

Misses y concursos de belleza indígena en la construcción de la nación ecuatoriana

Misses and Indigenous Pageants in the Ecuadorian Nation Building

Maria Moreno

MA (c) Universidad de Kentucky, Departamento de Antropología

Email: mariamoreno@uky.edu

Fecha de recepción: febrero 2007

Fecha de aceptación y versión final: abril 2007

Resumen

Este artículo explora las dimensiones raciales, étnicas y de clase de los concursos de Miss Ecuador y de concursos indígenas de belleza. Estos eventos se prestan para analizar la persistencia de proyectos de blanqueamiento en algunas formas de representación de la nación ecuatoriana. El artículo pone en diálogo varios estudios sobre concursos de belleza para explorar las inclusiones y exclusiones en el canon de belleza predominante y en las alternativas al mismo.

Palabras clave: concursos de belleza, raza, género, etnicidad, Ecuador, globalización.

Abstract

This paper explores the racial, ethnic, and class dimensions of both Miss Ecuador and indigenous beauty pageants. These pageants are suitable for analyzing the persistence of *blanqueamiento*—whitening— projects in some forms of representation of the Ecuadorian nation. The article opens up a dialogue among diverse studies on beauty pageants in order to explore the inclusions and exclusions in the mainstream beauty canon and in its alternatives.

Keywords: beauty pageants, race, gender, ethnicity, Ecuador, globalization.

Mientras haya reinas, habrá peones
(Graffiti en Quito)¹

Los concursos de belleza son espectáculos en los cuales el cuerpo femenino se convierte en un operador simbólico para ideologías y proyectos políticos más amplios. Por lo tanto, estos eventos aparentemente inocuos pueden convertirse en arenas de lucha. En palabras de Roger (1999: 63):

“la elección de una reina es [...] una declaración sobre la estructura social, en la cual las colectividades se encuentran indexadas por sus representantes, y la relación jerárquica de las candidatas producida por el modo competitivo del concurso es, al menos hasta cierto punto, un reordenamiento clasificatorio de las relaciones entre las correspondientes colectividades”².

En este artículo exploro cómo los concursos de belleza son indicativos de la relación existente entre distintas colectividades que forman la nación ecuatoriana a través del análisis de concursos de belleza dominantes y mass-mediáticos, y de concursos indígenas de belleza. En América Latina, como en otros lugares, a través de las imágenes del cuerpo femenino podemos ver el rol del género y la raza no como elementos incidentales de los proyectos nacionales, sino como “la esencia estética y los componentes sensuales que explican cómo los discursos nacionalistas se enraízan; cómo, en otras palabras, la noción abstracta de la nación se incrusta en los dominios más íntimos del sentimiento, la emoción, la pasión y la voluntad” (Poole 1997: 166).

El artículo pone en relación varios estudios sobre concursos de belleza. En primer lugar, analiza dos concursos de Miss Ecuador (1995 y 2004) que crearon controversia en la

historia reciente del país y nos dan pistas sobre algunos elementos relacionados a criterios de raza y clase que involucran al proyecto nacional con el contexto transnacional. Los elementos blanco-mestizos, afro e indígena se incorporan de manera diferencial en la representación de la nación. Continúo con una discusión sobre la incorporación de lo indígena de forma folklorizada, mientras subsisten formas de discriminación basadas en rasgos indígenas. Finalmente, el artículo examina concursos indígenas de belleza y cuestiona hasta qué punto las alternativas de feminidad que promueven estos eventos desafían procesos de folklorización de lo indígena cuando lo nacional se representa en un cuerpo femenino.

Clases medias, negritud y rosas: representando al Ecuador en el escenario global

Al analizar los concursos de belleza de 1930, 1995 y 2004, Pequeño (2004: 115) sostiene que a través de los eventos de belleza podemos hacer un mapa de las representaciones sociales y la imagen de la nación ecuatoriana. Sigo sus pasos para comprender cómo la clase social (concurso de 1930), la raza (concurso de 1995) y la globalización (concurso de 2004) juegan un papel en la negociación de la identidad de la nación.

La primera vez que el Ecuador envió una representante a un concurso de belleza internacional fue en 1930. El evento despertó el interés del público pues lo que estaba en juego era la reputación del país. Las ocho finalistas vinieron de Quito y Guayaquil, y no de otras. Pequeño (2004) menciona que no se pensaba en ninguna mujer indígena o negra como una participante potencial de este evento. Las últimas dos finalistas eran de Guayaquil. Una representaba a la clase aristocrática y otra a la clase media. El triunfo de la

1 Tomado de Pequeño (2004).

2 Las traducciones del inglés son responsabilidad de la autora.

finalista de la clase media fue interpretado como un reconocimiento de un proceso de movilidad social de las clases medias urbanas. La identidad de la nación era impugnada por este grupo, que se encontraba consolidando su presencia en los centros urbanos, sociales, políticos y económicos de poder (léase, las ciudades principales) desplazando la posición hegemónica de la clase aristocrática³.

En este sentido, en el concurso de 1930, se disputan y ponen en cuestión los asuntos de clase. No fue hasta 1995 que la norma racial sobre los concursos de belleza en el país fue develada. Hasta ese momento, las finalistas habían sido blancas o mestizas, de Guayaquil o Quito, en ese orden. Sin embargo, en 1995 Mónica Chalá, una afroecuatoriana, fue elegida como Miss Ecuador. La elección desató una gran controversia. Aparecieron inmediatamente comentarios de todo tipo, desde algunos francamente racistas, hasta reflexiones académicas sobre el impacto de los movimientos indígenas y afroecuatorianos en la construcción de un país multicultural y pluriétnico. Estas reacciones sacaron al aire las fracturas en el orden racial/espacial predominante en el país (Rahier 1998).

Ecuador, como otras naciones latinoamericanas, ha recurrido en algunos momentos históricos al mito del mestizaje entendido como la mezcla de los componentes español e indígena. Sin embargo, el mito no implica que lo blanco se indianiza mientras que lo indígena se blanquea. Más bien, algunas políti-

cas integracionistas han pretendido que las poblaciones indígenas dejen atrás su identificación étnica. El blanqueamiento ha sido el subtexto de los discursos sobre mestizaje. Pero, en este concepto, el elemento afro estaba ausente: “los afroecuatorianos constituyen el otro por antonomasia, una suerte de aberración histórica, un ruido en el sistema ideológico de la nacionalidad, una polución del banco genético, el único verdadero ajeno, el no ciudadano por excelencia; no son parte del mestizaje” (Rahier 1998: 422).

Rahier presta particular atención a la constitución espacial de la sociedad ecuatoriana. Este orden racial/espacial considera a las ciudades principales, Quito y Guayaquil, como el epicentro del que fluye la civilización a las áreas rurales donde supuestamente residen los pueblos indígenas y afro. Esta es una topografía cultural (Rahier 1998: 422) según la cual los diferentes grupos étnicos ocupan espacios de diferente importancia para la nación: se asocia a los blanco-mestizos con los centros urbanos, pueblos y ciudades de mayor importancia económica y política, mientras que se relaciona a los indígenas y afroecuatorianos con espacios rurales marginales. La provincia de Esmeraldas y el valle del Chota, regiones tradicionalmente afro, son vistas por las élites blancas como lugares de violencia, pereza, atraso y naturaleza no conquistada (Ibíd.). La migración afro a las ciudades es descrita como una calamidad, y como sostiene Rahier (1998: 424), la negritud “se ve de manera más negativa cuando no se queda en sus lugares”.

La topografía cultural con la que se imagina a la nación también influye en los concursos de belleza. La mayoría de las reinas electas han sido de las provincias donde las ciudades de Quito y Guayaquil están localizadas. Efectivamente, Mónica Chalá no representó a una de las provincias con concentración afro. En realidad, ella nació en Quito. Según una participante de Cuenca, “una mujer negra similar no hubiera ganado si hubiera estado represen-

3 Aunque esta victoria sirvió a la clase media para afirmar su posición, también hubo controversia sobre la exposición pública del cuerpo femenino. Ana María Goetschel cita un comentario editorial tejido con “criterios tradicionales y socialistas” que considera que la representación de “mujer bella” va en contra de la esencia de mujer como ser romántico, madre virtuosa o mujer inteligente. La autora cuestiona el hecho de que las imágenes de mujer sean necesariamente contradictorias entre sí y se pregunta quién tiene el poder de decisión para determinar el significado de dichas imágenes, y ver qué connotaciones tienen éstas para las mujeres mismas (Goetschel 2004: 113).

tando a Esmeraldas o cualquier otra provincia” (Rahier 1998: 427). La opinión de esta candidata sugiere que fue la identificación de Chalá con la capital, uno de los centros de la topografía cultural de la nación, que la catapultó al primer lugar. Rahier concuerda con este comentario, argumentando que la reina no habló como una representante del pueblo afroecuatoriano (Ibíd.). En cambio, se identificó con la cultura urbana y con el conjunto del Ecuador; y siempre se refirió a la negritud como un color de la piel. No mencionó la discriminación y explotación que marca la vida diaria de la mayoría de los afroecuatorianos.

La topografía cultural del Ecuador no está desligada de lo global, y por lo tanto se ve influida por las ideas de belleza producidas en las sociedades euro-americanas. Las imágenes transnacionales de los artistas y modelos afro en los videos musicales son transmitidas por la televisión nacional y por cable. Estas imágenes presentan al cuerpo afro como un medio para proclamar un estándar de belleza racialmente diverso. Es esta negritud con la cual se identifica Mónica Chalá, y no con la negritud ecuatoriana de Esmeraldas o Chota. Según Rahier, Chalá representa una forma domesticada de negritud, dado que no desafía los valores de la sociedad nacional y su orden racial/espacial: “a pesar de su piel oscura, no se identifica con los lugares tradicionalmente afro en la periferia del espacio nacional ni con la privación experimentada por los migrantes afroecuatorianos en Quito” (Rahier 1998: 428). Aunque concuerdo con el concepto del orden racial/espacial de la nación ecuatoriana, considero que la elección de Chalá puede ser entendida como un elemento que rompe el vínculo esencialista entre raza blanca-mestiza y nación. En Jamaica, por ejemplo, el cambio de reinas de belleza blancas a reinas afro significó para la población afro-jamaiquina una validación de su dignidad y un reconocimiento de su valía a través del acceso a las instituciones que regulan las

normas culturales de la belleza física (Barnes 1997: 296). El caso podría ser que, para algunos afroecuatorianos, la elección de Chalá tenga una connotación similar, y que la incorporación de estándares transnacionales de belleza no haya dejado intocado al orden racial/espacial de la sociedad ecuatoriana⁴.

La relación entre el orden racial/espacial y lo transnacional se hizo aún más evidente en el concurso de Miss Universo de 2004, organizado en Ecuador. En esa ocasión, las imágenes del país iban a ser transmitidas a una audiencia de millones de televidentes en el mundo. Ganar la sede del concurso había sido una estrategia del gobierno para promocionar al Ecuador y renegociar su posición marginal en el orden económico global (Parameswaran 2004: 347). A Pequeño (2004) le sorprende que esta vez el evento no estuviera seguido por una ola de reflexión pública. Los medios enfatizaron la importancia de mostrar lo mejor del Ecuador al mundo. Los discursos de las autoridades públicas trataron de obtener consenso a través de la idea de la calidez de los y las anfitrionas, la belleza de los paisajes y la rica tradición cultural de la nación. Pequeño argumenta que con la importante excepción de la manifestación de las mujeres indígenas, la mayoría de la crítica se limitó a espacios privados. Sin embargo, como ella misma muestra, algunas paredes en Quito testificaron en contra de este silencio. Los graffitis que aparecieron en Quito en ese tiempo coincidieron con los posters de la marcha de mujeres indígenas: “Miss sería”, “Miss Pobres”, “Miss TLC”⁵.

La gente de Quito⁶ experimentó sentimientos encontrados sobre los cambios en la

4 En la exposición “Afrodescendientes” presentada en el Museo de la Ciudad en Quito, entre el 28 de febrero y el 29 de abril de este año, Chalá es reconocida por su triunfo.

5 TLC son las siglas del Tratado de Libre Comercio.

6 Aquí posiciono mi reflexión etnográfica como habitante de Quito para extender la discusión iniciada por Pequeño (2004).

ciudad en preparación para el concurso. Barrios enteros en las laderas adyacentes al centro histórico fueron pintados en tonos que combinaban entre sí. Era claro que las mejoras se estaban realizando en las áreas de la ciudad que serían expuestas a la mirada internacional. La superficialidad de los cambios se comparaba con la superficialidad del maquillaje. Esos mismos barrios carecen de algunos servicios básicos, pero lucían bien. Adicionalmente, la limpieza de la ciudad incluía a sus habitantes indeseados. Un grafiti decía “¿dónde escondieron a los niños?” en alusión al desplazamiento de niños y niñas de la calle y de vendedores ambulantes fuera de aquellos espacios de la ciudad donde las *misses* iban a caminar. Esta es una de las contradicciones escondidas de los concursos que se realizan en el sur de la ciudad, dado que estos eventos son usados en ciertas ocasiones para recolectar fondos para proyectos dirigidos a estos niños y niñas. Se muestra a las reinas como mujeres con una compasión natural hacia los niños (Oza 2001:1077). Puede ser que ellas no hayan sabido que, en Quito, su mera presencia justificaba la violencia municipal hacia los sujetos de su compasión.

Las mujeres indígenas rechazaron la inversión realizada para preparar el concurso, mientras al mismo tiempo el gobierno se hacía de oídos sordos ante las necesidades urgentes de una población masivamente empobrecida. Fue una crítica a la agenda neoliberal del Estado. Ecuador, como otros países, utilizó el concurso de Miss Universo para promocionarse como destino para la inversión extranjera (Oza 2001: 1071).

El traje típico de la Miss Ecuador que intervino en el evento destacó elementos relacionados a recursos naturales y de exportación del país. Tradicionalmente, los trajes típicos han apelado a una incorporación folklorizada de la diferencia étnica, ya sea en la forma de referencia a un pasado mítico, atemporal, o en la forma del traje de una de

las nacionalidades indígenas, usualmente de la Sierra, pasando por alto los grupos de la Amazonía y la Costa. Sin embargo, para el concurso de 2004, el vestido se asemejó a una estructura de campana hecha de rosas. Nadie podía decir qué ideas trataba de transmitir. Era necesaria una explicación. Los diseñadores aclararon que era una representación de la unión del Ecuador, pues tenía elementos culturales de las diferentes regiones del país. Sin embargo, enfatizaba el petróleo en su estructura negra, la fertilidad de la Amazonía con los elementos verdes del traje y la exportación no tradicional, a través de las rosas⁷.

Según Parameswaran (2004:367), las representaciones de la identidad nacional de las reinas de belleza globales ilustran cómo lo global consolida su hegemonía a través de símbolos de lo nacional, y lo nacional reconfigura su legitimidad a través de afirmaciones de superioridad en el mercado global. La imagen de la nación, como argumenta Pequeño, se redujo a un par de productos de exportación, mostrando de esa manera un discurso oficial desesperado por adelantar un lugar para la nación en el mercado global. En efecto, “Miss TLC” se había materializado en la forma del traje típico.

La oposición de las mujeres indígenas al concurso de belleza fue una manera de objetar el proyecto neoliberal. Al mismo tiempo, su oposición puso en evidencia ideologías excluyentes de clase, frecuentes en los concursos de belleza. El concurso estaba dirigido a la promoción de las clases urbanas medias y altas (Pequeño 2004: 348). Las mujeres indígenas develaron e impugnaron el orden ra-

7 Los diseñadores dieron una larga explicación sobre el significado de cada detalle del vestido. También enfatizaron en que el vestido fue ensamblado por hábiles artesanos ecuatorianos. La intención de provocar una unión nacional, en verdad se consiguió, no de la manera que habían imaginado los diseñadores, sino en la crítica que originó entre los ecuatorianos. Cfr. Diario *El Universo*, “Susana modela hoy traje típico”, 25 de mayo de 2004 (<http://www.eluniverso.com>).

cial/espacial de la sociedad nacional que da prioridad a las elites urbanas, blanco-mestizas. También pusieron al descubierto a un estado-nación que ha abandonado anteriores políticas de modernización centradas en aliviar la pobreza y que, en cambio, enfoca sus esfuerzos en un mercado que beneficia a unos pocos. Sin embargo, la controversia sobre el traje típico igualmente puede ser un síntoma de una crisis de representación en la sociedad ecuatoriana que se origina en cambios en las relaciones de los grupos sociales del país. Específicamente, la controversia es indicativa del lugar de los grupos indígenas en la nación, luego de los levantamientos y movilizaciones a partir de los noventa.

Lo blanco es hermoso, lo negro es hermoso y lo indígena es el signo de interrogación

Hasta 1996, los concursos de belleza en Ecuador habían estado dominados por concursantes blancas y mestizas. Sin embargo, desde la elección de Mónica Chalá, se ha ampliado el canon de lo que se considera hermoso y digno de representar a la nación. Este cambio responde tanto a la mayor visibilidad de las organizaciones afroecuatorianas como a la circulación global de imágenes de belleza afro.

El canon de lo hermoso, sin embargo, parece seguir discriminando los rasgos asociados a lo indígena. Un ejemplo de ello lo encontramos en otros contextos andinos, donde mujeres serranas de rasgos indígenas que migran a contextos urbanos encuentran que sus historias de migración exitosa pueden alcanzar un techo de cristal al confrontar ciertos marcadores materiales, por ejemplo una nariz curva versus una nariz recta (Bañales 2005: 137). En distintos contextos urbanos en los Andes, los caracteres culturales indígenas en lenguaje y vestido vuelven a una persona to-

talmente inelegible para determinados trabajos (Ibíd.: 147). En Lima, algunas mujeres migrantes de la sierra peruana han optado por la cirugía cosmética para borrar los marcadores socialmente contruidos de la diferencia racial. Un medioambiente económico inestable exacerba la competición en términos de raza y género. Al realizarse una cirugía de la nariz, algunas mujeres calman “el dolor de estar desempleadas, ser racialmente discriminadas, y/o consideradas sexualmente no atractivas de acuerdo a los estándares dominantes” (Ibíd.: 148).

Los cuerpos indígenas parecen estar socialmente contruidos como no deseables u atractivos. La belleza, como sostiene Barnes (1997: 293), no es natural, sino ideológica; “tiene un cierto tipo de cara, ciertos rasgos, textura de cabello, color de ojos, forma de boca y labios”. Los concursos internacionales de belleza han sido exitosos en construir las conexiones ideológicas que ligan la belleza y la feminidad con la identidad grupal. Parameswaran (2004: 365) comenta que en la India, mujeres con rasgos caucásicos pero con tono de piel marrón, oliva o crema son consideradas hermosas. Esta supuesta hibridez camufla la exclusión de otras mujeres hindúes, aquellas que son muy bajas, de piel muy oscura, o de tallas grandes. De manera similar, en Ecuador, las mujeres blancas, mestizas y negras pasan la prueba, siempre y cuando tengan ciertos rasgos. Quienes no pasan son “demasiado indígenas”. Para una población con un importante componente indígena, estos ideales exacerban las “ansiedades sintomáticas del deseo por [llegar a la] belleza” (Oza 2001: 1087-88).

No es difícil ver por qué las poblaciones indígenas han rechazado la pretensión del mestizaje y “forjado una ideología indígena que descentra lo blanco de una vez por todas” (Weismantel 2003: 346). Sin embargo, cuando se trata de la belleza, se vuelve a ubicar a la población indígena en una posición marginal

y se les pone en su lugar. En este contexto, ¿cómo entender los concursos indígenas de belleza? Estos eventos tienen un proyecto de feminidad distinto. Impugnan una norma de belleza racializada recurriendo a un espectáculo étnico altamente demandante, como veremos ahora.

¿Impugnando la folklorización? Espectáculos de autenticidad

En algunos concursos locales o regionales de belleza en poblaciones con componentes mestizos e indígenas, tanto los concursos de belleza mestizos como los indígenas forman parte de las festividades religiosas y civiles. Mientras que en los concursos de belleza mestizos las participantes se visten como mujeres indígenas en el segmento de traje típico, en los concursos indígenas las participantes se visten y bailan en las versiones más tradicionales de sus propios vestidos. Los concursos indígenas son eventos usados por los grupos indígenas para cuestionar las ideologías locales y nacionales sobre la superioridad blanco-mestiza. Roger (1999: 56) argumenta que estos concursos no están interesados en la belleza de la misma manera que los eventos mass-mediáticos. Más bien están preocupados por modelos culturalmente específicos de persona para sus mujeres y para su cultura.

Las municipalidades con poblaciones indígenas se han apropiado de festividades y danzas indígenas y las han transformado en elementos de distinción local para atraer al turismo. En el concurso de belleza blanco-mestizo, el uso del traje tradicional sirve para reconocer que lo indígena juega algún rol en la constitución de una identidad municipal generalizable. Sin embargo, esta identidad se descarta en favor de lo blanco. Este es un proceso de folklorización a través de lo cual lo indígena se considera como un componente de la identidad, pero se relega a un puesto se-

cundario y subordinado. Los grupos indígenas en algunas localidades resisten estos procesos constituyendo y fortaleciendo una identidad indígena a parte.

Roger (1999: 58) define la folklorización como un proceso en el cual un grupo social fija una parte de su ser de una manera atemporal como una ancla para su propio carácter distintivo. Los concursos indígenas de belleza, como otros concursos, pueden ser vistos como permutaciones de imágenes idealizadas de lo femenino en las cuales ciertos aspectos del ser mujer se consideran relevantes. Mientras que en los concursos blanco-mestizos el vestido tradicional es una parte más bien trivial o para el entretenimiento, en los concursos indígenas es el elemento más importante para constituir el ideal de ser mujer. Lo que está en juego en esta representación es la autenticidad: las mujeres andinas son percibidas como más indígenas, “y por lo tanto vehículos aptos para la proyección de una identidad étnica ya constituida que encuentra su expresión más pura en ellas” (Roger 1999: 74). Las mujeres indígenas en América Latina constituyen el indígena prototípico, con mayor tendencia que los hombres a usar el traje típico y con menos probabilidad de tener relaciones -en todo sentido- con el mundo exterior (McAllister 1996: 111, De la Cadena 2000).

Algunos autores que analizan concursos de belleza en otras partes de América Latina están de acuerdo con la idea de que los concursos indígenas evalúan a las participantes según su autenticidad. Un concurso nacional de belleza indígena en Guatemala, el Rabín Ahau, convoca a candidatas de todo el país que compiten en base a la autenticidad de raza, autenticidad de traje típico, expresión en su propio lenguaje, expresión en español, y autenticidad en bailar el son (McAllister 1996: 106). En algunos contextos, el elemento que define una representación auténtica es la danza. En Nicaragua, por ejemplo, las po-

blaciones indígenas locales usaron el concurso de la India Bonita para reafirmar su control sobre su herencia cultural. La apropiación del baile de la marimba por parte de nacionalistas y especialistas en danza folklórica era vivida como un resquebrajamiento de la autoridad de la población indígena local en materia de cultura tradicional (Borland 1996: 81). Representar una versión auténtica de la marimba se volvió el centro de la lucha por la representación.

Comparando dos casos en el Ecuador, uno en la Sierra y otro en la Amazonia, Roger (1999) encontró que los concursos indígenas difieren de manera importante de los concursos blanco-mestizos. Mientras las preguntas de estos últimos tiende a enfocarse en la maternidad, carrera y romance, los temas de los concursos indígenas tienen un tono más decididamente político. Es posible que las concursantes deban contestar preguntas referentes a la importancia de las federaciones indígenas para la sociedad ecuatoriana. De manera similar, en el concurso de belleza maya mencionado anteriormente, los discursos de las participantes tienden a centrarse en reclamos por la tierra, los derechos de las mujeres y el racismo de los ladinos (mestizos) (McAllister 1996: 115). En ambas variantes de los concursos indígenas, la ecuatoriana y la guatemalteca, los discursos juegan un rol central. Esto contrasta con los concursos de belleza mediáticos que “realzan la exhibición de mujeres en calidad de mercancías, como objetos femeninos que no hablan” (Parameswaran 2004: 352).

Aunque los concursos de belleza indígena impugnan una presentación de las mujeres como objetos sin habla, los performances verbales establecen normas de expresión que difieren de los usos cotidianos tanto de la audiencia como de las mujeres mismas. El concurso de belleza maya restaura el orden simbólico del paradójico nacionalismo guatemalteco, que concreta la coyuntura de nación y

raza, haciendo de la “autenticidad” la única apariencia apropiada para las mujeres indígenas (McAllister 1996: 123). En el concurso indígena serrano del Ecuador, el reto del performance del discurso toma la forma del dominio del quichua. La mejor actuación se caracteriza por evitar vocabulario y construcciones en español, y por preferir construcciones gramaticales quichuas y vocabulario arcaico o inventado en dicho idioma. Es una versión del quichua que indica una participación en la comunidad de activistas a favor de la revitalización cultural quichua, pero que es rara vez usada en la cotidianidad de la mayoría de quichua-hablantes.

Estos tipos de discursos, trajes y bailes son altamente normativos en tanto que suponen el dominio de una versión formal de discurso, una versión metódica de baile, y una versión ilustrada del quichua. La ironía es que los concursos de belleza indígena constituyen un esfuerzo para normalizar y oficializar una identidad supuestamente en armonía con las realidades cotidianas de la población representada:

“Tal como los concursos de belleza en general prescriben el rango de la expresión femenina intentado llegar a un consenso sobre la belleza y el comportamiento adecuado, los concursos indígenas tratan de dar una determinada forma al ser mujer de las indígenas, e implícitamente a la identidad indígena en general, en maneras que no son necesariamente aceptadas por la audiencia” (Roger 1999: 58).

Los pueblos indígenas experimentan un proceso doble de folklorización, entre el concurso blanco-mestizo y una forma de etno-orientalismo (Ibíd.: 72). En el concurso blanco-mestizo, incluido el concurso nacional para Miss Universo, las reinas vestidas como indígenas producen una incorporación del ser indígena como un elemento constitutivo de la municipalidad, la región o la nación. A través

de este performance, la municipalidad, la región o la nación adquieren un carácter distintivo en oposición a otras unidades al mismo nivel estructural, de una manera que no pone en peligro la posición de los grupos blanco-mestizos a ese nivel (Ibíd.: 73). La mediación de la identidad es realizada por un cuerpo femenino mestizo; por lo tanto, se proyecta un mensaje de unidad y trascendencia de la diferenciación étnica. El concurso indígena, por otra parte, hace uso del cuerpo indígena femenino para representar un mensaje de separación y autoafirmación. Sin embargo, el llamado a la autenticidad no hace uso de las experiencias cotidianas de las mujeres indígenas, sino más bien de un ideal del ser mujer indígena que toma elementos de identidades atemporales. El esfuerzo para recuperar una tradición única vuelve objetos a los cuerpos y prácticas de las mujeres. Es una representación totalizante de activistas de renacimiento cultural que realizan demandas normativas sobre las prácticas de aquellos a quienes supuestamente representan (Ibíd.: 75-76).

Esto no quiere decir, sin embargo, que las mujeres sean sujetos pasivos o ingenuos que sufren el peso del racismo, el nacionalismo y el activismo étnico. Considero que aunque Roger (1999) nos provee de elementos importantes para la comprensión de los concursos indígenas, el autor no exploró el significado que dichos eventos tienen para las mujeres que son parte de los mismos. McAllister (1996: 121), al contrario, se fijó en por qué las mujeres mayas participan en los concursos de belleza y encontró que sus intereses radican en conocer a otras mujeres, y jugar con la posibilidad de intercambiar momentáneamente trajes típicos y actuar como reinas de belleza.

Conclusiones. Estándares normativos para la incorporación de la mujer en los proyectos dominantes y alternativos de nación

Rahier (1998: 428) argumenta que el racismo ecuatoriano está vivo y reinante. En los concursos de belleza, las mujeres son evaluadas de acuerdo a criterios que emanan de modelos transnacionales de belleza. Sin embargo, estos criterios se encuentran y unen con órdenes racial/espaciales que definen el lugar comparativo de diferentes grupos en los escenarios locales, regionales, y nacionales. Al analizar concursos de belleza, podemos ver cómo los cuerpos de las mujeres se usan para encarnar ideas abstractas tales como la nación o el grupo étnico. En las sociedades latinoamericanas, la normativa de belleza todavía le pertenece en gran medida a los grupos blanco-mestizos, urbanos y de clases medias y altas. Por lo tanto, la belleza comprende marcadores étnicos, de clase y geográficos de inclusión y exclusión en el ideal de la nación. Las poblaciones afroecuatorianas e indígenas son arrojadas a la periferia de la nación, tanto en términos de la construcción social que las liga al espacio subordinado del campo con respecto a los centros urbanos blanco-mestizos, como en relación a la construcción social de la belleza y del deseo.

Los criterios de belleza de los concursos dominantes son difíciles de satisfacer no sólo para la mayoría de las mujeres ecuatorianas, sino para la mayoría de las mujeres en el mundo: delgadez y rasgos caucásicos, en diferentes tonos de piel. Estos criterios se vuelven una pesada carga para las mujeres, dado que las colocan en el terreno contradictorio de las experiencias vividas y las posibilidades reales, y las expectativas que surgen de ideales normativos sobre el cuerpo femenino y su presentación. El subtexto de blanqueamiento que todavía se encuentra presente en el proyecto del estado-nación ha sido, sin embargo,

impugnado. La importancia de las protestas de los movimientos indígena y afroecuatoriano ha hecho tambalearse al orden racial/espacial. Igualmente, elementos provenientes de los escenarios y mercados globales influyen en y confluyen con otros los elementos presentes en los ámbitos locales de la construcción de la localidad y la nación.

Las mujeres que pertenecen a grupos subalternos, al igual que las mujeres que pertenecen a otros grupos de la nación, necesitan estar alerta sobre las maneras en que el se impugna el blanqueamiento y los ideales prefijados del ser mujer. En lugar de escapar el proceso de folklorización, los concursos de belleza indígena constituyen procesos de una doble folklorización, pues a la nacional se le añade la presentación normativa de autenticidad. Necesitamos reflexionar sobre la medida en la que los modelos alternativos de feminidad, como los promovidos por los concursos de belleza indígenas, proponen opciones que no concuerdan con las experiencias vividas de las mujeres indígenas. Como mujeres ecuatorianas necesitamos estar pendientes de cómo las construcciones de feminidad que nos apelan pueden estar propiciando procesos que refuerzan exclusiones basadas en la raza y la etnicidad.

Agradecimientos:

Mary Anglin y Karen Tice de la Universidad de Kentucky leyeron versiones previas de este texto. Les agradezco sus valiosas sugerencias y comentarios. Igualmente, por sus acertados comentarios, reconozco la contribución de quien realizara la crítica anónima de la revista a la versión previa del texto.

Bibliografía

- Bañales, Victoria, 2005, "The Face Value of Dreams. Gender, Race, Class, and the Politics of Cosmetic Surgery", en N.X.M. Tadiar y A.Y. Davis, editores, *Beyond the frame: women of color and visual representation*, Palgrave Macmillan, New York.
- Barnes, Natasha, 1997, "Face of the Nation. Race, Nationalisms, and Identities in Jamaican Beauty Pageants", en C. López Springfield, editora, *Daughters of Caliban. Caribbean Women in the Twentieth Century*, Indiana University Press, Bloomington e Indianapolis.
- Borland, Katherine, 1996, "The India Bonita of Monimbó. The Politics of Ethnic Identity in the New Nicaragua", en C.B. Cohen, R. Wilk, y B. Stoeltje, editores, *Beauty Queens on the Global State. Gender, Contests, and Power*, Routledge, Nueva York y Londres.
- De la Cadena, Marisol, 2000, *Indigenous Mestizos: the politics of race and culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*, Duke University Press, Durham.
- Goetschel, Ana María, 2004, "Musas, ondinas y misses: estereotipos e imágenes de las mujeres quiteñas en los años treinta del siglo XX" en *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, No. 20, FLACSO-Ecuador, Quito, p. 110-113.
- McAllister, Carlot, 1996, "Authenticity and Guatemala's Maya Queen", en C.B. Cohen, R. Wilk, y B. Stoeltje, editores, *Beauty Queens on the Global State. Gender, Contests, and Power*, Routledge, Nueva York y Londres.
- Oza, Rupal, 2001, "Showcasting India: Gender, Geography, and Globalization" en *Signs*, Vol. 26, No. 4, p. 1067-1095.
- Parameswaran, Radhika, 2004, "Global Queens, National Celebrities: Tales of Feminine Triumph in Post-liberalization India", en *Critical Studies in Media*

- Communication*, Vol. 21, No. 4, p. 346-370.
- Pequeño, Andrea, 2004, "Historias de misses, historias de naciones", en *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, No. 20, FLACSO-Ecuador, Quito, p. 114-117.
- Poole, Deborah, 1997, "The Face of a Nation", en *Vision, Race, and Modernity. A Visual Economy and the Andean Image World*, Princeton University Press, New Jersey.
- Rahier, Jean Muteba, 1998, "Blackness, the Racial/Spatial Order, Migrations, and Miss Ecuador 1995-1996", en *American Anthropologist*, Vol. 100, No. 2, p. 421-430.
- Roger, Mark, 1999, "Spectacular bodies: folklorization and the politics of identity in Ecuadorian beauty pageants", en *Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 3, No. 2, p. 54-85.
- Van Vleet, Krista, 2005, "Dancing on the Borderlands. Girls (Re)Fashioning National Belonging in the Andes", en Andrew Cannessa, editor, *Natives Making Nation. Gender, Indigeneity, and the State in the Andes*, The University of Arizona Press, Tucson.
- Weismantel, Mary, 2003, "Mothers of the Patria, La Chola Cuencana and la Mama Negra", en Norman Whitten Jr., editor, *Millennial Ecuador, Critical essay on cultural transformations and social dynamics*, University of Iowa Press, Iowa City.