apelación a la mujer, a su cuerpo vestido y cargado de cultura, es posible en tanto activa el rol de conservadora y guardiana de la identidad de su pueblo, adscrito –como ya se dijo- a su identidad étnica y de género.

Sumak Guarmi. La escenificación de la diferencia

El 27 de marzo de 2003 el diario *El Universo*¹¹ anuncia que en homenaje al Mushuk Nina (inicio del nuevo año), Chimborazo elegiría por primera vez a su Sumak Guarmi (Mujer Hermosa) y agregaba: en el “evento participarán representantes de los pueblos de la nacionalidad Puruhá: Atapo, Cacha, Calpi, Sicalpa, Colta, Columbe, Chambo, Galte, Guano, Licto, Muyucancho, Puruhai y Tiquizambi”¹². La pequeña nota periodística es acompañada de una fotografía de doce candidatas (figura 16) que posan ordenadamente ante el lente de la cámara. La imagen, que se asemeja en el estilo a las fotografías tradicionales que presentan a las postulantes de los certámenes de belleza nacionales e internacionales, tiene ciertas particularidades: no todas las candidatas sonríen ni miran directamente a la cámara. El concierto de las 13 potenciales reinas, marcadas étnicamente por su vestimenta e identificadas por sus nombres en el pie de foto, es presidido por una pintura –como telón de fondo- del sacerdote Monseñor Leonidas Proaño. ¿Por qué esta imagen coronando a las candidatas? La explicación se encontramos en la información aparecida, en el mismo diario, el día 31 de marzo.

El título de la crónica destaca el nombre de la ganadora y la masividad del evento: “Diana Angélica Tene, elegida reina indígena de Chimborazo en una ceremonia masiva”¹³; sin embargo, el cuerpo del texto entrega antecedentes de los días previos al concurso:

Las trece aspirantes se prepararon ocho días. Pernoctaron en la Casa Indígena, obra de Monseñor Leonidas Proaño, y se alimentaron con mágica, sopas de quínoa, cebada, papas y otros productos...¹⁴

El antecedente del sitio donde durmieron, permite entender la presencia de Monseñor Proaño en la imagen de las candidatas del 27 de marzo (figura 18). Su figura cobra sentido en su rol de fundador de la Casa Indígena. Pero, además, en tanto es “reconocido, respetado y

amado como ‘el obispo de los indios’¹⁵. A la luz de esta consideración, la referencia periodística funciona como un marcador de identidad étnico-racial. Este carácter es reforzado con otro antecedente: los alimentos consumidos por las candidatas. Y es así que estos también aparecen como parte de un sistema de signos que ofrece “referentes metafóricos” de sus identidades étnico-raciales y, por tanto, son consignados en virtud de su naturaleza de “señal étnica” (Weismantel 1994:14).

La crónica hace una traducción y un parangón implícito entre los concursos indígenas y los blanco-mestizos. Son estos últimos el referente para leer. En ello, eventualmente, argumenta la idea de que históricamente este tipo de actos no son parte del mundo indígena al tiempo que evidencia la mirada externa al universo reseñado. Un claro caso de este juego comparativo es el ejemplo siguiente:

Diana Angélica Tene, de la Parroquia de Cacha (Riobamba), de 17 años y estudiante de cuarto año de secundaria, fue elegida reina indígena y coronada con símbolos reales autóctonos: sombrero (corona), bayeta (capa) y tupu (cetro)...¹⁶



Figura 16. Las candidatas

El texto noticioso es acompañado de una fotografía de las tres vencedoras del certamen (figura 17). La imagen de medio cuerpo las muestra en primer plano. En ella se destaca, además de los premios, el uso del sombrero. Este hecho coincide con las imágenes exhibidas en los mapas, analizados en el capítulo II, y manifiesta por tanto que este accesorio constituye una pieza relevante de la vestimenta. Sin embargo, en la crónica referida a este evento adquiere un significado en directa relación con el certamen: viene a reemplazar la corona blanco-mestiza.

A pie de foto se lee: “Riobamba. María Guamán, Señorita Nuevo Año (i); Diana Tene, reina indígena; y Miranda Cepeda, Flor Hermosa”. Es interesante que en este texto no se la denomine como ‘Sumak Guarmiti’, Mujer Hermosa, sino como reina indígena. Probablemente ello obedezca al deseo de destacar que es la gran ganadora del certamen cuyo destino es, finalmente, elegir a una reina.

En esta imagen (figura 17), nuevamente las reinas tienen nombre y posan ante la cámara, pero no sonríen. Ya se señaló que ésta ausencia constituye un cambio significativo con respecto a las candidatas y reinas de los concursos blanco-mestizos, quienes usualmente posan exhibiendo amplias sonrisas o —en los instantes post veredicto— lágrimas de felicidad o frustración.

¿Por qué esta actitud de las reinas indígenas ante las cámaras? Una explicación puede encontrarse en normativas socioculturales que



Figura 17. Las ganadoras

promueven la seriedad entre las mujeres indígenas. Esta afirmación puede parecer aventurada, pero encuentra cierto asidero en las palabras de Lourdes Tibán:

Mi madre [...], a quien le agradezco infinitamente por los sabios consejos de madre [...] por las buenas costumbres que me enseñó desde niña, que ‘debo saludar a los mayores’, que ‘no debo ser tan reilona’ (porque no vayan a creer que soy fácil)...(Tibán 2003b: 27)

Por su parte, y a propósito de la cobertura de este evento de belleza, *El Comercio* titula “4 comunas y dos cantones eligieron a su Reina India”¹⁷, acentuando en la bajada al texto lo particular del evento: “Chimborazo. Las candidatas desfilaron con vestidos típicos y lanzaron tortillas y hasta gallinas vivas. Diana Tene, de Cacha, fue la ‘Sumak Guarmi’”.

La fotografía (figura 18) muestra a una mujer y al prefecto, Alfonso Burbano, en acción de prender con un tupu el rebozo que ella lleva puesto. Ella tiene en su mano el sombrero, el que se pierde en el recorte de la fotografía. Al lado izquierdo de la imagen encontramos dos pequeñas notas que funcionan como pie de foto. Un de ellas refiere propiamente a la imagen y permite entenderla¹⁸: “[e]n la ceremonia. La Sumak Guarmi recibió un sombrero y un rebozo que simbolizan su dignidad, del prefecto, Alfonso Burbano”¹⁹.

La mención del sombrero y el rebozo como ilustradores de la “dignidad” de reina reafirma las relaciones descritas anteriormente a partir de *El Universo*. En esta nota a pie de foto, sin embargo, la reina no tiene nombre y sólo se la refiere por el título obtenido. Contrariamente, la autoridad blanco-mestiza es identificada con nombre y cargo. Si la crónica de *El Universo* entregaba antecedentes de la ganadora (edad, estudios, localidad de procedencia), el texto de *El Comercio* reitera la práctica de la no identificación manifestada en la nota a la fotografía y, consecuentemente con ella, enfatiza en los regalos recibidos:

La ganadora fue Diana Tene. Fanny Miranda y María de Lourdes Guamán fueron electas Sumak Nina (fuego hermoso) y Sumak Sisa (flor hermosa). Tene recibió una cocineta con cilindro de gas, un estuche de cosméticos, entre otros regalos...²⁰

Pese a que estas fotografías nos entregan antecedentes del concurso y sus especificidades, es en su relación con el texto donde se encuentra una mayor riqueza descriptiva. Como ya se señaló, la masividad del evento fue uno de los elementos destacados en uno de los títulos de las crónicas. Concretamente sobre los asistentes, las crónicas informan:

El evento se cumplió [...] con la asistencia de 2500 nativos que coparon el coliseo de la Escuela Superior Politécnica de Chimborazo...²¹.

1200 indios de las comunas de Pulucate, Cacha, San Bartolo y de los cantones Colta y Guamate arribaron con carteles, bombos y pitos para alentar a sus candidatas...²².

Más allá de la importante diferencia numérica que presentan ambos medios impresos, hay que rescatar el interés que el concurso habría despertado entre los habitantes de las distintas localidades convocadas por el certamen. Dicha participación, destinada a apoyar a la res-



Figura 18. La mujer hermosa de Chimborazo y el poder local

pectiva representante indígena, puede interpretarse simbólica y consecuentemente como la oportunidad de pensarse como una comunidad²³ unida en identidad étnico-racial de un pueblo. Es así que en directa relación con el deseo del triunfo de la representante de la comunidad estaría el de poner en escena y validar la propia y particular pertenencia identitaria²⁴.

La información entregada en ambas crónicas permite señalar que el concurso sigue los patrones de organización de los concursos blanco-mestizos: bienvenida, coreografía de las candidatas, desfile en tres tipos de trajes, la actuación de grupos musicales y de danza que amenizan el evento y, finalmente, la elección y “coronación” de las ganadoras. Habría, entonces, una reapropiación de la estructura de los concursos organizados desde parámetros dominantes. Sin embargo, cada uno de los momentos es llenado con contenidos y expresiones culturales indígenas. Esto se hace sentir desde las palabras de bienvenida al evento:

“Ailluta Mashakuna (buenas noches amigos), somos los indios Cachas, los indios más valientes, los descendientes de Cacha, el gran señor; nuestros padres, Toa y Duchicela²⁵, fundieron nuestra raza al calor del amor”, dijo Efraín Daquilema, presentador al iniciar el acto de elección...²⁶

La forma y el contenido del discurso del presentador convocan y refieren a una identidad étnico-racial. Lo hace explícitamente en la autodefinición (“somos los indios Cachas”), en la calificación (“los indios más valientes”) y en la exposición de un origen mítico (los descendientes de Cacha, el gran señor; nuestros padres, Toa y Duchicela, fundieron nuestra raza al calor del amor”). El uso de tercera persona gramatical implica ciertamente una identidad compartida. Es el presentador-indio que se dirige a otros que comparten esta identidad étnico-racial. El acto de apertura del evento continúa marcado por la expresión de elementos que enfatizan la pertenencia identitaria:

El acto comenzó con un ritual en homenaje a la Pachamama. La chaman Valeria Anaguarqui actuó 10 minutos y concluyó con una oración en honor a las candidatas que de entrada ofrecieron una coreografía...²⁷

La elección se inició luego de un ritual a la Pachamama (madre tierra). María Guacho colocó pétalos de rosa y velas en el centro. Ataviada con un anaco y blusa blancos agradeció por la producción, con suaves movimientos oscilantes...²⁸

Las crónicas de ambos periódicos identifican con nombre distinto a las oficiantes del ritual. Sin entrar en este punto, quiero detenerme en el calificativo de “actuó” que se utiliza en *El Universo*. Este sugiere que se trata de una puesta en escena, un espectáculo y ya no la pura acción ritual. Por su parte, *El Comercio* define los aspectos de esta ritualidad escenificada. Se trata de la recreación de un ceremonial, identificado por la acción de agradecimiento a la Pachamama y por los elementos que en ella se emplean (pétalos de flores y vela), hecho por una indígena, la que es definida en virtud de su vestimenta (anaco y blusa blanca). Sin embargo, este acto, pese a ser realizado por una indígena y en un contexto que apela a una imagen de comunidad étnico racial, no deja de aparecer como una espectacularización. El asunto parece ser más bien que es emplazado desde una integrante de la colectividad. Así, la instalación de la cultura cotidiana –siguiendo a Rogers (1999)– se da en la cercanía existente entre la representación de lo invocado, los invocadores y el contexto de la invocación, vale decir, en el poder de representación de ‘lo propio’. En este sentido, el uso de la lengua indígena, el acto ritual en honor a la Pachamama y las vestiduras pueden ser leídos como signos que refieren a un identidad indígena, que la convocan y la significan públicamente en tanto actúan y son empleados como marcadores culturales específicos de ella.

Tras el ritual, las candidatas presentaron una coreografía que no recibe más mención en la crónica de *El Universo*. Sin embargo, *El Comercio* se muestra un poco más descriptivo y la destaca en un hecho preciso y también significativo: “Todas bailaron con sus menudos pies descalzos en el frío piso de parqué, al son de una canción tradicional indígena”²⁹. Hay aquí un interesante juego en el uso del lenguaje, pues enfatiza en la desnudez de los pies, pero los adjetiviza de “menudos”. Mediante este recurso poetiza, los torna delicados y escapa con ello a las imágenes histórico-tradicionales, por ejemplo, de la pintura indigenista que representó las extremidades de los indígenas (entre ellas, la desnudez de los pies) acentuando su desproporcionalidad y deformi-

dad³⁰. Este cambio en la representación puede obedecer al contexto mismo del evento, ya que se trata de los pies de candidatas a reinas.

La crónica de *El Comercio* aporta un nuevo dato callado por *El Universo*:

Luego los indígenas cantaron el Himno Nacional y gritaron ¡Viva el Ecuador! Entonces las 13 candidatas a Reina Indígena de Chimborazo aparecieron con sus anacos negros, rebozos rojos y elegantes blusas blancas. Una a una se fueron presentando...³¹

El rescate de este acontecimiento es coherente con la imagen *El Comercio* como medio informativo representante de la sociedad nacional serrana y, en tanto tal, portador de un discurso que busca vehiculizar la unidad nacional bajo la bandera del mestizaje. Pero, además, la presencia del himno patrio se vincula directamente con el antecedente del gobierno local como uno de los agentes organizadores del evento. Fue el prefecto Alfonso Burbano quien entregó los premios a la ganadora (figura 18). Es esta autoridad blanco-mestiza, representante del poder local, a quien se identifica en la crónica y en la nota de la imagen. Esta referencia permite pensar que la supuesta validación de una identidad étnica-racial asignada al evento, está mediatizada por un gobierno no indígena. La elección de la Mujer Hermosa de Chimborazo no sería la contestación a los modelos estéticos y de cultura desde los propios indígenas, sino que más bien parece hacer parte de una maquinaria política. En este contexto, la elección se asemeja más a un recurso estratégico para la obtención de créditos y ganancias político-personales. Sin embargo y pese a este motor generador, el concurso moviliza a los sectores indígenas en el apoyo a sus candidatas, en tanto ellas aparecen como el registro público de sus comunidades. Así, sus cuerpos se transforman en especies de espejos de identidades en que los asistentes se reconocen como representados.

Tanto en las representaciones de los mapas (capítulo II) y –como se verá más adelante– en los emplazamientos identitarios hechos por las propias lideresas indígenas (capítulo IV), la vestimenta es consignada como una reconocida expresión cultural de identidad. En los concursos de belleza indígena este sentido es enfatizado de manera concreta en la importancia asignada al desfile de las candidatas, en donde la pertenencia étnica de cada una se exhibe en virtud del cuerpo vestido. Es-

to explica que la descripción de prensa sobre este segmento sea la más rica en detalles. Situados desde la mirada externa, ajena al universo posicionado en el escenario, la crónica de *El Universo* lo define como “de lo más original” y señala que las participantes desfilaron en tres tipos de trajes: íntimo, típico y actual:

Lo primero fue una escenificación desde cuando se levantan de la cama, con peine (peinilla) de cacho en mano para arreglarse su larga cabellera, hasta que se vistieron ante el público. La segunda aparición de las candidatas fue colorida, pues lucieron sus mejores sombreros, bayetas, anacos, changallis (delantales), tupus, fajas, aretes, huashcas (collares), manillas, anillos y alpargatas. En el desfile en traje actual, las participantes lucieron bayetas, blusas y anacos de fina tela. Calzaron ya no alpargatas sino sandalias, zapatos de taco alto o de plataforma. Sus rostros cambiaron por que utilizaron productos de belleza...³²

En cambio, *El Comercio* sólo reconoce dos trajes, el íntimo y el típico:

Las 13 aspirantes desfilaron en “traje íntimo” (que usan en la casa) y con sus vestidos típicos. El primero era un ligero atuendo sin mangas que utilizan para los quehaceres domésticos. El segundo, sus mejores galas y los productos de cada comuna. Algunas candidatas, incluso, lanzaron gallinas vivas y tortillas de maíz al público que las aplaudía...³³

Esta última crónica omite la presencia del traje actual con toda su carga de modificaciones históricas. En ello guarda coherencia con otras crónicas en este medio informativo, como por ejemplo la comentada en la página 44, en donde se establece una estrecha relación entre identidad étnica y vestimenta autóctona tradicional.

Según lo descrito en *El Universo*, el desfile en traje íntimo busca escenificar el amanecer de cada una de las candidatas. No se trata de sólo paseo por el escenario, sino de describirlas en sus acciones matinales. El relato calla detalles sobre la vestimenta, dado que ésta no las refiere étnicamente, para hacer hincapié en un nuevo elemento característico a su pertenencia: cada una tiene una larga cabellera³⁴. Sin embargo, *El Comercio* describe el atuendo: “una especie de batilla”. Si bien

es cierto, omite la representación de la mujer indígena en base a un elemento identificador (como el de la cabellera, en *El Universo*), las califica en el uso de la vestimenta exhibida: esta es empleada para la realización de los quehaceres domésticos. Este detalle adscribe a las mujeres indígenas, y sus actividades, al ámbito privado-reproductivo. Las reduce en la representación de lo que constituyen sus labores, acotándolas, una vez más, al hogar y, con ello, potencialmente al rol de reproductoras biológicas y culturales de su comunidad. Dicha imagen es enfatizada, por ejemplo, en uno de los premios recibidos por la reina: “una cocineta con cilindro a gas”.

Si las señoritas blanco-mestizas desfilan en traje de baño y muestran sus cuerpos, con la serie de adscripciones y roles que ello implica, las mujeres indígenas lo hacen en traje íntimo activando otras imágenes, las que desde las representaciones tradicionales les corresponden³⁵.

Por su parte, el traje típico responde al mismo espacio de los concursos organizados desde parámetros sociales dominantes. Sin embargo, la diferencia está en que ellas ya no están representando a ‘lo indígena’ como otro, sino a sí mismas y sus marcas culturales. Así, este se constituye en un espacio para desplegar sus mejores prendas ‘autóctonas’ y con ellas denotar públicamente no sólo su condición de mujeres indígenas sino la existencia de su colectivo. *El Comercio* agrega, además, que exhibieron los productos de cada comuna y que “lanzaron gallinas vivas y tortillas de maíz al público que las aplaudía...³⁶. Ello pone en evidencia el carácter rural de las representantes - y de todo el grupo étnico que representa- y, nuevamente, se las circunscribe al espacio doméstico-comunitario, el que implica ahora las tareas productivas de la chacra.

La elección de la reina indígena de Chimborazo, su cuerpo y comportamiento como el tropos simbólico y emblemático de la colectividad, no es sino un nuevo modo de feminización de la representación de las nacionalidades y pueblos indígenas del Ecuador. Esta coincidencia con lo visualizado en los mapas (capítulo II), se refuerza también en la imagen territorializada que se asigna a las identidades étnico-raciales: las candidatas son representantes de ciertos pueblos indígenas, ubicados en localidades específicas de la geografía ecuatoriana. Su presencia en el escenario grafica la imagen de ruralidad de la población y de manera especial de las mujeres de este sector. Dicha dimensión es-

pacial, es acentuada en la exposición de los productos de la zona y en ello establece una relación directa con el *Mapa Etnográfico y Productivo* (figura 2) analizado capítulos atrás.

Por otra parte, la referencia al mundo no urbano remite de alguna manera a la idea de que las mujeres son en mayor medida “auténticamente indias”, en razón de su vinculación con el espacio rural-comunitario. En esta línea, pareciera que recurrir a los elementos agrícolas no sólo las liga a las labores y roles tradicionales, sino también a las representaciones históricas. Es esta imaginaria la que activarían en su propia puesta en escena. Tal pareciera que la validación de su verdadera representación identitaria colectiva pasa por la apelación y adscripción al universo geográfico de su comunidad. Es este, con su orden social y cultural, el que les enviste. Sin embargo, un contrapunto a esta imagen, la encontramos en la mención del desfile en traje actual que hace *El Universo* y que, como ya se dijo, calla *El Comercio*. En este se reconocen los cambios históricos de la vestimenta, pues describe la acomodación de la ropa (telas y accesorios) en relación al contexto histórico vigente. En este acto permite entender que, si bien es cierto el cuerpo vestido de las mujeres indígenas está marcado en su pertenencia étnica y de género, hay un cierto margen para la contestación y las reformulaciones. De algún modo, evidencia que ellas no serían sujetos aislados, destinados a reproducir una cultura “milenaria” intacta, sino reapropiadoras y reformuladoras tanto de su cultura como de aquellos elementos externos a esta.

La Inti Ñusta ecuatoriana. El rostro de la otra patria

En el marco del Concurso Internacional de Belleza Miss Universo, realizado en Quito, Ecuador en el año 2004, *El Comercio* publicó una nota periodísticas destinada a dar a conocer la elección de la reina indígena de Ecuador: “Este mes se elegirá a la Miss Ecuador indígena”³⁷. Según ahí se señala, la elección de la Ñusta (Princesa Inca), forma parte de la programación de un encuentro Latinoamericano de música y danza a realizarse en Chibuleo (Tungurahua) entre el 23 y el 25 de julio de 2004. El título de la crónica, así como la naturaleza de la convocatoria, refieren directamente al certamen de Miss Universo. Es este evento, el intertexto en base al que se promociona la elección de la “Reina de los pueblos indígena del Ecuador”.



Figura 19. La llamada a elegir a la Inti Ñusta Ecuatoriana

La información reaparece varios días más tarde: “Los pueblos indígenas de América, Chibuleo”³⁸. Pero, en este caso, el título hace énfasis en el carácter internacional del encuentro indígena sin precisar en el tema de la elección. Es sólo en el cuerpo del texto periodístico en donde se encuentran referencias al concurso:

Tres días de música, danza y la elección de la Inti Ñusta Internacional se realizarán por primera vez en el país [...] Las 16 princesas del Inti en Ecuador, competirán por la nominación Inti Ñusta...³⁹

Según consta en la nota, a la elección también se le asigna un carácter internacional el que no se comprende a la luz de la mención de “princesas” del Ecuador. El texto es acompañado por una la fotografía (figura 19) encuadrada al centro de la diagramación de la crónica. Se trata del retrato de cuatro mujeres indígenas, en imagen de tres cuarto, posando para la fotografía. Todas marcan su identidad étnico-racial en su vestimenta, la que refiere a la sierra. La nota a pie de foto señala: “La elección de la Ñusta. En la comunidad de Chibuleo se realizará esta designación”⁴⁰. Las reinas de la fotografía no tienen nombres y son iden-

tificadas como tales porque dos de ella llevan bandas, en las que se lee Señorita Vientos Andinos e Inti Ñusta, que simbolizan su rango.

Esta referencia a la Inti Ñusta indica que el certamen se ha realizado en años anteriores. En relación con el texto, la versión del año 2004 tendría su especificidad en el carácter “internacional” que se le atribuye o, mejor dicho, en que entre las postulantes habrá representantes de los distintos pueblos y nacionalidades indígenas del país. Este énfasis se reitera en la nota aparecida el día siguiente: “Por primera vez se escogerá a la Inti Ñusta ecuatoriana”⁴¹. En esta ocasión, el título hace referencia directa a la elección y al carácter de representación nacional que tendrá la ganadora y mantiene, en consecuencia, coherencia con lo propuesto en la primera noticia sobre el evento. El cuerpo de la crónica, por su parte, aporta nuevos antecedentes sobre las candidatas y sus procedencias:

Con la participación de 16 candidatas indígenas y amazónicas del país. Las candidatas representan a varias provincias: Cañar, Loja, Morona Santiago, Pastaza, Imbabura, Cotopaxi, Chimborazo, entre otras...⁴²

Se hace una distinción entre candidatas indígenas y amazónicas. Tal parece que la consideración de quien escribe el texto noticioso, es circunscribir la identidad indígena exclusivamente a las representantes de la Sierra y situar en un espacio ambiguo de inclusión-exclusión a las postulantes venidas del área amazónica. Esto puede encontrar una explicación en que el concurso está pensando, producido y difundido desde el espacio geográfico serrano. El título de esta crónica, “Por primera vez se escogerá a la Inti Ñusta ecuatoriana”, agrega un nuevo antecedente sobre el concurso: se trata de la primera elección de una reina indígena destinada a representar a la totalidad de las colectividades étnicas del país. Este dato enfatiza la idea de pensar la organización del evento como producto en directa referencia al concurso Miss Universo. El carácter internacional de este contexto, se intensifica al considerar que la elección de la Inti Ñusta está planeada en un encuentro de grupos indígenas de danza y música provenientes de distintos países, como Bolivia, México, Perú, Guatemala, Canadá y Estados Unidos⁴³. Esta crónica es acompañada de una fotografía (figura 20) que es una versión modificada de la imagen

aparecida el 7 de julio, en el mismo diario. Sin embargo, ahora, una de las mujeres y el espacio físico en que ellas posaban han desaparecido de la imagen. Así, sus cuerpos parecen fundirse en el encuadre de la redacción ilustrando lo que allí se expone. Nuevamente la presencia de la Inti Ñusta denota la existencia de versiones anteriores del certamen. Su imagen y la identificación mediante la banda, constatan la existencia anterior del evento, pero la relación con los enunciados textuales sugiere que este adquiere un nuevo modo de operar en el contexto del concurso internacional de belleza.

Esta serie de antecedentes permite pensar —y aquí la riqueza de este certamen— como una propuesta de apropiación y contestación al organizado desde los parámetros sociales dominantes. El carácter contextual de la convocatoria intenta así poner en escena las otras identidades partes de la nación y ausentes o ‘folklorizadas’ en el concurso de Miss Universo realizado en el país. En alguna medida, se convierte en



Figura 20. Por primera vez se elegirá la Inti Ñusta Ecuatoriana

un llamado que busca impugnar la imagen de nación o de identidad nacional propuesta en este, y promover una nueva, que reconozca y valide las diversidades étnico-raciales existentes en su interior. Esta apropiación y simultáneamente impugnación se reafirma al revisar los objetivos propuestos para este certamen:

El objetivo del encuentro es dar a conocer al exterior la riqueza multicultural del Ecuador y estimular el turismo...por la misma razón queremos escoger a la Ñusta como embajadora de cultura y tradición de los pueblos indígenas, comentaba José Acero, organizador del evento...⁴⁴

De la cita se desprende que no sólo la convocatoria dialoga con el concurso internacional de belleza, sino que también lo hace el rol mismo que se asigna a la futura reina de los pueblos indígenas. Si ante el mundo la Miss Ecuador, Susana Rivadeneira, era la representante de la patria ecuatoriana, ahora se busca e invoca una nueva anfitriona: un cuerpo y un rostro de mujer indígena que encarnará no al sector dominante de la sociedad, sino a la diversidad que tras la imagen oficial –simbolizada en Susana blanco-mestiza– se esconde.

La imagen corpórea de la electa, así como el status que se le asigna, la convierten en la representante de una colectividad. Pero, a diferencia de la ‘Sumak Guarani’ representa ya no a un pueblo, sino al conjunto de identidades indígenas del país. Es ella, la Inti Ñusta, la parte por el todo, el símbolo icónico de una multiplicidad de nacionalidades y pueblos ecuatorianos. El cuerpo vestido de una mujer indígena que representa la otra patria, en la escenificación de la diferencia que pugna por cobrar espacios, por hacerse pública y reconocida. Sin embargo, esta puesta en escena contestataria de la diversidad está enmarcada en una acción que, según consta en la cita más arriba, tiene entre sus objetivos la promoción turística de las riquezas multiculturales del país. En este sentido queda por discutir si la escenificación de la diferencia incluye también una dosis de folklorización de las culturas indígenas expuestas.

La última crónica aparecida sobre el evento, el 26 de julio de 2004, rescata el carácter de expresiones musicales y dancísticas de éste al tiempo que enfatiza nuevamente sobre el turismo. Si en la primera crónica referida al encuentro estaba la explicitación del objetivo de di-

fusión turística, en la final encontramos una síntesis que da cuenta de la actuación de distintos grupos indígenas participantes y los resultados obtenidos sobre uno de los ejes perseguidos en este festival: “Durante el festival se firmaron convenios para construir centros turísticos en Chibuleo”⁴⁵. El título mismo, “Chibuleo fue sede de un festival internacional”, omite la elección de la Inti Ñusta como aspecto relevante del encuentro, cosa que también sucede en el cuerpo del texto en donde únicamente el último párrafo refiere a la elección: “A las 20:00 se realizó la elección de la Inti Ñusta ecuatoriana en el Coliseo de los Deportes en Ambato”⁴⁶.

A diferencia del certamen para elegir a la reina indígena de Chimborazo, analizado anteriormente, en este texto la reina no tiene nombre. Como si careciera de importancia, su identidad individual se diluye en el relato de las expresiones culturales de los distintos grupos. Esta no identificación guarda relación con las imagen fotográfica aparecida junto a la nota periodística (figura 21). La imagen que la acompaña no registra la presencia de la ganadora, sino que acorde con el contenido de la crónica, la imagen muestra a un grupo de hombres y mujeres indígenas de distintas procedencias -por la vestimenta que llevan- y músicos por los instrumentos que les acompañan. La nota a pie de fotografía explica y reitera el contenido de la fotografía: “En la Parroquia de Pilahuín. Más de 150 delegados de diversas etnias indígenas participaron en la feria, en Chibuleo”⁴⁷. Los atuendos, así como el paisaje en el que lo único que se destaca son las nubes al fondo, sugieren un espacio onírico, mítico y a-histórico, fuera de lo real cotidiano.

La ausencia de detalles sobre la elección de la Princesa Indígena de Ecuador y la imposibilidad de seguir en la prensa de los días sucesivos la trayectoria de la recién electa, hace pensar que ella fue sólo la figura emblemática contestataria de un día, un recurso estratégico publicitario de impugnación enmarcado en un contexto específico. Así el rol de embajadora de las otras identidades étnico-raciales, consignado como ausente en el rostro abierto al país y al mundo de la Miss Ecuador mestiza, Susan Rivadeneyra, se pierde en el anonimato. Muere al compás del último baile y del último son del encuentro de música y danza.

Pawkar Raymi Ñusta. La reina de los migrantes

En 1996, una joven indígena intentó inscribirse entre las candidatas para Reina del Yamor realizada en Otavalo. Desafió, en este acto, los reglamentos que indicaban que sólo podían participar mujeres blanco-mestizas, pues para las “indígenas se organizaba un concurso aparte. La indígena más bonita obtenía el título de Sara Ñusta” (Posern-Zielinski 1999:118). Distintos sectores se movilizaron por la incorporación de la candidata indígena, sin embargo, el gobierno local y el comité organizador del evento se negaron a incluir esta demanda en el certamen de ese año⁴⁸.

¿Cómo entender el interés de algunos sectores indígenas de ser parte de este evento mestizo⁴⁹? Posern-Zielinski esboza dos motivos: la molestia por las posición marginal que tenía la Sara Ñusta en la celebración del Yamor, ilustrada en un menor prestigio y en el otorgamiento de premios “insignificantes” y el deseo de que la fiesta cambiara de acuerdo a los “principios jurídicos adoptados por el país y a



Figura 21. Los indígenas, los danzantes, los músicos

las nuevas aspiraciones de los empresarios, comerciantes [...] y funcionarios indígenas” (1999:118). Desde esta mirada el concurso, y la lucha por la inclusión en este, se convierten en un campo de batalla simbólico y práctico por el reconocimiento público del nuevo status social, político y económico de la población indígena del sector. Pero esta demanda no sería, como lo ve este autor, exclusivamente una estrategia de posicionamiento indentitario étnico-racial. Emplazada desde la nueva posición económica alcanzada por muchos de los indígenas de Otavalo, sitúa la apelación en un nuevo espacio: el de la clase socio-económica. El reclamo se orienta a ser considerados en una categoría social distinta a la asignada históricamente para la población indígena del país, es decir, ser reconocidos ahora como indígenas de clase acomodada.

En este espacio geográfico y en este contexto de éxito socio-económico de los indígenas del sector, surge en 1995 en Peguche la elección de la Pawkar Raymi Ñusta, de la Tantanacuy Tía y de la Yachachic Tía. El concurso se realiza en el marco de la fiesta Pawkar Raymi o Fiesta del Florecimiento, que nació desde el propio sector como “recuperación” de una tradición histórica:

En el año de 1995 un grupo de personas de la comunidad, realizan una reunión informal a los pies de la Cascada de Peguche, en el que recuerdan como los papás, los abuelos, los tatarabuelos, celebraban las fiestas del Pawkar Raymi que en ese entonces era el “Cargu Pasai” [...] Estos recuerdos y el hecho de tener amigos, hermanos, tíos, padres, fuera del país, invadió de nostalgia a este grupo de “Peguche Tíos” por lo que deciden retomar las fiestas del Pawkar Raymi...(Cachicunago 2004).

El sentimiento de nostalgia por un tiempo pasado, sumado al fenómeno actual de la migración⁵⁰, son los motores para la iniciativa. Desde este sentir, que implica explícita e implícitamente una conciencia de pérdida de tradiciones, se postula a la fiesta como una estrategia de fortalecimiento y afirmación de la identidad étnico-cultural (Cachicunago 2004). De este modo, el campeonato de fútbol organizado por jóvenes indígenas y que hasta entonces se llamaba, por la época “occidental” de carnaval, Carnaval-Peguche Tío pasa a llamarse Pawkar Raymi Peguche Tío.

Documentos producidos por el propio sector señalan que el cambio respondió a “una conciencia de la identidad” (Cachicuango 2004) y transformó el evento en una fiesta deportiva y cultural. Bajo esta nueva impronta, el objetivo esbozado es recrear y difundir la cultura “a través de la danza, la música, la vestimenta, las ceremonias”, de manera que le permita una “proyección futura” y reconocimiento a nivel nacional regional y latinoamericano (Cachicuango 2004).

El afiche publicitario de la versión del año 2004 de la fiesta (figura 22) ilustra los aspectos culturales de la propuesta. La leyenda “Pawkar Raymi. Encuentro de culturas” se vincula estratégica y significativamente con las imágenes de fondo: la palabra “Encuentro”, en la parte superior derecha del afiche, está escrita sobre la imagen de una flor. Esta relación texto-imagen sugiere que la época de florecimiento es el tiempo de encuentro. Mientras que la expresión “de culturas” aparece, en la parte inferior izquierda del cartel, sobre la imagen de un hombre indígena que toca una flauta. En el extremo superior izquierdo hay un pequeño retrato de una mujer indígena que mira de frente. La cultura queda de este modo representada en la imagen del hombre-músico Otavalo (trenza, sombrero, poncho) en acción y en la imagen de la mujer indígena. El primero ilustra la cultura en tanto productor de un elemento de expresión cultural -la música-, mientras que la mujer lo hace en la sola figuración de su presencia. La posición de “Pawkar”, sobre el recuadro de la imagen y la leyenda, y “Raymi”, bajo este, sugieren que es la fiesta la que encierra este encuentro cultural.

Las crónicas periodísticas “Peguche revive la fiesta del Pawkar Raymi”⁵¹ y “Fusión cultural en las Fiestas de Peguche”⁵², registran el evento destacando aquellos aspectos relevados por los organizadores:

La tradicional celebración inició un proceso de recuperación en la comunidad indígena del cantón Otavalo. Se conmemora con una ceremonia de agua y flores, un singular campeonato de fútbol y un festival de música y danza...⁵³

Y enfatizan ciertas características de los indígenas del sector: “un pueblo de artesanos, comerciantes, músicos y agricultores”⁵⁴. Este último dato construye la imagen del Pawkar Raymi como un espacio de

encuentro de aquellos indígenas viajeros que, gracias a sus habilidades en el comercio de la artesanía y a la producción musical, vuelven a Ecuador coronados por el éxito económico

Los indígenas llegan de todo el mundo para esta celebración [...] traen consigo fuertes dosis de culturas extranjeras, que contrastan con las locales en esta festividad [...] El Pawkar Raymi [...] es también una muestra de poder económico. Cientos de vehículos de último modelo abarrotan los parqueaderos y las calles aledañas y reflejan la prosperidad económica de los comerciantes que retornan del exterior...⁵⁵

Es así que Pawkar Raymi es descrita como la fiesta de los migrantes que retornan. La explicitación de este hecho se condice con uno de los motores que –como se mencionó– llevó a los propios indígenas a re-



Figura 22. La fiesta de los migrantes que retorna

crear este evento. Esta realidad, que implica el contacto con culturas foráneas y el peligro de pérdida de expresiones culturales propias, pone en escena el tema de la identidad:

Washo Lema, uno de los emigrantes indígenas, acepta que la cultura original se ha alterado. “Nosotros viajamos por todo el mundo y aprendemos nuevas culturas y otros idiomas”. Sin embargo, asegura que “en los últimos años, los jóvenes indígenas han tomado conciencia de su identidad. Y que una muestra de ello es que retornan cada año para esta fiesta, y, sobre todo, que invierten en sus comunidades”...⁵⁶

El retorno a la fiesta, así como la capacidad de inversión en las comunas, son los elementos que prueban e ilustran, según el migrante indígena, una conciencia de pertenencia identitaria. Sin embargo, los mencionados textos periodísticos reparan en la vestimenta como rasgo de identificación étnico-racial. Desde esta mirada, dicha expresión identitaria estaría en peligro por el contacto con las modas extranjeras

Con atuendos curiosos, desde el tradicional pantaloncillo, alpargatas blancas y poncho azul, hasta jóvenes luciendo pantalones de cuero negro y chompas de jeans...⁵⁷

En este texto, el reportero define como “curiosa” la diversidad de prendas de vestir usadas por los hombres indígenas. El uso de este término denota cierta sorpresa ante la moda de los jóvenes. Este asombro, producido a partir del quiebre de la imagen que define identidad indígena y ropa tradicional, es explicado por un intelectual indígena: “Germán Muenala, un intelectual indígena, afirma “[...] los indígenas mantienen otros elementos propios como el cabello largo, las fiestas, el idioma”...”⁵⁸

Lo anterior parece sugerir que, desde el propio mundo indígena, no es un imperativo para los hombres conservar la vestimenta tradicional, definida desde fuera y desde el propio sector indígena como expresión cultural identitaria. Más bien esta pertenencia étnica-masculina se define en base a otros elementos identificatorios, entre los que ocupa un lugar importante la conservación del cabello lar-

go⁵⁹. Este rasgo específico de identificación indígena es reconocido como tal en una de las crónicas: “[l]as trenzas, que se mueven como péndulo en sus espaldas, delata que la mayoría [de los jugadores de fútbol] son indígenas otavaleños...”⁶⁰.

Desde esta enunciación, se explicita que la expresión de marcadores culturales de identidad étnica son diferenciados según género. En el caso de las mujeres indígenas, la conservación de las costumbres y vestimentas, están directamente ligados con la función social de guardianas de la cultura colectiva que se les asigna.

La fiesta general de Pawkar Raymi pone en escena la diversidad étnica, como ya señalé, mediante la idea de recrear y difundir las expresiones culturales de la colectividad. La elección de la reina no es comentada por ninguna de estas dos crónicas periodísticas. Sin embargo, “Peguiche revive la fiesta del Pawkar Raymi”⁶¹ pese a omitir información sobre este acontecimiento, incorpora junto al texto una pequeña fotografía de medio cuerpo (figura 23) de tres mujeres sentadas. Se destaca la banda que cada una lleva y que la identifica en su dignidad y el uso del sombrero blanco. El pie de foto indica: “[b]elleza criolla⁶². Las reinas de la comunidad presidieron los actos de la celebración que duró diez días...”⁶³

Coincidiendo con la imagen revisada a propósito del Inti Ñusta, estas reinas no tienen nombre. Su identidad, así como el acto mismo de elección se pierden en el rescate del evento deportivo y en la naturaleza de migrantes o no migrantes de los hombres asistentes. Sin embargo, su existencia así como el rol que cumplen en la fiesta queda grafica-



Figura 23. La belleza criolla

da en la imagen. Y es que la elección de la reina está inserta en el componente cultural de la fiesta del Pawkar Raymi, constituyendo una de las ceremonias y metas del evento. Esta consideración es relevante sobre todo si se contempla que este componente tiene como directriz “recuperar y difundir los valores culturales, expresados en las diversas manifestaciones como la música, la danza, la vestimenta, rituales sagrados del agua, las flores, alimentos, el círculo o las relaciones comunitarias” (Cachicuango 2004). La adscripción a este espacio sitúa a las candidatas indígenas en directa relación con la promoción de las expresiones culturales propias. Así, la elegida sería la representante simbólica de la identidad étnica y de las prácticas cotidianas⁶⁴.

El texto *Requisitos para la elección de Pawkar Raymi Ñusta 2004* (OtavalosOnLine 2004) señala las condiciones de participación de las candidatas: deben tener entre 15 y 25 años y deben realizar tres salidas al escenario. En la primera, tienen que responder preguntas sobre el tema de Pawkar Raymi. Con ello se pretende que cumplan con la primera condición de elegibilidad, la de demostrar conocimiento acerca de la celebración, sus ritos y sus significados. El desempeño en esta primera aparición pública se evalúa en base a dos aspectos: el contenido de lo que ellas dicen, que equivale a 30% de la puntuación total, y el modo en que se expresan, que corresponde al 20% del puntaje final.

Luego de esta primera etapa, viene la segunda salida: desfile en “traje de moda actual”. Según se detalla en los requisitos, esta vestimenta debe incorporar “distintos elementos de la cultura”. En este caso se evalúa la creatividad “en los detalles que pueden realizar en el traje”, la inclusión de “simbologías y significados de cada pueblo o nacionalidad”. El puntaje asignado para esta sección corresponde al 25% de la calificación total. Finalmente, la tercera salida corresponde al desfile en “traje cultural”. Las instrucciones sobre esta sección del concurso señalan que “es imprescindible participar con el traje de gala en forma impecable (traje típico)”. El puntaje asignado para esta sección también equivale al 25% del total.

La escala de evaluación del concurso asigna un menor puntaje a la expresión, en ello supondría el reconocimiento de ciertas características históricas y ‘propias’ de las mujeres: su conocimiento acerca de las prácticas culturales, el uso de la vestimenta y sus dificultades para hablar en público. Por otra parte, es relevante que el traje

tradicional o típico sea definido como un “traje cultural”, este hecho sería la explicitación de una relación directa entre vestimenta e identidad étnica. Las postulantes a la nominación de Pawkar Raymi Ñusta graficarían en el cuerpo vestido tradicionalmente, las expresiones culturales de su colectividad. Así ellas, y con mayor razón la ganadora, exhibirían en el escenario la identidad colectiva que se busca rescatar, preservar y difundir. En consecuencia, las reglas bajo las que se realiza la elección establecen una coherencia con el rol asignado de guardianas de la cultura. Esta imagen se refuerza en las funciones que se le adjudican a la ganadora: pasa a formar parte del comité organizador de la fiesta, debe apoyar las iniciativas y objetivos trazados y se convierte en “la principal propulsora del movimiento Runakay” (Ota-[valosOnLine](#) 2004).

Las imágenes de las reinas Pawkar Raymi Ñusta 2003 y 2001 (figuras 24 y 25) publicadas en la página Web indígena [Ota-
valosOn-
Line.com](#), evidencian ciertas particularidades con respecto al resto de imágenes analizadas: se destaca su sombrero blanco, sonríen y llevan flores entre sus manos. Lo sustancialmente diferente es la toma en contrapicado de la imagen que enaltece la figura de la reina en virtud de la exhibición de su “orgullosa” identidad indígena y en razón de su rango. Este modo de graficar encuentra sentido en el ori-



Figura 24. Pawkar Ñusta 2003



Figura 25. Pawkar Ñusta 2001

gen mismo de la fiesta. Así ellas se convierten en exponentes de una cultura que se niega a morir, que busca validarse y fortalecerse en el marco de un mundo globalizado que les reporta beneficios económicos, pero que también les plantea un escenario de amenazas. El rol asignado, como principal promotora cultural, las posiciona explícitamente como las albaceas de las prácticas culturales de su comunidad y como las encargadas de preservar las particularidades étnico-raciales de su colectividad.

Conclusiones

Las elecciones de la Sumak Guarmi, en Chimborazo, de la ‘Inti Ñusta’ ecuatoriana, en Chibuleo, y la de la Pawkar Raymi Ñusta, en Peguche, se gestan a partir de distintos intereses y puntos enunciativos; el poder municipal, un encuentro de música y danza latinoamericana y la propia elite indígena. Dado sus distintos orígenes, cada uno esconde maquinarias propias y específicas que los alimentan. Estas van desde los intereses políticos y turísticos hasta uno centrado en el afianzamiento y supervivencia de la cultura del colectivo, respectivamente. Pero más allá de estas importantes diferencias, evidencian cómo los certámenes de belleza han permeado las culturas indígenas en Ecuador. Así, en símil del recurso utilizado en el *Mapa del CODENPE* (figura 6) -analizado en el capítulo II-, estos eventos adaptan el formato de los concursos de belleza “occidentales” a cánones absolutamente distintos. Se trata, entonces, de una suerte de importación, en donde lo antes ajeno es apropiado y relleno de elementos que funcionan como señal étnico-racial con el objeto de hacer exposición pública de dichas particularidades.

En la elección de la Sumak Guarmi, se aprecia claramente este proceso: las candidatas preparan coreografías y desfilan en tres tipos de trajes. Sin embargo, cada uno de estos elementos está resignificado con la adición de expresiones ‘propiamente’ indígenas: el presentador abre el evento con palabras en Kichwa, se hace un ritual a la pachamama, y las candidatas desfilan: en “traje íntimo”, destinado a las tareas domésticas, “traje actual”, que altera el ropaje ‘tradicional’ con la introducción de accesorios de moda, y, finalmente, en “traje típico”. Este constituye

la oportunidad para exhibir en todo su esplendor su pertenencia étnico-racial. Constituye, a diferencia de la equivalente en los eventos organizados desde parámetros dominantes, la puesta en escena de una espectacularización sobre sí y sus colectividades y ya no la apelación como 'otros', floklorizados, indigenizados.

Las crónicas periodísticas rescatan con énfasis aquellos elementos que tienen un claro sentido de señal étnica: la ropa, los pies desnudos, las largas cabelleras negras, las referencias de productos agrícolas y ganaderos que comen y/o cargan las candidatas. Al mismo tiempo, hacen una comparación y traducción en base a los certámenes 'occidentales'. Así, el sombrero reemplaza a la corona, el tupo al cetro y el rebozo a la capa.

En el caso de la Pawkar Raymi Ñusta, de manera expresa el evento foráneo se incorpora en el marco de la recreación de la Fiesta del Florecimiento destinada a reforzar los lazos comunitarios. Así, una elite posicionada económicamente y marcada por el contacto con culturas extranjeras articula la elección de una reina como mecanismo de exhibición y afianzamiento de la cultura. Esta conciencia de indianidad, como veremos en el capítulo siguiente, y de orgullo indio se transparenta en la publicación –en la Web indígena OtavalosOnline.com- de imágenes en contrapicado que enaltecen a reinas sonrientes (figuras 24 y 25).

Ambos concursos posicionan las diferencias étnico-raciales en el escenario, en un esfuerzo por reivindicar estéticas y prácticas desvalorizadas históricamente. En esta medida reformulan los concursos generados desde parámetros dominantes y contestan la imagen de una nación étnica-racial y culturalmente mestiza y/o homogénea. Sin embargo, es la convocatoria del año 2004 de la Inti Ñusta Ecuatoriana la que apela de un modo más directo a esta reivindicación y reconocimiento de las diferencias al interior de la imagen nación. La llamada de este evento indígena, producido en el marco del Certamen Internacional de Miss Universo 2004, apunta a elegir a una representante de todos los pueblos indígenas del país. Ella será el emblema de la otra cara de la patria, aquella que es excluida, en tanto presentada como reminiscencia mítica o floklorizada, en el rostro de la embajadora oficial, la blanco-mestiza Miss Ecuador.

En cada uno de estos eventos, las candidatas indígenas son el medio y el mensaje que evidencia públicamente a identidades de grupos étnico-raciales. Su cuerpo vestido y dispuesto en el escenario es el texto donde los colectivos escriben su pertenencia y se reconocen. Este antecedente enfatiza lo ya expuesto en el capítulo anterior: desde el propio sector indígena, las mujeres son imaginadas como figuras adscritas en su rol de conservadoras y reproductoras culturales de sus etnias. La asignación de este papel supone una instrumentalización y normación socio-cultural del cuerpo y los comportamientos de las mujeres indígenas desde las propias colectividades. Como ejemplo, la identidad individual de la electa Inti Ñusta se pierde en el anonimato. Esta imposibilidad de seguir la elección, trayectoria y relevancia del rol de la reina indígena del Ecuador sugiere que ella fue sólo un recurso ideológico y publicitario para posicionar la apelación identitaria contestaria.

Notas

- 1 Ver Pequeño (2004).
- 2 La acción del 31 de mayo de 2003 tuvo por objeto protestar, en el marco del Concurso Miss Universo, en contra del ALCA, el TLC, el Plan Colombia y el Plan Patriota y fue organizada por la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI).
- 3 Miss Ecuador no desfiló vestida “típicamente”. Su atuendo fue una especie de campana que remitía al icono de la Mitad del Mundo. Una media esfera segmentada que buscaba simbolizar la heterogeneidad unida en su cintura mestiza. Haciendo honor a la ideología de apertura neoliberal erigió a las flores como símbolo de identidad nacional. Este traje intentó ser una representación de la nación ecuatoriana en su diversidad, pero no logró sino aparecer simbólicamente como una representación de la diversidad articulada y orientada al mercado (Pequeño 2004: 117).
- 4 Para Posern-Zielinski, este modo de inclusión “refleja la actitud característica de los blanco-mestizos ante la tradición indígena, en la que ven únicamente un elemento pintoresco de la cultura regional” (1999:121).
- 5 Desde su experiencia, referida a la Amazonía ecuatoriana, Blanca Muratorio me señalaba que los concursos de belleza indígena comienzan a darse alrededor de la década de 1980. Ejemplos vigentes de éstos son “La Chontahuarmi” en Archidona y en Tena “La Guayusa Güarmi”.

- 6 La oposición de los padres de Tibán presenta un nuevo tema de indagación. ¿Será ésta, una postura compartida por los más adultos y/o ancianos de las distintas comunidades indígenas?, ¿tiene que ver exclusivamente con asuntos generacionales o implica adhesiones ideológicas identitarias?
- 7 En el año 2004, tuve la oportunidad de asistir a Salcedo al acto de celebración del Día de la Mujer. En primera fila del salón municipal estaban las reinas del cantón. La reina 'mayor', era blanco-mestiza. Sin haber leído a Tibán, me llamó la atención que en la banda de la reina indígena se leyera Campesina Bonita. Leo hoy ésta denominación en base a la directa vinculación establecida entre campesinado e indígenas y, además, en razón del imaginario que adscribe a la mujer indígena al espacio rural.
- 8 La asociación de indígenas y campesinos como un solo grupo ha sido recurrente. Sobre el tema ver pág. 32 de este trabajo.
- 9 Intelectuales cuzqueños del movimiento indigenista organizan en 1957 en Cuzco, Perú, un evento para rescatar la belleza de la mujer indígena. Este trataba de valorar una cultura discriminada y culturalmente negada y subordinada en la ideología del mestizaje. Las candidatas debían demostrar pureza racial y, en consecuencia, ser serias exponentes de la cultura indígena, constituyéndose en instancias de reproducción de su raza y su comunidad. Por tanto, las participantes no podían ser mestizas ni indias urbanas, a las que se consideraba "inmorales" y "corrompidas" por la "contaminación" con el mundo blanco. Debían someterse a examen de cuerpo desnudo ante el jurado en el que se evaluaba características físicas propias: senos poco abultados, extremidades cortas y escaso vello púbico (De la Cadena 2004: 202)
- 10 Queda como pregunta abierta si las participantes, al igual que en el concurso blanco-mestizo, pertenecen o no a la elite indígena.
- 11 El diario *El Universo* es producido en Guayaquil, segunda ciudad más importante de Ecuador. Es el diario de la zona costera del país. La inclusión especial en esta sección de crónicas e imágenes provenientes de este medio informativo obedece a que ellas aportan antecedentes ausentes en *El Comercio*, las que contribuyen a enriquecer el análisis.
- 12 *El Universo* 27 de marzo de 2003.
- 13 *El Universo*, 31 de marzo de 2003
- 14 *El universo*, 31 de marzo de 2003.
- 15 Monseñor Proaño (1910-1988), Obispo de Riobamba, se caracterizó por encaminar su acción pastoral en pos de la liberación de los pueblos indios. Su trabajo, enmarcado en la Teología de la Liberación, fue considerado como la 'revolución del poncho' (Centro María Quilla 1992: 31).
- 16 *El Universo*, 31 de marzo de 2003.
- 17 *El Comercio*, 31 de marzo de 2003.
- 18 La primera nota remite al evento: "Las danzas, coreografías y rituales indígenas representaron las fiestas del Mushuk Nina o el inicio de un nuevo año" (*El Comercio*, 31 de marzo de 2003).
- 19 *El Comercio*, 31 de marzo de 2003.

- 20 *El Comercio*, 31 de marzo de 2003.
- 21 *El Universo*, 31 de marzo de 2003.
- 22 *El Comercio*, 31 de marzo de 2003.
- 23 La presencia masiva de la población no es una característica de los concursos blanco-mestizos actuales en Ecuador. Sin embargo, fue diferente en la primera elección de una reina de belleza ocurrida en 1930. En esa oportunidad los habitantes de las distintas ciudades participaron activamente en la presentación y votación de las candidatas. Dicha participación puede leerse como una oportunidad para pensarse como nación (Pequeño 2004: 115).
- 24 Es posible establecer un parangón con el interés que suscitan los concursos internacionales de belleza, como Mis Universo y Mis Mundo, los que son seguidos por un sinnúmero de telespectadores en distintos lugares, quienes están –más o menos- atentos al televisor para ver a la representante de su nación y hacer fuerza para que triunfe y con ella el país sea “reconocido” (Pequeño 2004: 114).
- 25 Como se verá en las páginas 105 y 106 de este trabajo, la nobleza Shyri e Inca Duchicela, se rescata en el marco de la Asamblea de 1937-38 cuando un grupo indígena pidió en una carta se reconociera a su supuesto descendiente, Luis Felipe Huara Duchicela XVI, como representante de la raza indígena al Congreso (Prieto 2004: 130).
- 26 *El Universo*, 31 de marzo de 2003.
- 27 *El Universo*, 31 de marzo de 2003.
- 28 *El Comercio*, 31 de marzo de 2003.
- 29 *El Comercio*, 31 de marzo de 2003.
- 30 El arte producido en el marco del movimiento indigenista, busca evadir la idealización costumbrista del indígena y apuesta a mostrar la realidad del drama social en que viven. Es así que reemplaza la imagen del indio con tradiciones aristocráticas (Incas) del pasado, por una imagen del indio empobrecido, desvalido y deforme. La denuncia está en el registro de esta deformidad del cuerpo, el sitio donde se imprime el estigma de la marginación social. Para más detalles sobre el tema ver Carrión (2003).
- 31 *El Comercio*, 31 de marzo de 2003.
- 32 *El Universo*, 31 de marzo de 2003.
- 33 *El Comercio*, 31 de marzo de 2003.
- 34 Este rasgo coincide con las palabras de la lideresa indígena Lourdes Tibán, pág. 70 atrás, que validaban el pelo lacio y largo como elemento identificador de identidad étnico-racial.
- 35 Hay aquí, un tema pendiente de estudio que tiene que ver con la consideración del cuerpo desnudo al interior de las culturas indígenas ecuatorianas.
- 36 *El Comercio*, 31 de marzo de 2003.
- 37 *El Comercio*, 07 de julio de 2004.
- 38 *El Comercio*, 22 de julio de 2004.
- 39 *El Comercio*, 22 de julio de 2004.
- 40 *El Comercio*, 22 de julio de 2004.

- 41 *El Comercio*, 23 de julio de 2004.
- 42 *El Comercio*, 23 de julio de 2004.
- 43 *El Comercio*, 23 de julio de 2004.
- 44 *El Comercio*, 07 de julio de 2004.
- 45 *El Comercio*, 26 de julio de 2004.
- 46 *El Comercio*, 26 de julio de 2004.
- 47 *El Comercio*, 26 de julio de 2004.
- 48 Según Posern-Zielinski, este hecho generó una ola de secuelas inmediatas: el Presidente de la República nombró a la candidata indígena, no aceptada en el concurso de belleza, como su consejera personal de asuntos nativos; el Tribunal de Garantías Constitucionales analizó el acontecimiento y concluyó que las decisiones tomadas “no respondían a los principios jurídicos vigentes”; los indígenas no participaron de la fiesta en señal de protesta; y, finalmente, los organizadores del evento introdujeron en la fiesta elementos “pseudofolkloricos” indígenas y obligaron a las candidatas a vestir “trajes típicos” (1999:121).
- 49 La Fiesta del Yamor fue creada en 1949 por un grupo de estudiantes que disfrutaban de sus vacaciones en Otavalo quienes organizan bajo ese nombre -en honor a la chicha que se preparaba en esa época del año- dos eventos dirigidos a dos sectores sociales de la ciudad: un baile en el Club 24 de Mayo para la clase acomodada y un baile de carácter popular que tenía lugar en la piscina Neptuno. En 1953, quienes dirigían la revista Ñuca Huasi se encargan de la organización de los eventos y eligen por primera vez a la reina del Yamor (Acosta s,f).
- 50 Este se reconoce en la siguiente cita: “Peguche, siendo una comunidad con mucha influencia de otras culturas, debido a nuestro relacionamiento económico, social, político y cultural, hemos logrado mantener vivas nuestras prácticas culturales. Sin embargo, somos una comunidad inmersa en un proceso de cambio por la globalización y la modernización...” (Cachicuango 2004).
- 51 *El Comercio*, 11 de marzo de 2001.
- 52 *El Comercio*, 25 de febrero de 2003.
- 53 *El Comercio*, 11 de marzo de 2001.
- 54 *El Comercio*, 11 de marzo de 2001.
- 55 *El Comercio*, 25 de febrero de 2003.
- 56 *El Comercio*, 25 de febrero de 2003.
- 57 *El Comercio*, 11 de marzo de 2001.
- 58 *El Comercio*, 25 de febrero de 2003.
- 59 La importancia que tiene el pelo largo como marcador de identidad étnica masculina se evidencia en las palabras de Nina Pacari. Ella recuerda, a propósito de uno de sus hermanos: “[c]uando él tomó la decisión de cortarse el pelo [...] todos de cierta forma respetábamos, pero no estábamos de acuerdo [...] cuando iba a cortarlo, mamá quiso acompañarlo, y mientras se cortaba mamá lloraba... fue terrible, nunca la he visto llorar como esa vez. Era desgarrador, horrible... Claro, era la raíz” (cita en Bulnes 1994:52).
- 60 *El Comercio*, 11 de marzo de 2001.

- 61 *El Comercio*, 11 de marzo de 2001.
- 62 El término “criollo/a”, en la Independencia y a inicios de la República refería a los hijos o hijas de españoles nacidos en América (Muratorio, 1994:21). Sin embargo aquí, se asigna a las reinas indígenas, de procedencia étnica y racial distinta a la consignada en el sentido primigenio del vocablo. Pareciera así, adquirir un nuevo significado: el de “autóctona” y/o “nacional”.
- 63 *El Comercio*, 11 de marzo de 2001.
- 64 Si bien ellas deben y tienen que ser la “expresión” de la cultura cotidiana, el presupuesto del componente cultural del año 2004 consignó un monto de 300 dólares para la contratación de instructoras que preparan a las candidatas durante una semana (Cachicuango 2004). Es de suponer que tal entrenamiento estaba orientado a ejercitarlas en las artes del desfile. Por otro lado, debió estar encaminado a instruir las en el significado de la fiesta y sus actividades.

LAS LIDERESAS. LAS NEGOCIADORAS DE IMÁGENES

La institucionalización en el poder político

En los últimos años, la fuerza social y política del movimiento indígena ha quedado ilustrada en el papel jugado en el derrocamiento del Presidente de la República Jamil Mahuad, en el 2000, así como en el establecimiento de la alianza con el partido Sociedad Patriótica que llevó en el año 2002, al ex Coronel de Ejército Lucio Gutiérrez a la Presidencia de la República.

El 31 de diciembre de 2002, el recién electo Presidente del Ecuador anunció a los medios de prensa y al país que Nina Pacari asumía el Ministerio de Relaciones Exteriores y Luis Macas, la cartera de Agricultura y Ganadería. La designación transformó a Pacari en la primera mujer y primera lideresa indígena al frente de la diplomacia ecuatoriana, así como en la primera canciller indígena de Sudamérica.

Estos nombramientos generaron una ola de comentarios encontrados. Sin embargo, fue la figura de la ex vicepresidenta del Congreso y ex diputada la que estuvo mayormente en la palestra del cuestionamiento público. Ejemplo de ello, es el título de la crónica “Pacari es el centro de los comentarios”¹, publicada por *El Comercio*. En este texto, si bien se considera como “acertada la designación de un indígena como Ministro de Agricultura”, ilustra que las posiciones respecto de Pa-

cari se mueven entre la aceptación y las abiertas reticencias y cuestionamientos². La mayor acogida del nombramiento de Macas encuentra un argumento en la imagen –como ya se vio a propósito de los mapas, en el capítulo II- que ha asociado indígenas y campesinado como un solo grupo. En ese sentido, la “llegada de los indios a la agricultura” aparece como una “salvación”³. Considerando este escenario de recelos, las que en el caso de Pacari tienen que ver tanto con su identidad étnico-racial como de género, el primer mandatario de la República enfatizó la preparación académica y la experiencia profesional de la nueva Ministra⁴.

La importancia social así como el impacto de dichas asignaciones ministeriales queda graficada en una columna de *El Comercio*, “La niña Nina y el patrón Luis”⁵:

¡Quién lo diría, Nina Pacari dará órdenes a los perfumados de la Cancillería y los terratenientes tendrán que hacer cola para hablar con Luis Macas! [...] En todo caso, antes de empotrarse en Carondelet, el Coronel ya tiene quien le adore; son las masas trigueñas del campo, que vieron en el ex edecán el Mesías para pasar de la protesta al poder [...] Sea como fuere, por primera vez el Ministerio de Agricultura tendrá como patrón un indio [...] La Nina, mientras tanto, ordenó ya que las indígenas que pasaban cafés en la Cancillería dejen inmediatamente todos esos menesteres...

El tono de la columna ironiza sobre el acontecimiento y pone en evidencia el quiebre que significó la presencia de representantes indígenas en cargos de esa envergadura, hecho antes impensable. La enunciación y el lenguaje mismo del título, apelan a las relaciones de poder propias del sistema de hacienda vigente en Ecuador hasta 1963. Así el indígena Luis Macas, aparece sorprendente e irónicamente como el patrón terrateniente, mientras que la Ministra Nina Pacari es representada peyorativamente como “La Nina”. Este modo de nombrarla lleva la carga implícita de “la indígena doméstica” y, como tal, la desplaza y circunscribe en la subordinación. Así, la sorpresa frente al ascenso del poder institucional y, de manera especial, la referencia peyorativa a la nueva Canciller de Ecuador, reiteran la representación de los indígenas como sujetos subalternos.

Este discurso encuentra un correlato visual en la caricatura “El último alarido de la moda”⁶ aparecida en *El Comercio* en la misma fecha que la columna recién comentada. La imagen (figura 26) muestra a un indígena que, frente a un gran espejo, se entalla un poncho. El “alarido de la moda” remite a la importancia pública de los cargos asumidos, los que se grafican en las transformaciones, de acuerdo al nuevo status, del vestuario indígena: un sombrero alargado que recuerda a los elegantes sombreros de copa, el poncho que se ha transformado en una suerte de capa terminada en puntas a modo de frac y el uso de zapatos que le quedan grandes. Este último detalle es el recurso para infantilizarlo al tiempo que simboliza que si bien ahora –a diferencia de la representación histórica- calza zapatos, éstos le son ajenos. Es decir, su presencia en cargos político-públicos y en el poder no es lo propiamente suyo. Por otra parte, es interesante que se hable de un alarido y no de un grito. En este contexto, claramente el uso de este término connota una animalidad.

Esta caricatura dialoga con una aparecida en 1937 en *El Comercio*. La imagen (figura 27), rescatada en el trabajo de Prieto (2004), se produce en el marco de la Asamblea de 1937-38 cuando un grupo indígena pidió en una carta que “Luis Felipe Huara Duchicela XVI –su puesto descendiente de la nobleza shyri e inca- fuese reconocido como representante de la raza indígena al Congreso [...] La caricatura representa al real –aunque disminuido- Duchicela descalzo y vistiendo poncho frente a un alto congresista blanco vestido con un impecable frac.

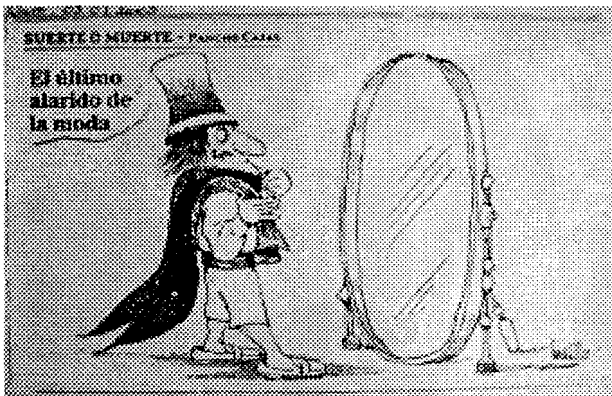


Fig 26. “El último grito de la moda”



Fig 27. Loco institucional

Al pintar a Duchicela como un indio miserable, la caricatura minimiza claramente su naturaleza y función política” (Prieto 2004: 130).

Comparativamente, en la caricatura del año 2003, el indígena no tiene más compañía que el espejo que le devuelve su imagen, la que se ha apropiado de ciertos elementos de la vestimenta –como la suerte de frac y el uso de zapatos- que antes estaban en poder del alto congresista blanco. La soledad de su presencia y la apropiación de estos signos externos de la clase política grafican su nuevo rol de sujeto político con voz y voto y sin necesidad de la mediación ventrílo-

cua. Sin embargo, el tono caricaturesco sobre la posición indígena, así como los zapatos –antes ausentes y ahora grandes- permiten tender cierto hilo de continuidad entre ambas representaciones.

Es así, que la caricatura del año 2003 repara con especial énfasis en la ropa como un demarcador de identidad étnico-racial. Sin embargo, dado el nuevo contexto histórico, político y social del renacer étnico, la asociación –desde el propio movimiento- adquiere el sentido de estrategia identitaria. Ello se evidencia en el creciente interés entre sectores de intelectuales y políticos indígenas por enfatizar su vestimenta tradicional y estimular la reproducción cultural de sus colectividades. Este recurso estratégico de la vestidura como un símbolo manifiesto de pertenencia, apela a una adscripción pública y explícita de identidad étnico-racial y, correlativamente, a marcar diferencias con respecto a la sociedad nacional.

Este contexto de cambios, gestados paso a paso y de lucha en lucha, implica –y ha implicado- la confrontación con una historia de dominación y sus sistemas de signos. Es en este marco que la mencionada estrategia identitaria puede leerse –apropiándome de las palabras de Spivak (1997)- como un “desplazamiento discursivo”, un cambio en el sistema de signos que agrega y carga de nuevos contenidos a los ya exis-

tentes (1977: 247). Tal transformación pasa por una “conciencia del subalterno como agente”, la que en el caso del “ser étnico”, dice la autora, implica tanto la autoconciencia como la conciencia colectiva, y tiene un “interés escrupulosamente político”(1997: 254, 258).

El presente capítulo se centra en estas acciones de embestidas con conciencia india. No interesa aquí, sin embargo, descubrir o reseñar las estrategias identitarias del movimiento indígena, sino más bien indagar en mecanismos urdidos por y desde las propias lideresas del sector.

Pero, ¿por qué referir las páginas que vienen sólo a ellas? Dos razones fundamentan el abordaje. La primera tiene que ver con el hecho de que pese a la participación masiva de las mujeres en las movilizaciones, la historia y la literatura sobre el tema -al asumir el mundo indígena como un universo homogéneo- generalmente no han analizado la relevancia de su papel político y social desde una dimensión de género. La segunda, por su parte, obedece al esfuerzo de tratar de entender cómo las lideresas indígenas se abren espacios de agencia.

Estos intereses exceden el trabajo propuesto en el presente capítulo. Sin embargo, son el impulso que dirige las páginas que vienen en su intento de aproximarse al tema. Es desde aquí que interrogo: ¿hay en las lideresas indígenas acciones nacidas desde una conciencia doblemente subalterna?, ¿cómo desde esta doble posición -étnico-racial y de género- se producen desplazamientos discursivos?, ¿qué significados y estrategias generan?, ¿implican, acaso, acciones de auto-representación?, ¿a qué apelan estos discursos?

Estrategias indias femeninas de posicionamiento público

Los movimientos indígenas en el Ecuador se han caracterizado históricamente por la participación activa de lideresas. Es así, por ejemplo, que “...Tomasa Meneses, Rosa Gordona y Teresa Maroto se estacaron en el motín de las Recatonas de Pelileo en 1780 y Martina Gómez en la Asonada de las Mujeres de Baños en la provincia de Tungurahua. Lorenza Avimañay, Lorenza Peña, Jacinta Juárez y Baltazara Chiuza en las sublevaciones de Licto, Columbe y Guamote en la provincia de Chimborazo en 1803. En el presente siglo su actuación fue pionera también en la constitución de las primeras organizaciones y federaciones campesinas e indígenas, como la federación Ecuatoriana de

Indios, de la cual Dolores Cacuangó y Tránsito Amaguaña fueron sus promotoras y dirigentes” (Rosero y Armas 1990, cita en Centro María Quilla 1992: 48).

En un artículo colectivo en el que participé, señalábamos que el liderazgo contemporáneo⁷ de las mujeres indígenas está estrechamente vinculado a prácticas ligadas con la educación, los proyectos y representación comunitaria, la participación en organizaciones de mujeres y en espacios de representación política. Y que, por otra parte, las experiencias de violencia y discriminación vividas en los procesos educativos han estimulado la politización de sus identidades como pueblo y como mujeres (Prieto, Pequeño et alia 2005: 169). Sin embargo, pese a la evidente existencia de liderazgo femenino, las mujeres indígenas tienen serias dificultades para participar en los escenarios de decisión político-públicos. Las concepciones socioculturales que les asigna roles, como reproductoras de la cultura y encargadas de la socialización de niños y jóvenes al interior de la familia y la comunidad, han incidido negativamente en la valoración de su papel político y público (Centro María Quilla 1992: 45) al tiempo que han obstaculizado su entrada en espacios de acción más amplios. Dichos impedimentos aumentan a la luz de los antecedentes de altas tasas de analfabetismo⁸ y/o de un escaso manejo del español⁹.

Pero, ¿cómo entender ésta menor valoración si desde el propio colectivo se les atribuye el papel de resguardo cultural y, por tanto, una labor social comunitaria central para la pervivencia del grupo?, ¿cómo entenderlo, cuando el espacio comunitario y sus redes son concebidos por el propio movimiento indígena ecuatoriano como un sitio fundamental en la lucha reivindicativa?¹⁰ Estas interrogantes se amplían al considerar que las mujeres indígenas fueron agentes activos en el levantamiento de 1990. Movilizadas en y desde sus distintas comunidades, participaron con clara conciencia y decisión en marchas y reuniones, en la conformación de comités de seguridad y vigilancia, en la obstrucción de carreteras, así como en la constitución de redes de comunicación y solidaridad (Centro María Quilla 1992: 54).

El imaginario de reproductoras biológicas y culturales de sus comunidades, conservadoras, encargadas del espacio comunitario-rural y, por ende, “más indias” estaba presente en las representaciones narradas y visuales analizadas en los capítulos II y III de este trabajo. Ahí se

dejaba ver que no era la sociedad dominante, de manera exclusiva, quien asignaba tales representaciones. Dicha asignación, sumada ahora a su capacidad de movilización masiva –desde estos espacios y posiciones- en acciones de lucha, pueden ser leídos como acciones de instrumentalización provenientes desde el propio movimiento indígena¹¹. Esta representación de los cuerpos y las prácticas de las mujeres indígenas, las sugiere como vehículos pasivos. Pero, ¿puede ser interpretado únicamente de este modo? La evidencia permite sostener que no se trataría de un proceso unidireccional, sino que aparece como un campo de negociación entre los sectores dominantes, los pueblos indígenas y las propias mujeres, quienes resignifican los roles adscritos (Prieto, Pequeño et alía 2005: 164).

Nosotras, las más indias

En el capítulo II, dedicado al análisis de los mapas, indiqué que se establecía una relación directa entre identidad étnico-racial y vestimenta. Así, los sujetos indígenas eran identificados en ámbitos rurales mediante características fenotípicas, pero también en virtud de su cuerpo vestido. Esta concepción del ropaje como señal étnica era compartida por la sociedad dominante y por el propio sector indígena. El trabajo de Smith Belote, reafirma dicha asociación. La investigadora exhibió a entrevistados indígenas una serie de fotografías de personas de distintas partes de Ecuador, con la finalidad de que reconocieran a quién correspondían las fotos y cuál era la ocupación de la persona. Según relata, las respuestas fueron contundentes: “1) sólo los Otavalo con toda su vestimenta fueron llamados indígenas; todos los demás fueron clasificados como blancos, aunque algunos informantes calificaran a los de piel oscura como “blancos que eran negros” o, incluso, “blancos llamados sambos”¹²; 2) de los que fueron identificados como blancos, ninguno fue calificado como agricultor”¹³ (Smith Belote 2002:32).

Por otra parte, tanto en la sección de mapas como en la dedicada a las reinas indígenas, se constató que éste recurso era aún más relevante para las mujeres. Su atribuida naturaleza de rural y de guardiana cultural, implica una mayor conservación de costumbres, de hábitos y del vestuario. Esto fue corroborado, señala el trabajo de Smith Belote, “cuando dos hombres Saraguros asistieron a la conferencia dirigida

por Joseph B. Casagrande en 1968 [...] Una visita de campo a una comunidad en la provincia de Chimborazo provocó el comentario “un lugar curioso, todos los hombres son blancos, pero sus esposas son indígenas” (2002: 33).

Tal como manifesté en el capítulo I, estas concepciones sobre las mujeres como “más indias” están en directa relación con su menor acceso a los procesos de educación formal y menor contacto con los espacios urbanos que los hombres, quienes consecuentemente tienen mayor movilidad y más flexibilidad para modificar su atuendo. Sin embargo, y más allá de este imaginario, en las últimas décadas se constata la conformación de una masa creciente de intelectuales¹⁴ y líderes indígenas que han accedido a los procesos de educación formal. La educación se ha convertido así en una herramienta para impulsar y producir reflexiones acerca de la identidad étnica y para alimentar al movimiento indígena. La lidereza Nina Pacari, constituye un especial ejemplo, pues mucho de su práctica discursiva y de su posicionamiento público está atravesado por acciones destinadas a pensar y repensar su identidad individual y colectiva. En este proceso ha tenido un sitio preponderante el rescate de símbolos indentitarios. Tal como ella señala:

Muchos indígenas para aminorar un poco el racismo, han cortado su pelo y cambiado su ropa. Claro, para no sentir. Lo más fácil es no enfrentarse, ser uno más y estar mezclado, perder la identidad. No es lo indígena, no es lo kichwa, que tenga rasgos, que se le parezca es distinto... (Pacari cita en Bulnes 1994:50).

En estas palabras establece una relación directa entre identidad y vestuario, pero tal como ella misma agrega es una vinculación compleja:

...porque la identidad no sólo está en la ropa sino que está en una conciencia de indianidad. Pero, hasta cierto punto, ¿dónde está la barrera, para decir lo uno esto, lo otro esto otro? Pienso que debemos ser ambas cosas... (Pacari cita en Bulnes, 1994:50).

Desde ésta posición ideológica de “conciencia de indianidad”, y a partir de la experiencia educativa superior, comenzó a valorar y reconocer que antes –vestida de mestiza— estaba negando “su ser” (Bulnes 1994: 56). Es así que, enfatiza los signos que marcan su pertenencia -

cambia de nombre, acentúa su vestimenta y su lengua-, es decir, construye su imagen. Con ello ejecuta el poder de representación social y política de sí y de su identidad como pueblo:

Uno está feliz de haber vuelto a ser lo que es y eso de ninguna manera significa retroceso sino haber tomado conciencia del verdadero valor histórico, cultural de un pueblo. Si antes me ponía zapatos, hoy no me pongo. Viene ya la formación de conciencia y se utiliza la ropa sabiendo lo que uno es, no de manera folklórica... (Pacari cita en Bulnes 1994:56-57).

A partir de esto, es posible afirmar que el despliegue de vestimentas tradicionales que realizan las lideresas indígenas sería una apelación consciente a la identidad colectiva. Así, vestir sus cuerpos no sería el sólo acto de la reproducción mecánica de las prácticas culturales de su pueblo, sino la puesta en escena de una conciencia y “orgullo indio”. Tal como señalé al inicio del presente capítulo, se trata de un “desplazamiento discursivo” que subvierte, resignifica y resemantiza positivamente un rasgo identificatorio de identidad, desvalorizado por la cultura dominante en tanto concebido como signo de retraso. Así, ésta apelación explícita -definida como una estrategia identitaria- tiene varias finalidades, entre las que se cuentan: hacerse visibles para el conjunto de la sociedad y, por tanto, ser reconocidos al interior de la imagen nación; poder identificarse como un “nosotros”, es decir, sentir la pertenencia a un colectivo étnico-racial distinto a “los otros”, representados por la sociedad dominante; y valorizar elementos positivos de la cultura de origen en el marco de un contexto político histórico de dominación (Peyser 2003: 95).

Esta construcción que apunta a un posicionamiento público identitario se teje en base a una dinámica de alteridad. Pero en el caso de las lideresas indígenas, como veremos más adelante, ésta relación estratégica con el ‘otro’ supone -además de la sociedad dominante- al propio movimiento indígena. De hecho, no es un recurso aislado, sino que cobra vida también en la preparación de las lideresas indígenas de la Escuela Dolores Cacuango¹⁵. El énfasis en la vestimenta o más bien en el modo político-consciente de vestir se evidencia claramente en la crónica de *El Comercio* suscitada a propósito de la graduación del año 2003:

Ahora escogen sus mejores anacos (faldas), guashcas (collares), alpagatas y reboso. Nunca permiten que su ropa esté arrugada y sus largas y negras cabelleras están siempre bien peinadas. “Es nuestra identidad. No tenemos por qué cambiar”, dice Lema...¹⁶

En esta postura adoptan el poder y acciones concretas para representarse a sí mismas, resignificando las imágenes estereotipadas de “más indias” tejidas sobre ellas. Como ya se dijo, la apelación constituye también una estrategia retórica para una audiencia que no es exclusivamente indígena. Un ejemplo que ilustra la importancia que tiene el cuerpo vestido de las lideresas mujeres, se evidencia en la crónica periodística aparecida en *El Comercio*, “Conaie, la radiografía del poder indio”¹⁷. En ella se presenta a la lideresa Blanca Chancoso mediante la descripción de su trayectoria política, sin embargo, antes de exponer su pensamiento sobre el tema consultado, se le identifica en el detalle de su atuendo: “[p]ara Chancoso, quien viste la blusa blanca y el faldón de otavaleño de paño negro”. Esto bien puede interpretarse como un reconocimiento –quizás implícito– del “vestir con conciencia india”, en el que –ciertamente– se activa y apela a la imagen de la mujer como “guardiana”, en la conservación de las costumbres. Esta idea se reafirma si se considera que, en la mencionada crónica, se describe y cede la voz al dirigente indígena Luis Macas sin hacer ninguna referencia a su vestuario.

En este sentido, enfatizar la vestimenta tradicional se ha convertido, especialmente para las lideresas indígenas, en una estrategia política de posicionamiento público de la diferencia. Así, “vestirse” sería “arroparse” de una cultura e identidad de los pueblos y desde ahí dar batalla por la pervivencia del colectivo¹⁸. Como se señaló, este acto, que supone la apelación y reformulación de las representaciones y los papeles asignados, se erige como una acción política que refuerza el sentido de pertenencia al tiempo que marca fronteras con la sociedad mestiza. Pero, aun considerando que tiene el acento en la evidencia pública de una identidad de grupo, no está orientada de manera exclusiva a esa finalidad. A la luz de los esfuerzos que implica entrar y cumplir un rol agencial en los espacios de decisión, el acto de vestirse adquiere el cariz de arremetida en los aparatajes de poder comunitarios y al interior del mismo movimiento indígena. En consecuencia, las mujeres indígenas no serían sujetos pasivos de esta representación. De modo explícito,

muchos de los discursos de lideresas se amparan y nutren en las imágenes de que son objeto, argumentando desde aquí modos de acción político-social y validaciones de su presencia.

Las mujeres hemos podido mantener en gran medida la cultura de nuestros mayores, recrearla en la cotidianidad, nutrirla de la vida de las generaciones que hemos habitado estas tierras, y contribuido a mantener vivos nuestros principios. La presencia de la mujer es permanente en todas las actividades dentro de las comunidades; por lo general somos las mujeres quienes seguimos acunando a los huahuas (niños) con canciones quichua, quienes le hablamos a la pachamama (madre tierra) [...] En las mingas y asambleas crece la participación de la mujer, pues, al mantener en mucho los ejes de lo comunitario en nosotras, podemos proponer y ejercer justicia, promover la equidad en los repartos de aguas, trabajo, cucayos, orientación; y, también, proporcionar la reflexión muy ligada a las costumbres antiguas, a la necesidad de fortalecer la familia (Chuma y Lema 2000).

Las palabras de las dos lideresas indígenas ecuatorianas, al ligar a las mujeres indígenas con el espacio comunitario y con la naturaleza y al establecer un vínculo directo entre la posición social de mujer-madre y la de transmisora cultural, explicitan no sólo una conciencia de su identidad étnico-racial y de género, sino también de la importancia social de su rol.

Nosotras, las guardianas

Este mismo recurso de apelación estratégica se emplea para exigir educación y con ello vencer otra de las grandes barreras, además de la referida a las normativas socioculturales, con la que se topan. Así, la necesidad de capacitarse y, por consiguiente el fortalecimiento del liderazgo femenino, se postula bajo el argumento de constituir un elemento indispensable para mantener la cultura. Nuevamente aquí, la riqueza radica en la convocatoria al rol asignado y la relevancia de éste:

Una necesidad apremiante para las mujeres era la de formarnos mejor, capacitarnos como líderes, tener elementos para poder aportar en mejor manera a la comunidad, la organización y la crianza de los hijos. Sin embargo, siempre nos íbamos quedando rezagadas de la educación, de

la participación más activa; cargando a los hijos íbamos a las acciones, a las mingas, a las reuniones; pero, éramos cada vez más conscientes de que nos faltaba una preparación... (Chuma y Lema, 2000).

La cita expone la educación de la mujer, como una necesidad orientada a reafirmar la reproducción del colectivo y argumentada en la relevancia del papel de las mujeres indígenas y su adscripción a lo comunitario. Bajo este mismo motor surge, por ejemplo, la ya citada Escuela Nacional de Líderes Dolores Cacuango. Dicha iniciativa, que responde “a una realidad de exclusión en la participación política de las mujeres” (Palacios y Chuma 2001), apunta a que la mujer reivindique su identidad y su educación. Así, la capacitación está explicitada en directa relación con el papel la labor social-comunitaria que ha de desempeñar. Es en esa misión donde y desde donde se busca la reivindicación. Ello queda claro cuando la dirigente indígena Vicenta Chuma manifiesta que “la mujer como educadora de su marido y de sus hijos, debe participar en las decisiones comunitarias”¹⁹. Pero, al mismo tiempo el programa viene a enmendar otros problemas. Ellos se aclaran cuando la mencionada lideresa reconoce que “a la mujer indígena le toma alrededor de diez años o más poder pararse a plantear y defender su ideas”²⁰.

Aparentemente, las necesidades planteadas -reconocimiento, participación, educación, empleo- y la superación de los actuales obstáculos -vergüenza, miedo, timidez y baja participación- son miradas en cuanto ayudan al bienestar y al desarrollo comunitario²¹. Sin embargo, el programa al intentar hacerse cargo de dichas deficiencias y obstáculos, potencia la presencia pública. De hecho, los efectos de la preparación de las mujeres lideresas bajo esta iniciativa no se hacen sentir sólo en la labor comunitaria. Lo aprendido conlleva implícitamente un potencial empoderamiento para escenas públicas más amplias. Esto queda claro en las palabras de la dirigente Josefina Lema:

Estamos demostrando que podemos realizar actividades más allá de lavar platos, cuidar los hijos [...] Con la preparación que recibimos podemos ser diputadas, vicepresidentas o presidenta. Yo ya soy una líder: pasé de presidenta de doce comunidades a dirigente provincial y ahora regional. Sólo me falta serlo de la CONAIE...²²



Figura 28. "Mujeres indígenas ganan espacios"

Tal como la lideresa señala, las mujeres indígenas han ido ganando espacios poco a poco, pese a los obstáculos. Esta idea es graficada en el titular de una crónica del diario *El Comercio*: "Mujeres indígenas ganan espacios"²³, aparecida una semana después de la graduación de las lideresas de la Escuela Dolores Cacuango. La imagen que acompaña el texto (figura 28) potencia la idea contenida en el titular. Presenta a una joven indígena -micrófono en mano y vestida a la usanza de su colectividad- al centro de una especie de ronda de prensa. Mira directamente a la cámara fotográfica. La imagen viene a ser una suerte de signo emblemático de los logros alcanzados en el proceso de formación de la escuela: el uso del micrófono evidencia que ha adquirido "voz" y "poder" para hablar públicamente, mientras que la grabadora extendida por uno de los sujetos que la rodean sugieren que es "digna" de oírse y de ser registrada.

Por consiguiente, el uso estratégico de su rol de guardiana comunitaria no puede ser visto como la inocente aceptación de las repre-

sentaciones y las funciones que les han sido asignadas por otros. Más bien, se trata de una estrategia discursiva que enaltece y reivindica su lugar al interior del colectivo y del movimiento. El recurso distintivo, por el rescate del papel social-comunitario vital que cumplen, es articulado desde una “conciencia subalterna positiva” que utiliza e instrumentaliza, de modo premeditado, los significados ya existentes a los que agrega nuevos y positivos sentidos (Spivak 1997: 258, 274). Desde mirada, es que tales posicionamientos pueden leerse como la constitución de una suerte de “esencialismo estratégico” que les posibilita ganar espacios públicos de poder y decisión (1997: 258). Entonces, habría que pensar la apelación de las mujeres indígenas a su propia identidad, y sus consecuentes roles, como herramienta direccionada que les ha posibilitado -directa e indirectamente- avances y transformaciones en los modos de acción, al tiempo que las enfrenta a nuevos desafíos. Así, esta capacidad de apropiarse de las imágenes largamente urdidas sobre ellas, de construirse a sí y a sus cuerpos y, por ende, de autorepresentarse, les otorga un papel de agencia activo y también de resistencia.

Conclusiones

Esta sección evidencia que las imágenes fabricadas sobre las mujeres indígenas, y el papel que se les atribuye, no sólo provienen de la elite dominante y/o desde los propios movimientos indígenas. Las lideresas lejos de ser sujetos pasivos de las representaciones de las que son y han sido objeto, apelarían a ellas como estrategias que para ir abriendo camino a escenarios políticos y sociales más amplios. Así, la autodefinición como guardianas de la cultura y piezas vitales de la comunidad constituye —como a se dijo— una suerte de esencialismo estratégico para ser reconocidas, valoradas y aceptadas en nuevas áreas. En este sentido el cuerpo vestido a la usanza tradicional se convierte en un mecanismo estratégico y consciente de autoidentificación. El cuerpo vestido y adornado, se transforma así en un territorio cultural y político²⁴, en donde se inscribe la identidad étnico-racial. Consecuentemente, es su corporeidad se transforma en el recurso de arremetida para afirmar una identidad de grupo, dialogar con la comunidad nacional en la que se insertan, pero también para afirmarse en un papel político-público activo al interior de sus propios colectivos. La relación de alteridad se construye aquí, por tanto, en directa oposición a la sociedad nacional

blanco-mestiza pero, además, en directa vinculación con el masculino poder público indígena.

Lo anterior, puede ser interpretado como una capacidad de resistencia a la sociedad dominante que folkloriza las identidades étnico-raciales. Asimismo, puede ser leído como una resignificación y reformulación de la representación que esta sociedad y el propio sector indígena, han hecho de ellas como “más indias”, guardianas de la tradición y la cultura de de su grupo. Por otra parte, la sola presencia de las lideresas e intelectuales “vestidas con conciencia india” pone en cuestionamiento la idea de la mujer indígena como signo emblemático de la ruralidad y el analfabetismo. Consecuentemente con ello, su tránsito en el espacio público urbano y en los procesos de educación formal hablan más bien de un esfuerzo de reindigenización, el que está articulado a un proyecto ideológico político.

Notas

- 1 *El Comercio*, 01 de enero de 2003.
- 2 En la Cancillería, el viceministro Jaime Marchant señaló que Pacari tenía las “condiciones intelectuales de la nueva Secretaría de Estado”, que su ingreso a este Ministerio era novedoso para la diplomacia y que era “motivo de orgullo que Ecuador proyecte en sus foros internacionales a una persona que represente al sector indígena”. Esta positiva respuesta es contestada por Joaquín Zevallos, Presidente de la Cámara de Comercio de Guayaquil, quien afirmó que no era una sorpresa la designación de Nina Pacari, “porque ella es una cuota de alianza se Sociedad Patriótica con Pachakutik. Ojala que los embajadores que ella elija sean diplomáticos preparados”. Dicha reticencia a la nueva Canciller, es enfatizada en las palabras del exportador Galo Palacios, quien expresó: “es una mujer inteligente, pero con pocos contactos en el exterior. Para ese Ministerio se necesita a alguien que sepa de petróleo, banano, camarón, una empresaria que sepa de negociaciones internacionales” (*El Comercio*, 01 de enero de 2003).
- 3 *El Comercio*, 03 de enero de 2003.
- 4 “Macas en Agricultura y Pacari en Cancillería”, *El Comercio*, 01 de enero de 2003.
- 5 *El Comercio*, 03 de enero de 2003.
- 6 *El Comercio*, 03 de enero de 2003.
- 7 Sobre el liderazgo histórico de las mujeres indígenas en el Ecuador, el trabajo pionero de Crespi (1976) señala que el liderazgo de los años 40 y 50 se legitimaba en la falta de propiedad. Al vivir en un ambiente altamente represivo como el de las haciendas, las mujeres tenían una capacidad móvil mayor que sus pares masculi-

- nos ya que no accedían a tierras y recursos del patrón. Ello explica parcialmente la legitimidad de estas lideresas. Indagaciones posteriores han mostrado que roles y saberes ligados a la salud-enfermedad y la pertenencia a familias de prestigio parecen haber sido factores de relevancia en la constitución de estos liderazgos. Cervone (1998: 171) señala además que el don de la elocuencia era un elemento clave del liderazgo tradicional de las mujeres.
- 8 Los resultados de Censo Poblacional 2001, indican que las mujeres indígenas son quienes registran una mayor tasa de analfabetismo. El índice 8,5% de analfabetismo entre las mujeres no indígenas, se eleva a 35% en la población femenina indígena (SIISE 2003).
 - 9 Lo descrito para Ecuador encuentra un correlativo con la realidad de las mujeres indígenas del Perú en donde, según Barrig, “las mujeres como grupo están alejadas del poder de la comunidad. En las asambleas comunales, su presencia puede ser la de un grupo de presión que cuchichea en quechua, idioma invalidado para las liberaciones políticas importantes que es la ocasión para el uso del español, y que ella no domina o desconoce. “Soy ciega”, dicen las mujeres en quechua porque no saben leer, o “soy sin cabeza”, porque sus opiniones expresadas en público, en una asamblea, pueden en el mejor de los casos ser evaluadas como ingenuas y motivar las burlas de los varones” (Barrig 2001: 99)
 - 10 Luis Macas, reconocido político e intelectual indígena, al asumir la Presidencia de la CONAIE en el 2005, destaca el importante papel de este ámbito: “desde allí [desde los gobiernos locales y comunales] se construye el poder alternativo. En la comuna está el poder y la fuerza del movimiento indígena” (Macas, 2005). Esta importancia, como eje de la organización, se destaca también en una crónica de *El Comercio*, en donde se señala: “[u]na fortaleza que sólo se sostiene en un vasto andamiaje que tiene en la comuna a la semilla esencial de un árbol llamado CONAIE ...” (“CONAIE, la radiografía del poder indio”, *El Comercio*, 06 de abril de 2000).
 - 11 Esta posición está presente, por ejemplo, en Barrig quien señala que si “la identidad étnica es el territorio simbólico desde el cual los movimientos indígenas se perfilan en los escenarios públicos nacionales”, los líderes “cuentan con las mujeres para reproducir el legado que los palanquea a la arena política” (2001: 100).
 - 12 Mi experiencia de entrevistas, en el año 2005, a empresarios hombres otavaleños contradice la exclusiva asignación de pertenencia étnica a la vestimenta. Dada mis inquietudes, y aunque los objetivos de la investigación eran otros, pregunté por la autodefinition étnica. Los entrevistados se identificaron como indígenas, a lo que repregunté: ¿qué le permite definirse así? Uno de los entrevistados me miró como si yo no entendiera: “Yo soy esto. No puedo negarlo... qué más puedo ser”, mientras respondía me señaló su rostro y luego su ropa. Esto evidencia que desde los propios indígenas, la pertenencia identitaria pasa también por una identificación de rasgos fenotípicos.
 - 13 Este antecedente refuerza la asociación de indígenas y campesinos como un solo grupo, expuesta capítulos atrás a partir del análisis del *Mapa Etnográfico y productivo*.

- 14 Sobre los procesos de formación de los intelectuales indígenas en Ecuador, ver Flores (2006).
- 15 La iniciativa de formación política, fue gestada en 1996 por ECUARUNARI y apoyada por fondos de la Cooperación Noruega.
- 16 *El Comercio*, 29 de abril de 2003.
- 17 *El Comercio*, 06 de abril de 2000.
- 18 En esta serie de apelaciones, además de resignificar las imágenes y roles asignados, se define el punto de enunciación de muchas de las demandas. Posicionadas desde la imagen de guardianas de la cultura y de la identidad del pueblo, las exigencias por lo general priorizan las demandas del colectivo indígena.
- 19 *El comercio*, 28 de agosto de 2001.
- 20 *El comercio*, 28 de agosto de 2001.
- 21 Este enfoque no implica la absoluta negación de las jerarquías de género, pues como señala Josefina Lema “tanto hombres como mujeres debemos formarnos en este aspecto, porque sólo así podremos construir la equidad” (cit. en Suárez 2001).
- 22 *El comercio*, 28 de agosto de 2001.
- 23 *El Comercio*, 29 de abril de 2004.
- 24 Este concepto está inspirado en el texto de Cordero (2003).

CONCLUSIONES

El recorrido por los capítulos evidenció el nuevo escenario de producción y circulación de representaciones. En ellos se avanzó progresivamente de modos de dominantes de ver las identidades indias - que recurren, en un hilo de continuidad con las representaciones histórico-tradicionales, al imaginario del indio rural, exótico, turístico, anclado en un tiempo “ancestral”-, a estrategias de autorepresentación surgidas desde el propio sector indígena. Es aquí donde urden mecanismos de reapropiación de las imágenes que históricamente se han tejido sobre ellos. El mayor ejemplo es la asunción de ‘lo indígena’ como producto turístico que ha hecho el propio sector indígena de sí. En este sentido, ellos se han convertido en negociantes y promotores de su identidad y las prácticas culturales que esta implica, la que es ofertada como mercancía transable en el mercado de ávidos consumidores turísticos de antiguos y distintos nuevos mundos.

El escenario histórico-social en el que los indígenas se han posicionado pública y políticamente, ofreció conjuntamente nuevas estrategias orientadas al reconocimiento y valorización de su identidad. Y es aquí que se detectó dos nuevos modos concretos de representación -las reinas y las lideresas indígenas- que, desde una conciencia del subalterno, resignifican la identidad étnico-racial. Con énfasis -respecto de la imaginería del indígena turístico- las figuras de las lideresas desarticulan las representaciones tradicionales hechas por la sociedad dominante. Así, desmitifican el imaginario del indígena rural, que pervive en sitios originarios reproduciendo prácticas tradicionales, y ponen en la

arena pública la existencia de un segmento indígena que se mueve en la agencia política y social de la nación. Se demostró, por otra parte, que el cuerpo femenino es el texto donde la sociedad dominante y los propios colectivos indígenas escriben los discursos sobre la nación y sobre las diferencias, pero también un territorio político y cultural a partir del cual las propias mujeres validan estratégicamente su papel.

Así, el análisis y las reflexiones surgidas de este trabajo evidencian la existencia de una multiplicidad de imágenes de mujeres indígenas y develan, por tanto, que la construcción y fabricación de representaciones aparece como un complejo campo de negociación entre los distintos sectores y actores sociales ecuatorianos. Y es que en este específico contexto histórico del Ecuador, la elaboración de representaciones sobre la diversidad étnica y racial del país no es una acción unidireccional y exclusiva de la sociedad nacional dominante. Más bien constituye un ámbito de voces múltiples, de imágenes que dialogan, se negocian estratégicamente y que, consecuentemente, constituye un espacio de disputas interpretativas. De este modo, el análisis aportó al reconocimiento de una capacidad agencial del sector indígena en la construcción de representaciones sobre sí mismos y a la producción de un saber que integró el tema de la identidad étnico-racial y de género. Con ello, se hizo cargo de aspectos relegados en la literatura producida sobre el tema.

Por otra parte, el postulado de que el ropaje de género estatuye a los cuerpos en territorios políticos y culturales en donde se inscriben no sujetos monolíticos, sino cuerpos vestidos y modelados de acuerdo a una serie de prácticas y especificidades contextuales -históricas, sociales, económicas, culturales, espaciales y étnicas y raciales, entre otras- constituye un aporte a la comprensión de las identidades de género, en Ecuador y también en América Latina, como plurales y atravesadas por múltiples otras identidades. Hay en ello toda una línea exploratoria a desarrollar. Y es que pensar, detenerse y mirar en cómo se construyen las representaciones y las identidades de género a la luz de procesos corpóreos socio-históricamente situados contribuye al enriquecimiento de la reflexión académica y, por ende, puede aportar a los procesos de comprensión de nuestras sociedades Latinoamericanas.

Finalmente, el desarrollo de esta investigación abre una serie de nuevas interrogantes: ¿cómo perciben las y los indígenas las múltiples

imágenes de que han sido y son objeto?, ¿cuál es el grado de “conciencia” sobre las representaciones y sus implicancias e impactos?, ¿mediante qué otros mecanismos y modos las mujeres negocian y disputan sus representaciones e identidades –de género y étnicas- al interior de los colectivos indígenas?, ¿qué imágenes e identidades de género y étnicas y raciales circulan y se promueven en los diferentes textos escolares ecuatorianos? Estas inquietudes surgidas y sugeridas en las reflexiones de esta investigación, son un campo aún pendiente y constituyen, por consiguiente, temas a ser abordados y profundizados por futuras indagaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Osvaldo
(S.f.) La primera fiesta del Yamor. Documento electrónico disponible en:
<http://www.otavlosonline.com/koyaraymi/2004/primer-fiesta.htm>, ac-
cesado el 01 de agosto de 2005.
- Anderson, Benedict
(1993) *Comunidades Imaginadas*. Bs. Aires, Argentina: FCE.
- Barragán, Rosanna
(1999) *Indios, mujeres y ciudadanos: legislación y ejercicio de la ciudadanía, Siglo XIX*. La Paz, Bolivia: Diálogos.
- Barrig, Maruja
(2001) *El mundo al revés*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.
- Barthes, Roland
(1986) *Lo Obvio y lo Obtuso: Imágenes, gestos, voces*. Barcelona, España: Paidós.
- Berger, John
(1975) Ensayo sobre publicidad (ensayo 7), en *Modos de ver*. Barcelona, España: Gustavo Gill. Pp. 143-169.
(1980) Uses of Photography, en *About Looking*. New York: Pantheon Books. Pp. 48-63.
- Bermejillo, Eugenio
(1998) La experiencia de Ecuador: Una década de levantamientos pacíficos. Entrevista con Lourdes Tibán. Documento electrónico disponible en:
www.jornada.unam.mx/1998/nov98/981110/oja-decada.html, accesado el 28 de julio de 2005
- Bordieu, Pierre
(1998) La dominación masculina, en P. Bordieu, A. Hernández y R. Montesinos, *La masculinidad: aspectos sociales y culturales*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Brisset, Demetrio
(1999) Acerca de la fotografía etnográfica. *Gazeta de Antropología* n° 15. Documento electrónico disponible en:
http://www.ugr.es/~pwlac/G15_11DemetrioE_Brisset_Martin.html, ac-
cesado el 15 de octubre de 2004.

Bulnes, Marta

(1994) *Me levanto y digo. Testimonio de tres mujeres quichuas*. Quito, Ecuador: El Conejo.

Cachicuango, Fabiola

(2004) Propuesta de Pawkar Raymi "Peguche Tío" 2004. Otavalo, Ecuador. Documento electrónico disponible en: <http://www.otavlosonline.com/pawkaraymi/2004/propuesta.htm>, accesado el 01 de agosto de 2005.

Carrión, Ma. del Carmen

(2003) Estigma y nacionalismo. Imágenes del indígena en la pintura de Diógenes Paredes, en *Diógenes Paredes. Maestros del Arte Ecuatoriano 1*. Quito, Ecuador: Banco Central del Ecuador. Pp. 25-80.

Centro María Quilla

(1992) *Protagonismo de la mujer en el levantamiento indígena*. Quito, Ecuador: Red de Ecuación popular entre Mujeres; Friedrich-Naumann-Stiftung.

Cervone, Emma

(1998) *Mujeres contracorriente. Voces de líderes indígenas*. Quito, Ecuador: CE-PLAES.

Chuma, Vicente

(2004) Las mujeres en la construcción del estado plurinacional. Discurso en el Parlamento Indígena de América- PIA, Ecuador. Documento electrónico disponible en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/cumbre2004/chuma.html>, accesado el 25 de mayo del 2005.

Chuma, Vicenta y Josefina Lema

(2000) Construimos la vida, llamando la paz. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 2 (14). Documento electrónico disponible en: <http://icci.nativeweb.org/boletin/mayo2000/chuma.html>, accesado el 25 de mayo del 2005.

Cifuentes, María

(1999) Lo que soy es un formidable carácter: Iconografía de Manuela Sáenz. Revista Estudios, Año 6, no 12: 123-144.

CONAIE

(1994) *Memorias de las Jornadas del Foro de la Mujer Indígena del Ecuador*. Quito, Ecuador: CONAIE.

Conejo, Mario

(1995) El indígena otavaleño urbano, en José Almeida (edit.) *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito, Ecuador: Abya-Yala. Pp.157-185.

Cordero, Tatiana

(2003) *Territorios corporales. Jóvenes, cuerpos, estéticas e identidades*. Quito, Ecuador: CPM; Taller de Comunicación Mujer.

Crain, Mary

(2001) La interpretación de género y etnicidad: nuevas autorepresentaciones de la mujer indígena en el contexto urbano de Quito, en Gioconda Herrera (compil.) *Antología de estudios de género*. Quito, Ecuador: FLACSO; ILDIS. Pp. 351-379.

- Crespi, Muriel
 (1976) Mujeres campesinas como líderes sindicales: la falta de propiedad como calificación para puestos públicos. *Estudios Andinos*, 5 (1): 151-170.
- De Beauvoir, Simón
 (1999) *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- De La Cadena, Marisol
 (1991) Las Mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco. *Revista Andina*, Vol. 9, nº 1.
 (2004) *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cuzco*. Lima: IEP.
- Denegri, Francesca
 (1996) La Familia vista desde los márgenes. La comunidad imaginada por el discurso modernizador de la elite intelectual, en *El Abanico y la Cigarra*. Lima, Perú: IEP; Flora Tristán. Pp. 73-101.
- ECUARUNARI
 (2001) Primer Encuentro del Sistema Nacional de Formación de Líderes Indígenas "Dolores Cacuango". Documento electrónico, disponible en: <http://ecuarunari.nativeweb.org/prensa/24agosto01.html>, accesado el 25 de mayo del 2005.
- Escuela Nacional de Formación de Mujeres Líderes
 (S.f.) Contenidos Académicos.. Documento electrónico disponible en: <http://mujerkichua.nativeweb.org/contenidos.html>, accesado el 30 de junio del 2005.
- Flores, Alejandra
 (2006) *Intelectuales indígenas del Ecuador y su paso por la escuela y universidad*. Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, mención Estudios Étnicos. FLACSO-Sede Ecuador.
- Fraser, Nancy
 (1997) *Iustitia Interrupta*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre; Universidad de los Andes.
- Guerrero, Andrés
 (2000) El proceso de de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transcritura, en Andrés Guerrero (comp.) *Etnicidades*. Quito, Ecuador: FLACSO-Sede Ecuador; ILDIS. Pp. 9-60.
- Hall, Stuart
 (1997) The spectacle of the other y The Work of Representation, en Stuart Hall (edit.) *Representation. Cultural Representations and Sygnifyng Pratices*. London: Sage. Pp. 223-279, 13-64.
- Kogan, Lyuba
 (1993) Género-cuerpo-texto. Apuntes para una sociología del cuerpo. *Debates en sociología*, 18: 35-51.
- Lamas, Marta
 (1997) Uso, dificultades y posibilidades de la categoría género, en *Género. Conceptos básicos*. Programa Estudios de Género, PUCE- Perú.
- León Trujillo, Jorge
 (1994) *De campesinos a ciudadanos diferentes*. Quito, Ecuador: CEDIME.

- León, Jorge
(2003) Etnicidad y exclusión en Ecuador: una mirada a partir del censo poblacional 2001. Revista ICONOS n° 4, Quito, Ecuador. Septiembre. Pp. 117-118.
- Levine, Robert
(1989) Reading Photographs, en *Images of History. Nineteenth and Early Twentieth Century Latin American Photographs as Documents*. Durham: Duke University Press. Pp. 75-146.
- Macas, Luis
(2005) En la comunidad está el poder. Discurso de posesión de la Presidencia del CONAIE, enero de 2005. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 70. Documento electrónico disponible en, www.icci.nativeweb.org/boletin/70/macass.html, accesado el 25 de mayo del 2005.
- Malo, Claudio
(1988) Estudio introductorio, en Claudio Malo (comp.) *Pensamiento indigenista en Ecuador*. Quito, Ecuador: Banco Central del Ecuador; Corporación Editora Nacional. Pp. 11-92.
- Masiello, Francine
(1998) Género, vestido y mercado: el comercio de la ciudadanía en América Latina, en Daniel Balderston y Donna Guy (Comp) *Sexo y Sexualidades en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Paidós. Pp.315-334.
- Montecino, Sonia
(1991) *Madres y huachos. Alegoría del mestizaje chileno*. Chile: Cuarto Propio; CEDEM.
- Moscoso, Marta
(1997) Mujeres indígenas, mestizaje y sectores populares, en Rossana Barragán (comp.) *El siglo XIX en Bolivia y América Latina*. La Paz, Bolivia: Muela del Diablo. Pp. 487-497.
- Moya, Alba
(1997) *ETNOS. Atlas etnográfico del Ecuador*. Quito, Ecuador: P.EIB; GTZ.
- Muratorio, Blanca
(1994) Discurso y silencios sobre el indio en la conciencia nacional y Nación, identidad y etnicidad: Imágenes de los indios ecuatorianos y sus imagineros a fines del siglo XIX, en Blanca Muratorio (edit.) *Imágenes e imagineros: representación de los indígenas ecuatorianos*. Quito, Ecuador: FLACSO. Pp.9-24, 109-196.
(2000) Etnografía e Historia Visual de una Etnicidad Emergente: El Caso de las Pinturas de Tigua, en Fernando Carrión (edit.) *Desarrollo cultural y gestión en centros históricos*. Quito: FLACSO, 2000. Pp. 47-74.
- OtavalosOnline.Com
(2004) *Requisitos para la elección de Pawkar Raymi Ñusta 2004*, Documento electrónico disponible en: <http://www.otavalosonline.com/pawkaraymi/2004/nusta/requisitos-nusta.htm>, accesado el 01 de agosto de 2005.
- Palacios, Paulina y Vicenta Chuma
(2001) “El sistema de formación de mujeres líderes indígenas “Dolores Cacuango” La construcción de una utopía”. *Rimay*. Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas, 3 (28). Documento electrónico

- disponible en: icci.nativeweb.org/boletin/28/palacios.html), accesado el 01 de agosto de 2005.
- Pequeño, Andrea
 (2004) Historia de Misses, historia de naciones. Revista ICONOS 20, Quito, Ecuador: FLACSO. Pp. 114-117.
- Peysner, Alexia
 (2003) *Desarrollo, cultura e identidad. El caso del mapuche urbano en Chile*. Bélgica: Universitaires de Louvain.
- Pool, Deborah
 (2000) *Visión, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes*. Lima, Perú: Sur Casa de Estudios del Socialismo.
- Posern-Zielinski, Alexander
 (1999) La fiesta del Yamor. Etnicidad, tradición y conflictos étnicos, en Kees Koonings y Meter Silva *Construcciones Étnicas y dinámicas socioculturales*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Prieto, M., A. Pequeño et alia
 (2005) Las mujeres indígenas y la búsqueda del respeto, en Mercedes Prieto (edit.) *Entre las crisis y las oportunidades*. Quito, Ecuador: CONAMU; FLACSO; UNIFEM; UNFPA. Pp. 155-194.
- Prieto, Mercedes
 (2004) *Liberalismo y temor: imaginando los sujetos indígenas en el Ecuador postcolonial, 1895-1950*. Quito, Ecuador: FLACSO; Abya-Yala.
- Rahier, Jean
 (1999) Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista Vistazo, 1957-1991, en Emma Cervone y Fredy Rivera (edit.) *Ecuador racista: Imágenes e identidades*, Quito, Ecuador: FLACSO. Pp.73-109.
- Radcliffe, Sara
 (1993) 'People have to rise up- like the greatest women fighters'. The State and Peasant Women in Peru". En Sarah A. Radcliffe and Sallie Westwood, eds. *Viva. Women and Popular Protest in Latin America*. London: Routledge. Pp. 197-235.
- Radcliff, S. y S. Westwood
 (1999) *Rehaciendo la nación: lugar, identidad y política en América Latina*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Rivera, Fredy
 (1999) Las aristas del racismo, en Emma Cervone y Fredy Rivera (edit.) *Ecuador racista: Imágenes e identidades*. Quito, Ecuador: FLACSO. Pp. 19-44.
- Rodríguez, Ileana
 (2002) Banana Republics: feminización de las naciones en frutas y de las sociedades en valores calóricos, en Gabriella Nouzeilles (comp.) *La naturaleza en disputa*. Bs. Aires, Argentina: Paidós. Pp. 85-112.
- Rogers, Mark
 (1999) Spectacular Bodies: Folklorization and the Politics of Identity in Ecuadorian Beauty Pageants, *Journal of Latin American Anthropology* 3 (2) 54-85. American Anthropological Association
- Sánchez-Blake, Elvira
 (2001) Cuerpo-Patria en la escritura, en *Otras Palabras. Mujeres, cuerpos y prácticas de sí*. Grupo Mujer y Sociedad. Programa Estudios de Género, Uni-

- versidad Nacional de Colombia. Corporación Casa de la Mujer de Bogotá. Bogotá, D.C. Colombia. Pp. 7-16.
- Schiwy, Freya
 (2002) Ecoturismo indígena y globalización, en Gabriella Nouzeilles (comp.) *La naturaleza en disputa*. Bs. Aires, Argentina: Paidós. Pp. 203-234.
- Silva, Erika
 (2004) *Identidad nacional y poder*. Quito, Ecuador: Abya-Yala
- Secretaría Técnica del Frente Social
 (2003) Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador. Disponible en www.siise.gov.ec.
- Smith Belote, Linda
 (2002) *Relaciones Interétnicas en Saraguro. 1962-1972*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Spivak, Gayatri
 (1997) Estudios de la Subalternidad: Deconstruyendo la historiografía, en Silvia Rivera y Rossana Barragán (comp.) *Debates Post coloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz, Bolivia: Historias; SEPHIS; Aruwiñiri. Pp. 247-278.
- Suárez, Amparito
 (2001) "La Escuela de Formación de Mujeres Indígenas tras un nuevo sueño". *Ru-nacunapac Riccharimui-ECUARUNARI*. Periódico bilingüe de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador- Ecuador, 29 (5). Documento electrónico disponible en: ecuarunari.nativeweb.org/rikcharishun/dic2001.html, accesado el 25.05.05.
- Tibán, Lourdes
 (2003a) Lourdes Tibán. La frustración puede convertirse en oportunidad, *Revista Fucsia*, abril/mayo.
 (2003b) Soy más que una miniatura...soy grande. *Yamaipacha actualidad*, Boletín interno FHS-INDESIC, N° 20. Pp. 26-32.
- Wade, Peter
 (2000) *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Weismantel, Mary
 (1994) *Alimentación, género y pobreza en los andes ecuatorianos*. Quito: Abya-Yala.
 (2003) Mothers os the Patria: La Chola Cuencana and La Mama Negra, en Norman Witten (edit.) *Millenium Ecuador*. Estados Unidos: Universitu of Iowa. Pp. 325-354.