



## LA ESPAÑA QUE CANTA EN CUENCA DEL ECUADOR:

### Reflexiones en torno a la articulación de la Raza y el Sexo

#### en contextos postcoloniales

[jmvalrio@upo.es](mailto:jmvalrio@upo.es)  
[frederick\\_land@yahoo.es](mailto:frederick_land@yahoo.es)  
[pepitamachado@hotmail.com](mailto:pepitamachado@hotmail.com)  
[nilson.araujof@ucuenca.edu.ec](mailto:nilson.araujof@ucuenca.edu.ec)

José María Valcuende del Río<sup>1</sup>

Universidad Pablo de Olavide

Fredy Javier Landy Hurtado<sup>2</sup>

Universidad Pablo de Olavide

María José Machado Arévalo<sup>3</sup>

Universidad Pablo de Olavide

Nilson Araujo Flores<sup>4</sup>

Universidad de Cuenca

### Resumen

A partir del análisis de discursos, prácticas y acciones simbólicas nos aproximamos en este texto a la articulación entre raza y sexo en la ciudad de Cuenca en Ecuador. Nos interesa profundizar en el proceso de construcción discursiva de una realidad blanca y masculina a partir de la que se define el orden social en función del cual se jerarquizan diferentes corporalidades.

### Palabras Clave

Raza - Género - Orden corporal - Cuenca - Ecuador

<sup>1</sup> Departamento de Antropología Social, Psicología Básica y Salud Pública de la Universidad Pablo de Olavide (España).

<sup>2</sup> Máster en Investigación Social Aplicada al Medio Ambiente por la Universidad Pablo de Olavide (España).

<sup>3</sup> Estudiante de Doctorado en el Programa de Ciencias Sociales de la Universidad Pablo de Olavide (España).

<sup>4</sup> Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación de la Universidad de Cuenca (Ecuador).



## SPAIN SINGS IN CUENCA, ECUADOR

### Reflections on Race and Sex in postcolonial times

jmalrio@upo.es  
frederick\_land@yahoo.es  
pepitamachado@hotmail.com  
nilson.araujof@ucuenca.edu.ec

---

José María Valcuende del Río  
Universidad Pablo de Olavide  
Fredy Javier Landy Hurtado  
Universidad Pablo de Olavide  
María José Machado Arévalo  
Universidad Pablo de Olavide  
Nilson Araujo Flores  
Universidad de Cuenca

#### Abstract

This article analyzes the articulation between race and sex in the city of Cuenca, Ecuador, by means of the analysis of discourses, practices, and symbolic actions. The objective is to explore the process of discursive construction of a white, male community that is used as a model to define a social order in which different corporalities are ranked.

#### Key Words

Race - Gender - Corporal Order - Cuenca - Ecuador

*A la Doctora Piedad Vásquez Andrade por conseguir crear un espacio en la Universidad de Cuenca en defensa de los derechos humanos, entendidos no desde los discursos político-institucionales sino desde las necesidades inmediatas y urgentes, porque hoy su discurso y su acción son más necesarios que nunca.*

## Introducción

Hace tres años, una familia de pioneros de la ciudad amazónica peruana de Puerto Maldonado (Perú) mostraba a uno de los autores de este artículo (José María Valcuende del Río) una serie de fotografías familiares antiguas, entre las que llamaba especialmente la atención una en la que se apreciaba junto a un grupo de hombres, los rostros de algunos niños que habían sido difuminados. ¿Cuál era la razón? Alguien de la familia consideró que una foto familiar no resultaba el lugar indicado para ellos, eran indígenas. Este ejercicio de borrar los rostros trasciende la anécdota. A cada cuerpo le corresponde un lugar: en una fotografía, en la publicidad, en el trabajo, en los concursos de belleza, en la memoria... y por supuesto en ese ejercicio de selección de relatos y también de rostros más o menos significativos al que denominamos Historia, que como bien sabemos también tiene clase, raza y sexo.

El significado de los acontecimientos, pero también la forma de los cuerpos, adquieren sentido en función de lo que Castoriadis define como "*significaciones imaginarias sociales*"<sup>5</sup>, Bourdieu<sup>6</sup> como "*habitus*" y Geertz como "*sentido común*"<sup>7</sup>. Estos autores hacen referencia a mundos de significaciones que delimitan prácticas, discursos y representaciones. Para Castoriadis<sup>8</sup>, las categorías clasificatorias reproducen/construyen realidades sociales que, como también nos recuerda Bourdieu, están mediadas por relaciones de poder<sup>9</sup>, que son incorporadas a nuestro hacer cotidiano y a un sentido común que para Geertz nos hace vivir realidades (que son siempre contextuales) marcadamente diversas<sup>10</sup>. Al fin y al cabo, 'lo social' es un mundo de ficciones que transformamos en realidad; las categorías raciales y de género son un buen ejemplo de ello.

<sup>5</sup> Castoriadis, Cornelio, *L'imaginaire Social et L'institution*. Ed. Du Seuil, París, 1975 y *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe. II*, Ed. Seuil, 1986.

<sup>6</sup> Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.

<sup>7</sup> Geertz, C., *Conocimiento Local*, Ed. Paidós, Barcelona, 1994.

<sup>8</sup> Castoriadis, Cornelio, *L'imaginaire Social...*

<sup>9</sup> Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*.

<sup>10</sup> Geertz, C., *Conocimiento Local*.

*“La eficacia de las ideas, creencias, conciencias, no depende de su verdad o falsedad, sino de su capacidad para determinar el comportamiento y, por tanto, de su grado de evidencia social; es decir, que la eficacia depende del poder, de la capacidad para imponer como verdad social una determinada forma de definir la realidad, independientemente de la verdad o falsedad”<sup>11</sup>.*

A partir de la raza y el sexo (entre otras categorías) ordenamos la realidad, construimos a los otros y nos construimos a nosotros mismos atribuyendo toda una serie de cualidades naturalizadas a las formas de unos cuerpos, que son inseparables de una mirada, siempre política, que los define y caracteriza.

En este artículo queremos reflexionar precisamente sobre la significación de estas categorías en las sociedades postcoloniales<sup>12</sup>, tomando como punto de referencia central la ciudad de Cuenca en Ecuador, aunque también nos referiremos de forma puntual a otros contextos. Nos planteamos centrarnos en este caso como un ámbito que nos permita pensar, siguiendo más los lineamientos del ensayo que los de un artículo científico al uso, en el que incorporaremos no sólo los resultados de algunos trabajos realizados entre los años 2013 y 2015, referidos a la inserción de las minorías étnicas en contextos urbanos y a problemáticas vinculadas al género y la diversidad sexual<sup>13</sup>, sino también y de acuerdo a los postulados de la etnografía feminista, nuestras propias subjetividades<sup>14</sup>. Este formato, con todas sus limitaciones, nos permite introducir elementos que no hemos incluido en otros trabajos 'científicos' que hemos desarrollado en este contexto geográfico, como es el propio lenguaje cotidiano a través del que se reproducen las desigualdades, las experiencias de los propios autores y sus familiares, y la reflexión sobre algunas acciones simbólicas a partir de las que se hace visible lo que denominaremos como orden corporal.

---

<sup>11</sup> Pérez Agote, Alfonso, “La identidad colectiva; una reflexión abierta desde la sociología”, *Revista de Occidente* 56, 1986, 88.

<sup>12</sup> Heriberto Cairo define la postcolonialidad como un “(...) intento por parte de las élites estatales y de las clases medias educadas de los países periféricos de construir miméticamente sus Estados (su pasado, su presente y su futuro) según lo que se relata que ocurrió en otro lugar que constituye el modelo: Europa o, en general, Occidente. Entonces, se puede entender que la situación postcolonial mantiene en buena medida la condición de colonialidad construida durante el período colonial”. Carou, Heriberto Cairo, “La colonialidad y la imperialidad en el sistema-mundo”, *Puntos de difusión de VIENTO SUR*, 2009, 65-74, 67.

<sup>13</sup> Los resultados de este artículo se enmarcan en los siguientes proyectos: (1) “Minorías étnicas y socioecosistemas urbanos” (SENESCYT/Gobierno de Ecuador), (2) “Saraguros, cañaris y shuar en la ciudad de Cuenca: minorías étnicas en contextos urbanos” DIUC/Aula de Derechos Humanos de la Universidad de Cuenca, y (3) el Laboratorio Iberoamericano para el Estudio de las Sexualidades (FEM2011-27295). Ministerio de Economía y Competitividad (Gobierno de España).

<sup>14</sup> Gregorio, Carmen y Campos, Ana Alcázar, “Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados. Cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos”, *Gazeta de Antropología* 30.3, 2014.

Pretendemos condensar y articular perspectivas y reflexiones de ámbitos de trabajo aparentemente diferentes, con el fin de apuntar nuevas líneas de investigación en las formas de ver, construir y sentir unos cuerpos que se nos presentan como subversivos o domesticados en función de los contextos. Para ello analizaremos las corporalidades indígenas, mestizas, blancas, negras; los cambios experimentados en las lecturas corporales en las últimas décadas y la interseccionalidad entre raza y sexo<sup>15</sup>. Dos ámbitos que son, junto a la edad, las clases sociales y las sexualidades corporizadas, los pilares que sustentan lo que hemos denominado como orden corporal<sup>16</sup>.

Entendemos como orden corporal “la clasificación (política), la visualización (estética) y la valoración (moral) de los cuerpos en un sistema social determinado”<sup>17</sup>. Este orden corporal establece jerarquías y define roles diferentes (eso sí, cambiantes en cada periodo histórico y social) a partir de un proceso de naturalización de diferencias corporizadas, en función, metafóricamente hablando, del desigual valor de nuestra piel<sup>18</sup>. Y es que las corporalidades son productoras de relaciones sociales, pero lo son en cuanto realidades producidas a través de mecanismos de poder y de dominación, pero también de resistencia.

El orden corporal se materializa en una clasificación política al reconocer o negar capacidad de agencia a los cuerpos reconocidos, que son incorporados de manera desigual a los relatos de la mitología/historia nacional o local<sup>19</sup>. También es una clasificación estética (se visibilizan determinados rasgos y otros se ocultan; se ensalzan determinadas cualidades corporales y otras se subestiman o infravaloran) pero también moral: muchos son los cuerpos deseados pero pocos los cuerpos inviolables<sup>20</sup>.

---

<sup>15</sup> Para un análisis del debate en relación a la interseccionalidad ver el monográfico coordinado por Viveros, Mara y Gregorio, Carmen (Ed.), “Sexualidades e interseccionalidad en América Latina, el Caribe y su diáspora”, *Revista de Estudios Sociales* 49, 2014.

<sup>16</sup> Al centrarnos en la construcción social de la corporalidad hablaremos fundamentalmente de sexo y de raza y no de etnia o género. Con ello no negamos la utilidad de estos dos últimos conceptos, aunque bien es verdad que actualmente hay un uso y abuso de los mismos, hasta el punto que en muchos textos funcionan como intercambiables, perdiendo así su potencial analítico. Ver Valcuende del Río, José María, “Cuerpos, géneros y sexualidades: representaciones y prácticas sociales”, *Crítica Jurídica* 23. *Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Brasil-México-España, Ed. UNIBRASIL, 2004, 149-174.

<sup>17</sup> Valcuende del Río, José María y Vásquez Andrade, Piedad, “Orden corporal y representaciones raciales, de clase y género en la ciudad de Cuenca (Ecuador)”, *Chungara. Revista de Antropología chilena*, nº. 48(2), 2016, 308.

<sup>18</sup> Valcuende del Río, José María, “Frontera en la piel. Portugal e Espanha”, em Cairo, H., Godinho, P. y Pereiro, X., *Entre discursos de centro e práticas de fronteira*, Colibri, Lisboa, 2009, 237-255.

<sup>19</sup> De hecho, la incorporación de los indígenas y afrodescendientes en el caso de América Latina al discurso nacional es relativamente reciente.

<sup>20</sup> Valcuende del Río, José María y Vásquez Andrade, Piedad, “Orden corporal y representaciones raciales...”.

Las corporalidades que reconocemos en la interacción cotidiana y aquellas que invisibilizamos, como las de la fotografía que indicamos al principio de este texto, están relacionadas con estructuras de poder que asignan diferentes espacios y roles a unos y otros cuerpos, que se transforman en públicos y privados, racionales e irracionales, silenciados y reconocidos. Más allá de los cuestionamientos científicos especialmente a la categoría 'raza'<sup>21</sup>, y de forma menos generalizada en la academia a la categoría 'sexo'<sup>22</sup>, lo cierto es que ambas continúan siendo realidades incuestionables a la hora de estructurar la interacción social. Por decirlo de una forma sencilla, pese a ciertos avances parece claro que es más fácil ser pobre siendo indígena o morir por una bala de la policía siendo negro, o es más factible ser hombre y estar en el grupo de representantes políticos del G20 o en los consejos directivos de las grandes corporaciones transnacionales. Estas categorías clasificatorias cumplen diversas funciones sociales, tal y como señala Hering para el caso de la raza, la de "diferenciar, segregar, tergiversar la otredad..."<sup>23</sup>.

Las formas corporales definen, en el ámbito de lo social, roles, derechos, formas de ser, de hacer y de estar... Las corporalidades raciales y de género visualizan las marcas del estigma o del poder. En ese sentido, los paralelismos en las reinterpretaciones de la corporalidad en función de la raza y el sexo son sobresalientes<sup>24</sup>. Ambas no sólo están profundamente relacionadas al reconocer o negar unas y otras corporalidades y al dar una desigual significación a los actos en función de la forma de los cuerpos, sino que además se influyen mutuamente generando nuevas categorías que ponen de manifiesto relaciones internas de

---

<sup>21</sup> El cuestionamiento de la categoría racial, entendida como realidad biológica, ha ganado fuerza en las últimas décadas. Sin embargo, desde el origen de la Antropología encontramos discursos críticos con una idea que ponía en cuestión un aspecto central de nuestra disciplina: la unidad de la especie humana. Ya uno de los 'padres' de la Antropología, Tylor, señalaba: "Parece tanto posible como deseable eliminar las consideraciones sobre las variedades hereditarias de razas humanas y tratar a la humanidad como homogénea en naturaleza, aunque situada en distintos grados de civilización" Tylor, Edward B., "La Ciencia de la Cultura", en Khan J.S. (Comp.), *El Concepto de Cultura: Textos fundamentales.*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1975, 32. Lévi Straus señalaba que la raza no es una manifestación de la naturaleza que reinventa la cultura, sino que la raza es un instrumento de la cultura que reinventa la naturaleza. Lévi-Strauss, Claude, *Raza y Cultura*, Ed. Cátedra, Madrid, 1996. Los avances en diferentes disciplinas, especialmente la genética, y el desarrollo de planteamientos postestructuralistas han avanzado en una crítica radical a los postulados racistas incidiendo en el carácter absolutamente arbitrario de las agrupaciones raciales. Para una profundización en este debate ver: Wade, Peter, "Raza y naturaleza humana", *Tabula Rasa* 14, 2011, 205-226.

<sup>22</sup> Al igual que ha sucedido con las razas, en el caso del sexo hemos asistido primero a una desvinculación de los aspectos culturales vinculados en principio a la biología, para posteriormente cuestionarse el propio sexo como realidad biológica. Para profundizar en este debate ver: Valcuende del Río, José María, "Cuerpos, géneros y sexualidades: representaciones y prácticas sociales", *Crítica Jurídica* 23. *Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Brasil-México-España, Ed. UNIBRASIL, 2004, 149-174.

<sup>23</sup> Hering, Max S., "Raza': Variables históricas", *Revista de Estudios Sociales* no. 26, Bogotá, nº 26, 2007, 16-27.

<sup>24</sup> Stolcke, Verena, "¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?", *Mientras tanto* nº 48, 1992, 87-112.

dominación y también de contestación y resistencia. Así, encontramos tensiones entre diferentes categorías, por ejemplo, ser mujer, en relación a la categoría genérica de hombre, pero también tensiones al interior de cada una de las categorías, por ejemplo ser mujer negra o indígena en relación a la categoría mujer, tal y como han puesto de manifiesto las feministas afros:

*“Una de las aportaciones fundamentales ha sido exponer y problematizar la raza/el racismo como relación social compleja que a su vez complejiza otras relaciones sociales de dominación. El trabajo intelectual y académico de las feministas negras revela las jerarquías de poder implícitas en las categorías de raza, clase, género, en las relaciones patriarcales, la sexualidad y la orientación sexual. Demuestra cómo la teoría feminista producida por las mujeres blancas u otras rehúsa, o no logra reconocer, la raza como relación de dominación en el seno del propio feminismo y en el de la sociedad. Se trata de un argumento muy poderoso y buena parte de las dinámicas de poder y privilegio cristalizan en torno a él”<sup>25</sup>.*

La vigencia que adquieren actualmente las categorías raciales no proviene del ámbito académico, son diferentes movimientos sociales los que las reivindican para poner en evidencia los mecanismos de dominación que son visibilizados y asumidos como una realidad de la que es necesario partir a la hora de posibilitar la transformación social. Como sucede habitualmente, la reapropiación del insulto lo hace ineficaz, lo desactiva; un fenómeno bien conocido por los grupos LGBTI y feministas (véase por ejemplo la reivindicación de la marcha de las putas) o incluso los movimientos identitarios afros (que vuelven a reivindicar el término ‘negro’).

*“(…) la ‘resistencia’ consiste a menudo en dar un nuevo significado a un enunciado o a un discurso. El poder se «apoya» en puntas de ‘resistencia’, pero las resistencias encuentran a menudo su fuerza volviéndose estratégicamente contra los controles del poder. El ‘discurso de rechazo’, el contra-discurso, no es pues necesariamente otro discurso, un discurso contrario. Puede ser el mismo, que actúa según las mismas categorías pero cuyo significado invierte o transforma. Se trata, por tanto, de una reapropiación de los significados producidos por el poder para transformar su*

---

<sup>25</sup> Barriteau, Violet Eudine, “Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña”, *Boletín ECOS* 14, 2011, 7.

valor, lo que Judith Butler, tan certeramente, ha denominado el proceso de 'resignificación'"<sup>26</sup>.

Partiendo de estos presupuestos, conviene que sinteticemos nuestros planteamientos de partida:

- No todas las corporalidades son igualmente racializadas. La racialización está profundamente relacionada con la hipercorporización a la que están sometidos los grupos subalternos<sup>27</sup>. La 'razón' o la 'racionalidad' es propia de la corporalidad de los grupos dominantes; para los grupos racializados, las mujeres, o los homosexuales, por poner tres ejemplos, 'lo instintivo', 'irracional', 'intuitivo'... sustentan discursivamente su desigual acceso al ámbito de los derechos y su relegación al mundo presocial y privado<sup>28</sup>. Dicho de otra manera, desde esta lectura dominante, por ejemplo, el indio es fundamentalmente indio, mientras que el blanco es fundamentalmente profesional, padre... La marca del estigma, inscrita en las propias lecturas sobre las corporalidades, condiciona el resto de los papeles sociales<sup>29</sup>. Así lo señala Nilson Araujo en el caso de una de las poblaciones donde los enfrentamientos raciales han sido una constante en las últimas décadas, en el caso ecuatoriano, el Cañar:

*"En los tiempos de la hacienda los indígenas eran vistos como otros animales más, eran maltratados, explotados y desconocidos como personas. 'El indio sin palo no es humano'. No era frecuente ver a un indígena en el pueblo y cuando esto sucedía iba acompañado por el mayordomo o el administrador de la hacienda, caminando siempre atrás de él. El indígena no era más que mano de obra mal pagada, 'Si es de la tierra entonces que trabaje en ellas'. El indígena tenía que estar agradecido, y siempre bajar la cabeza ya que le dejaban cultivar un pedazo de tierra para su consumo. Es así que se vienen fraguando silencios colectivos, que respondían a los intereses de los 'blancos', 'los mishus', 'los amos', 'los patrones'"<sup>30</sup>.*

<sup>26</sup> Eribon, Didier, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Anagrama, 2001, 435.

<sup>27</sup> Por hipercorporización entendemos el proceso a partir del cual se sobrevalora el cuerpo como determinante de las formas de actuar de los grupos subalternos, sean mujeres, grupos racializados y sexuados e incluso trabajadores.

<sup>28</sup> Llamas, Ricardo, *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la 'homosexualidad'*, Ed. Siglo XXI, Madrid, 1998.

<sup>29</sup> Sabuco, Assumpta y Valcuende, José María, "La homosexualidad como representación hiperbólica de la masculinidad", en Valcuende, José María y Blanco, Juan, *Hombres: la construcción cultural de las masculinidades*, Talasa, Madrid, 2003, 135-154.

<sup>30</sup> Araujo, Nilson, "Relaciones étnicas en el Cañar", 2015, (inérito).



- La racialización de los grupos subalternos es habitualmente un ejercicio de feminización y por tanto de naturalización, como ya señalara Ortner<sup>31</sup> para el caso de las mujeres, pero también de dominación simbólica cuando no física de las mujeres de los grupos subalternos. La idea de mejorar la raza implica fundamentalmente un ejercicio de apropiación de los cuerpos de unas mujeres, 'sin hombres'. El ejercicio de la masculinidad dominante jerarquiza a los hombres en relación a las mujeres, pero también a otros hombres definidos como menos 'masculinos' en base a su alejamiento de la imagen ideal de "un hombre con poder, de poder y en el poder"<sup>32</sup>.

Las relaciones de dominación han marcado los imaginarios coloniales y neocoloniales entre los cuerpos del poder y los cuerpos subalternos de tal forma que reproducir, por ejemplo, la indigenidad ha atrapado habitualmente a los denominados como indígenas en un círculo discursivo que les sitúa dentro y fuera de la sociedad nacional, en una situación estructural de desigualdad. Así lo señalan Valcuende y Cardia en el caso de la triple frontera de Brasil, Perú y Bolivia: "No caso dos indígenas, a referência ao Estado também está carregada de certa ambigüidade. Para ser "índio" é fundamental "viver como um índio". Um jovem índio Manchineri disse: Vou ficar vivendo em Assis Brasil. Aqui tenho um primo que vive há um tempo e é quase brasileiro"<sup>33</sup>.

- Siguiendo la lógica del planteamiento anterior, el reconocimiento de los cuerpos subalternos pasa por un ejercicio de blanqueamiento. Para acceder al poder es preciso reproducir los valores asociados a las corporalidades dominantes. Sin embargo, eso puede traducirse en no ser reconocido, por ejemplo, ni como 'verdadero' blanco ni como 'verdadero' indígena. No es extraño que en distintos contextos de investigación cuando preguntamos ¿en esta población hay indígenas?, la respuesta sea: aquí ya no hay indígenas, ya tienen hasta celular... La contemporaneidad de los indígenas es vista como 'pérdida' de una supuesta esencia, que rompe con una imagen necesariamente estática e inmutable.

---

<sup>31</sup> Ortner, Sherry, "Is female to male as nature is to culture?", en M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (Eds.), *Woman, culture, and society*, Stanford University Press, Stanford, 1974, 68-87.

<sup>32</sup> Kimmel, Michael, "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", en Valdés, Teresa y Olavarría, José, *Masculinidades, poder y crisis*, Ed. de las Mujeres, Santiago. Chile, 1997, 49-63.

<sup>33</sup> Ese ser 'casi brasileño' implica vivir en la ciudad (Assis Brasil) y vivir como los blancos.

Posteriormente volveremos a este alejamiento discursivo temporal de un indígena que representa el pasado.

La raza es una construcción cultural de los cuerpos, pero no sólo. El desplazamiento de un cuerpo de poder hacia posiciones subalternas ennegrece; igualmente, cuando un cuerpo asciende socialmente es un cuerpo 'blanqueado' (que no blanco). Y es que, como hemos visto a través de los planteamientos anteriores, lo racial y la clase se confunden y habitualmente se funden, pero conviene que contextualicemos brevemente el caso ecuatoriano y la propia ciudad de Cuenca, en la que centraremos nuestras reflexiones.

### **Ecuador, un Estado entre el mestizaje y la pluriculturalidad**

En el caso ecuatoriano se ha producido durante el siglo XX una progresiva asunción del discurso de 'mestizaje' como estrategia identitaria<sup>34</sup>, dinámica que se ha confrontado, en las últimas décadas, con las demandas realizadas por indígenas, afroecuatorianos y, más recientemente, montubios. La irrupción del movimiento indígena en la esfera pública a principios de los noventa marco un hito de resistencia frente a la implementación de políticas neoliberales en el plano económico y asimilacionistas en el plano cultural. Una lucha que se vio reconocida en el artículo 1 de la Constitución de 1998, donde se explicita la existencia de un Estado 'pluricultural y multiétnico'. De esta forma, al menos sobre el papel, se pone fin al proyecto político que reivindicaba al mestizaje como referente del Estado Nacional liderado por las elites mestizas y blancas de la clase dominante<sup>35</sup>.

Ciertamente, no todas las declaraciones constitucionales han sido efectivizadas y cumplidas por parte del Estado; pese a ello, esta coyuntura socio-política ha posibilitado la generación de las condiciones necesarias para la reafirmación identitaria y la mayor visibilización de las brechas existentes entre los diferentes grupos étnicos<sup>36</sup>. Este proceso se evidencia en cierta medida en las cifras que ofrecen los dos últimos 'Censos de Población y Vivienda', en los que se

---

<sup>34</sup> Kingman, Eduardo, "Identidad, mestizaje e hibridación: sus usos ambiguos", *Proposiciones 34*, Santiago de Chile, 2002. Kingman, Eduardo, *Discursos y relaciones de poder en la primera mitad del siglo XX*, Rovira i Virgili. Tarragona, 2003.

<sup>35</sup> Stavenhagen, Rodolfo, *Los pueblos originarios: el debate necesario*, CTA-Ediciones CLACSO, Buenos Aires, 2010.

<sup>36</sup> Guzmán, Mauricio León, "Etnicidad y exclusión en Ecuador: una mirada a partir del censo de población de 2001", *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 17, 2003, 116-132.

incluyeron variables étnico-raciales<sup>37</sup> que nos ayudan a comprender las variaciones demográficas y de autoadscripción experimentadas por los diferentes grupos sociales en la última década<sup>38</sup>. Tal es el caso de los mestizos, que aparentemente pierden peso relativo en el periodo intercensal 2001-2010, pese a tener un ritmo de crecimiento positivo. Esta variación demográfica es sin embargo engañosa, ya que en el último censo se reconoce la categoría 'montubio' (no reconocida en el censo anterior de 2001), que pasa a representar el 7.39% de la población total del país, superando con ello a la población indígena (que también crece a nivel global desde el último censo). La población negra (afrodescendiente/afroecuatoriana) se ubica como el segmento de población con mayor ritmo de crecimiento, lo cual evidencia su reafirmación y reactivación identitaria. La población mulata experimenta un descenso. Su peso relativo disminuye y presenta además una tasa negativa, lo que podría relacionarse con el proceso de reafirmación identitaria experimentado por la población negra. Un hecho que llama la atención es la dinámica experimentada por la población blanca, que hasta el 2001 representaba la segunda población con mayor número de habitantes, y que experimenta una tasa negativa de crecimiento, pasando del 10.46% en el 2001 al 6.09% para el 2010.

Tabla 1					
Población del Ecuador: Autoadscripción étnica, por peso relativo, por tasa de crecimiento					
Autoadscripción étnica	CPV 2001	%	CPV 2010		Tasa de Crecimiento
Indígena	830.418	6,83	1.018.176	,03	2,26
Negro (Afroecuatoriano)	271.372	2,23	760.660	,25	11,45
Mestizo	9.411.890	77,42	10.417.299	1,93	1,13
Mulato	332.637	2,74	280.899	,94	-1,88

<sup>37</sup> La inclusión de la etnicidad por parte del Estado data de 1950, durante la realización del primer censo de población y vivienda, proceso en el cual se incluyó la variable étnica referida a la "lengua indígena que habla". A partir de entonces, los censos posteriores dejaron de lado este enfoque, volviéndolo a retomarlo en el 2001. Para un análisis más pormenorizado del censo de 2001 ver: Guzmán, Mauricio León, "Etnicidad y exclusión en Ecuador...".

<sup>38</sup> En esta ocasión no analizaremos las diferencias en función del sexo. Para un análisis más en profundidad de esta evolución ver Valcuende, Vásquez y Landy, "Indígenas en contextos urbanos: Cañarís, Otavaleños y Saraguros en la ciudad de Cuenca (Ecuador)", *Gazeta de Antropología* 32 (1), artículo 4, 2016.

Blanco	1.271.051	10,46	882.383	,09	-4,06
Montubio	-	-	1.070.728	,39	-
Otro	39.240	0,32	53.354	,37	3,41
Total	12.156.608	100	14.483.499	00	1,95
Fuente: INEC, Censo de Población y Vivienda 2001, 2010					

Más allá de las cifras y de la variación demográfica cuantitativa producida en cada una de las categorías étnico/raciales en las últimas décadas, una mirada cualitativa de las mismas permite inferir que tales procesos de auto-reconocimiento al interior de cada grupo étnico/racial están mediados por tensiones de clase, edad, género o área geográfica, que favorecen, dificultan o condicionan la adscripción de un individuo a un grupo particular, lo que pone de manifiesto cómo la identidad no es un atributo fijo e inmutable, sino todo lo contrario, un hecho flexible, dinámico y relacional<sup>39</sup>. El reconocimiento de los montubios prueba que incluso en la categoría racial mayoritaria existe una diversidad de intereses que se articulan en función de procesos de identificación regional (zona de la costa). En el caso de la población indígena ha crecido el porcentaje que no se adscribe a ninguna categoría en concreto<sup>40</sup>. Aunque este fenómeno es desigual en función de los diferentes grupos étnicos, en algunos casos se observa una tendencia al reforzamiento de determinadas categorías étnicas (caso, por ejemplo, de los shuar), mientras que en otros la categoría genérica de indígena gana peso en relación a categorías específicas<sup>41</sup>.

En síntesis, se puede afirmar que los grupos étnico-raciales, indígenas, negros, y montubios, han transitado de un largo periodo de 'invisibilización' a un proceso de reivindicación y visibilización de sus referente identitarios, en parte por la propia acción del Estado blanco mestizo, pero además y fundamentalmente por la propia

<sup>39</sup> Valcuende del Río, José María, Vásquez, Piedad y Landy, Fredy, "Indígenas en contextos urbanos...".

<sup>40</sup> En efecto, la proporción de personas autoidentificadas como indígenas que 'ignoraban' su pertenencia o vínculo a un pueblo o nacionalidad indígena particular pasa del 3% en 2001 al 14% en 2010. Un elemento adicional a tener en cuenta es que varios pueblos indígenas dejaron de tener reconocimiento oficial por parte del Estado para el 2010, lo cual sin duda podría explicar en parte tal incremento.

<sup>41</sup> La variable étnica constituye un eje transversal en la producción estadística de Ecuador. Ahora bien, con respecto a las encuestas señaladas, cuando se consulta sobre la autoidentificación étnica a los informantes, especialmente a aquellos de la región oriental (Zamora Chinchi, Morona Santiago), varios de ellos se identifican como Shuar, pero no como indígena, y es que en las encuestas señaladas no se consulta el pueblo o nacionalidad, únicamente la autoidentificación étnica (mestizo, afrodescendiente, mulato, montubio, indígena, blanco, otro, se ignora).

capacidad de agencia de estos grupos en la esfera pública. El caso de Cuenca no es una excepción, aunque presenta algunas singularidades que nos ayudarán a reflexionar sobre el carácter relativo y contextual de lo que se ha venido en definir como razas y su interseccionalidad con el sexo. Siguiendo esta dinámica global, se observa en la autoadscripción racial y étnica la siguiente evolución en los dos últimos censos

<b>Tabla 2</b>					
<b>Población del cantón Cuenca: Autoadscripción étnica por peso relativo, por tasa de crecimiento</b>					
Autoadscripción étnica	CPV 2001	%	CPV 2010	%	Tasa de crecimiento
Indígena	11.163	2.67	9.157	1.81	-2,2
Negro (Afroecuatoriano)	1.171	0.28	8.487	1.68	22,01
Mulato	4.092	0.98	2.794	0.55	-4,24
Montubio	-	-	2.144	0.42	-
Mestizo	361.008	86.44	453.335	89.67	2,53
Blanco	39.520	9.46	28.646	5.67	-3,58
Otro	678	0.16	1.022	0.2	4,56
Total	417.632	100	505.585	100	2,12
Fuente: VI Censo de Población y V de Vivienda 2001, VII Censo de Población y VI de Vivienda, 2010					

En estas cifras nos encontramos, al igual que sucede en el resto del país, una reducción de la categoría 'blanco' y 'mulato' y un considerable aumento de la categoría 'negro'. Sin embargo, a diferencia de la dinámica global, se evidencia una reducción de la categoría genérica 'indígena' (aunque se produce un crecimiento en algunos de los pueblos que se engloban en dicha categoría) y un crecimiento de la categoría mestizo, dado que el peso de los montubios en el

cantón es escaso<sup>42</sup>. La presencia de la población indígena cae significativamente en el transcurso de la última década, dinámica que posiblemente puede atribuirse a los altos costos de vida de la ciudad y a las dificultades de acceso al mercado de trabajo local. Sobre este último aspecto es importante señalar la normativa dictaminada por el gobierno local a partir del año 2003, en la que se “*regulan las actividades de comercio ambulatorio y otras en los espacios públicos del área urbana de la ciudad*”, actividades en las cuales un segmento importante de esta población encuentra una salida laboral como trabajadores por cuenta propia. Concretamente, el Art. 3 de la ordenanza establece lo siguiente:

*“Prohíbese en las áreas de uso público del Cantón, la exhibición o venta, ambulatoria o estacionaria, de productos alimenticios primarios, tales como: frutas, verduras, hortalizas, productos cárnicos y demás que se comercializan al interior de los mercados”*<sup>43</sup>.

La población negra, por el contrario, experimenta un crecimiento vertiginoso, una dinámica que podría explicarse por el fuerte desarrollo del aparato productivo local, sobre todo en las ramas de manufactura y servicios, segmentos en los cuales cerca del 44% se desempeña como empleado u obrero privado. Para comprender la reducción de la población mulata y blanca es preciso introducir aspectos culturales. En este sentido, consideramos que la reducción de la población mulata puede deberse al proceso identitario de reafirmación de la población afrodescendiente, que podría haber absorbido a un porcentaje de este grupo. Cabe recalcar que a diferencia de la población indígena, que se localiza en mayor proporción en ciertas zonas rurales del cantón con aproximadamente el 58% del total, la población mulata y negra tiene una fuerte presencia urbana con más del 80% del total. Por último, la reducción de la población que se autopercibe como ‘blanca’ nos permite inferir que la blanquitud como elemento cultural diferenciador

<sup>42</sup> Valcuende del Río, José María, Vásquez, Piedad y Landy, Fredy, “Indígenas en contextos urbanos...”.

<sup>43</sup> Si bien las actividades de comercio ambulatorio se han reducido en ciertos espacios de la ciudad (venta de frutas, venta de agua de coco, chochos, etc.), son evidentes a ciertas horas del día en los alrededores del centro histórico de Cuenca y en las afueras de determinados establecimientos educativos. Una realidad similar se percibe en los mercados céntricos de la ciudad, donde pese a los controles de la guardia ciudadana es posible observar la presencia de población indígena, especialmente mujeres dedicadas a la venta de frutas, hortalizas y productos derivados del maíz, trigo, cebada, productos propios de las zonas de procedencia de estas poblaciones.

ha perdido espacio (mas no importancia) en el imaginario colectivo local, a favor del 'mestizaje' que habría pasado a ocupar el espacio 'políticamente correcto'<sup>44</sup>.

Una lectura global de estos datos nos permite observar la tendencia de la mayor parte de la población a situarse en la categoría de 'mestizo', una reducción significativa de la categoría de blanco, el crecimiento de la categoría de afro, que reduce la funcionalidad de la categoría mulato y un proceso contradictorio en la categoría indígena, que pese a su crecimiento global no se consolida como una categoría cuantitativamente significativa. Las cifras son un buen reflejo de la tensión política entre dos modelos en disputa: el mestizaje y la pluriculturalidad. Pero, más allá de estos datos, conviene que hagamos un análisis cualitativo de estos procesos de reproducción y transformación de los procesos de identificación racial y étnica a partir de la realidad cuencana, no sin antes entrar en algunas consideraciones previas en relación al papel central que ha tenido 'la blanquitud', que en buena medida ha definido también los procesos de mestizaje. Un mestizaje que ha tenido significaciones diferentes. Desde entenderlo como una forma de mejorar la raza (blanquear) a una forma de propiciar una supuesta integración intercultural, que en último término supone la conformación de una nueva jerarquización racial. El mestizaje no es más que otra de las ficciones sociales, que en la práctica, como veremos a continuación, se nos presenta como una realidad fragmentaria y fuertemente jerarquizada. No podría ser de otra manera. Al fin y al cabo, como señala Stolcke, el mestizo no nace, se hace<sup>45</sup>, y como veremos se puede hacer de múltiples formas, muchas de ellas mediadas por la blanquitud como el paradigma de 'la normalidad' social. Curiosamente, una categoría que pretende superar clasificaciones raciales no es más que la reafirmación racial que se traduce en la práctica en nuevas formas de exclusión.

### **La racialización de los cuerpos**

No todos los cuerpos son igualmente racializados y sexuados, y no lo son porque la normalidad es fundamentalmente blanca y masculina. Como recuerdan Sabuco y Valcuende en relación a la masculinidad, ésta incluye desde la exclusión

---

<sup>44</sup> En algunas entrevistas realizadas hemos observado como algunas personas fenotípicamente blancas hoy pasan a definirse como 'mestizas'. Un hecho que tiene que ver con aspectos de carácter ideológico (ver Valcuende del Río, José María, Vázquez, Piedad y Landy, Fredy, "Indígenas en contextos urbanos...")

<sup>45</sup> Stolcke, V., y de la Rosa, A. C. (Eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)* (Vol. 78), Bellaterra, 2008.

a todas las categorías<sup>46</sup>. Esta afirmación sería igualmente válida en relación a 'la blanquitud'. La construcción racial pasa necesariamente por la búsqueda de elementos fenotípicos que uniformizan a los otros en función de un conjunto de marcas corporales. Pero debemos tener cuidado con esta afirmación, por cuanto que como señala Wade no todos los rasgos físicos son significativos; un elemento central no sólo para comprender la realidad social de los cuerpos (su visibilización e invisibilización), sino también para recordar el carácter arbitrario y cambiante no ya sólo de las razas en cuanto realidad 'natural' y 'biológica', sino también de la agrupación más o menos arbitraria de los rasgos fenotípicos<sup>47</sup>.

La construcción racial del 'indio' se ha sustentado, a través de un largo proceso histórico de dominación, tanto en supuestos rasgos físicos como culturales, psicológicos e incluso morales, partiendo de la idea de que a determinadas corporalidades les corresponden determinadas formas de ser, de hacer y de estar<sup>48</sup>. Desde el nacimiento del niño se buscan las marcas corporales que señalan la posición de poder que le corresponde al nuevo ser humano, comenzando por el propio sexo. El color más o menos claro de la piel, de los ojos o del pelo definirán no sólo toda una serie de características físicas, sino también las mayores o menores dificultades para acceder a puestos de poder o incluso las diferentes capacidades físicas e intelectuales para desempeñar determinados tipos de trabajo, un hecho que se manifiesta en el propio lenguaje y en las expresiones que hasta hoy día se siguen utilizando. Veamos algunos ejemplos.

La frase referida a los indígenas, 'indio rabo verde', con la que se hace referencia a la marca mongólica, evidencia la hipercorporización sustentada en la búsqueda de marcas corporales a partir de las que se indica una posición estética y política en el orden corporal. La ruptura de ese orden se explicita en otras expresiones especialmente gráficas: 'indio alzado', 'indio atrevido', que hacen referencia a alguien que pretende ocupar una posición de poder que no se corresponde a las formas de su cuerpo. Un cuerpo que, en función de una interioridad 'natural' potencialmente amenazante y peligrosa, requiere ser controlado ('me salió el indio').

---

<sup>46</sup> Sabuco, Assumpta y Valcuende, José María, "La homosexualidad como representación hiperbólica..."

<sup>47</sup> Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2000.

<sup>48</sup> Ver: Bestar, Joan y Contreras, Jesús, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Ed. Barcanova, Barcelona, 1987.



El proceso de racialización y 'etnificación' del indio agrupó a diversas corporalidades, también rasgos culturales diferentes en función de una categoría estructural que desdibuja las singularidades internas para reafirmar fundamentalmente posiciones de clase. Desde la mirada dominante, 'lo indio' forma parte de un paisaje muchas veces difuso y lejano. La construcción del 'indio' implica un doble proceso de alejamiento: temporal y espacial que lo separa del tiempo presente y de los espacios de poder<sup>49</sup>.

El alejamiento temporal reivindica a un indio mítico, heroico pero derrotado, que forma parte del pasado y, por tanto, que necesariamente es imaginario, inexistente, fuera del tiempo:

*"Huaynacápac, el más grande de los Incas del Tahuantisuyo y el Marqués de Cañete, el mejor adelantado de los Monarcas de España, como en una inspiración divina, contribuyeron en la creación de esta ciudad de Cuenca del Ecuador.*

*El gran Inca, con su nacimiento puso la fogosidad de la sangre de la monarquía incaica en el corazón de los cuencanos. El gran Marqués de Cañete engalanó con su raza y sus costumbres y con su hidalgía y su cultura"<sup>50</sup>.*

La morlaquía<sup>51</sup>, al fin y al cabo, nos la presenta como la mezcla de las mejores razas (entendida en este caso, tal y como señala Wade, como 'linajes'<sup>52</sup>). Así lo señala Nicolás Espinosa Cordero:

*"Los criollos morlacos, -gentes astutas que afectan ignorancia- los que reunieron en sus venas la clara sangre azul de los españoles con la noble sangre morena de las gallardas Cañaris; los que, por siglos se han alimentado con su maíz y capulies propios, desde el comienzo conquistaron lugar de primacía en el campo espiritual y material del Ecuador"<sup>53</sup>.*

De este discurso hay dos aspectos que nos interesan. El primero es la reafirmación identitaria a través de la que se señala el carácter especial de los

<sup>49</sup> Valcuende del Río, José María y Vásquez Andrade, Piedad, "Orden corporal y representaciones raciales...".

<sup>50</sup> Estrella Arévalo, Miguel Ángel, *El Libro de Oro. Edición Conmemorativa del IV Centenario de la Fundación Española de Cuenca del Ecuador*, El Tiempo, Cuenca, 1957.

<sup>51</sup> Morlaco es el nombre con el que se conoce popularmente a los cuencanos. Pese al discurso de ensalzamiento que aparece en este testimonio, habitualmente en otras partes del país se utiliza de forma peyorativa, como persona poco de fiar.

<sup>52</sup> Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*.

<sup>53</sup> Espinosa Cordero, Nicolás, *El Libro de Oro*, 61.

cuencanos. Para ello se incide en 'lo diverso' de la morlaquía en relación a Ecuador. La raza adquiere así un carácter contrastivo central en los procesos de identificación, en este caso de carácter local. 'Lo racial' articula a Cuenca con el resto del país, pero al mismo tiempo singulariza la ciudad al reivindicar linajes de carácter singular; un aspecto que, siguiendo a Wade<sup>54</sup>, pone de manifiesto el carácter plural de las significaciones raciales (con el término raza nos hemos referido a cosas diversas según el contextos histórico)<sup>55</sup>. En este caso, la vinculación de las formas de ser con la 'sangre' es un mito extendido, que en cierta medida pervive actualmente y que asocia actitudes, capacidades, moralidad a una sangre que, entre otras cosas, también transmite cualidades morales<sup>56</sup>. Esa extraordinaria mezcla de sangres supone, en un segundo lugar, un interesante ejercicio de apropiación de un otro inexistente, patrimonializado (es decir, con todos nuestros respetos para algunas visiones patrimonialistas, disecado). Pero esa imagen patrimonial no se corresponde, como sucede habitualmente, con la realidad cotidiana de unos indios presentes, en constante cambio, por tanto incómodos y molestos, percibidos habitualmente no como algo a reivindicar sino como 'problema', en cuanto que no se ajustan al indígena imaginario, que curiosamente sirve de justificación para el dominio y adoctrinamiento del indígena real.

El verdadero indígena no es el indio 'contaminado' por la civilización (presente), el indio es esencialmente 'naturaleza' o en su caso 'ruralidad', y aquí entramos en el alejamiento espacial que conforma la construcción moderna del indígena<sup>57</sup>. Poco importa que el origen de la ciudad de Cuenca sea Cañari o que los indígenas, más allá de los silencios, hayan estado y estén presentes en la vida de la ciudad. Lo verdaderamente indígena es fundamentalmente arqueología, hace referencia a los tiempos míticos también reivindicados por los blancos (hombres que luchaban y vencían a hombres; hombres que conquistaban a las mujeres de los otros hombres<sup>58</sup>), o como mucho es etnología a partir de la que se reafirma el 'deber

---

<sup>54</sup> Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*.

<sup>55</sup> Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*.

<sup>56</sup> Los apellidos tuvieron y continúan teniendo una importante centralidad en la vida sociopolítica local. No son extraños los testimonios que recogimos durante el trabajo de campo haciendo referencia a la discriminación por tener determinados apellidos 'indios'.

<sup>57</sup> Este proceso de 'ruralización' no sólo se produce en el caso de los indígenas, también en el caso de los 'mestizos', como veremos posteriormente al analizar algunos aspectos relativos a la chola cuencana.

<sup>58</sup> Como señala Marqués, los hombres sólo compiten entre sus iguales, otros hombres. La 'conquista' de las mujeres reproduce esa lógica de disputa de las masculinidades, una disputa a través de la cual se ponen también de manifiesto conflictos de clase, étnicos y raciales. Marqués, Josep Vicent, "¿Qué masculinidades?", en Valcuende, José María Blanco, Juan (Ed.), *Hombres: La construcción cultural de las masculinidades*, Talasa, Madrid, 2003, 204-

ser' de un indígena alejado de la contemporaneidad, pero también del mundo urbano.

La historia de Cuenca, la 'verdadera' historia que enlaza con el presente, comienza con el mito de la fundación de la ciudad colonial por parte de los españoles. Los blancos sí tienen historia y por supuesto son una realidad en movimiento. Ellos son la modernidad vinculada a través de un discurso histórico /mítico con determinados apellidos, como los citados en el propio himno de la ciudad de Cuenca: Malos, Vásquez, Arízagas, Vélez... Los blancos pueden ser más cosas además de blancos, "*áureas plumas, helenos cinceles (...) santos varones*", siempre en clave masculina. La posición de estos apellidos se vincula no sólo al ser, que se da por hecho en cuanto que lo blanco es la medida de todas las cosas, sino al hacer. Y es en ese 'hacer' en el que también se pone de manifiesto la vinculación entre raza, política, moral y estética. La blanquitud ha sido la representación del poder con mayúsculas. Las posiciones de poder y valoraciones del resto de los grupos (políticas, morales y estéticas) se justifican en función de su lejanía o proximidad a estas posiciones dominantes.

Lo blanco es bello, aunque la belleza aparentemente no tiene raza (como no lo tiene la normalidad), sin embargo cuando algo es 'cholo' en el lenguaje cotidiano es equivalente a 'ordinario', 'pretencioso', por intentar representar algo que no corresponde, en este caso, a los mestizos. El *estar* 'acholado' en el lenguaje popular es equivalente a estar acobardado, intimidado, en actitud sumisa, en silencio... es decir, el estado 'natural' de los cholos. Si para los blancos 'el atrevimiento' es una virtud (que puede traducirse como arrojo u osadía, elementos consustanciales a la masculinidad), esa misma actitud por parte de indios y mestizos significa una amenaza, que no es propia de cuerpos obedientes, pues ya se sabe que "*El indio lo que no te hace a la entrada te lo hace a la salida*". Y es que el significado de los actos está directamente vinculado a las significaciones de los cuerpos. A cada una de las corporalidades le corresponden determinadas acciones y no otras; una misma acción adquiere significaciones marcadamente diferentes en función de la corporalidad que la realice.

---

211. Valcuende del Río, José María y Cáceres Fera, Rafael, "Bricheros, sexo, raza y etnicidad en contextos turísticos", *Revista de Estudios Sociales* nº 49, 2014, 72-86.

## La feminización de los grupos subalternos

El ejercicio del poder, tal y como lo entendemos, es fundamentalmente un acto masculino, por lo que, como ya señalamos, la noción de masculinidad y blanquitud presentan notables paralelismos<sup>59</sup>. En ambos casos la corporalidad define de entrada las potenciales posiciones de poder. Para ejercer el poder se requiere ser hombre y para ser un hombre se requiere un pene. El pene es fundamental en cuanto marca de poder, pero no es suficiente<sup>60</sup>. Igualmente, en el caso de 'la blanquitud' para ejercer el poder se requiere una piel blanca pero eso tampoco basta, es preciso asumir y activar esa posición de poder: saber ser hombre o blanco o bien hombre y blanco, en los diferentes contextos sociales, en los que se hace necesario marcar las posiciones de poder que se presuponen a una intrínseca blanquitud o a una intrínseca masculinidad; ambas como posiciones estructurales de poder reproducen las mismas lógicas que se imbrican de forma inseparable.

Si bien es cierto, como señala Mara Viveros, que es preciso racializar lo blanco<sup>61</sup> (al igual que fue preciso 'generizar' lo masculino), precisamente para desnaturalizar la significación de los cuerpos 'normales', también lo es que en la cotidianidad se establecieron categorías más o menos racializadas que han contribuido a salvar 'la blanquitud' como la máxima expresión del poder, al igual que en el caso de la categoría hombre nos encontramos con otras categorías, como la de homosexualidad, que salvan la figura del verdadero hombre<sup>62</sup>.

En Ecuador en general, y en el Azuay en particular, nos encontramos con categorías que ponen de manifiesto el carácter relativo de todas las categorías raciales, también de la categoría 'blanco', como así sucede con una figura que nos merece una especial atención, 'el chazo'. Esta denominación hace referencia a los blancos que viven rodeados de indígenas y/o mestizos en las zonas rurales. Expresa, por tanto, una posición de poder en relación a otras categorías raciales, pero al

<sup>59</sup> Para un análisis más en profundidad de este proceso ver Viveros, Mara, "Género, raza y nación. los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia", *Maguaré* 27.1, 2013, 71.

<sup>60</sup> Ver Kimmel, Michael, "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", en Valdés, Teresa y Olavarría, José, *Masculinidades, poder y crisis*, Ed. de las Mujeres, Santiago, Chile, 1997, 49-63. Sabuco, Assumpta y Valcuende, José María, "La homosexualidad como representación hiperbólica...".

<sup>61</sup> Conferencia de Mara Viveros, "Género, sexualidad, raza y clase. La interseccionalidad a debate", *III Congreso Latinoamericano y Caribeño de Ciencias Sociales*, 28 de agosto de 2015. Viveros y Gil para el caso colombiano señalan: "Desde esta perspectiva, ser 'blanco' -o tener el estatus de 'blanco honorario', estatus que se les concede a las personas mestizas en Colombia y a algunas personas negras que ascienden socialmente- es el resultado de un proceso discursivo y práctico de racialización mediante el cual los cuerpos se constituyen y se materializan como 'blancos'. Este proceso se vuelve imperceptible porque es naturalizado, 'hecho cuerpo' y reiterado performativamente por quienes lo encarnan, lo que hace aparecer esta 'blanquitud' como algo previo al discurso".

<sup>62</sup> Guasch, O., *La crisis de la heterosexualidad*, Laertes, Barcelona, 2000.

mismo tiempo manifiesta una excepcionalidad, que define una jerarquía en relación a los blancos urbanos de determinadas posiciones de clase. Lo blanco rural expresa una excepción que nos recuerda que a las formas corporales les corresponden, como señalamos en nuestros planteamientos de partida, posiciones políticas que son también posiciones espaciales. Y la posición de poder de los blancos absentistas, por ejemplo, no es la misma que la de aquellos que tienen que vivir 'contaminados' por su proximidad a los otros internos (indios y mestizos). La expresión 'chazo ignorante' manifiesta precisamente la no correspondencia de los cuerpos con los papeles desempeñados por aquellos que a pesar de ser blancos son 'rurales' o, lo que es equivalente, 'brutos'. Dicho de otra forma, hay blancos y blancos, al igual que hay mestizos y mestizos e indios e indios, y en menor medida, negros y negros, y decimos en menor medida porque no todos los cuerpos en un orden corporal determinado tienen la misma capacidad de oscurecerse (renunciar a posiciones de poder) o blanquearse (acceder a dichas posiciones); posteriormente volveremos a esta idea.

En todo caso, la conformación de un orden corporal implica una construcción discursiva que legitima no sólo la posición natural de poder de los hombres en relación a las mujeres, sino también la posición de poder de los blancos en relación a indios, mestizos y afros. Y esa construcción del poder racial pasa habitualmente por dos hechos. El primero es la hipercorporización a diversos niveles de los grupos subalternos, sean mujeres blancas, sean miembros de los grupos minorizados. La hipercorporización de estas mayorías minorizadas se suele traducir habitualmente en un proceso de feminización de los grupos subalternos. Sin embargo, si la hipercorporización se da en todos los casos, no sucede lo mismo con la feminización.

Los cuerpos de los negros no son presentados como cuerpos obedientes, sumisos. A pesar de la apropiación simbólica de lo negro como burlesco en algunas acciones que analizaremos posteriormente, en la realidad cotidiana son percibidos como amenaza. Los negros no han encontrado una posición definida en el orden corporal en Cuenca. Si hay realmente un otro interno con mayúscula en la ciudad son ellos. Veamos algunos ejemplos en los que se pone en evidencia esta imagen amenazante, también hipercorporizada pero no feminizada. Nos cuenta Ana<sup>63</sup> cómo cuando en una acera un negro se cruza con una mujer blanca ésta cambia

---

<sup>63</sup> Los nombres de los informantes han sido modificados.

de acera. Julio dice sentir una fobia irracional hacia los negros. Cuando entrevistamos a los profesionales del 911 señalan que no son extrañas las llamadas a este número de emergencia indicando, por ejemplo, que hay un negro cerca de un portal... No deja de ser sorprendente como a pesar del importante número de negros en la ciudad éstos son percibidos como una realidad extraña, 'lo negro' y 'lo cuencano' pese a la historia compartida (aunque no reconocida) se perciben discursivamente como realidades diferentes, independientemente de que el trabajo de los grupos afros y el proceso que se ha producido en toda América Latina, y en menor medida en Ecuador, apuntan cambios significativos.

A diferencia de otras categorías que han sido asumidas e integradas en el orden corporal, en el caso de los negros no ha sucedido de la misma forma. El cuerpo negro es un cuerpo peligroso, incontrolable, alejado del imaginario instituyente a partir del que se construye una ciudad que ha borrado su pasado y que los sitúa en un presente de exclusión y marginación<sup>64</sup>.

La categoría genérica de 'indio' presenta, al igual que la de 'blanco' y 'mestizo', diferencias internas. Cuando preguntamos a diversos representantes políticos y trabajadores públicos, que por diferentes razones trabajan con población indígena, sobre cuáles son las poblaciones indígenas que viven en la ciudad, señalan dos grupos: los cañarís y los saraguros. Para que se identifique a otros indígenas, como los otavaleños, es preciso citarlos expresamente, de entrada no son visibilizados bajo la categoría genérica de indígena y eso que para un observador externo los otavaleños, a pesar de su escaso número, son especialmente visibles, debido a su actividad comercial en las partes centrales de la ciudad. Estos hecho aparentemente anecdóticos ponen de manifiesto, desde nuestro punto de vista, que los otavaleños son reconocidos primero como otavaleños y luego como indígenas. Y esto fundamentalmente porque no se han integrado en el orden corporal como un grupo subsidiario. Posiblemente también porque su presente no se articula con la historia/mitología local, ya que en la historia de Cuenca no son pasado.

Si los blancos han llegado a determinadas posiciones de poder es en buena medida porque su corporalidad ha sido sublimada. Como señalamos anteriormente, los blancos pueden ser otras cosas además de blancos. Lo fundamental en un

---

<sup>64</sup> El análisis de los censos de población son una buena muestra de ello. Valcuende del Río, José María, Vásquez, Piedad y Landy, Fredy, "Indígenas en contextos urbanos...".

blanco es lo que hace, porque lo que es ya se da como una realidad dada inscrita en su cuerpo de poder. No sucede igual con otros grupos donde lo corpóreo determinará de una forma ineludible el hacer, en este sentido adquiere un especial protagonismo la corporalidad que determina la acción o mejor dicho, la inacción. El indio rabo verde no debe ser atrevido, el estado natural del cholo es el de la timidez y la vergüenza, y cualquier acción desarrollada por los cholos será simplemente una parodia de lo creativo que se corresponde con lo blanco (la creatividad no está entre sus cualidades corporales).

La lectura tanto de indios como de cholos es la lectura de los cuerpos femeninos; en el imaginario se corresponde la idea de un buen cholo o de un buen indio con la idea de una buena mujer: obediente y sumisa<sup>65</sup>. La lectura de lo indio o lo cholo pasa por la negación de la capacidad de una agencia que cuando se activa se transforma en 'atrevimiento'. Sus cuerpos no pueden ser creativos ni activos, no son cuerpos de poder, son sólo cuerpos pasivos, receptivos, cuya función, al igual que los cuerpos de las mujeres, debe ser regida por una corporalidad superior. Pero la feminización de los grupos subalternos no sólo pasa por negar la capacidad de poder a los hombres (es decir, su masculinidad), pasa también por la apropiación simbólica de los cuerpos de las mujeres, veamos algunos hecho y acciones simbólicas en las que esto se pone de manifiesto la articulación entre sexo y raza.

### **El niño blanco de las mujeres blancas, mestizas e indias**

Sin duda, una de las acciones simbólicas más importantes de la ciudad de Cuenca, pero también de otros lugares de Ecuador, son los pases del niño. En el caso cuencano los pases tienen una especial relevancia, especialmente el Pase del Niño Viajero. En este acto se entremezclan las figuras bíblicas tradicionales (el niño, la estrella...) con otras figuras en las que se evidencia el orden colonial (los caporales, las cholitas y cholitos, las sevillanas, los indios, los negros...) y con imágenes que se han ido incorporado en épocas sucesivas en función de diversas influencias externas (los mexicanos, los papá Noel...). Evidentemente, como cualquier manifestación cultural viva la celebración ha ido añadiendo nuevos

---

<sup>65</sup> En las entrevistas realizadas hemos podido observar cómo una de las burlas habituales de los niños indígenas en los colegios refiere a su largo cabello o al uso del huango, por lo que en la adolescencia no es extraño que algunos indígenas se corten el cabello.

elementos y ejemplifica como pocos actos el proceso de transformación social y por tanto racial que ha experimentado la sociedad local. Sin embargo, hay dos elementos que permanecen, y que se corresponden con los dos extremos del orden corporal: el vértice y la base de la pirámide, nos referimos a la representación de blancos y negros.



Fotografías: José Luis Fernández Sánchez. Pase del Niño Viajero, 2013.

La primera cuestión que llama la atención en este desfile es algo que puede ser una obviedad, pero que conviene destacar. La blanquitud como tal no está representada, como si lo está 'lo cholo', 'lo indio' o 'lo negro'. Esta obviedad significa que nadie puede apropiarse de 'lo blanco', aunque evidentemente ha habido roles que en el pasado se correspondieron fundamentalmente a blancos y blancas (como la estrella, el ángel, la virgen o las sevillanas) y que hoy adquieren colores diversos a medida que los mestizos 'blanqueados' han accedido a nuevas posiciones de poder. 'Lo negro' sí es representado habitualmente por los blancos, como también lo está 'lo cholo', representado tanto por blancos como por mestizos (no por negros) o lo indígena, representado fundamentalmente por blancos aunque también por indígenas que ejercerán de sí mismos como otavaleños, saraguros o



cañaris, según los casos. Ahora, ¿cómo se ejerce sólo de blanco en un desfile? Responder a esta pregunta sería tanto como responder a la pregunta de Geertz, ¿cómo se representa a un humano al margen del tiempo y las circunstancias?<sup>66</sup> Y es que el blanco ha sido y, en cierta medida es, la medida de 'lo humano'.

Estas representaciones raciales evidencian un primer hecho y es la desigual capacidad de apropiarse de unas y otras categorías racializadas, y la imposibilidad de apropiarse de la categoría menos racializada en cuanto que no se reconoce como tal, la blanca. Y evidentemente la capacidad de apropiarse simbólicamente de los otros internos se ha realizado y se continúa realizando reproduciendo también el imaginario dominante sobre indios, cholos y especialmente negros.



Fotografía José Luis Fernández Sánchez. Pase del Niño Viajero. Cuenca, 2013.

Llama en este sentido la atención como al mismo tiempo que lo negro fue borrado de la historia local adquirió una centralidad significativa que posiblemente, por lo que nos cuentan nuestros informantes, está perdiendo relevancia en los últimos desfiles (a medida que, curiosamente, también van ganando peso político y visibilidad social). La figura del negro es relevante por cuanto que se consideraba y se considera una imagen especialmente divertida<sup>67</sup>. Pero no son los negros, que empiezan a hacerse visibles en los desfiles aunque aún de forma secundaria, los que se representan a sí mismos, los blancos asumen la función de negros con sus pobladas y rizadas pelucas y sus rostros pintados.

<sup>66</sup> Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1992.

<sup>67</sup> Esta imagen 'divertida', como veremos posteriormente, tiene un cariz muy diferente en la interacción cotidiana.



Fotografía: José Luis Fernández Sánchez. Pase del Niño Viajero. Cuenca, 2013.

El negro es la representación, desde el imaginario blanco, de una figura alegre, burlesca que no cesa de bailar en una celebración que tiene mucho de carnavalesca. La corporalidad negra se representa y construye desde una mirada que nuevamente se inventa al otro en función de lo que se espera de él. Si no es extraño pensar en el rey negro representado por un blanco con la cara pintada de negro, en nuestro imaginario, por el momento, es más difícil pensar en los reyes blancos representados por un negro con la cara pintada de blanco.

Pero, sin duda, el elemento que juega un papel más importante y en el que se pone en evidencia la posición de dominio racial de unos y otros es la figura del niño, el centro y justificación del desfile, el homenajeado por los asistentes independientemente de su color de piel. Todos los pases tienen, como no podría ser de otra manera, un protagonista: el niño Jesús, tanto en la figura que ocupa el lugar central del pase, como en las que portan numerosas mujeres.



Fotografía: José Luis Fernández Sánchez. Pase del Niño (Plaza de San Francisco, Cuenca (2013)).

Estas figuras de niños no sólo están presentes en el desfile, son también homenajeados en el ámbito de una institución absolutamente central: la familia. Algunos de estos niños pasan de generación en generación. Evidentemente, estas representaciones no sólo tienen sexo (no es una niña), también tienen raza. Sin duda, uno de los hechos que más llama la atención a los observadores externos es ver a esos niños blanquitos como la leche, con tez sonrosada y ojos claros, normalmente azules o marrones, y pelo rubito o castaño, siendo llevados en sus brazos por las niñas, jóvenes y mujeres blancas, indígenas y mestizas.



Fotografía José Luis Fernández Sánchez. Pase del Niño V Cuenca (2014).

¿Pero estos actos son sólo representación? Habitualmente las acciones simbólicas al representar construyen realidad y habitualmente también responden a una realidad sublimada, en la que los blancos y blancas y los mestizos blanqueados deben ser servidos por los otros internos, con los que se convivía en diferentes contextos, también al interior de las casas. Sin duda, las relaciones de dominación que se plasman en diferentes contextos comienzan con el posicionamiento de los diferentes actores en los ámbitos mal llamados privados.

El servicio doméstico fue una de las salidas habituales de las niñas y adolescentes indígenas que accedían al mundo urbano<sup>68</sup>. Son numerosos los testimonios que hemos recogido de jovencitas indígenas que se desplazaron a la

<sup>68</sup> Los datos laborales en función de los grupos etnoraciales pueden encontrarse en Valcuende del Río, José María, Vásquez, Piedad y Landy, Fredy, "Indígenas en contextos urbanos...". En las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo es habitual que las mujeres indígenas que no han ido expresamente a estudiar manifiesten que su primer acercamiento al contexto urbano estuvo vinculado con el servicio doméstico.

ciudad para servir en las casas. Una fórmula habitual eran las 'adopciones' de niñas indígenas que eran cedidas por las madres en las casas con más recursos, ya sean de blancos o mestizos. Estas niñas pasaban a formar parte del grupo doméstico, aunque las relaciones jerárquicas estaban claramente establecidas. Recibían alimento y en algunos casos educación, pero nunca en las mismas condiciones que los hijos e hijas de la familia: colegios de otra categoría, cuartos separados y a veces contruidos fuera de la casa, comían normalmente en la cocina... Algunas de estas niñas permanecían en la casa hasta la edad de casarse, en otros casos permanecían toda su vida renunciando a tener un hogar propio, 'consagrándose' al hogar de 'acogida'. Estas 'adopciones' no fueron exclusivas de la elite blanca, tal y como se evidencia también en otras ciudades predominantemente mestizas como es el caso del Cañar.

*"En el Cañar las mejores candidatas para el servicio doméstico eran las mujeres indígenas jóvenes ya que si no tenían la necesidad de estudiar entonces era mejor que trabajen. No exagero al decir que toda familia mestiza que vive dentro del cantón tuvo o tiene una 'María'<sup>69</sup>. Si bien fueron las 'Marías' las primeras indígenas aceptadas en la ciudad esto dio lugar a otra forma de explotación de la población indígena, en este caso de las mujeres, que se dirigían a sus 'cuidadores' según su edad y sexo con los términos: el niño, la niña, el joven, la señorita, el señor, la señora. En algunos casos las empleadas domésticas, no tenían la posibilidad de salir a la calle, y cuando les venían a visitar sus familiares, especialmente los domingos, eran recibidos afuera de las casas, en otros casos las 'Marías' dejaban las familias ya cuando salían a casarse"<sup>70</sup>.*

En el caso de Cuenca la situación no es muy diferente, adopciones y padrinzgos fueron hasta hace muy poco tiempo formas habituales de articulación racial y de clase, también formas de poner en evidencia las relaciones de poder en sociedades fuertemente racializadas. Los recuerdos de las cuencanas nos aproximan a este mundo de diferencias corporales transformadas en desigualdades. Así lo narra María Arévalo, refiriéndose a los años sesenta del siglo XX:

<sup>69</sup> En el Cañar se utiliza el término 'Marías' para referirse a las empleadas domésticas.

<sup>70</sup> Araujo, Nilson, "Relaciones étnicas en el Cañar", 2015 (inérito)

“Cuenta mi padre que durante su niñez no había servicio de agua potable que llegara a los domicilios en nuestra ciudad. La casita en que nació, de la Calle Larga, veía correr a su frente una acequia que conducía las aguas servidas del vecindario y era el lugar en que los niños generalmente, vaciaban los grandes gualatacos -bacinillas de madera- en donde los miembros de la familia hacían sus necesidades.

Las familias acomodadas delegaban este oficio a niñas indígenas traídas de las zonas rurales cercanas a Cuenca para trabajar de por vida en sus casas a cambio de techo, comida y vestimenta. En esa época de precarias condiciones sanitarias, los piojos eran huéspedes normales de las personas y su lugar de asiento favorito era la cabeza. La tarea de espulgar tomaba tiempo; cuentan que era común ver a la luz del sol, a mujeres espulgando sus testas y sus polleras en las aceras de las calles. Pero no se molestaban en asear ni espulgar a estas pequeñas, sino que las rapaban. Y eran las niñas rapadas, las pequeñas criadas, quienes botaban los bacines de sus amos en las acequias, aguantando las afrentadas de los rapaces que les gritaban: ‘Cocola, mongola, tinca la bola del bacín’, por su cabeza sin pelo, por la oblicuidad de sus ojos que semejaba características mongólicas, y por el oficio de golpear violentamente con sus dedos el bolo fecal”<sup>71</sup>.

### **La jerarquía corporal de las mujeres; eres la España que canta en Cuenca del Ecuador**

“Chola cuencana, mi chola, /capullito de Amacay, /en ti cantan y en ti ríen/  
las aguas del Yanuncay// Eres España que canta/ en Cuenca del Ecuador, /  
con reír de castañuelas/ y llanto del rondador.// Con tu donaire y majeza/  
evocas Andalucía;/ pero en todos tus sentires/ florece la cuencanía// Hay en  
tu cara morena/ fresca de amanecer;/ y el sol quisiera en tus ojos/ cada día  
atardecer//Guitarras y castañuelas/ concertinas y rondador;/ Alma de

<sup>71</sup> Arévalo, María, “¡Cocola, mongola, tinca la bola del bacín!”, *Blog Por las calles*, 2016 <http://patrimoniocuencano.blogspot.com.es/2016/08/cocola-mongola-tinca-la-bola-del-bacin.html> (Consultado el 23/09/2016).

*España que vive/ en Cuenca del Ecuador*". (Composición Chola Cuencana)<sup>72</sup>.

La ciudad que se construye desde la identidad 'blanca' comienza a reivindicar lo mestizo a partir de la década de los años cincuenta del siglo XX, según Mancero, como una estrategia de la elite para incorporar a los sectores subalternos<sup>73</sup>. En esta reivindicación, por lo menos en el plano simbólico, juegan un papel especialmente importante las mujeres cholos, que se transformarán en una de las máximas expresiones de la identidad local. Esta incorporación desde la subalternidad pasa por elogiar 'la feminidad' de unas mujeres sin hombres. No es casual que lo reseñable de las cholos sea precisamente la parte 'blanca' de las mismas. Las 'cholitas', al fin y al cabo, 'son la España que canta en Cuenca del Ecuador'. Una mirada exotizada que niega el papel de lo indio, que se supone que es la otra parte a partir de la cual se conforma el mestizaje, sólo reconocido parcialmente; en los cholos no hay nada que reivindicar, en cuanto seres castrados simbólicamente.

Lo mestizo es asumido en cuanto visión patrimonializada y descafeinada de la actitud contestataria de las propias mujeres que jugaron, tal y como señala Mancero, un papel significativo en diferentes contextos<sup>74</sup> (doble proceso de negación de lo racial y lo femenino). Se transforman así en objetos de una sociedad que reivindica el mestizaje ¿como estrategia de blanqueamiento? De hecho, a pesar de la centralidad simbólica de las cholos, la duplicidad en los concursos de belleza entre reinas y cholos, continúa evidenciando una jerarquía racial y de género.

La conformación de un orden corporal requiere de procesos de socialización a partir de los que hombres y mujeres, heterosexuales y homosexuales, blancos, negros e indígenas... interiorizan el propio significado de su corporalidad a partir de categorías definidas, que se reafirman tanto en la interacción cotidiana como en las acciones simbólicas ordinarias y extraordinarias. No es extraño, por tanto, que los concursos de belleza hayan jugado un papel absolutamente central en el caso de las mujeres, que como cualquier grupo subalterno experimentó (continúa

---

<sup>72</sup> La 'Chola cuencana' constituye un auténtico himno popular compuesto por Rafael Carpio a partir de la letra de Ricardo Darquea que reproducimos en el texto, de la que sólo se cantan las dos primeras estrofas. La composición de este pasacalle es de 1949.

<sup>73</sup> Mancero, M., *Nobles y Cholos: Raza, Género y Clase en Cuenca*. 1995-2005, FLACSO, Quito, 2013.

<sup>74</sup> Ibid.

experimentando) un proceso de hipercorporización. Las mujeres, a partir de la idea de feminidad, son fundamentalmente cuerpos interpretados en perspectiva masculina<sup>75</sup>.

Esta jerarquía entre hombres y mujeres se reproduce también entre las propias mujeres, en función de su proximidad a los cuerpos morales, deseables y deseados de las mujeres blancas. Como hemos señalado en otros lugares, hay dos concursos de belleza fundamentales en la vida sociopolítica local: el de reina y el de chola cuencana<sup>76</sup>. Pero ambos concursos son la punta del iceberg de toda una serie de concursos que desde los colegios mostraban tanto a niños como a niñas, la significación de sus cuerpos.

Hasta los años ochenta del siglo pasado no todas las niñas podían aspirar a ser reinas de la ciudad. Para ser reina había dos requisitos fundamentales profundamente imbricados: el color de la piel y la clase social. Las mujeres de la elite blanca han definido el canon de belleza de los cuerpos femeninos. La belleza representada por las mujeres blancas tenía un triple carácter: estético, moral y político. Las mujeres bellas son las mujeres buenas y las mujeres buenas son las mujeres blancas<sup>77</sup>. Desde estas premisas no es extraño que las niñas de tez oscura fueran sistemáticamente apartadas de los concursos de belleza infantil que se celebraban en los colegios.

El espejo en el que se veían estas niñas reflejaba una corporalidad que no era la suya: ellas no eran rubias, de ojos claros y tez 'delicada', como ese niño viajero que ellas podrán llevar en sus brazos.

Si los niños eran valorados por sus logros, además por supuesto de por su color de piel, las niñas lo serán fundamentalmente por su corporalidad. Así lo recuerda una de las autoras de este texto, María José Machado:

*"Creo que uno de mis traumas infantiles de menos grata recordación era aquél de los momentos de elección de las niñas más bonitas del grado para que fueran las madrinas candidatas a 'Niña Deportes'. Esto era, partiendo del esquema hipersexista de que las estrellas deportivas en una escuela mixta*

---

<sup>75</sup> MacKinnon, Catharine A, "Feminism, Marxism, method, and the state: An agenda for theory", *Signs* 7.3, 1982, 515-544.

<sup>76</sup> Valcuende del Río, José María y Vásquez Andrade, Piedad, "Orden corporal y representaciones raciales...".

<sup>77</sup> Machado, María José y Valcuende del Río, José María, "Mujeres bellas, mujeres buenas. La visibilización de los cuerpos femeninos a partir de acciones simbólicas en la ciudad de Cuenca (Ecuador)", *Libro conmemorativo del X Aniversario de la FLACSO*, Montevideo (Uruguay), 2016.

serían los varones y que las niñas vendrían a engalantar la solemne inauguración de las contiendas deportivas con sus mejores vestidos. La elección, año a año, de la compañera más bonita era una tortura. Todas querían ser elegidas. Sus nombres se escribían en los pizarrones, para ir anotando los votos de cada una. Lágrimas infantiles rodaban secretamente por las mejillas de las no favorecidas"<sup>78</sup>.

Niñas deporte, princesitas y reinas de navidad, posteriormente 'morlaquitas' y en último término reinas de Cuenca, marcaron durante mucho tiempo la representación racial de lo femenino. Una representación que, como señalamos anteriormente, ha ido incorporando a los cuerpos de las mujeres mestizas urbanas, para las cholos se crearon sus propios concursos. Dos corporalidades diferentes y dos concursos distintos. Una mujer chola no podía competir con una mujer blanca urbana, en cuanto realidades esencialmente diferentes. Tal y como pudimos comprobar en 2014:

*“La elección de la Reina de Cuenca se realizó en uno de los templos de la modernidad, los centros comerciales, en este caso, el Mall del Río; la de la Chola cuencana se desarrolló en un ámbito eminentemente popular: el parque Miraflores. El primer acto exigía una cierta etiqueta y pagar 20 dólares; el segundo es gratuito y de carácter masivo (con una presencia significativa de sectores populares urbanos y rurales). Los presentadores de las candidatas a Reina resaltaban sus aspectos biográficos: nivel de estudio, idiomas, aficiones, experiencia en labores sociales...; en el caso de las cholos no importaba su biografía. Las candidatas a reinas vestían sus lujosos trajes de diseñadores; las cholos lucían el ‘verdadero’ traje de chola. La música en el acto de la Reina tenía un carácter internacional; en el de la Chola cuencana, la música tenía un carácter ‘étnico’ y la conocida canción ‘Chola cuencana’ acompañó todo el evento. En las reinas juegan un papel importante las empresas, fundamentalmente municipales, así como empresas de estilismo y moda; en el caso de las cholos, sus parroquias rurales. Las futuras reinas que aspiran a representar a la juventud urbana, compiten individualmente, no se deben a su comunidad. En el caso de las cholos, sus escenificaciones y bailes inciden en una representación colectiva, por lo que*

<sup>78</sup> Machado, María José, “¿Para qué sirve una reina de belleza?”, *Blog Proyecto KHALO*, 2014. <http://www.proyecto-kahlo.com/2014/10/para-que-sirve-una-reina-de-la-belleza/> (Consultado el 25/09/2016)



en algún momento de la presentación son acompañadas por hombres, mujeres y niños de sus parroquias, que nos muestran un mundo rural bucólico y romántico"<sup>79</sup>.

La descripción de estos eventos pone de manifiesto varios hechos, pero el que más nos interesa ahora es la diferencia que se establece entre los cuerpos sin raza, el de las mujeres de poder, blancas y progresivamente mestizas, cuerpos individualizados, con nombres y apellidos, y los cuerpos 'étnicos' y 'raciales', en este caso cuerpos colectivos y un elemento interesante, cuerpos ruralizados, dos hechos que también se producen en la racialización de los grupos subalternos.

El carácter colectivo de las mujeres racializadas se pone de manifiesto no sólo en los concursos de belleza, en los que las mujeres pasan a representar la significación del mundo mestizo ruralizado, también sucede con otros grupos minorizados, como es el caso de los indígenas. Para De la Cadena, las mujeres "son más indias"<sup>80</sup>. Efectivamente, en el caso de Cuenca también hemos podido comprobar cómo en buena medida la articulación y visibilización del grupo pasa especialmente por las mujeres. No es por casualidad que sean las mujeres las que mantengan en mayor porcentaje sus ropas 'tradicionales' o rasgos distintivos que ponen de manifiesto de una forma expresa su origen étnico, por razones en las que ahora no podemos profundizar<sup>81</sup>.

## Conclusiones

La construcción discursiva del sexo y la raza presentan notables paralelismos. Parten de un proceso de naturalización de los cuerpos asociados a determinadas formas de estar, hacer y de ser. Estos cuerpos son jerarquizados en un orden corporal que se ha construido bajo unos parámetros definidos desde una supuesta normalidad blanca y masculina, que dota de sentido y significado a todo el sistema y representa la máxima posición de poder. Las lecturas diferentes en torno a corporalidades jeraquizadas se legitiman a partir de un proceso de hipercorporización de los cuerpos subalternos, que deben ser dominados o protegidos (lo que a la postre es otra forma de dominación). Habitualmente estos

<sup>79</sup> Valcuende del Río, José María y Vásquez Andrade, Piedad, "Orden corporal y representaciones raciales...", 312.

<sup>80</sup> De la Cadena, Marisol, "Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco", *Revista Andina*, Año 9, 1991, 7-22.

<sup>81</sup> Para un análisis más detallado ver ver Valcuende del Río, José María, Vásquez, Piedad y Landy, Fredy, "Indígenas en contextos urbanos...".

cuerpos subalternos son feminizados a partir de un doble proceso. El primero, la negación de la capacidad de agencia de los cuerpos subalternos (indio atrevido, estar acholado), que cuando se produce es visto como una amenaza (me salió el indio). El segundo, la apropiación de unas mujeres sin hombres, tal y como hemos visto en el caso de la chola cuencana. El orden corporal tiene la capacidad de apropiarse de los cuerpos de los grupos subalternos desde una normalidad blanca (no racializada) y masculina (no generizada).

Sin embargo, si el proceso de hipercorporización se produce en todos los grupos subalternos, el proceso de feminización no es generalizado y solamente funciona cuando estos grupos han sido integrados en el orden social, lo que explicaría el por qué los negros son vistos como cuerpos que representan una especial amenaza. Los procesos de feminización de los grupos subalternos se producirían a medida que los grupos racializados pasan a integrarse en el orden corporal dominante desde una posición reconocida y reconocible; en los casos en que los cuerpos no han sido integrados desde una posición de dependencia, se transforman en cuerpos peligrosos, agresivos, o lo que es lo mismo, masculinos. Al no ser eficaz el ejercicio de dominación discursivo, funcionan especialmente los mecanismos directamente coercitivos y represivos.

Las categorías raciales suponen el punto de partida para establecer el orden corporal (político, al definir la posición natural de poder; moral, al definir el distinto significado de las acciones asociadas a unos y otros cuerpos; y estético, al señalar lo sublime de la blanquitud y la ordinariez de los rasgos oscuros), pero la raza entendida como un conjunto de rasgos fenotípicos no explica en sí la conformación de un orden corporal, al igual que la masculinidad no se explica solamente en base al hecho de tener un pene. Y esto por varias razones. La primera es que unos mismos rasgos fenotípicos dan lugar a diferentes clasificaciones dado el carácter arbitrario de los mismos, lo que pone en evidencia el carácter siempre relacional de la raza, y la segunda es que los diferentes grupos raciales no sólo se reconocen por dichos rasgos fenotípicos, sino también por realizar una serie de papeles que se corresponden o no con las marcas de la dominación o de la dependencia; ya hemos visto diferentes ejemplos de esa búsqueda de las marcas corporales. De esta forma, se establecen jerarquías sociales entre blancos y chazos, mulatos y cholos. La clase social, la situación socioprofesional o el hecho fundamental en el caso cuencano de vivir en la urbe o en la zona rural contribuyen a matizar las

clasificaciones raciales. Así hemos podido ver cómo en algunos casos, determinados grupos étnicos (caso de los otavaleños) son reconocidos fundamentalmente como otavaleños antes que indígenas. Pero incluso entre los propios indígenas se establecen diferencias entre los indios más puros (los shuar, por ejemplo) y aquellos que han experimentado, supuestamente, un proceso mayor de integración en el contexto de la sociedad nacional.

En todo caso, las categorías raciales y su significación son cambiantes. Algunas categorías pierden significación (caso de los mulatos), otras categorías fragmentan categorías pre-establecidas y sustentan procesos de etnogénesis (caso de los montubios), otras pasan a ser cuestionadas en cuanto que han representado una estructura de dominación (blancos) y que nuevos grupos sociales acceden a los puestos de poder (los mestizos 'blanqueados'), independientemente de que el orden corporal blanco siga definiendo el lugar deseado y deseable para los grupos en ascenso, que reproducen mecanismos similares de dominación. Hoy el discurso políticamente correcto, más allá de los rasgos fenotípicos, pasa precisamente por definirse desde la corporalidad mestiza, independientemente de que el mestizaje sea, siguiendo la terminología popular, un mestizaje blanqueado, lo que implica de forma necesaria nuevos procesos de racialización en relación a supuestas razas 'puras'.

Estas categorías de dominación son, al mismo tiempo, categorías de resistencia utilizadas en función de estrategias personales y grupales. No podría ser de otra forma, a menos que neguemos la capacidad de agencia y de respuesta de los grupos dominados (mujeres y grupos racializados). En todo caso, asistimos a un proceso interesante de movilidad racial a partir del cual 'blancos', o incluso muchos indígenas, pasan a definirse como 'mestizos', pero también asistimos a un empoderamiento de los grupos minorizados (no necesariamente minoritarios) que reivindican, por ejemplo, 'lo negro' o 'lo indígena'. Este proceso es realmente interesante y forma parte de un proceso más amplio. En el caso cuencano, en las entrevistas nos hemos encontrado que muchos indígenas se sitúan en una posición de poder por encima, por ejemplo, de los cholos, y esto también en base a esa idea de 'pureza'. Un hecho que evidencia la pujanza social de una serie de categorías raciales totalmente cuestionadas desde el ámbito académico, pero que siguen siendo un elemento central en la estructuración de los diferentes grupos y que

marcan de una forma decisiva las diferentes interacciones sociales y lo que en otros trabajos hemos definido como procesos de identificación colectivos<sup>82</sup>.

Por último, debemos señalar que los cambios apuntados en relación al orden corporal nos muestran nuevas líneas de investigación que pueden ayudarnos a comprender las transformaciones del orden corporal. Estas transformaciones, tal y como hemos analizado, están relacionadas con cuestiones de carácter político (articulación sociopolítica de los grupos minorizados), de carácter económico (ascenso de determinados grupos en función de diversos factores, como la migración), pero también de carácter social. La raza ya no es sólo algo con lo que se nace, la raza se 'elige'. Para las generaciones mayores ser blanco, negro o indio no era una opción, hoy es la gente la que señala 'lo que es'; un ser que se debate entre la propia autopercepción y unas restricciones sociales que siguen funcionando bajo viejas dinámicas. Contradicciones que se explicitan en la reafirmación, negación e incluso conformación de nuevas corporalidades.

Fecha de recepción: 26/09/16

Aceptado para publicación: 06/04/17

---

<sup>82</sup> Valcuende del Río, José María, *Fronteras, territorios e identificaciones colectivas*, Fundación Blas Infante, Sevilla, 1998.

## Referencias Bibliográficas

- Araujo, Nilson, “Relaciones étnicas en el Cañar”, 2015 (inédito)
- Arévalo, María, “¡Cocola, mongola, tinca la bola del bacín!”, *Blog Por las calles*, 2016 <http://patrimoniocuencano.blogspot.com.es/2016/08/cocola-mongola-tinca-la-bola-del-bacin.html> (Consultado el 23/09/2016).
- Barriteau, Violet Eudine, “Aportaciones del feminismo negro al pensamiento feminista: una perspectiva caribeña”, *Boletín ECOS* 14, 2011, 1-17.
- Bestar, Joan y Contreras, Jesús, *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*, Barcanova, Barcelona, 1987.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.
- Cairo Carou, Heriberto, “La colonialidad y la imperialidad en el sistema-mundo”, *Puntos de difusión de VIENTO SUR*, 2009, 65-74.
- Castoriadis, Cornelio, *L’imaginaire Social et L’institution*, Du Seuil, París, 1975.
- Castoriadis, Cornelio, *Domaines de l’homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris, 1986.
- De la Cadena, Marisol, “Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco”, *Revista Andina* n° 1, 1991, 7-22.
- Eribon, Didier, *Reflexiones sobre la cuestión gay*, Anagrama, 2001.
- Espinosa Cordero, Nicolás, *El Libro de Oro. Edición Conmemorativa del IV Centenario de la Fundación Española de Cuenca del Ecuador*, El Tiempo, Cuenca, 1957, 59-61.
- Estrella Arevalo, Miguel Ángel, *El Libro de Oro. Edición Conmemorativa del IV Centenario de la Fundación Española de Cuenca del Ecuador*, El Tiempo, Cuenca, 1957, 30-31.
- Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1992.
- Geertz, C., *Conocimiento Local*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Gregorio Gil, Carmen, Ana Alcázar Campos, “Trabajo de campo en contextos racializados y sexualizados. Cuando la decolonialidad se inscribe en nuestros cuerpos”, *Gazeta de Antropología* 30, n° 3, 2014.
- Guasch, O., *La crisis de la heterosexualidad*, Laertes, Barcelona, 2000
- Guzmán, Mauricio León, “Etnicidad y exclusión en Ecuador: una mirada a partir del censo de población de 2001”, *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* 17, 2003, 116-132.
- Hering Max S., “Raza’: ‘Variables históricas’”, *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, n° 26, 2007, 16-27.

- Kimmel, Michael, “Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina”, en Valdés, Teresa y Olavarría, José (Ed.), *Masculinidades, poder y crisis*, Ed. de las Mujeres, Santiago, Chile, 1997, 49-63.
- Kingman, Eduardo, “Identidad, mestizaje e hibridación: sus usos ambiguos”, *Proposiciones 34*, Santiago de Chile, 2002.
- Kingman, Eduardo, *Discursos y relaciones de poder en la primera mitad del siglo XX*, Rovira i Virgili, Tarragona, 2003.
- Lévi-Strauss, Claude, *Raza y Cultura*, Cátedra, Madrid, 1996.
- Llamas, Ricardo, *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la “homosexualidad, Siglo XXI*, Madrid, 1998.
- Machado, María José, “¿Para qué sirve una reina de belleza?” *Blog Proyecto KHALO*, 2014, <http://www.proyecto-kahlo.com/2014/10/para-que-sirve-una-reina-de-la-belleza/> (Consultado el 25/09/2016)
- Machado Arévalo, María José y José María Valcuende del Río, “Mujeres bellas, mujeres buenas. La visibilización de los cuerpos femeninos a partir de acciones simbólicas en la ciudad de Cuenca (Ecuador)”, en Darré, Silvana (Ed.), *Aportes a las políticas públicas desde la perspectiva de género. 10 años de FLACSO Uruguay*, FLACSO Uruguay, Montevideo, 2016, 225-245.
- Mancero, M., *Nobles y Cholos: Raza, Género y Clase en Cuenca. 1995-2005*, FLACSO. Quito, 2013.
- Marqués, Josep Vicent, “¿Qué masculinidades?”, en Valcuende, José María Blanco, Juan (Ed.), *Hombres: La construcción cultural de las masculinidades*, Talasa, Madrid, 2003, 204-211.
- MacKinnon, Catharine A., “Feminism, Marxism, method, and the state: An agenda for theory”, *Signs 7.3*, 1982, 515-544.
- Ortner, Sherry, “Is female to male as nature is to culture?”, en M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (Eds.), *Woman, culture, and society*, Stanford University Press, Stanford, 1974, 68-87.
- Pérez Agote, Alfonso, “La identidad colectiva; una reflexión abierta desde la sociología”, *Revista de Occidente 56*, 1986, 76-90.
- Sabuco, Assumpta y Valcuende, José María, “La homosexualidad como representación hiperbólica de la masculinidad”, en Valcuende, José María y Blanco (Ed.), *Hombres: la construcción cultural de las masculinidades*, Talasa, Madrid, 2003, 135-154.
- Stavenhagen, Rodolfo, *Los pueblos originarios: el debate necesario*, CTA-Ediciones CLACSO, Buenos Aires, 2010.
- Stolcke, Verena, “¿Es el sexo para el género como la raza para la etnicidad?”, *Mientras tanto* n° 48, 1992, 87-112.

- Stolcke, V., y de la Rosa, A. C. (Eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Vol. 78, Bellaterra, Barcelona, 2008.
- Tylor, Edward B., “La Ciencia de la Cultura”, en Khan, J.S. (Coomp.), *El Concepto de Cultura: Textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975.
- Valcuende del Río, José María, *Fronteras, territorios e identificaciones colectivas*, Fundación Blas Infante, Sevilla, 1998.
- Valcuende del Río, José María, “Cuerpos, géneros y sexualidades: representaciones y prácticas sociales”, *Crítica Jurídica 23. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, Brasil-México-España, Ed. UNIBRASIL, 2004, 149-174.
- Valcuende del Río, José María, “Frontera en la piel” en Cairo, Heriberto, Godinho, Paula y Pereiro, Xerardo (Ed.), *Portugal e Espanha. Entre discursos de centro e práticas de fronteira*, Colibri, Lisboa, 2009, 237-255.
- Valcuende del Río, José María y Cáceres Feria, Rafael, “Bricheros, sexo, raza y etnicidad en contextos turísticos”, *Revista de Estudios Sociales* n° 49, 2014, 72-86.
- Valcuende del Río, José María y Cardia, Lais, “Etnografía das fronteiras políticas e sociais na Amazonia occidental: Brasil, Peru e Bolívia”, *Scripta Nova* Vol XIII, n° 292, 2009, <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-292.htm>
- Valcuende del Río, José María y Vásquez Andrade, Piedad, “Orden corporal y representaciones raciales, de clase y género en la ciudad de Cuenca (Ecuador)”, *Chungara. Revista de Antropología chilena*, n°. 48(2), 2016, 307-317.
- Valcuende del Río, José María, Vásquez, Piedad y Landy, Fredy, “Indígenas en contextos urbanos: Cañarís, Otavaleños y Saraguros en la ciudad de Cuenca (Ecuador)”, *Gazeta de Antropología* 32 (1), artículo 4, 2016.
- Viveros, Mara, “Género, raza y nación. Los réditos políticos de la masculinidad blanca en Colombia”, *Maguaré* 27, n°1, 2013, 71.
- Viveros, Mara y Gil, Franklin, “Género y generación en las experiencias de ascenso social de personas negras en Bogotá”, *Maguaré* 24, 2010, 99-130.
- Viveros, Mara y Gregorio, Carmen (Ed.), “Sexualidades e interseccionalidad en América Latina, el Caribe y su diápora”, *Revista de Estudios Sociales* 49, 2014.
- Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2000.
- Wade, Peter, “Raza y naturaleza humana”, *Tabula Rasa* 14, 2011, 205-226.