

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Comunicación

Maestría en Comunicación

Mención en Estudios de Recepción Mediática

**Televidencias y procesos de construcción de identidad étnica.
Etnografía de una audiencia indígena en Quito**

Autor: Vadim Guerrero Alemán

Tutor: Edgar Vega

Quito, 2017



Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Vadim Guerrero Alemán, autor del trabajo intitulado “Televidencias y procesos de construcción de identidad étnica. Etnografía de una audiencia indígena en Quito”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magister en Comunicación en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo por lo tanto la Universidad, utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en los formatos virtual, electrónico, digital, óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Fecha: 29 de septiembre de 2017

Firma:

Resumen

La presente investigación tiene el objetivo de comprender la relación entre los procesos de construcción étnica-identitaria y los procesos de televidencia. Para ello se ha realizado un estudio cualitativo, de corte etnográfico, con una familia autoidentificada como “indígena-otavalo” en la que la televisión ha tenido una importancia central dentro de sus procesos de identidad étnica.

A nivel teórico, ha sido necesario optar por un modelo en el que confluyan dos campos de investigación, como son los Estudios de Recepción Mediática y los Estudios Culturales. Específicamente, se ha optado por un modelo teórico construido a partir de un diálogo entre la teoría de las multimediaciones y las teorías construccionistas, discursivas y decoloniales de la identidad.

La presente investigación devela que la relación entre los procesos de construcción étnica-identitaria y los procesos de televidencia de esta audiencia está atravesada por tres tipos de mediaciones principalmente: televisivas, situacionales y de referencia, las cuales actúan de manera interrelacionada. Si bien, la audiencia estudiada produce sentido y usa la televisión y sus contenidos a partir de sus propios proyectos identitarios, estos mismos proyectos están condicionados tanto por el contexto sociocultural como por los contenidos mediáticos que, a través de las mediaciones televisivas y situacionales, tienen lugar en sus prácticas de televidencia.

Agradecimientos

En primer lugar, agradezco a mi madre por ser esa persona de apoyo y amor incondicional, quien con su alegría diaria me ha enseñado que la vida, a pesar de las dificultades y contradicciones, es caóticamente hermosa.

Agradezco también a la familia Guamán-Lema por permitirme trabajar junto a ellos en esta investigación, por su enorme generosidad y predisposición, sin la cual este trabajo no hubiese sido posible.

Agradezco a mis profesores de la maestría y, en especial a Edgar Vega, por sus reflexiones profundas y oportunas que han enriquecido esta investigación.

Por último, agradezco a mis amigos, quienes en los momentos más espontáneos y entre risas han puesto la semilla de las preguntas fundamentales que me hago constantemente, preguntas como las que guían esta investigación.

ÍNDICE

ÍNDICE	5
Introducción	6
Capítulo uno	17
Marco teórico	17
1.1 Identidad. Un concepto necesario pero imposible	17
1.2 La identidad étnica	26
1.3 Los Estudios de Recepción Mediática	29
1.3.1 La teoría de las multimediaciones	35
Capítulo dos	47
Los procesos de construcción étnica-identitaria de la familia Guamán-Lema.....	47
2.1 Los procesos de etnización de los grupos indígenas del Ecuador	47
2.2 La identidad indígena de la familia Guamán-Lema	59
2.2.1 Caracterización general de la familia	59
2.2.2 Experiencias y etapas de los procesos de reconstrucción de su identidad étnica ..	63
2.2.3 Discursos sobre la mismidad y otredad étnica	78
Capítulo tres	88
Procesos de televidencia de la familia Guamán-Lema.....	88
3.1 Televidencias en la primera etapa de su proceso étnico-identitario	88
3.2 Televidencias en la segunda etapa de su proceso étnico-identitario	97
3.3 Televidencias en su actual proceso étnico-identitario.....	102
3.3.1 Principales mediaciones de sus procesos de televidencia en la actualidad	102
3.3.2 Televidencias y mediaciones ante programas con representaciones racializadas	111
3.3.3 Televidencias y mediaciones ante películas y documentales “indígenas”	119
3.3.4 Televidencia y mediaciones ante los programas <i>Como dice el dicho</i> y <i>La Rosa de Guadalupe</i>	127
CONCLUSIONES	136

Introducción

El sentido sobre *nosotros* constituye no solo un problema filosófico “bueno para pensar” como diría Lévi-Strauss; sino fundamentalmente un problema sociopolítico de enormes repercusiones en la vida material y en el decurso de las sociedades. Y es que, este sentido no solo funciona integrando individualidades-subjetividades en un grupo social más amplio, sino que su misma construcción requiere identificar lo que no somos o está fuera de nuestros límites, es decir un imaginario sobre los “otros”¹. Y si bien, la relación que se establece entre estas dos instancias puede ser construida de diversas maneras, en las sociedades modernas occidentales estas relaciones suelen estar estructuradas a partir de lógicas coloniales y de hegemonía que jerarquizan, excluyen o subordinan al “otro”, o a “sí mismo” frente al “otro”².

Nuestra experiencia en la vida social está atravesada constantemente por múltiples identidades que han sido institucionalizadas históricamente a partir de categorías que organizan a las sociedades modernas en términos de nacionalidad, género, sexo, etnia, edad, clase social, entre otras. Actualmente, las identidades sociales que se construyen a partir de categorías étnicas, revisten una importancia trascendental³. Por un lado, la etnia continúa siendo uno de los principales motivos de discriminación, conflictos e incluso guerras en la actualidad. Por otro lado, desde los años 70 la etnia se ha constituido en una poderosa herramienta política-identitaria utilizada por varios grupos racializados subalternos para la consecución de sus derechos. Por estas razones, la importancia de estudiar y comprender los procesos de construcción de la identidad étnica se justifica en sí misma.

La gran mayoría de pensadores sociales asumen que la construcción de identidades sociales, actualmente, se encuentra relacionada, condicionada o incluso

¹ Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich, edits. *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*: 363- 404. Quito: UASB, 2010.

² Una de las lógicas coloniales constituye el binarismo eurocéntrico, el cual caracteriza al “uno, como universal, canónico, “neutral” y, a su “otro”, como resto, sobra, anomalía, margen; siendo así clausurados los tránsitos y la disponibilidad para la circulación entre las posiciones” (Rita Segato, “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial”. Buenos Aires: Godot, 2011. Pág.: 23). Sin embargo, en esta investigación nos inGloriamos principalmente en las lógicas coloniales y hegemónicas que funcionan dentro de los grupos subalternizados.

³ Eduardo Restrepo. *Etnización de la negritud. Invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. (Cali: Universidad del Cauca, 2013).

determinada por los medios de comunicación. Sin embargo, son pocas las investigaciones, incluso dentro de los Estudios de Recepción Mediática, que han estudiado y teorizado la relación de estas dos instancias, es decir cómo se condicionan una a otra, en qué momentos y espacios se “chocan”, qué produce esa intersección, etc⁴. Muy probablemente esto se deba, entre otras razones, a la polarización epistémica que hay detrás de las teorías hegemónicas de identidad. Por un lado, las definiciones positivistas simplifican y reducen su complejidad, menospreciándola como objeto de estudio. Por otro, las definiciones postmodernas al resaltar lo “etéreo”, fluido y líquido de ella, exacerbaban su complejidad al punto de hacerla incomprensible⁵.

Es por ello que la presente investigación se sitúa dentro de aquellas teorías que asumen la complejidad de la identidad pero, al reconocer su enorme importancia sociopolítica, presentan propuestas específicas para su estudio y análisis. En ese sentido, hemos optado primeramente por un modelo teórico en el que dialoguen y confluyan las teorías construccionistas, decoloniales y discursivas de la identidad. Desde esta perspectiva, definimos a la identidad como un proceso y proyecto que los sujetos construyen activamente a partir de los materiales simbólicos disponibles en su entorno cultural a fin de dar sentido a su “mismidad” y a su “otredad”. No obstante consideramos que este proceso se encuentra condicionado por contextos socioculturales que reflejan y reproducen relaciones de poder institucionalizadas históricamente entre los grupos aludidos.

En esta definición se encuentra implícita la importancia de los medios de comunicación, en tanto constituyen actualmente las principales instituciones en la producción y circulación de materiales simbólicos⁶. Y entre los medios de comunicación, destaca la televisión, no solo por sus cualidades videotecnológicas, sino también porque la actividad de ver televisión se ha constituido como una de las

⁴ Por ejemplo, a pesar que dentro del Modelo de las Multimediaciones se conciba a las identidades como “macromediaciones” del proceso de televidencia, se lo plantea como un desafío y un tema pendiente a investigar: “El rescate de este tipo de fragmentos identitarios, así como de la mediación que ejercen en televidencias específicas, constituye uno de los principales desafíos tanto para la investigación como para la educación de las audiencias” (Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*, (Guadalajara: UDG, 2014). Pág.: 11.

⁵ Zaira Navarrete-Cazales, “¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible”. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Vol 20, núm. 65. (I semestre de 2015).

⁶ John Thompson. *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. (Barcelona: Paidós, 1998).

principales actividades cotidianas a nivel mundial⁷. En ese sentido, la pregunta central de investigación que guía el presente estudio es: ¿De qué manera se relacionan los procesos étnico-identitarios con los procesos de televidencia?

A fin de responder esta pregunta desde los Estudios de Recepción Mediática, se ha optado por el modelo teórico de las multimediaciones y algunos postulados y conceptos de los Estudios Culturales de Audiencias, en tanto constituyen corrientes teóricas que se alejan del paradigma positivista y parten de varios principios construccionistas, por lo que consideramos, a manera de hipótesis, que pueden confluir con el modelo teórico de la identidad propuesto con anterioridad. En síntesis, algunos de los principales conceptos y categorías de los Estudios de Recepción que nos han permitido analizar el tema-problema de investigación son:

Mediaciones: Procesos estructurantes provenientes de diversas fuentes que permiten pero a la vez condicionan la producción de sentido y los usos que las audiencias dan a los medios y sus contenidos⁸.

Televidencia: Proceso complejo de interacción con lo audiovisual, atravesado permanentemente por múltiples mediaciones y que transita por una triple temporalidad. Es decir opera antes, durante y después de la interacción entre la televisión y el sujeto⁹

Ritual mediático: Acciones usualmente rutinarias y de integración social que se dirigen al cumplimiento de propósitos sociales o existenciales más amplios, a partir de los contenidos míticos de los medios de comunicación y de la reflexividad que estos permiten sobre su cotidianidad e identidad¹⁰.

Comunidades interpretativas: Instituciones que construyen las tendencias, prácticas y contratos de televidencia y en donde se negocia el sentido y uso de los materiales simbólicos mediáticos¹¹.

⁷ David Morley. *Televisión, audiencias y estudios culturales*. (Buenos Aires: Amorrortu, 1992)

⁸ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*, (Guadalajara: UDG, 2014).

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Thomas Tufte y Bent Steeg Larsen. “¿Es necesario seguir un ritual? explorando los usos sociales de los medios de comunicación” *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 7, núm. 13 (II semestre de 2001).

¹¹ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*.

A nivel metodológico, y en concordancia con el enfoque epistemológico constructivista en que se basa el marco teórico, el presente estudio se enmarca dentro del paradigma cualitativo. De acuerdo a Donatella Della Porta y Michael Keating:

La investigación cualitativa es una actividad localizada que sitúa al observador en el mundo. Consiste en un conjunto de prácticas interpretativas que hacen que el mundo sea visible. Estas prácticas transforman el mundo. Convierten el mundo en una serie de representaciones, que incluyen apuntes de campo, entrevistas, conversaciones, fotografías, grabaciones y notas propias. En este nivel, la investigación cualitativa contiene un enfoque interpretativo y naturalista del mundo. Significa esto que los investigadores cualitativos estudian las cosas en su ambiente natural, tratando de encontrar sentido o de interpretar los fenómenos de acuerdo con el significado que la gente les otorga¹²

En efecto, la presente investigación se aleja del modelo positivista que, en su nivel metodológico, se caracteriza por la tajante división sujeto-objeto de investigación, su obsesiva búsqueda de “objetividad” científica, la cuantificación de los fenómenos sociales y la deducción de generalidades a partir del estudio de una pequeña muestra¹³. Situándonos, mas bien, dentro del modelo interpretativista¹⁴ abogamos, primeramente, por la idea de que las personas con quienes se trabaja a lo largo de la investigación constituyen *sujetos* que producen o reproducen activamente sentidos, saberes, conocimientos, interpretaciones y teorías sobre el mundo que los rodea¹⁵. En ese sentido, la reconstrucción de la lógica y coherencia propia del sistema de significaciones constituye uno de los objetivos metodológicos más importantes del paradigma interpretativista. Para ello, se emplea técnicas cualitativas que le permitan al investigador acercarse o adentrarse en el universo simbólico de los sujetos sociales¹⁶.

En segundo lugar, y acorde a lo que las Epistemologías del Sur denominan “metodologías no extractivistas”¹⁷, no concebimos al sujeto de investigación como

¹² Donatella Della Porta y Michael Keating. *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales*. (Madrid: Editorial Akal, 2013), p. 41.

¹³ Ivani Ferreira Faria. *Gestão do conhecimento e território indígena: por uma geografia participante*. (Manaus: Reggo Edições, 2015).

¹⁴ Rosana Guber. *El salvaje metropolitano*. (Buenos Aires: Paidós, 2004).

¹⁵ Esta conceptualización implica “alejarse del vicio teoricista de presuponer la pasividad del “objeto” de investigación” (Rosana Guber. *El salvaje metropolitano*. Pág.: 50).

¹⁶ Esto difiere notablemente de la tradición positivista, en la cual se hace “hincapié en la aprehensión de la objetividad a través de un vínculo de exterioridad, es decir, del mantenimiento de cierta distancia, entendida como neutralidad valorativa del sujeto cognoscente con respecto a su objeto de estudio” (Rosana Guber. *El salvaje metropolitano*. Pág.: 47).

¹⁷ Cabe agregar que las *metodologías no extractivistas* constituye una propuesta aún en elaboración. Algunos textos en donde se discute sus alcances y limitaciones son: Boaventura de

una fuente de datos o información para su posterior elaboración en conocimiento científico “válido”; mas bien hemos optado por poner en diálogo nuestros conocimientos, teorías e interpretaciones con los de los sujetos de investigación. Partiendo del principio de que “todo conocimiento es limitado e incompleto”¹⁸ y que el conocimiento científico, si bien indudablemente importante y con múltiples aportes al pensamiento humano en general, constituye uno entre varios sistemas de ideas existentes o posibles¹⁹, abogamos por una co-producción de conocimiento a partir tanto por los saberes y teorías propios de la experiencia “local” como por los saberes y teorías más abstractos propios de la producción científica, mediante una relación lo más horizontal posible entre estos diferentes saberes. En ese sentido, la presente investigación apunta al establecimiento de “nuevos procesos de producción de conocimientos válidos, científicos y no científicos, y de nuevas relaciones entre éstos, a partir de las prácticas de los grupos sociales que han sufrido de manera sistemática las injustas, desigualdades y discriminaciones causadas por el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado”²⁰; es decir a lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “ecología de saberes”²¹.

Esto implica, a su vez, que “las construcciones teórico, interpretativas, dependientes de un trabajo de conceptualización científica, no pueden oponerse a las construcciones interpretativas comunes de los actores sociales”²². Es más, como bien menciona Rosana Guber “la efectividad de una traducción depende de que lo traducido sea reconocido por sus autores originales. Eso equivale a decir que el valor

Sousa Santos. “Reencontro e Conversa com o Meu Amigo Irineu Guimarães, dona Rute e Sueli”, en Boaventura de Sousa (Ed). *O direito dos oprimidos*: 411-482. Coimbra: Almedina, 2014. Maria Paula Meneses, “As ciências sociais no contexto do Ensino Superior em Mozambique. Dilemas e possibilidades de desconcolização” *PERSPECTIVA*, Num. 34, Vol. 2, (I semestre de 2016).

¹⁸ Boaventura de Sousa Santos afirma que “este principio del carácter incompleto de todos los conocimientos es la condición para la posibilidad de un diálogo y un debate epistemológico entre ellos”. (Boaventura de Sousa Santos. “Epistemologías del Sur”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Vol. 16, Num. 54, (II semestre de 2011) Pp. 19.

¹⁹ Boaventura de Sousa Santos. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. (Montevideo: TRILCE, 2010.) Pág.: 33.

²⁰ Boaventura de Sousa Santos. “Epistemologías del Sur”. Pág.: 35.

²¹ *Ibíd.*

²² Immacolata Vassallo de Lopes. “Reflexividad y relacionismo como cuestiones epistemológicas en la investigación empírica en comunicación”. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*. Vol. 9, Num. 16. (I semestre de 2014). Pág.: 19.

de una traducción antropológica reside en que los indígenas reconozcan como propia la explicación e interpretación elaborada por el investigador”²³.

Además, las metodologías no extractivistas están basadas en la *reflexividad* entendiendo por ella a la “capacidad de los individuos de llevar a cabo su comportamiento según expectativas, motivos, propósitos, esto es, como agentes o sujetos de su acción”²⁴. Esta conceptualización conlleva importantes implicaciones epistemológicas dentro del proceso de co-producción de conocimiento, en la medida que devela las decisiones que tanto el investigador como los interlocutores toman en el encuentro o situación del trabajo de campo²⁵. Específicamente, en el investigador, como bien lo afirma Vasallo de Lopez, “la reflexividad es indispensable para crear una actitud consciente y crítica respecto de las operaciones metodológicas que realiza a lo largo de la investigación”²⁶, entendiendo que las técnicas de investigación constituyen, fundamentalmente, “teorías en acto”²⁷. Además, la reflexividad epistémica alerta sobre la ilusión de transparencia de lo real, en la medida que el objeto de investigación no está dado de antemano sino que “se construye a lo largo de un proceso de objetivación que atraviesa todas las etapas: desde la elección del problema de investigación, su recorte y estructuración, pasando por los procedimientos técnicos de recolección de los datos, hasta llegar a su explicación o teorización”²⁸.

²³ Rosana Guber. *El salvaje metropolitano*. Pág.: 49-50. Cabe precisar que a lo largo de la investigación, sobre todo al momento de concluir la redacción de cada uno de los capítulos, he realizado un ejercicio de convalidación de mis interpretaciones con los sujetos de investigación. En ocasiones ha sido necesario modificar mis interpretaciones iniciales a fin de mejorar la traducción antropológica.

²⁴ Rosana Guber. *El salvaje metropolitano*. Pág.: 86.

²⁵ Pero también, la reflexividad ha implicado un ejercicio subjetivo bastante particular, ya que a medida que intentaba comprender los procesos de reconstrucción de la identidad étnica de las personas con quienes trabajé, iba también problematizando mi propia identidad como mestizo, tomando consciencia de los estereotipos, prejuicios y privilegios que me atravesaban, intentando posteriormente tomar distancia de éstos para así construir una mayor horizontalidad en nuestra relación. De la misma forma, a medida que iba profundizando en el proceso de investigación, fui tomando consciencia de mis propias prácticas de televidencia y de las que se presentan en la cotidianidad de mi familia. Estos procesos subjetivos constituyen importantes ejercicios epistemológicos en la medida en que permiten una mayor empatía con los sujetos de investigación, incidiendo directamente en la forma de producir conocimiento.

²⁶ Immacolata Vassallo de Lopes. “Reflexividad y relacionismo como cuestiones epistemológicas en la investigación empírica en comunicación”. Pág.: 15.

²⁷ Pierre Bourdieu. *Respuestas por una antropología reflexiva*. (México: Grijalbo, 1995).

²⁸ Immacolata Vassallo de Lopes. “Reflexividad y relacionismo como cuestiones epistemológicas en la investigación empírica en comunicación”. Pág.: 18.

Entre tanto, a nivel ético, este tipo de metodologías se muestra crítica hacia aquel procedimiento extractivista (de ahí su nombre) de adentrarse a un espacio culturalmente diferente, extraer información, “convertirla” en conocimiento científico, y salir de ese espacio sin que la investigación haya apelado a un problema importante o necesario para los mismos sujetos, ni haya contribuido a la solución de éstos²⁹.

La estrategia metodológica transversal a todo el proceso de investigación ha sido la etnografía que, “en su forma más característica, implica la observación y participación en la vida cotidiana de las personas, durante un periodo prolongado de tiempo, observando lo que sucede, haciendo preguntas –de hecho, recopilando cualquier dato que esté disponible para arrojar luz sobre los temas de su investigación”³⁰. En efecto, durante alrededor de nueve meses³¹, con visitas de dos a tres veces por semana, he intentando captar la cotidianidad del grupo social con el que he trabajado, participando y observando sus prácticas cotidianas, entre ellas sus prácticas de televidencia. En este periodo de tiempo, además, he podido participar de varios eventos y prácticas rituales muy significativos para este grupo que me han permitido profundizar en la comprensión de ciertos aspectos de su identidad étnica³².

La “entrevista antropológica”³³ ha sido una de las principales técnicas de la presente investigación³⁴. En ese sentido, las entrevistas no se basaron en preguntas fijas ni buscaban tener una secuencia determinada. Su estructura fue la de una conversación tematizada, en la que yo comenzaba introduciendo determinadas temáticas a partir de un breve recuento (histórico, teórico o personal) de las mismas, para después escuchar los relatos de los interlocutores. Sobre todo, al indagar en el tema de la identidad étnica, fue necesario enfatizar en la escucha atenta y detenida, e

²⁹ En este punto cabe acotar que varios de los temas abordados en esta investigación (identidad étnica, discriminación, globalización, historia del movimiento indígena, reproducción cultural) han sido propuestos en conjunto con los sujetos de investigación y constituyen problemas importantes para los mismos. Además, es importante mencionar que una forma de retribuir el tiempo que esta familia, generosamente, me ha brindado ha sido a través de la realización de talleres gratuitos de guitarra y teoría musical a Brayan y otros adolescentes del barrio de San Roque.

³⁰ Christine Hine, *Etnografía virtual* (Barcelona: UOC, 2000), 55.

³¹ El trabajo de campo de la presente investigación fue realizado entre noviembre de 2016 y julio de 2017. En anexos se ha adjuntado algunas de las fichas etnográficas más relevantes.

³² Por ejemplo, he podido asistir a un matrimonio indígena en la comunidad de Carabuela y a la celebración de del Pawcar Raymi en el colegio “Amawta Rikchari”.

³³ Rosana Guber. *El salvaje metropolitano*. (Buenos Aires: Paidós, 2004).

³⁴ En total hemos realizado alrededor de 26-28 entrevistas antropológicas. Por motivos de espacio y tiempo, y previa consulta con el departamento de publicaciones de la UASB, en anexos se presenta las transcripciones de las cinco entrevistas más relevantes.

interferir solo lo necesario a fin acompañar los caminos de la lógica discursiva de los interlocutores, dando pie a su libre asociación de ideas y a la introducción de diversos temas y conceptos desde su propia perspectiva, intentando de esta manera entrar en su universo cultural, es decir en lo que Marvin Harris denomina “perspectiva emic”³⁵. Tal como menciona José Sánchez-Parga:

No es preguntándole, sino escuchando lo que dice cuando habla, que se puede llegar a saber lo que significa ser indígena para él mismo. La diferencia metodológica es fundamental: la entrevista obliga al indígena a objetivar su condición y experiencia subjetivas, mientras que escuchando lo que él dice cuando habla, ambos interlocutores, el antropólogo y el indígena, se convierten en sujetos de una transmisión y comunicación subjetivas, capaces de compartir y reconocer mutuamente lo que para un indígena significa serlo³⁶.

No obstante, en el tema de la televidencia, si bien se ha tenido en cuenta los relatos y perspectivas de los sujetos, se lo ha analizado en relación con las prácticas observadas, dando cuenta tanto de las concordancias como de las contradicciones entre estos niveles. Esto con el fin de tener una visión más amplia de los problemas y fenómenos estudiados.

La unidad de análisis de la presente investigación constituye la familia Guamán-Lema³⁷, familia que se autoidentifica como “indígena-otavalo”. Actualmente viven en el barrio del Placer Alto, centro-occidente de Quito. Su hogar está compuesto por seis personas: Ernesto y Gloria (padre y madre de familia, de 45 y 35 años, respectivamente) y cuatro de sus hijos: Inti, Tamia, Brayan y Adrian, adolescentes entre 12 y 16 años, y estudiantes de colegio. Todos los miembros de esta familia han trabajado desde niños, principalmente, en el comercio informal.

Esta familia constituye una unidad de análisis significativa debido a que su proceso de reconstrucción étnica-identitaria ha transitado por dos momentos o etapas radicalmente diferentes (una etapa de “aculturación” y otra de “revalorización cultural”) etapas en las que la televisión ha jugado un rol de central importancia, en

³⁵Marvin Harris. *El Materialismo Cultural*. (Madrid: Alianza Editorial, 1982). Las perspectivas “emic” y “etic” se refieren a dos niveles de interpretación de un problema o realidad determinada. La primera constituye el punto de vista de las personas que están integradas al grupo sociocultural o al suceso estudiado, teniendo en cuenta sus propias categorías y conceptos, es decir en términos significativos. La segunda, por su parte, hace referencia a la interpretación “externa” por parte del investigador, en términos observables, descriptivos y comparables con otras realidades culturales.

³⁶ José Sánchez-Parga. *¿Qué significa ser indígena para el indígena?*. (Abya-Yala: Quito, 2013). Pág.: 105.

³⁷ Los nombres y apellidos de los miembros de esta familia han sido modificados con el fin de proteger la imagen y reputación de los mismos.

tanto ha sido uno de los principales recursos simbólicos para la consecución de sus respectivos proyectos identitarios.

La unidad de estudio principal ha sido el espacio del hogar de esta familia, en donde se llevan a cabo la mayor parte de sus procesos de televidencia y uno de los principales espacios en donde se reconstruyen sus identidades. Sin embargo, se ha visitado otros lugares, como la comunidad indígena de Carabuela (comunidad de origen de Gloria) y el colegio intercultural bilingüe “Amawta Rikchari” (en donde estudian dos de sus hijos), a fin de determinar si se configuran o no como mediaciones institucionales o como espacios en donde se reconstruyen o negocian sus identidades étnicas.

Teniendo en cuenta estos principios teóricos y metodológicos, a continuación presentamos los objetivos de la presente investigación:

Objetivo general

- Comprender la relación entre los procesos étnico-identitarios y los procesos de televidencia de la familia Guamán-Lema.

Objetivos específicos

- Identificar y analizar las principales mediaciones que intervienen en la relación entre los procesos étnico-identitarios y los procesos de televidencia de la familia Guamán-Lema.
- Identificar los alcances y limitaciones del modelo de las multimediaciones para el estudio de las identidades de las audiencias.
- Evaluar los principales planteamientos de las teorías construccionistas de la identidad.

El presente trabajo se divide en tres capítulos. El primero desarrolla el modelo teórico-epistemológico de la investigación. En un primer momento, se problematiza el concepto de identidad a partir del análisis crítico de algunas de sus definiciones hegemónicas, evidenciando a su vez los aportes, alcances y limitaciones que tienen otras definiciones alternativas de identidad, como son las que parten de las perspectivas construccionistas, discursivas y decoloniales. Una vez ubicado nuestro lugar de enunciación definimos el concepto de “identidad étnica”, enfatizando en su dimensión estratégico-política. La segunda parte del capítulo aborda el tema de los

Estudios de Recepción Mediática, realizando primeramente un breve estado del arte de sus principales corrientes teóricas, para después exponer en detalle el modelo teórico de las multimediaciones, sus conceptos, categorías y postulados.

El segundo capítulo tiene la finalidad de comprender los procesos étnico-identitarios de la familia Guamán-Lema. Para ello, en un primer momento se realiza una contextualización de este tema-problema a partir de un estudio diacrónico que identifica y analiza los principales discursos o “regímenes de representación”³⁸ que, tanto los grupos hegemónicos mestizos como indígenas de la sociedad ecuatoriana, han construido sobre *el ser indígena*. En la segunda parte del capítulo se realiza un breve recorrido biográfico de los miembros de la familia a través de la descripción de determinadas experiencias inter-étnicas y sus respectivos contextos que han condicionado sus procesos de reconstrucción étnico-identitarias. Por último, se analizan los discursos que los miembros de la familia emiten sobre su mismidad étnica, para ello se devela su afuera constitutivo y los emblemas de contraste que caracterizarían tanto al “indígena” como al “mestizo”.

El tercer capítulo aborda el tema del proceso de televidencia de la familia Guamán-Lema. En un inicio se describen las principales mediaciones que intervienen en este proceso a fin de tener un panorama amplio y general de las principales prácticas, tendencias y contratos de televidencia que esta familia lleva a cabo en su cotidianidad. Posteriormente, se realiza un análisis diacrónico en el que se evidencia la función y relevancia de la televisión en las diferentes etapas y experiencias de estos procesos identitarios. En la última parte de este capítulo se realiza un análisis sincrónico de sus actuales prácticas de televidencia ante tres diferentes tipos de materiales audiovisuales, los cuales revisten una importancia particular para sus procesos étnico-identitarios: los programas televisivos en que se exponen representaciones sobre el indígena, las películas y documentales “indígenas”, y los dramatizados unitarios “Como dice el Dicho” y “La Rosa de Guadalupe”.

Por último es importante mencionar que la delimitación del tema-problema de la presente investigación ha implicado abordar de manera general algunas temáticas que ameritan un análisis más detenido y profundo. Estas temáticas, sin embargo, pueden ser abordadas en una segunda o posterior etapa del proceso investigativo.

³⁸ Stuart Hall, *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*.

La problemática de género (identidades, roles y relaciones) y su intersección con los procesos de televidencia, constituye un tema que por su amplitud y complejidad no ha podido ser incluido con más detenimiento dentro de esta investigación. Ciertamente, un abordaje de esta problemática desde los Estudios de Recepción Mediática podría esclarecer varios temas centrales de los Estudios de Género.

De igual manera, por la limitación espacio-temporal de la presente investigación no ha sido posible realizar sendos análisis de contenido, discursivos o semióticos de los materiales audiovisuales consumidos por la audiencia investigada. Cuando ha sido necesario realizar este tipo de análisis, nos hemos basado, principalmente, en estudios previos realizados por otros investigadores, con lugares de enunciación y objetivos diferentes a los que guían este estudio.

Además, cabe explicitar que se ha excluido el tema de los procesos de recepción de internet. Si bien, el consumo de este hipermedio por parte de la familia Guamán-Lema es aún muy limitado, ciertamente va en ascenso, lo que permite deducir que en un futuro no muy lejano las relaciones entre la construcción étnica-identitaria y la televidencia de esta familia podrían llegar a modificarse sustancialmente o estar atravesadas por mediaciones propias del internet y las tecnologías móviles

Capítulo uno

Marco teórico

¿Con qué frecuencia hemos estudiado, en sus propias lenguas, los significados de 'lo negro', 'lo indígena' y 'lo blanco' entre poblaciones designadas como negras e indígenas? (...) Llevar a cabo tal estudio de reflexividad indígena y reflexividad afro-latinoamericana en contraposición a sus antítesis de diseño propio y europeo, debería contribuir a nuestra propia reflexividad, permitiendo, de esta manera, una deconstrucción crítica de nuestras propias categorías patrocinadas por la Conquista.³⁹

1.1 Identidad. Un concepto necesario pero imposible

Uno de los pilares fundamentales del pensamiento occidental constituye el concepto de identidad que, en su definición tradicional, hace referencia a la esencia única, fija y predeterminada que caracterizaría a una persona o grupo humano⁴⁰. Esta definición, con leves variaciones, ha sido una de las premisas de la filosofía clásica y del pensamiento de la Ilustración, y ha estado presente en las corrientes dominantes del derecho, la medicina, la psicología y las ciencias sociales, incluso hasta la actualidad.

Sin embargo, desde los años 60s, especialmente con la emergencia del construccionismo social y el postestructuralismo, este concepto ha sido objeto de críticas y deconstrucciones. Algunos de sus críticos proponen eliminar este concepto, mientras otros plantean la necesidad de reformularlo dentro de un paradigma no positivista. Nos situamos en esta segunda postura porque consideramos, en concordancia con Stuart Hall, que “la identidad (...) es una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones claves no pueden pensarse en absoluto”⁴¹.

En efecto, la identidad constituye un concepto necesario porque hace referencia a un ámbito o grupo de problemas simbólico-discursivos de enorme importancia y trascendencia material a nivel individual y social, “pero a la vez

³⁹ Norman Whitten. “Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: La formación de los conceptos de las “razas” y las transformaciones del racismo”, En Emma Cervone Fredy Rivera, edits., *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*: 45-68. Quito: FLACSO, 1999. Pág. 54.

⁴⁰ Zaira Navarrete-Cazales, “¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible”. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Vol 20, núm. 65. (I semestre de 2015).

⁴¹ Stuart Hall, “¿Quién necesita identidad?”. En Stuart Hall y Paul Du Gay, edits., *Cuestiones de identidad cultural*: 13-38. Barcelona: Amarrortu, 2003. Pág. 14.

imposible de una representación en términos tangibles, definitivos, exhaustivos o categóricos”⁴². Debido a esta doble condición de *necesariedad* y de *imposibilidad*, autores como Zaira Navarrete-Cazales han definido a la identidad como un concepto “aporético”, es decir “que hace alusión a un problema de carácter insoluble, pero al hacerlo, saca provecho pues despliega numerosas alternativas posibles que en vez de forzar hacia una solución insostenible, asume la complejidad y la posibilidad de lo irresoluble”⁴³.

Por lo tanto, al hablar de identidad resulta indispensable evidenciar claramente el lugar de enunciación teórico-epistemológico desde el cual se utilizará este concepto. Para ello, a continuación se realiza un breve recorrido histórico de este concepto, poniendo énfasis en aquellas teorizaciones que nos permitan, además, construir nuestro propio modelo teórico.

En la filosofía clásica el término *identidad* tenía un único significado, “el de su raíz etimológica –latina- *identitas*, es decir ‘igual a uno mismo’ incluso ‘ser uno mismo’ o lo que se conoce como principio ontológico (o metafísico) de identidad”⁴⁴ y era utilizado para denotar las características y atributos supuestamente propios o innatos de un objeto o de una persona⁴⁵.

Esta definición fue retomada y actualizada dentro de la filosofía de la Ilustración, misma que basaba su sistema de ideas en la premisa de que la razón y la racionalidad del individuo formaban la base del progreso humano universal⁴⁶. La Ilustración, junto a otros movimientos culturales y tradiciones de pensamiento de enorme importancia en el pensamiento occidental, como la Reforma Protestante, el Humanismo Renacentista, la Ética Utilitaria, la Lógica y la Economía clásica, entre otros, establecieron como hegemónica la noción de persona como sujeto unificado y completo, que estaría en posesión de una esencia fija, única y predeterminada⁴⁷. Esta conceptualización de identidad se basaba además:

⁴² Zaira Navarrete-Cazales, “¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible”. Pág.: 462.

⁴³ *Ibíd.* Pág.: 467-468.

⁴⁴ *Ibíd.* Pág.: 465.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ Chris Barker. *Televisión, globalización e identidades culturales*. (Buenos Aires: Paidós, 2003): 28.

⁴⁷ Raymond Williams. *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. (Buenos Aires: Nueva Visión, 2000)

En una concepción del sujeto humano como individuo dotado de las capacidades de razón, conciencia y acción, cuyo “centro” consistía en un núcleo interior que emergía por primera vez con el nacimiento del sujeto y se desplegaba junto a éste, permaneciendo esencialmente igual a lo largo de la existencia del individuo. El centro esencial del ser era la identidad de una persona⁴⁸.

La concepción individualista del sujeto, propia de la ilustración⁴⁹, fue ampliamente criticada dentro de las ciencias sociales, desde los inicios de su constitución⁵⁰. A grandes rasgos, la sociología clásica postuló que el individuo es un sujeto situado dentro de estructuras y leyes sociales, y que la subjetividad se forma mediante su participación en relaciones y grupos sociales más amplios⁵¹. Dentro del extendido debate sobre la relación individuo-sociedad, la identidad fue pensada como el nexo entre estas dos instancias, es decir que “establece un puente sobre la brecha entre lo “interior” y lo “exterior”, entre el mundo personal y el público”⁵². Pero además, desde sus corrientes más interpretativas, como el interaccionismo simbólico, se planteaba que “no es posible entender el yo sin el otro ni a la inversa”⁵³, por lo que la formación del “yo” se daba en relación a “otros” que le transmitían los valores, significados y símbolos de los espacios culturales en los que habita.

De tal manera, el aporte fundamental de la conceptualización sociológica de identidad, lo que Stuart Hall ha denominado “el sujeto sociológico”⁵⁴, consiste en dejar de percibir a las personas como individuos unificados, autónomos y autosuficientes, para concebirlo más bien como un sujeto socialmente formado a través de las estructuras sociales y de sus interacciones con sus “otros”. Sin embargo, esta conceptualización de identidad, no niega que el sujeto tenga una esencia, un verdadero y único yo.

Cabe agregar que al igual que la sociología, la antropología en sus inicios criticó la noción individualista de identidad, pero no su carácter esencialista; más

⁴⁸ Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich, eds. *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*: 363- 404. Quito: UASB, 2010. Pág.: 364.

⁴⁹ De ahí que Stuart Hall denomine a esta conceptualización de identidad, el “sujeto de la ilustración”. Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”.

⁵⁰ No obstante, cabe mencionar que, antes del surgimiento de las ciencias sociales, varios autores como Nietzsche, Heidegger, Marx o Freud plantearon fuertes críticas a la clásica definición de identidad.

⁵¹ Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”.

⁵² *Ibíd.* Pág.: 365.

⁵³ Herbert Blumer, *El Interaccionismo simbólico, perspectiva y método*. (Barcelona: Hora D.L, 1982). Pag: 17

⁵⁴ Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”.

bien lo reafirmó. En el llamado periodo clásico de la antropología que, según Renato Rosaldo, tiene lugar desde 1921 hasta 1971⁵⁵, las culturas fueron interpretadas como “entidades discretas en las que se podían dibujar visiblemente sus zonas fronterizas – es decir, como espacios atomizados, plenamente especificados, inmutables, cerrados y aislados”⁵⁶. De tal manera, “no se consideraba el carácter inter-cultural de la cultura, tanto en su relación con otras culturas como en sus propias “dinámicas intraculturales”, las cuales eran también consideradas como entidades discretas y no como inter-culturales en su interior”⁵⁷. Desde esta perspectiva esencialista, primordialista y objetivista de cultura, la identidad fue concebida como el conjunto de rasgos o marcadores objetivables que definirían la “verdadera” esencia de una persona o grupo cultural⁵⁸, en tanto totalidad cerrada y estable que no tiende al cambio a no ser por factores externos que lo “contaminan”⁵⁹.

Posteriormente, las corrientes teóricas construccionistas y postestructuralistas, plantaron una serie de rupturas con las concepciones esencialistas de identidad y un descentramiento aún más profundo con respecto a la perspectiva individualista de la ilustración⁶⁰. Partiendo de una postura crítica al positivismo, estas corrientes plantearon la idea de que todo conocimiento, experiencia, práctica o institución constituye una construcción social, históricamente situada y, por lo tanto, cambiante, dinámica y en proceso⁶¹. Dentro del campo de la antropología, la “evidencia de la manipulación política de los símbolos culturales”⁶², permitió asentar la idea de la construcción social y política de los grandes relatos discursivos y de los fenómenos culturales en general. Esta situación obligó a redefinir el concepto de cultura, alejándose del enfoque tradicional en el cual el concepto era interpretado de forma

⁵⁵ Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. (México D.F: Editorial Grijalbo, 1991). Pág: 51.

⁵⁶ Mario Ramirez, “Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural”. En Ursula Klesing-Rempel y Astrid Knoop, coords, *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*: 19-47. México: Plaza y Valdés, 1996. Pág: 32.

⁵⁷ Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. (Granada: Universidad de Granada-CIESAS, 2003). Pág.: 70.

⁵⁸ Michiel Baud, et al. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. (Quito: Abya Yala, 1996).

⁵⁹ *Ibíd.*

⁶⁰ Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”.

⁶¹ Marta Rizo. “Construcción de la realidad, Comunicación y vida cotidiana – Una aproximación a la obra de Thomas Luckmann” *Revista Intercom – RBCC*, No. 2, vol. 38. (II semestre de 2015) Págs.: 19-38,

⁶² Claudio Lomnitz-Adler, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. (México D.F: Editorial Joaquín Mortiz-Planeta, 1995) Pág.: 15.

estática y homogénea para dar paso a “un nuevo tipo de análisis social que concibe una ‘pluralidad de comunidades parcialmente disyuntivas y traslapadas’”⁶³, en las cuales “la organización social y no el objeto cultural aportan el significado a los procesos culturales”⁶⁴. De tal manera, la nueva definición de cultura apuntó a un “concepto procesal, cercano, diverso, dinámico, poroso y fronterizo, el cual evita la jerarquización cultural a través de la cual justificar una “verdadera cultura” sobre las demás”⁶⁵.

En el campo de la sociología construccionista y los Estudios Culturales, autores como Berger y Luckmann o Stuart Hall, sostienen que el lenguaje y el discurso constituyen la principal forma en que la realidad se construye socialmente⁶⁶. Y es que, a diferencia de la epistemología realista, estos autores consideran que “el lenguaje no es un espejo que refleja un mundo objetual independiente (la realidad) sino que, más bien, lo *constituye*, haciéndolo existir; de manera que la realidad social y las relaciones sociales están discursivamente constituidas en y mediante el lenguaje”⁶⁷. En ese sentido “lo real es siempre de por sí una representación, y no existe un punto geométrico que permita yuxtaponer lo real a la representación”⁶⁸.

Es en esta línea de pensamiento que Stuart Hall afirma que “las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él”⁶⁹. De ahí que su conceptualización se desarrolle, en buena medida, a partir de una relectura de la teoría lingüística de Ferdinand de Saussure. En primer lugar, en base a la premisa que plantea que los significantes no se refieren directamente, ni en una relación de exacta correspondencia, a entidades fijas del mundo material o a esencias, sino que producen significado al establecer relaciones (principalmente de oposición, diferencia o semejanza) con otros significantes, dentro de un código determinado⁷⁰, Hall menciona que la identidad, “sólo puede construirse a través de la relación con el

⁶³ Renato Rosaldo, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Pág.: 169.

⁶⁴ Yolanda Jiménez, “El paradójico camino de la Educación Bilingüe Intercultural. Desde procesos culturalmente ubicados en la comunidad a objetos culturales re-situados en el aula”, Pág. 136.

⁶⁵ *Ibíd.* Pág.: 136.

⁶⁶ El argumento central de Berger y Luckmann al respecto es que “los procesos de objetivación, realizados por medio del lenguaje usado en la interacción social cotidiana, construyen la sociedad y la convierten en una realidad objetiva, a través de los mecanismos de institucionalización y legitimación. A su vez, los sujetos interiorizan dichos procesos de objetivación a través de procesos de socialización primaria y secundaria” (Rizo, 2015: 25).

⁶⁷ Chris Barker. *Televisión, globalización e identidades culturales*. Pág.: 53.

⁶⁸ *Ibíd.* Pág.: 169.

⁶⁹ Stuart Hall, “¿Quién necesita identidad?”. Pág.: 14.

⁷⁰ Chris Barker. *Televisión, globalización e identidades culturales*.

Otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta, con lo que se ha denominado su *afuera constitutivo*⁷¹. A diferencia de las posturas esencialistas de la otredad, Hall sostiene que el “otro” no es precisamente un ente distante o ajeno de la mismidad, al contrario “pertenece al interior de cada uno. Este es el Otro que uno sólo puede conocer desde el lugar en el cual uno está. Éste es el yo que se inscribe en la mirada del Otro”⁷². En ese sentido, la identidad “como un proceso, una narrativa, un discurso, se cuenta siempre desde la posición del otro (...) escrito en, y a través de, la ambivalencia y el deseo”⁷³. Por lo tanto, la “mismidad” y la “otredad” constituyen procesos simbólicos que se co-producen simultánea y sistemáticamente, en relación de interdependencia, “a partir de procesos de negociación en el curso de las interacciones cotidianas”⁷⁴, y cuyos significados nunca podrán ser fijados totalmente.

Sin embargo, al igual que los signos revisten significados convencionales y estabilizados temporalmente, de acuerdo al contexto sociocultural en el que se enmarcan, las identidades implican un “corte necesario de los significados del lenguaje, que están temporalmente estabilizados por la práctica social y las conductas reguladas y predecibles”⁷⁵. Es decir, la identidad constituye un posicionamiento dentro de los significados inestables y proliferadores del lenguaje, “estabilizando temporalmente la narrativa del yo en un corte estratégico del significado”⁷⁶. En ese sentido:

Las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas. (...) Son puntos inestables de identificación o sutura que se hacen en los discursos de la historia y de la cultura. No es una esencia sino un posicionamiento. Por lo tanto, siempre hay una política de la identidad, una política de la posición, que no tiene ninguna garantía absoluta en una ley simple, transcendental del origen⁷⁷.

Como se puede apreciar, esta posición antiesencialista apunta a la naturaleza política de la identidad y, además, a la posibilidad de múltiples y cambiantes

⁷¹ Stuart Hall, “¿Quién necesita identidad?”. Pág.: 18.

⁷² Stuart Hall, “Antiguas y nuevas identidades y etnicidades”. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (eds). *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*: 363- 404. Quito: UASB, 2010. Pág.:320

⁷³ *Ibíd.*, Pág.: 321.

⁷⁴ Juliana Marcús. “Apuntes sobre el concepto de identidad. Intersticios”. *Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Núm. 1, Vol. 5. (I semestre de 2015). Pág.: 108.

⁷⁵ Chris Barker. *Televisión, globalización e identidades culturales*. Pág. 55.

⁷⁶ *Ibíd.*, Pág.: 65.

⁷⁷ Stuart Hall, “¿Quién necesita identidad?”. Pág. 20.

identidades siempre inacabadas y en busca de completud. De esta manera, no se plantea la eliminación del concepto de identidad (ni tampoco del concepto de etnia, como lo veremos más adelante) sino que se lo reelabora, desplazándolo de una concepción estática, ontológica y esencialista a una que enfatiza su naturaleza relacional y política, en tanto producción discursiva estratégica y posicional.

Ahora bien, es importante acotar que, a través de esta definición, Hall busca comprender la identidad dentro de la modernidad tardía, (de ahí que denomine a esta conceptualización “el sujeto posmoderno”⁷⁸), es decir plantea una definición adaptada a un “etapa” sociocultural-histórica específica; sin la intención de establecer una suerte de definición categórica, definitiva o universal de identidad.

Para Hall, la principal característica de la modernidad tardía constituye la globalización⁷⁹, entendiendo por ella “a aquellos procesos que operan a escala global, los cuales atraviesan fronteras nacionales, integrando y conectando comunidades y organizaciones en nuevas combinaciones de espacio-tiempo, haciendo que el mundo, en la realidad y en la experiencia, esté más interconectado”⁸⁰. A diferencia de las posturas apocalípticas de la globalización que ven como inevitable la homogenización cultural, Hall considera que:

Si bien tiene el efecto de retar y dislocar las identidades centradas y “cerradas” de las culturas nacionales, tiene también un impacto pluralizador sobre las identidades, produciendo una variedad de posibilidades y nuevas posiciones o identificaciones, y haciendo a las identidades más posicionales, más políticas, más plurales y diversas; menos fijas, unificadas o transhistóricas⁸¹.

Hall hace hincapié en la idea de que “la proliferación y diversificación de los contextos y lugares de interacción impiden una fácil identificación de los sujetos particulares con una identidad fija, de manera que una misma persona puede deslizarse entre distintas posiciones como sujeto según las circunstancias”⁸². Esta conceptualización nos permite entender aquellos casos en que los sujetos no plantean una sola identificación, menos aún de manera fija, sino más bien varias

⁷⁸ Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”.

⁷⁹ Otras características importantes de la modernidad tardía es que tiende hacia “sociedades de cambio constante rápido y permanente (...) dislocadas y descentradas (...) y por una forma de vida muy reflexiva por parte de sus miembros” (Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”. 366 - 368).

⁸⁰ Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”. Pág.: 387.

⁸¹ *Ibíd.* Pág.: 397.

⁸² Chris Barker. *Televisión, globalización e identidades culturales*. Pág. 63.

identificaciones, las cuales son activadas, enfatizadas o atenuadas, en parte, por los propios sujetos, de acuerdo a sus particulares proyectos, intereses o agendas.

Otros aportes fundamentales dentro de la conceptualización de identidad en la posmodernidad, provienen de autores como Anthony Giddens y Zigmunt Bauman, quienes ponen énfasis en el carácter proyectivo, reflexivo e inacabado de la identidad. Giddens concibe a la identidad, fundamentalmente, como un *proyecto*, es decir “como algo que se crea y se construye, como algo siempre en proceso que, más que haber llegado, ‘se mueve hacia’”⁸³. En esa misma línea, Bauman menciona: “la identidad es una proyección crítica de lo que se demanda o se busca con respecto a lo que es; o, aún más exactamente, una afirmación indirecta de la inadecuación o el carácter inconcluso de lo que es”⁸⁴.

Comprender la identidad como un *proyecto* se relaciona directamente con el concepto de *agencia* que, en el campo simbólico-discursivo, constituye la capacidad que tienen los sujetos sociales para negociar (apropiarse, rechazar) activamente con los significados culturales o “materiales simbólicos”⁸⁵ que su entorno sociocultural les provee; es decir su capacidad de *reflexividad*⁸⁶. John Thompson, en la línea de Giddens, menciona que “con el desarrollo de las sociedades modernas, el proceso de formación del yo se convierte en más reflexivo e indefinido, en el sentido de que los individuos recurren cada vez más a sus propios recursos para construir una identidad coherente con ellos mismos”⁸⁷. De tal manera, la identidad dentro de la postmodernidad, se establece como un proyecto simbólico que el individuo construye activamente “a partir de materiales simbólicos que encuentra disponibles, materiales con los que el individuo teje una explicación coherente de quien es él o ella, una narrativa de la propia identidad”⁸⁸.

Ahora bien, sin desconocer los importantes aportes de la conceptualización de Stuart Hall sobre el “sujeto postmoderno” ni de las otras conceptualizaciones antiesencialistas sobre la cultura y la identidad revisadas hasta aquí, consideramos

⁸³ *Ibíd.* Pág.: 40.

⁸⁴ Zygmunt Bauman. “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”. En Stuart Hall y Paul Du Gay, eds. *Cuestiones de identidad cultural*. 13-38. Barcelona: Amarrortu, 2003. Pág. 42.

⁸⁵ John Thompson. *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. (Barcelona: Paidós, 1998).

⁸⁶ Anthony Giddens. *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. (Barcelona: Editoriales Península, 1997).

⁸⁷ John Thompson. *Los media y la modernidad*. Pág.: 269.

⁸⁸ *Ibíd.* Pág.: 273.

necesario realizar algunas acotaciones teóricas de suma importancia para acercarnos al tema de las identidades étnicas dentro del contexto latinoamericano.

En primer lugar, en concordancia con los estudios post y decoloniales, concebimos que las identidades se construyen dentro de contextos atravesados y estructurados por relaciones de poder, dominio y hegemonía; por lo que el proceso simbólico en el que se da sentido a la “mismidad” y a la “otredad” implica un ejercicio de distinción y jerarquización, en el que “cada identidad depende de la posición en la que se encuentra cada grupo social en relación a otro”⁸⁹. De ahí que se hable de la existencia de “identidades hegemónicas” e “identidades subalternas” que se coproducen simultáneamente⁹⁰.

Las identidades no se establecen en el vacío, ni dependen únicamente de la voluntad propia de los sujetos, sino que se construyen sobre la base de relaciones de poder y discursos identitarios o “regímenes de representación”⁹¹ institucionalizados previamente (aunque sujetos también a cambios y modificaciones). Y es que “todas las identidades actúan por medio de la exclusión, a través de la construcción discursiva de un afuera constitutivo y la producción de sujetos abyectos y marginados”⁹², o como bien menciona Renato Ortiz: “las identidades se expresan en un campo de luchas y conflictos en el que prevalecen las líneas de fuerza diseñadas por la lógica de la máquina de la sociedad”⁹³.

Desde estas perspectivas, analizar la construcción identitaria de un grupo social implica estudiar los discursos dominantes que se han institucionalizado sobre este grupo y los mecanismos que han permitido su hegemonización⁹⁴. En determinadas condiciones y contextos socioculturales e históricos, presentes sobre todo en sociedades organizadas en base a una matriz colonial, es posible evidenciar grupos que acaparan los mecanismos de poder simbólico-cultural, lo cual les permite

⁸⁹ Eugenia Fraga. “El problema de la identidad en los estudios poscoloniales. Clasificación racial, historias de las minorías, reconocimiento intercultural”. *Revista Astrolabio*. N°. 11, (I semestre de 2013). pág. 391.

⁹⁰ *Ibíd.*

⁹¹ Stuart Hall, *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. (Quito: UASB, 2010).

⁹² Judith Butler. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, (Buenos Aires: Paidós, 2002) Pág.: 35.

⁹³ Renato Ortiz, *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo* (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1996) Pág.: 92.

⁹⁴ Algunos de los estudios más relevantes al respecto constituyen: Edwar Said. *Orientalismo* (Barcelona: Sudamérica, 2004); Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. (Buenos Aires: FCE, 2007).

imponer identidades a los grupos subalternizados, quienes a su vez carecen de los recursos y mecanismos para escapar de estos imaginarios, “corriendo el riesgo de no existir sino en los estereotipos negativos impuestos por los demás”⁹⁵.

De tal manera, si bien es evidente el carácter activo, reflexivo, estratégico y político que tienen los sujetos al construir su identidad, esto no significa sugerir que este proceso no se encuentra condicionado socialmente. En primer lugar, como hemos dicho, las identidades sociales se construyen dentro de relaciones de poder y discursos identitarios institucionalizados previamente. En segundo lugar, los materiales simbólicos se distribuyen de manera desigual⁹⁶. Y por último, “los recursos utilizables para un proyecto identitario dependen de nuestra capacidad situacional y de los específicos contextos culturales de los que derivamos nuestras competencias”⁹⁷.

1.2 La identidad étnica

Desde el paradigma construccionista se considera que la etnia, el género, el sexo, la clase, la raza o la nacionalidad, constituyen construcciones discursivas-culturales que responden a determinadas condiciones sociales e históricas particulares, y que si bien parecerían ser hechos evidentes y universales, esta “apariencia” se debe a que están conformadas por regímenes de significados estabilizados temporalmente que sostienen o colaboran en el mantenimiento del sistema social actual. Tal como lo indica Stuart Hall, estas “grandes identidades colectivas sociales”⁹⁸ fueron configuradas en, y a través de, procesos históricos como la industrialización, el capitalismo, la urbanización, el mercado mundial, la división sexual del trabajo, entre otros, a fin de permitir la consolidación del modelo de la sociedad moderna occidental⁹⁹.

Además de ser “ejes de diferencia”¹⁰⁰ que clasifican y organizan las sociedades occidentales en términos de poder y dominación, estas categorías

⁹⁵ Francois Dubet. “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto” *Revista Estudios Sociológicos*. Vol 7. Núm 21, (II semestre de 1987). Pp. 519-545.

⁹⁶ John Thompson. *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*.

⁹⁷ Chris Barker. *Televisión, globalización e identidades culturales*, Pág. 41.

⁹⁸ Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”.

⁹⁹ *Ibíd.*

¹⁰⁰ Brah, Avtar. “Pensando en y a través de la interseccionalidad”. En Martha Zapata, Sabina García y Jennifer Chan, edits, *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior”*. 14-20. Berlin: Freie Universität Berlin, 2013.

constituyen importantes fuentes de identidad que atraviesan e interpelan a los sujetos¹⁰¹. En este punto, los aportes de las teorías decoloniales son ineludibles. Desde esta perspectiva se considera que la colonización y el posterior establecimiento de la colonialidad en Latinoamérica están basadas en la “idea de raza”¹⁰², configurándola como “la matriz dadora de identidad por excelencia”¹⁰³, idea que todavía sigue estando muy presente en las identidades étnicas y sus consecuentes relaciones de poder. Es así que, “la pregunta ¿qué es un indígena? nunca se plantea al margen de una condición colonial y de relaciones coloniales ni por parte del mismo indígena, ni de quienes no son indígenas. En este caso, la respuesta a dicha cuestión nunca será ajena a la relación del indígena con su propia condición colonial”¹⁰⁴

La raza o la etnia no son conceptos que designen la “naturaleza” o esencia de un grupo social. Constituyen más bien el “resultado de procesos complejos de identificación, distinción y diferenciación de los seres humanos de acuerdo a criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos, regionales, ancestrales, entre otros”¹⁰⁵. En ese sentido, “la raza no es un hecho, no existe en el plano biológico, pero si en el del lenguaje”¹⁰⁶. Es decir, no existen grupos raciales o étnicos *per se*, sino grupos *socialmente racializados* o *etnizados* como resultado de prácticas discursivas y socioculturales.

Así como la “racialización se define como la producción social de los grupos humanos en términos raciales”¹⁰⁷, la etnización, se entiende como “el proceso mediante el cual una o varias poblaciones son imaginadas como un grupo étnico”¹⁰⁸. Por tanto la etnización constituye un ejercicio discursivo-cultural de formación simbólica de “fronteras”¹⁰⁹, construidas y mantenidas en determinadas condiciones sociohistóricas y contextos de relaciones de poder, que permiten que un grupo de

¹⁰¹ *Ibíd.*

¹⁰² Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder”, *Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la asociación latinoamericana de sociología*, Buenos Aires: Paidós, 2009. 1-15.

¹⁰³ Eugenia Fraga. “El problema de la identidad en los estudios poscoloniales.” Pág.: 389.

¹⁰⁴ José Sanchez-Parga. *¿Qué significa ser indígena para el indígena?*. (Abya-Yala: Quito, 2013). Pág.: 84.

¹⁰⁵ Alejandro Campos. “Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario”. *Revista de la Universidad de La Habana*, Nº. 273, (I semestre de 2012). Pág. 187.

¹⁰⁶ Mario Margulis: “La racialización de las relaciones de clase”, En Mario Margulis y Marcelo Urresti. *La segregación negada*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1999.

¹⁰⁷ Alejandro Campos. “Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario”. Pág. 184.

¹⁰⁸ Eduardo Restrepo. *Etnización de la negritud. Invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. (Cali: Universidad del Cauca, 2013). Pág.: 18.

¹⁰⁹ Fredrik Barth. *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of cultural differences*. (Londres: Allen y Unwin, 1969).

personas se autorepresente como grupo étnico y se diferencie de otros con los cuales se relaciona. Esta delimitación frente a otro grupo requiere de una comparación y selección de determinadas prácticas y representaciones culturales, mismas que han sido denominadas, dentro de la antropología contemporánea como “emblemas de contraste”¹¹⁰.

Por tanto, a diferencia de la perspectiva esencialista, que enumeraba los rasgos culturales objetivables que supuestamente conforman una determinada etnia, el enfoque discursivo-construccionista plantea que:

La formación de grupos étnicos se basa en significantes culturales compartidos, que se han desarrollado en contextos históricos, sociales y políticos específicos y fomentan un sentimiento de pertenencia a menudo basado, al menos en parte, en una ascendencia mitológica común. (...) La etnicidad es un concepto distintivamente cultural, centrado en unas normas, valores, creencias, símbolos y prácticas culturalmente compartidas (...) que remite a categorías de autoidentificación y adscripción social¹¹¹.

Desde esta perspectiva, podríamos decir que un grupo étnico, en un sentido muy similar a la nacionalidad, constituye una “comunidad imaginada”¹¹². Como bien menciona Christian Buschges, “a la final, etnias y naciones están unidas por la idea de una identidad colectiva pensada como una forma de existencia cultural”¹¹³. En ese sentido, es posible que la etnia y la nación tengan algunas estrategias discursivas en común. Según Stuart Hall, la narrativa de la cultura nacional se caracteriza por:

- 1) El énfasis en los orígenes, la continuidad, la tradición y la eternidad.
- 2) El conjunto de historias, imágenes, escenarios, eventos históricos, símbolos nacionales y rituales significan o representan las experiencias compartidas, las penas, los triunfos y los desastres que dan significado a la nación.
- 3) La invención de la tradición
- 4) Apelación al mito fundacional
- 5) A menudo, se basa en la idea de una gente pura y original o “pueblo”¹¹⁴.

Como se puede apreciar, estas características concuerdan en gran medida con los discursos de tienden a construir simbólicamente a una población como grupo étnico, es decir con sus procesos de etnización. Ciertamente, dependiendo de cada

¹¹⁰ Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*.

¹¹¹ Chris Barker. *Televisión, globalización e identidades culturales*, p. 113

¹¹² Benedict Anderson. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

¹¹³ Christian Buschges. “La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en América Andina y Asia del sur”. En Christian Buschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, eds. *Etnicidad y poder en los países andinos*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2007. Pág: 20.

¹¹⁴ Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”. Pág.: 381-383.

contexto en particular, los recursos discursivos de la etnicidad y los ámbitos culturales a los que apela (la lengua, las costumbres, los antepasados, la historia, la mitología, etc), es decir sus “emblemas de contraste”, serán distintos o enfatizados de distinta manera. En ese sentido, lo importante al analizar la construcción étnico-identitaria es develar su “afuera constitutivo”, sus “emblemas de contraste” y la manera en que intenta fijar sus significados y crear la ilusión de homogeneidad, unidad y naturalidad del grupo.

No obstante, es importante considerar que “una cosa es que a alguien se le defina como miembro de un grupo étnico y otra cosa muy distinta es que la persona en cuestión se considere como tal”¹¹⁵. Es justamente en este punto que el concepto de *identidad*, anteriormente expuesto, revela su principal importancia para nuestra investigación. Es decir, si bien es relevante develar cuáles son los discursos de etnización en los que los sujetos de investigación se encuentran inmersos, es más importante aún dar cuenta de sus propios procesos de etnicidad o deseticidad, es decir qué rechazan o incorporan de tales discursos étnicos y cómo lo hacen dentro de su particular proceso de construcción de identidad.

En conclusión, desde un enfoque construccionista y político-discursivo, definiremos a la identidad étnica como un proceso de construcción simbólico en el que se seleccionan, comparan, resignifican y reproducen activamente determinadas representaciones y prácticas culturales, estableciéndolas como “emblemas de contraste”, a fin de construir una narrativa coherente sobre la “mismidad” y la “otredad”; proceso que se enmarca dentro de relaciones de poder y “régimenes de representación” previamente institucionalizados.

1.3 Los Estudios de Recepción Mediática

Las identidades y sus procesos de (re)construcción se han modificado fuertemente con el advenimiento de los medios de comunicación, al punto que, actualmente, “la producción de identidades pasa necesariamente por las pantallas. Lleva a ellas y a la vez resulta de ellas”¹¹⁶. Esto se debe, por una parte, a que los medios de comunicación, en particular la televisión “hace circular todo un bricolaje de representaciones de clase, género, raza, edad y sexo, con las que nos identificamos

¹¹⁵ Michiel Baud, et al. *Etnicidad como estrategia en America Latina y el Caribe*. Pág: 17.

¹¹⁶ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*, (Guadalajara: UDG, 2014). Pág. 138.

o contra las que luchamos. Es decir, la televisión es un recurso proliferador y globalizado para la construcción de la identidad cultural y un lugar de cuestionamiento de los significados”¹¹⁷. Sin embargo, en concordancia con la teoría de la multimediaciones, consideramos que este proceso no se construye única o predominante a través de la codificación de identidades que se promueven desde los medios (lo que varios autores han denominado “identidades mediáticas”¹¹⁸), sino principalmente por las particulares formas en que una audiencia se apropia de los materiales simbólicos que los medios difunden. Como bien lo menciona Guillermo Orozco, “la conformación de identidades, como producto del intercambio convergente con las pantallas, se posibilita tanto por el uso mismo de éstas, como por el consumo y la producción propia a partir de ellas por parte de los usuarios”¹¹⁹.

Para profundizar en esta problemática es necesario primeramente exponer las diferentes perspectivas teóricas que se han desarrollado dentro del campo de los Estudios de Recepción Mediática, haciendo énfasis sobre todo en aquellas que han estudiado o problematizado el tema de la identidad de las audiencias. Para ello nos basamos principalmente en los estados del arte realizados tanto por Klaus Bruhn Jensen y Karl Erik Rosengren en 1990 como por Guillermo Orozco en el 2014.

A partir de los años 30 se desarrollaron principalmente en Estados Unidos un conjunto de teorías, como la *Espiral del silencio*, la *Aguja hipodérmica*, la *Teoría del cultivo*, la *Agenda setting*, la *Teoría de los dos pasos*, entre otras, que intentaron resolver la pregunta “¿Qué hacen los medios a los sujetos”¹²⁰. Todas ellas conforman lo que Jensen y Rosengren denominan el modelo de Efectos de los Medios. Este modelo, en general, está basado en el paradigma epistemológico positivista. En ese sentido, se entiende por comunicación únicamente a la transmisión de información, establecida dentro de una secuencia lineal emisor-mensaje-receptor, concibiendo como “ruido” a los elementos disfuncionales que obstaculizan la llegada del mensaje a su destino. Tal como lo menciona Lucien Sfez, este modelo pone énfasis en el emisor y concibe al receptor como un sujeto pasivo, acrítico, que es afectado e

¹¹⁷ Chris Barker. *Televisión, globalización e identidades culturales*. Pág. 277.

¹¹⁸ Enric Castelló. *Identidades mediáticas. Introducción a las teorías, métodos y casos*. (Barcelona: El ciervo, 2008)

¹¹⁹ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*. Pág. 138.

¹²⁰ Klaus Jensen y Karl Rosengren. “Cinco tradiciones en busca del público”, En Daniel Bayan (Comp), *En Busca del Público*, (Barcelona: Gedisa, 1997).

influido irremediamente por el mensaje transmitido¹²¹. Los medios de comunicación, siendo el único objeto de investigación de este modelo, fueron concebidos como agentes *todopoderosos*, capaces de imponer la ideología y los valores de los grupos dominantes, mientras que las audiencias eran consideradas alienadas, masivas y funcionales a los intereses de los medios.

A finales de los años 50s, empezó a desarrollarse el modelo teórico de Usos y Gratificaciones, modelo que si bien fue el primero en realizar una aproximación teórica y empírica al concepto de *audiencias*¹²² al preguntarse “¿Qué hacen los individuos con los medios?”¹²³, y destacar así su rol activo en el proceso de comunicación, no llegó a indagar los usos ni los significados que los receptores dan a los contenidos, debido a que la audiencia fue estudiada desde una perspectiva conductista, que entendía al receptor en su dimensión individual, psicológica y cognitiva, y no en su dimensión social. Esta teoría supone que los medios dan “gratificaciones” al receptor, es decir satisfacen las necesidades de quienes los consumen. En ese sentido, la teoría de los Usos y Gratificaciones “sigue pensando la participación del sujeto en función de los propósitos del emisor”¹²⁴, siendo fundamentalmente un enfoque funcionalista, anclado dentro del paradigma epistemológico positivista. Como bien lo menciona Orozco: “esta corriente acaba siendo la otra cara de la misma moneda que la corriente de Efectos”¹²⁵.

La perspectiva del Criticismo Literario, desarrollada a partir de los años 60s, marca importantes precedentes teóricos en torno a los estudios de la audiencia, a pesar que su objetivo principal haya sido problematizar la relación entre la producción literaria y los lectores. Desde esta corriente, el proceso receptivo es entendido en su dimensión histórica y social. En ese sentido, se integra el concepto de *comunidades interpretativas*, concepto que hace referencia a las instituciones en donde el sujeto se integra y reinterpreta el significado del texto¹²⁶.

¹²¹ Lucien Sfez. *La comunicación*. (Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007)

¹²² Aimée Vega. *La decisión de voto de las amas de casa mexicanas y las noticias electorales televisadas*. (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2004).

¹²³ Klaus Jensen y Karl Rosengren. “Cinco tradiciones en busca del público”.

¹²⁴ Aimée Vega. *La decisión de voto de las amas de casa mexicanas y las noticias electorales televisadas*. Pág.: 117.

¹²⁵ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*, (Guadalajara: UDG, 2014). Pág. 142.

¹²⁶ Mirta Varela. “Las audiencias en los textos. Comunidades interpretativas, forma y cambio”. En Alejandro Grimson y Mirta Varela, edits, *Audiencia, Cultura y Poder. Estudios sobre televisión*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.

Además, este enfoque, sin desconocer las particularidades del emisor y el receptor, centra su atención en el mensaje, es decir en el texto que se intercambia entre ambos polos de la comunicación a través de la *lectura* realizada¹²⁷. En este ámbito se encuentran sus principales aportes. Así, considera que si bien el lector es un polo activo del proceso de lectura, los textos también deben ser considerados de la misma forma¹²⁸. Por tanto “es imposible abordar la consideración del rol del lector y de la lectura, sin una teoría del texto”¹²⁹. Además, si bien el texto codifica una serie de competencias lingüísticas, ideológicas y culturales, en base a un imaginario *lector modelo*, que no necesariamente se corresponde con el lector *real*, no se limita a esperar que este exista, sino que también actúa con el afán de construirlo¹³⁰. Es decir, “un texto no sólo se apoya en una competencia: también contribuye a producirla”¹³¹. En el caso de los textos televisivos, este proceso es aún más pronunciado, debido a la sistemática reiteración de un cierto tipo de mensajes como a la capacidad de llegar a una amplia audiencia. En ese sentido, los medios de comunicación “también contribuyen a la construcción de determinados públicos y audiencias en el proceso de consumo”¹³².

La cuarta corriente identificada por Jensen y Rosengren, dentro de los estudios de las audiencias, son los Estudios Culturales. “¿Qué papel juega la cultura en el proceso de recepción?”¹³³, es la pregunta que articula las investigaciones sobre recepción mediática realizadas desde esta corriente. A partir de la redefinición de *cultura* como “el conjunto de prácticas y dimensiones simbólicas de la vida cotidiana, que se expresa en términos de poder, ideología y resistencia”¹³⁴, los Estudios Culturales ubican a la cotidianidad como el marco espacio-temporal de análisis ideal de la cultura y la recepción mediática, en tanto escenario primordial en donde se construyen y reconstruyen los significados culturales.

¹²⁷ Klaus Jensen y Karl Rosengren. “Cinco tradiciones en busca del público”.

¹²⁸ Humberto Eco. *Los límites de la interpretación*. (Editorial Lumen: Barcelona, 1992).

¹²⁹ Mirta Varela. “Las audiencias en los textos”. Pág. 145.

¹³⁰ Humberto Eco. *Los límites de la interpretación*.

¹³¹ Mirta Varela. “Las audiencias en los textos”. Pág. 147.

¹³² María Cristina Mata. “Radio: Memorias de la Recepción. Aproximaciones a la identidad de los sectores populares”. En Guillermo Sunkel. *El consumo cultural en América Latina*. (Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2006). Pág. 287.

¹³³ Klaus Jensen y Karl Rosengren. “Cinco tradiciones en busca del público”.

¹³⁴ Aimée Vega. *La decisión de voto de las amas de casa mexicanas y las noticias electorales televisadas*. Pág.: 121.

Los Estudios Culturales han desarrollado importantes aportes al estudio de la identidad de las audiencias, principalmente a través de sus investigaciones sobre rituales mediáticos. En este ámbito resaltan los trabajos de dos autores: Roger Silverstone y Thomas Tufte. El primero sostiene que los medios de comunicación, en especial la televisión, constituyen importantes agentes en la estructuración de rituales debido al *carácter mítico* de sus contenidos¹³⁵, carácter que se construye al “inscribir en lo más profundo de la conciencia social las líneas fundamentales del orden y de la moralidad”¹³⁶, y es que siendo un relato anónimo construido en base a categorías y conceptos representados como universales, el mito tiene la función primordial de “ayudar al sujeto a encontrar el sentido a su existencia en una perspectiva social, es decir encontrar el sentido a su propia identidad y su relación con los otros”¹³⁷.

En base a la teoría del ritual del antropólogo Victor Turner, Silverstone define a los rituales como actos cargados de símbolos que suspenden momentáneamente la cotidianidad, pero con el fin de reflexionar sobre el lugar y la posición que uno mismo ocupa en ella¹³⁸. En ese sentido, las construcciones míticas de determinados contenidos mediáticos constituyen la materia prima sobre la que se institucionalizan acciones rutinarias de reflexividad social, en la que el receptor (re) construye simbólicamente su identidad y su relación con los otros¹³⁹.

Thomas Tufte, por su parte, construye su teoría a partir de la definición de ritual del antropólogo Eric Rothenbuhler, quien afirma: “un ritual es una actuación voluntaria de un comportamiento adecuado para surtir efectos simbólicos o participar en los momentos críticos de la vida”¹⁴⁰. En base a esta definición, Tufte pone énfasis en el carácter proyectivo que tendría un ritual sobre la persona que lo práctica, en tanto es el *yo*, en las sociedades modernas, el objeto sagrado del ritual y sobre el cual actúa. En ese sentido, menciona que, “los rituales mediáticos son situaciones o acciones que están cargadas por un orden mucho mayor o articulando un sentimiento

¹³⁵ Roger Silverstone. *Televisión y vida cotidiana*. (Amorrortu: Barcelona, 1996).

¹³⁶ Graham Knight y Tony Dean. “Myth and structure of news”. *Journal of Communication*, Vol. 32 (II semestre de 1982). Pág: 145.

¹³⁷ Charo Lacalle. “Mitologías cotidianas y pequeños rituales televisivos. Los talk shows”. *Revista Anàlisi* Vol. 24, (I semestre de 2000). Pág.: 45.

¹³⁸ Roger Silverstone. *Televisión y vida cotidiana*. (Amorrortu: Barcelona, 1996).

¹³⁹ *Ibíd.*

¹⁴⁰ Eric Rothenbuhler. *Ritual communications. From every day conversation to mediated ceremony*. (New York: Sage, 1998).

más grande, por lo tanto, indican intenciones socialmente orientadas”¹⁴¹, es decir, los rituales mediáticos no solo son acciones rutinarias de consumo de un determinado medio de comunicación, ya que su consumo se dirige al cumplimiento de propósitos sociales o existenciales más amplios: “quizá un papel social diferente, un sentimiento conjunto de unidad u otro estado mental”¹⁴², trascendiendo así la situación presente y cotidiana. En ese sentido, los rituales mediáticos tienden a construir y regular las identidades sociales en una perspectiva a largo plazo¹⁴³.

Además, un importante aporte de los Estudios Culturales de audiencia consiste en determinar que, si bien los textos son polisémicos, estos se encuentran codificados de tal forma que configuran y proponen determinados “sentidos predominantes”, dirigidos a establecer una de las posibles interpretaciones como la “lectura preferencial”¹⁴⁴. No obstante, la decodificación, si bien influida por la primera instancia, puede darse de varias maneras, no siempre acogiendo el sentido predominante del mensaje.¹⁴⁵

De tal manera, tanto la Crítica Literaria como los Estudios Culturales coinciden en que si bien la audiencia es una instancia activa de producción de significado, consideran que existen condicionamientos que limitan tal producción, como son las comunidades interpretativas, el contexto sociocultural en el que la audiencia se ancla y los sentidos predominantes de los mensajes con los que interactúa¹⁴⁶.

Por último, Jensen y Rosengren identifican al modelo de Análisis Integral de la Audiencia, desarrollado a partir de la segunda mitad de los años 80s, el cual se

¹⁴¹ Thomas Tufte y Bent Steeg Larsen. “¿Es necesario seguir un ritual? explorando los usos sociales de los medios de comunicación” *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 7, núm. 13 (II semestre de 2001). Pág.: 26.

¹⁴² *Ibíd.* Pág.: 28.

¹⁴³ *Ibíd.*

¹⁴⁴ Stuart Hall. Codificación y decodificación en el discurso televisivo. *Cuadernos de Información y Comunicación*. Vol 9. (I semestre de 2004)

¹⁴⁵ *Ibíd.*

¹⁴⁶ En ese sentido, se crítica aquellas teorías, como la perspectiva del *Media use as social action*, que tienden a crear una imagen de omnipotencia de las audiencias, siendo “una suerte de imagen invertida de aquella cuestionada idea de la omnipotencia mediática” (Varela, 1999: 145), al mismo tiempo que desconocen o menosprecian el papel de los textos y de los medios en la producción social de sentido. Tal como lo menciona críticamente Beatriz Sarlo, estas perspectivas “despojan a los mensajes culturales de gran parte de su peso semántico e ideológico, convirtiéndolos en meros soportes de una resemantización inevitable” (Beatriz Sarlo, “Políticas culturales: democracia e innovación”. En Punto de Vista. Año XI, Nro 32, Buenos Aires. Abril-junio. 1988. P. 14), desatándose con ello, un “proceso perverso porque inocenta el campo de la cultura masiva, las operaciones de producción que se realizan con unas ciertas tecnologías desde el poder de emitir” (Mata, 2006: 287), y menosprecia el poder de las estrategias hegemónicas que se despliegan en el campo cultural.

caracteriza por su ambición holística del proceso de recepción e intentar responder la pregunta: “¿Cómo se realiza la interacción entre los medios de comunicación y la audiencia?”¹⁴⁷. Si bien, incorpora y se basa en muchos de los aportes fundamentales del Criticismo Literario y los Estudios Culturales; agrega y se enfoca principalmente en el proceso mismo de la interacción medios-audiencia.

Los estudios que parten de este modelo se han centrado en “analizar el o los procesos concretos en los que los discursos mediáticos se encuentran con las prácticas culturales de los sujetos”¹⁴⁸, de ahí que una de las instancias clave para varios de sus representantes sea analizar el contenido o discurso de los mensajes mediáticos. Al respecto, Klaus Jensen, uno de los principales exponentes de este modelo, afirma que son los mensajes mediáticos “los que orientan la acción y la cognición social, de ahí la importancia de analizarlos”¹⁴⁹. El estudio de la codificación se ha realizado tanto desde análisis semiótico-comparativo (Jensen), cuantitativos o de contenido (Vega), como de análisis críticos del discurso.

1.3.1 La teoría de las multimediaciones

Otro exponente clave dentro del modelo de Análisis Integral de la Audiencia es Guillermo Orozco, a través de su *teoría de la Televidencia y las Multimediaciones*. La propuesta teórica de Orozco se desarrolla a partir de la teorización previa realizada por Jesús Martín-Barbero en torno al concepto de mediación. Originalmente, este concepto hacía referencia a la manera en que los emisores y los medios perciben y transmiten el acontecer social a su público, destacando la capacidad que tienen para interponerse ideológica y técnicamente entre el sistema social y las audiencias¹⁵⁰. En la década de los 80s, Martín-Barbero desarrolló una propuesta teórica-epistemológica de gran importancia para los estudios de comunicación en general, y en particular para los estudios de recepción¹⁵¹, en la que definía las mediaciones como “el lugar desde donde se otorga

¹⁴⁷ Klaus Jensen y Karl Rosengren. “Cinco tradiciones en busca del público”.

¹⁴⁸ Aimée Vega. *La decisión de voto de las amas de casa mexicanas y las noticias electorales televisadas*. Pág.: 133

¹⁴⁹ *Ibíd.*: 135.

¹⁵⁰ Manuel Martín Serrano. *La producción de la comunicación social*. (México: Cuadernos del CONEICC, 1989).

¹⁵¹ Calos Baca. Reseña de “Los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía”. *Revista Razón y Palabra*. Vol. 16, núm. 75, (I semestre de 2011).

el sentido a la comunicación”¹⁵². Martín-Barbero destaca cuatro mediaciones: socialidad, ritualidad, institucionalidad y tecnicidad, lo que permite entender que “la relación comunicativa está compuesta por diferentes dimensiones activas y fuentes de mediación intervinientes en el propio proceso comunicativo y sus resultados”¹⁵³ y no solo ni predominantemente desde el lado del emisor o de los medios de comunicación. De tal manera, las mediaciones fueron entendidas como un campo de producción de sentido, separado de los medios.

Cabe mencionar que Martín-Barbero concibe a la cultura “como mediación de todos los procesos sociales, donde se incluye a la comunicación”¹⁵⁴. Si bien su modelo teórico no llega a formalizarse metodológicamente, provee algunas pistas para comprender el papel de la mediación cultural, “a través de conceptos como “competencia cultural”, “cotidianidad familiar” y “temporalidad social”¹⁵⁵.

Posteriormente, Guillermo Orozco operativiza el modelo de Martín-Barbero, usando las mediaciones como categoría de análisis y proponiendo una metodología de investigación que permita su abordaje empírico. Según este autor, “las mediaciones hay que entenderlas como procesos estructurantes provenientes de diversas fuentes, que inciden en los procesos de comunicación y conforman las interacciones comunicativas de los actores sociales”¹⁵⁶. En ese sentido, es importante tomar en cuenta no solo las mediaciones mencionadas por Martín-Barbero, sino “todas las intervinientes en la interacción, vengan de donde vengan: de los mismos sujetos, del lenguaje, del contexto, de la clase social, la raza, la edad, de la conformación individual, del momento histórico, la política, la economía, la educación, la situación, etcétera”¹⁵⁷. No obstante, por motivos metodológicos y empíricos, el modelo de las multimediaciones “conlleva, asimismo, reconocer de antemano la necesidad de seleccionar algunas de ellas o, si el objeto a conocer así lo requiere, sólo una; pero sin olvidar su carácter múltiple y complejo”¹⁵⁸.

¹⁵² Jesús Martín-Barbero. *De los medios a las mediaciones*. (México: Gustavo Gili, 1987). Pág.: 145.

¹⁵³ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*. Pág.: 204.

¹⁵⁴ Nilda Jacks. “La identidad cultural como mediación simbólica”. *Revista Comunicación y Sociedad*. Núm. 18-19. (II semestre de 1993). Pág.: 20.

¹⁵⁵ *Ibíd.*

¹⁵⁶ Guillermo Orozco. “Mediaciones tecnológicas y des-ordenamientos comunicacionales”. *Revista Signo y pensamiento*. Vol 21, núm 41, (II semestre de 2002). Pág.: 25-26.

¹⁵⁷ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*. Pág.: 205.

¹⁵⁸ Nilda Jacks. “La identidad cultural como mediación simbólica”. Pág.: 19.

Para Orozco no existe una “lista” fija de mediaciones, sino una suerte de múltiples mediaciones que se relacionan entre sí de diferentes maneras, dependiendo del contexto particular en el que se investigue. Es importante mencionar también que no todas las mediaciones tienen la misma incidencia en el proceso de producción de sentido. Casi siempre un tipo de mediación o una combinación de ellas es la que predomina frente a las otras. Las mediaciones, además, pueden reforzarse o neutralizarse mutuamente: “A veces algunas mediaciones se refuerzan, por ejemplo cuando TV y familia comparten percepciones del mundo y aspiraciones sociales. Otras veces, algunas mediaciones se neutralizan debido a que provienen de instituciones sociales muy diferenciadas en las que no hay mucho en común en sus respectivas esferas de significación”¹⁵⁹. Ciertamente, dependiendo de la audiencia y de sus particulares contextos de recepción, se puede determinar la existencia de unas mediaciones más centrales que otras. Como bien lo señala el mismo autor:

Según la audiencia de que se trate serán las instituciones en las que participe y de las cuales provengan mediaciones. No es lo mismo una audiencia infantil, cuya televidencia transcurre en el hogar, la escuela y el barrio, a una adulta, cuya televidencia, dependiendo de su demarcación inicial, se despliega por otros escenarios. Lo importante en cada mediación es calibrar su incidencia, su relevancia y transcendencia para las televidencias concretas¹⁶⁰.

Teniendo en cuenta la definición del concepto de mediación, es posible comprender que la televidencia es un proceso complejo de interacción con lo audiovisual, atravesado permanentemente por múltiples mediaciones que permiten a la audiencia producir sentido frente a los mensajes emitidos¹⁶¹. Este proceso transita por una triple temporalidad. Es decir opera antes, durante y después de la interacción entre la televisión y el sujeto. Orozco propone el concepto de “televidencia de primer orden” para hacer referencia a la interacción directa e inicial con los referentes televisivos. Este tipo de televidencia “es resultante de decisiones o intuiciones previas, de estrategias y ritualidades televisivas construidas y de varias otras mediaciones anteriores al momento de estar frente al televisor”¹⁶². Entre tanto, la “televidencia de segundo orden”, hace referencia al contacto indirecto, producido

¹⁵⁹ Guillermo Orozco. “La audiencia frente a la pantalla. Una exploración del proceso de recepción televisiva”. *Revista Diálogos de la Comunicación*. Vol. 6, núm. 30, (I semestre de 1991). Pág.: 151.

¹⁶⁰ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*, Pág.: 28.

¹⁶¹ *Ibíd.*

¹⁶² *Ibíd.*, 33.

fuera del espacio de interacción con la TV y en un tiempo distinto a dicha interacción, es decir, antes o después de la exposición televisiva:

Más allá de la pantalla, los sujetos-audiencia re-producen, re-negocian y re-crean al tiempo que reviven, los referentes televisivos. Lo que en última instancia define, acota y sostiene la televidencia es precisamente este contacto poliforme, extendido y variado de los sujetos con los referentes televidenciados¹⁶³.

En el proceso de televidencia intervienen al menos cinco tipos de mediaciones: Individuales (las que provienen del propio sujeto televidente), situacionales (provenientes de la situación particular en la que se da el encuentro entre audiencia y televisión), institucionales (parten de las instituciones en las que el sujeto televidente participa), televisivas (provenientes de las dimensiones tecnológica, discursiva-lingüística, mediática, e institucional en tanto medio audiovisual), y las de referencia (provenien de todos los rasgos identitarios del sujeto). A continuación explicamos las principales características de estas mediaciones.

Las mediaciones individuales hacen referencia a las capacidades cognoscitivas, emotivas y características propias del televidente, como resultado tanto de sus condicionamientos genéticos como de sus aprendizajes anteriores, es decir de sus peculiares experiencias, visiones y ambiciones¹⁶⁴. No obstante, cabe acotar que, “el mismo desarrollo de la capacidad cognoscitiva está culturalmente determinado y puede variar de cultura en cultura”¹⁶⁵. De ahí que, entre las diversas mediaciones individuales que existen (esquemas, guiones, repertorios mentales), Orozco destaque la importancia de los “guiones mentales”. Su función consiste en definir y prescribir “secuencias específicas para la acción y para el discurso, para lo que hay que hacer y decir en un escenario social en un momento determinado. De este modo, los guiones prescriben para el actuante formas `adecuadas´, culturalmente aceptadas para su interacción social con otros”¹⁶⁶. Es decir, “los guiones están compuestos de la secuencia específica más una serie de prescripciones para llevarla a cabo”¹⁶⁷.

¹⁶³ *Ibíd.*, 32.

¹⁶⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁵ Guillermo Orozco. “La audiencia frente a la pantalla. Una exploración del proceso de recepción televisiva”. P: 15.

¹⁶⁶ *Ibíd.* Pág.: 7.

¹⁶⁷ Guillermo Orozco. “La mediación en Juego: televisión, cultura y audiencias”. *Revista Comunicación y Sociedad*. Núm. 10-11, (II semestre de 1991). Pág: 118.

Los guiones dependen y adquieren su significación y relevancia de las situaciones sociales en donde tienen lugar. Así, “la relevancia de la secuencia no está dada en la secuencia misma implicada en el guion, sino en un consenso cultural o institucional de lo que se considera apropiado hacer en una situación concreta”¹⁶⁸. De tal manera, los guiones “tienen una esfera de significación de donde adquieren su sentido específico”¹⁶⁹. La adquisición de los guiones mentales forma parte de la endoculturación, y su aprendizaje puede darse a través de la simple observación como de la interacción social. Uno de los usos más prácticos de los guiones radica en que “permiten al sujeto saber qué hacer en situaciones sociales nuevas. Es en ese sentido que se vinculan con la sobrevivencia cultural”¹⁷⁰.

Las mediaciones situacionales, por su parte, se refieren a la manera cómo las audiencias interactúan con la televisión, en el momento preciso en que se da esta relación. De tal manera, es una mediación propia de la televidencia de primer orden. Teniendo en cuenta que el hogar es el escenario en donde, generalmente, tiene lugar la interacción directa con la televisión¹⁷¹, factores como la disposición espacial en donde ocurre esta interacción (número de televisores y su ubicación espacial), el número de sujetos que la miran (soledad o compañía), la concurrencia o no de otras actividades al momento de ver televisión, las rutinas y rituales que se desarrollan frente a la pantalla, entre otros, constituyen mediaciones situacionales que inciden en el proceso de recepción¹⁷².

Las mediaciones institucionales, se refieren a las diversas instituciones en las que el sujeto televidente socializa, en tanto participante activo de las mismas. Algunas de estas pueden ser la familia, la escuela, los partidos políticos, entre otras; las cuales “se encuentran condicionadas por las reglas, el poder, la negociación, las

¹⁶⁸ *Ibíd.* Pág.: 119.

¹⁶⁹ *Ibíd.* Pág.: 118.

¹⁷⁰ *Ibíd.* Pág.: 118.

¹⁷¹ No obstante, cabe precisar que con el advenimiento y la popularización de los teléfonos inteligentes, computadoras portátiles o *tablets*, la televidencia ya no se limita a un espacio definido, sino que puede tener múltiples escenarios de interacción, reconfigurando a su vez la composición y las dinámicas de las audiencias. En ese sentido, el hogar ya no constituye el único espacio de televidencia de primer orden, ni la familia constituye, necesariamente, la primera comunidad interpretativa. Estas reconfiguraciones en los procesos de producción, intercambio y consumo simbólico, propias de contextos en donde la tecnología digital tiene una fuerte presencia, han sido estudiadas desde otros modelos teóricos, como el de las hipermediaciones de Carlos Scolari. Carlos Scolari. *Hipermediaciones. Elementos para una teoría de la comunicación digital interactiva*. (Barcelona: Gedisa, 2008).

¹⁷² Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*

condiciones materiales y espaciales, la asignación de identidades y las clasificaciones”¹⁷³. Cada institución tiene sus propios recursos y estrategias para naturalizar y hacer consumir sus significados preferentes. De tal manera, “es posible encontrar instituciones en competencia, o por el contrario, instituciones que se refuerzan mutuamente en un mismo escenario social”¹⁷⁴. Para los estudios de recepción en particular, es fundamental determinar qué instituciones refuerzan o neutralizan los significados preferentes codificados en la televisión y como los guiones del sujeto televidente cobran significación en situaciones concretas: “La mediación institucional es precisamente un esfuerzo por significar los guiones del sujeto de acuerdo con la intencionalidad particular de cada institución”¹⁷⁵. Esto debido a que las instituciones tienen su propia “esfera de significación” de donde “otorgan relevancia a los guiones de los miembros de la audiencia y legitiman su actuación en escenarios sociales”¹⁷⁶.

Pero también, instituciones como el hogar o la escuela son a su vez *comunidades interpretativas*. Este concepto, dentro del modelo de Orozco, hace referencia a

Un conjunto de sujetos sociales unidos por un ámbito de significación del cual emerge una significación especial para su actuación social (agency). Con frecuencia, las comunidades de interpretación coinciden con comunidades territoriales, pero sus demarcaciones no son geográficas. Una comunidad de interpretación podría también ser instrumental en cuanto a que sus miembros persiguen algún fin particular a través de su participación en la comunidad¹⁷⁷.

En base a esta definición, se establece que el receptor, al participar en distintas comunidades interpretativas, se encuentra condicionado por las estrategias y representaciones previas que tales comunidades presuponen acerca del acto de ver televisión (contratos de televidencia) y sus consiguientes usos. En ese sentido, “las televidencias conllevan altas cargas significantes propias de comunidades o

¹⁷³ Aimée Vega. *La decisión de voto de las amas de casa mexicanas y las noticias electorales televisadas*. Pág.: 139.

¹⁷⁴ Guillermo Orozco. “La mediación en Juego: televisión, cultura y audiencias”. Pág: 118.

¹⁷⁵ *Ibíd.* Pág: 118.

¹⁷⁶ Guillermo Orozco. “La audiencia frente a la pantalla. Una exploración del proceso de recepción televisiva”. P: 9.

¹⁷⁷ Guillermo Orozco. *Recepción televisiva. Tres aproximaciones y una razón para su estudio*. (México, Universidad Iberoamericana, 1991), Pág. 49.

segmentos culturales en las que los sujetos como individuos están adscritos y se desenvuelven”¹⁷⁸.

En la mayoría de casos de niños y adolescentes, la primera comunidad de apropiación está constituida por la familia¹⁷⁹. Como bien indica Morley, existe una “política del hogar” que encuadra los hábitos televisivos y el tipo de comunicación familiar dentro de la que se inscribe la apropiación de la programación por parte de la audiencia¹⁸⁰. Además, el hogar, por la seguridad ontológica que brinda a sus miembros, constituye un espacio propicio para la construcción de identidades¹⁸¹. Al respecto, Chris Barker menciona:

La televisión se sitúa dentro de las prácticas sociales de la vida cotidiana, particularmente de las prácticas domésticas, de manera que los significados generados por las audiencias con relación a la televisión no se limitan a una visión significativa, sino que están generados y sostenidos por los ritmos y rutinas de la vida cotidiana. En particular, hemos insistido en que el espacio doméstico del hogar es un lugar de construcción y contestación de identidades culturales más amplias, incluidas las identidades de género o étnicas¹⁸².

No obstante, la familia es una construcción sociocultural, y en ese sentido es entendida y vivida de distintas maneras, por lo que es necesario identificar las particulares formas en que la comunidad interpretativa de la familia se conforma y funciona en una sociedad determinada¹⁸³. Además, en el caso de los niños y adolescentes, una mediación institucional y comunidad interpretativa de suma importancia dentro de la televidencia de segundo orden es la escuela-colegio¹⁸⁴. Se puede decir que los contenidos interpretados y apropiados en una primera instancia dentro de la familia, son “puestos a prueba” en un segundo contexto mediador: la escuela.

Por otro lado, las mediaciones provenientes de la televisión parten de su “cuádruple dimensionalidad”, esto es de su dimensión tecnológica, discursiva-lingüística, mediática e institucional, que en la realidad funcionan de manera

¹⁷⁸ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*. Pág. 33.

¹⁷⁹ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*. Aunque, como hemos advertido con anterioridad, esto está cambiando progresivamente con las nuevas dinámicas comunicacionales que permiten las tecnologías móviles.

¹⁸⁰ David Morley, *Televisión, audiencias y estudios culturales*. (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

¹⁸¹ Roger Silverstone. *Televisión y vida cotidiana*.

¹⁸² Chris Barker. *Televisión, globalización e identidades culturales*. Pág. 277.

¹⁸³ Thomas Tufte. “Televisión, modernidad y vida cotidiana”. *Revista Comunicación y Sociedad*. Vol 66. (I semestre de 1997) Pág.: 66.

¹⁸⁴ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*.

articulada e interdependiente. Desde esta perspectiva, hay que entender a la televisión “a la vez como un medio técnico de producción y transmisión de información y una institución social, productora de significados, definida históricamente como tal y condicionada política, económica y culturalmente”¹⁸⁵.

En cuanto a su dimensión tecnológica, cabe mencionar que, debido a sus posibilidades electrónicas para la apropiación y transmisión de sus contenidos, la televisión posee un alto grado de *representacionalismo*, entendiéndose, en concordancia con el enfoque epistemológico construccionista de la representación, como un proceso de construcción de sentido¹⁸⁶. Como bien lo describe Orozco:

Todos los recursos técnicos están culturalmente determinados y son más bien formas mediante las cuales se producen asociaciones específicas, que luego se encadenan para producir un discurso audiovisual concreto. La representacionalidad televisiva, entonces, deja de ser un mero recurso técnico, inherente al medio, neutral, para ser un recurso de significación del discurso televisivo y, por supuesto, no neutral¹⁸⁷.

Es decir, los movimientos, planos y ángulos de la cámara, el ritmo del montaje, los efectos de sonido, la música, la disposición espacial, el color, entre otros recursos técnicos, funcionan de manera articulada para configurar determinados significados predominantes en el discurso televisivo¹⁸⁸.

Para explicar la dimensión discursiva-lingüística, Orozco parte de la premisa de que los códigos visuales, a diferencia de los utilizados dentro del lenguaje escrito u oral, tienen una base material más universalizada y requieren de un menor esfuerzo o aprendizaje para ser entendidos¹⁸⁹. El alto grado de denotación del lenguaje audiovisual¹⁹⁰ permitiría, según Orozco, que el código utilizado en su estructuración difícilmente sea percibido por el televidente y que las huellas de su particular encodificación puedan ser borradas o encubiertas¹⁹¹. Esto conlleva a que el lenguaje televisivo posea un alto grado de verosimilitud y de legitimación: “la tv no solamente tiene la capacidad técnica de representar el acontecer social sino también de hacerlo

¹⁸⁵ Guillermo Orozco. “Recepción televisiva. Tres aproximaciones y una razón para su estudio”. Pág: 12.

¹⁸⁶ Stuart Hall, *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. (Quito: UASB, 2010).

¹⁸⁷ Guillermo Orozco. “La mediación en Juego: televisión, cultura y audiencias”. *Revista Comunicación y Sociedad*, núm. 10-11, (II semestre de 1991). Pág: 150

¹⁸⁸ *Ibíd.* Pág: 149.

¹⁸⁹ Guillermo Orozco. “La mediación en Juego: televisión, cultura y audiencias”.

¹⁹⁰ No obstante, esto no quiere decir que Orozco desconozca el alto grado de connotación y polisemia de la imagen. Simplemente, en esta dimensión el autor se enfoca y aborda las posibilidades de su nivel denotativo.

¹⁹¹ Guillermo Orozco. “La mediación en Juego: televisión, cultura y audiencias”.

verosímil, creíble para los televidentes. Y es precisamente esta combinación de posibilidades técnicas del medio televisivo lo que le permiten naturalizar su discurso ante los propios ojos de la audiencia”¹⁹².

No obstante, la televisión no solo naturaliza discursos sino también “visibiliza lo invisible y naturalizado de la sociedad, hasta fundar la ilusión de realidad que comienza por opacar todo el proceso productivo”¹⁹³. En ese sentido, los medios “instalan mitos que recogen una serie de representaciones flotantes y le dan cierta figuratividad”¹⁹⁴. Al respecto, el conocido dicho *es verdad, lo vi en la tele*, acentúa la identificación del sujeto con el medio, confundiendo la representación por realidad, y fortaleciendo así el contrato que une audiencia y medio. No obstante, en este caso, “el contrato ya no se funda en la creencia o en el entendimiento, sino en la visión”¹⁹⁵.

Además, las posibilidades técnicas del lenguaje televisivo le permiten presentar guiones que responden a situaciones irreales, es decir que no requieren necesariamente de una concreción o correspondencia espacial o temporal real. De tal manera, “la TV crea situaciones inexistentes, que no obstante se presentan verosímiles ante los ojos de la audiencia. Los guiones que conllevan estas situaciones, entonces, se hacen creíbles a partir solo de la TV, no de la realidad”¹⁹⁶.

Vale agregar en este punto que la televisión es una importante fuente de guiones, que se ponen en relación de correspondencia, contradicción o conflicto con los guiones mentales de las audiencias:

Es en ese sentido que (la TV) puede ejercer una mediación en las actividades y gestiones de las audiencias, en la provisión de modelos de actuación para diferentes contextos y situaciones, que al mismo tiempo que proveen a los sujetos con aprendizajes anticipatorios a situaciones futuras, conllevan estereotipos o privilegian caprichosamente guiones que son predominantes en otros contextos, lugares o culturas o simplemente promueven la importancia de algunos guiones y la exclusión de otros, legitimándose y naturalizándose desde la pantalla ciertas agencias¹⁹⁷.

La dimensión propiamente mediática de la televisión, se refiere a los formatos, géneros y flujos propios de la televisión: “las partes y secuencias de las

¹⁹² Guillermo Orozco. “La audiencia frente a la pantalla. Una exploración del proceso de recepción televisiva”. *Revista Diálogos de la Comunicación*. Vol. 6, núm. 30, (I semestre de 1991). Pág.: 159.

¹⁹³ Alejandra Cebrelli y María Graciela Rodríguez. Algunas reflexiones sobre representaciones y medios. *Revista Trampas de la Comunicación y la Cultura*. Núm. 76. (II semestre de 2013). Pág.: 93

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 95.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 93.

¹⁹⁶ Guillermo Orozco. “La audiencia frente a la pantalla. Una exploración del proceso de recepción televisiva”. Pág.: 56

¹⁹⁷ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*. Pág.: 46.

escenas en pantalla, están empaquetadas, tanto en dispositivos distintivos (géneros) como en programas particulares, barras, canales y horarios fijos pero movibles, frente a los que se despliegan hábitos y costumbres que culminan en el establecimiento de las estrategias y ritualidades televisivas de las audiencias”¹⁹⁸. Por último, Orozco señala la dimensión institucional de la televisión para referirse a sus características en tanto industria cultural. La televisión se encuentra anclada en las dinámicas de los sistemas económicos, políticos sociales y culturales, y forman parte activa de su reproducción.

El último grupo de mediaciones dentro de la tipología de Orozco son las *mediaciones de referencia*, las cuales “incluyen todas aquellas características que sitúan al sujeto en un contexto o ambiente determinado: por ejemplo la edad, el género, la etnia, la raza o la clase social”¹⁹⁹. Es decir, son todos los “rasgos identitarios” del sujeto que lo sitúan en un determinado lugar del espacio social, condicionando material y simbólicamente la forma en que interactúa con la televisión. El género, por ejemplo, incide tanto en los gustos televisivos y el horario para ver, como en la forma de apropiación de lo visto²⁰⁰. La etnia “delimita ciertos énfasis en el desarrollo de destrezas y capacidades, que a su vez influyen en gustos, maneras de ver TV y formas de procesar y dar sentido a la programación”²⁰¹. La edad pone límites específicos, de tipos cognoscitivos, emocionales y comportamentales al tipo de interacción que se entabla con la pantalla. El estrato social “delimita desde la cantidad de televisores en el hogar y las posibilidades de acceso a otras actividades culturales de la audiencia, hasta los gustos sobre la programación”²⁰². El origen geográfico o el lugar de residencia pueden también ser importantes mediaciones de referencia para determinadas audiencias.

¹⁹⁸ Guillermo Orozco. “La audiencia frente a la pantalla. Una exploración del proceso de recepción televisiva”. Pág.: 161. Sin embargo, cabe acotar que con el advenimiento de las televisiones inteligentes, esta dimensión está modificándose sustancialmente. La retransmisión de contenido multimedia, a partir de plataformas como Netflix o HBOgo, permiten un consumo bajo demanda mucho más personalizado que la televisión estándar.

¹⁹⁹ Guillermo Orozco. “La mediación en Juego: televisión, cultura y audiencias”. Pág: 118.

²⁰⁰ Aimée Vega. *La decisión de voto de las amas de casa mexicanas y las noticias electorales televisadas*.

²⁰¹ Guillermo Orozco. “La mediación en Juego: televisión, cultura y audiencias”. Pág: 153.

²⁰² *Ibíd.* Pág: 118.

Orozco reconoce la importancia central de las identidades en tanto “macromediaciones” del proceso de televidencia²⁰³. Al respecto menciona:

Las identidades de las audiencias están presentes en las televidencias reafirmandose o reconvirtiéndose a partir de ellas y configurándolas. Estas identidades profundas afloran de maneras diversas e inesperadas en las interacciones y apropiaciones de los referentes televisivos, mediándolos y encausando los posibles usos que de la televisión hacen sus audiencias²⁰⁴

No obstante, a pesar que a las mediaciones culturales Orozco “les asigna estatuto de prioritarias por configurar a las demás, desde el punto de vista metodológico no define como tratarlas”²⁰⁵, y más bien lo plantea como un tema pendiente dentro del modelo de las multimediaciones: “El rescate de este tipo de fragmentos identitarios, así como de la mediación que ejercen en televidencias específicas, constituye uno de los principales desafíos tanto para la investigación como para la educación de las audiencias”²⁰⁶. En este punto radica la importancia de los aportes de Nilda Jacks quien basándose en el modelo de Orozco ha profundizado en la teorización sobre la identidad cultural, en particular la identidad regional, como mediación simbólica. Al respecto, plantea que:

La identidad cultural juega un papel decisivo al vincular al sujeto, individual o social, con la realidad circundante, mediando los procesos de producción, apropiación e interpretación de los bienes culturales. Es esta mediación la que garantiza el significado de la producción cultural y el sentido del consumo de los mencionados bienes de la cultura, sin el cual se vuelve un proceso hueco, con el peligro de convertirse en un acto alienado y alienante²⁰⁷

Para Jacks, estudiar la mediación cultural “precisa, como primer paso, antes de estudiar la recepción propiamente dicha, conocer todos los factores que la constituyen y las relaciones derivadas: históricas, económicas, políticas y estéticas, entre otras”²⁰⁸. Basándonos en esta propuesta, en el siguiente capítulo intentaremos acercarnos a la comprensión de los procesos étnico-identitarios de la familia sujeto de investigación, para después develar y analizar las mediaciones que configuran sus particulares procesos de televidencia.

Antes de esto, y a manera de conclusión de este subcapítulo, cabe mencionar que la forma cómo las diferentes mediaciones se interrelacionan, es lo que finalmente

²⁰³ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*.

²⁰⁴ *Ibíd.* Pág.: 9.

²⁰⁵ Nilda Jacks. “La identidad cultural como mediación simbólica”. Pág.: 22.

²⁰⁶ Guillermo Orozco, *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*. Pág.: 11.

²⁰⁷ Nilda Jacks. “La identidad cultural como mediación simbólica”. Pág.: 29.

²⁰⁸ *Ibíd.*: Pág.: 22.

“define lo que los medios logran, y lo que las audiencias se apropian, negocian o rechazan de los medios, así como el uso que hacen de ellos”²⁰⁹. De tal manera, ni son los medios omnipotentes a la hora de imponer su ideología, ni las audiencias tienen infinitas posibilidades de interpretación y uso de los medios. En la interacción audiencias-medios se ubican múltiples mediaciones que permiten, pero a la vez, acotan y condicionan el sentido construido por las audiencias. Como bien lo señala Orozco:

Más que en la emisión, es justamente en el «largo y complejo» proceso de la recepción, donde se produce la comunicación, donde se le da su sentido. Un sentido que no es autónomo completamente de lo propuesto por los medios, pero que tampoco está restringido a eso. La autonomía de la audiencia es una autonomía relativa, ya que si bien tiene cierta libertad y creatividad, por ejemplo para resemantizar los contenidos y formas mediáticas, lo hace siempre dentro de ciertos límites y condiciones que no son de su propia creación y que escapan a su control²¹⁰.

²⁰⁹ *Ibíd.*: 156.

²¹⁰ Guillermo Orozco. Medios, audiencia y mediaciones. *Revista Comunicar*. Vol 8. (I semestre de 1997). Pág: 28-29.

Capítulo dos

Los procesos de construcción étnica-identitaria de la familia Guamán-Lema

2.1 Los procesos de etnización de los grupos indígenas del Ecuador

El presente subcapítulo pretende contextualizar el problema de la identidad de la familia Guamán-Lema a partir de un estudio diacrónico que identifique y analice los principales discursos o “regímenes de representación”²¹¹ que, tanto los grupos hegemónicos mestizos como indígenas de la sociedad ecuatoriana, han construido sobre *el ser indígena*. Consideramos que estos discursos, en tanto continúan estando presentes en el campo discursivo actual en el que los medios de comunicación tienen un protagonismo central, constituyen importantes materiales simbólicos que condicionan, al mismo tiempo que permiten, la construcción de la identidad étnica por parte de quienes se consideran o son considerados indígenas.

En base a la teoría de la colonialidad del poder, propuesta por Aníbal Quijano²¹², consideramos que las actuales categorías étnico-raciales hegemónicas en América Latina (indígena, negro, mestizo) y la jerarquía en la que se organizan, tienen su origen y se remontan al proceso de racialización que se llevó a cabo dentro del modelo de dominación colonial impuesto por Europa a América a partir del siglo XV, modelo que “fundamentó su poder simbólico en la clasificación de los grupos sociales en torno a la idea de raza”²¹³.

La categoría *indio* constituyó una denominación homogenizante que los colonizadores españoles impusieron a los múltiples y diversos pueblos originarios de América por creer erróneamente que habían llegado a las Indias²¹⁴. Antes de su llegada, “las poblaciones prehispánicas presentaban un abigarrado mosaico de diversidades, contrastes y conflictos de todos los órdenes. No había ‘indios’ ni concepto alguno que calificara de manera uniforme a toda la población del

²¹¹ Stuart Hall, *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*.

²¹² Aníbal Quijano. *Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder* (Buenos Aires: Paidós, 2009).

²¹³ Ana Bravo-Moreno. Educando y aprendiendo desde procesos de racialización. *Revista Gazeta de Antropología*. Vol 3. Num 31. (I semestre de 2015). Pág.: 63.

²¹⁴ Guillermo Bonfil Batalla. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Revista Anales de Antropología UNAM*, Vol 9. (I semestre de 1972) pp. 105-124.

continente”²¹⁵. La única característica en común que tenían todos los pueblos denominados “indios” era que “estaban destinados a ocupar, dentro del orden colonial, la posición subordinada que corresponde al colonizado”²¹⁶.

La conquista implicó también, lo que Blanca Muratorio ha denominado, “la monopolización de la representación”²¹⁷ por parte de los europeos. Es decir, los “indios” fueron reducidos semióticamente a las representaciones que los colonizadores construyeron y difundieron sobre aquellos. Alrededor de la categoría *indio* se instauraron una serie de representaciones de valoración negativa que justificaban y legitimaban las relaciones de dominio y explotación hacia estos pueblos. El discurso oficial hacia el indígena, que en la colonia se constituía desde una perspectiva eclesiástica y jurídica²¹⁸, planteaba que “el estatus del indio resultase de la concurrencia de tres categorías coloniales: el estado de rústico, de persona miserable y de menor de edad”²¹⁹.

Este primer ejercicio de racialización permitió, en la época colonial, la construcción de “jerarquías sociales, en la que el grado de “blancura” estaba directamente asociado con la posibilidad de ocupar posiciones de jerarquía dentro de la estructura social y en la división del trabajo”²²⁰. La sociedad colonial organizaba la tributación, la división social del trabajo, la remuneración o no del trabajo, entre otros ámbitos socioeconómicos, a partir de la variable raza principalmente²²¹. Por tanto, el término “indio” fue un producto necesario del sistema colonial en América, tanto en su dimensión simbólica como en su dimensión socioeconómica y política²²².

²¹⁵ *Ibíd.* Pág. 111.

²¹⁶ *Ibíd.* Pág. 111.

²¹⁷ Blanca Muratorio. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX.* (Quito: FLACSO, 1994).

²¹⁸ Bartolomé Clavero. *Derecho indígena y cultura constitucional en América.* (México: Siglo XXI Editores, 1994).

²¹⁹ Gina Chávez. “Proteccionismo humanista: retórica y praxis del neo indigenismo en el Ecuador”. En: Fernando García, comp. *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina.* FLACSO: Quito, 2008, Pág.: 229. Cabe agregar que, desde la perspectiva oficial y jurídica de la colonia, “la rusticidad es la falta de participación en la cultura letrada. Los rústicos podían guiarse en materias privadas conforme a sus costumbres. Es miserable quien no valiéndose por sí mismo socialmente, requería de un amparo especial (indígenas, huérfanos, viudas). El menor de edad tenía una limitación de la razón humana y no era gente de razón plena. Esta categorización produce un verdadero estatus de etnia” (Chávez, 2008: 229).

²²⁰ Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder”. Pág.: 57.

²²¹ María Chávez “La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial del siglo XVIII” en: *Anales Nueva Época*, N° 1, (II semestre de 1998), pp: 91-117.

²²² Abril Trigo. “Una lectura materialista de la colonialidad”, *Revista Alternativas*, Num. 3 (I semestre de 2014): 1-55. Pág.: 39.

En los primeros años de la época republicana, a pesar de la derogación de la ley que obligaba a los indígenas a tributar y de la supuesta ampliación de la condición de “ciudadanos” a todos los ecuatorianos²²³, las estructuras de dominación colonial, así como sus discursos e imaginarios discriminatorios, continuaron perpetuándose hacia los pueblos indígenas. Paradójicamente, a pesar que el Estado ecuatoriano desconoció la especificidad cultural de los indígenas²²⁴, el proceso de construcción de la identidad nacional mestiza necesitó de la imagen del “indio” para su concreción. Los fundadores de la República adoptaron el concepto de Estado-nación culturalmente homogéneo de Europa y *el mestizaje* se postuló como el discurso oficial de la nacionalidad ecuatoriana. Sin embargo:

El discurso del mestizaje, si bien invitaba a todos a ser parte de la nacionalidad, negaba las especificidades culturales de los no blancos. (...) Las narrativas del mestizaje monocultural contribuyeron a la creación de un orden ideológico que situó a los blanco-mestizos en los espacios urbanos como los portadores de la civilización y la modernidad. Los descendientes de los esclavos africanos y los indígenas fueron localizados en los márgenes de la nación donde reinaba el primitivismo. El rol de los blanco-mestizos fue claro: civilizar y blanquear a los no blancos²²⁵.

De tal manera, el mestizaje fue propuesto a partir de la lógica eurocéntrica del binarismo, que caracteriza al “uno, como universal, canónico, ‘neutral’ y a su otro como resto, sobra, anomalía, margen; siendo así clausurados los tránsitos, la disponibilidad para la circulación entre las posiciones, que pasan a ser todas colonizadas por la lógica binaria”²²⁶. Más aún, de acuerdo a investigadores como Fredy Rivera o Blanca Muratorio, el “indio” fue convertido en la “contraimagen del

²²³ Andrés Guerrero. “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”. *Revista ICONOS*. N° 4. (I semestre de 1998) 112-122.

²²⁴ Esto se logró además, mediante la delegación de la administración demográfica, económica y espacial de las poblaciones “indígenas” a “un organismo multiforme, heterogéneo y privado: fue entregada a los poderes locales (...) conformados por las haciendas y la iglesia parroquial, los consejos municipales y los funcionarios del Estado, los mediadores étnicos y los vínculos personales – económicos y rituales- entre “blancos de pueblo” y comuneros” administración a los poderes fácticos-privados” Andrés Guerrero. “Una imagen Ventrilocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígenas” a fines del siglo XIX”. En Blanca Muratorio, edit. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. FLACSO: Quito, 1994. Pág.: 201.

²²⁵ Carlos De la Torre y Patric Hollenstein *Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana Período considerado: 1996-2009*. Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina”: Panamá. (2010). Pág.: 11.

²²⁶ Rita Segato, “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial”, en Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba, comps., *Descolonizando el feminismo desde (y en) América Latina*. Buenos Aires: Godot, 2011, pp. 17-48. Pág.: 23.

proyecto de ciudadanía blanco mestiza²²⁷, es decir en el *afuera constitutivo* de la identidad criolla-mestiza ecuatoriana.

La apuesta por el mestizaje como política identitaria del Estado ecuatoriano estuvo sustentada en un conjunto de representaciones excluyentes o paternalistas sobre los «otros», principalmente sobre los “indios”. Así, “para lograr concretar el proyecto e idea de nación criolla-mestiza se desarrollaron una serie de nociones y representaciones paternalistas, indigenistas y neoindigenistas²²⁸.”

Desde finales del siglo XIX, el liberalismo²²⁹, construyó un nuevo sistema de representaciones sobre el indio que se contraponía al discurso conservador y eclesiástico hegemónico en la época colonial, y que se caracteriza principalmente por su concepción paternalista, tendiente a “civilizar” a este grupo social. El indio es visto, desde esta perspectiva, como un “sujeto irracional por medio de la fórmula: indios=barbarie=animalidad=pasividad irracional, ante el cual valen todos los esfuerzos civilizatorios de lengua castiza y cultura ecuatoriana²³⁰”. Si bien resalta las supuestas virtudes de los indígenas de tiempos precolombinos, rechaza su realidad actual, concibiéndolo como un sujeto degradado e incapaz de determinar lo que le es conveniente de lo que no²³¹. De esta manera, a finales del siglo XIX, “el indio real se convirtió en peón semiótico en la lucha entre dos hegemonías: la conservadora liderada por la Iglesia y el liberalismo radical, en un momento crítico en la conformación del Ecuador como Estado-nación moderno²³²”.

A partir de 1920, los “indios” se convirtieron en un tema importante en la literatura y el arte ecuatoriano. Se conformará, desde entonces, la corriente de pensamiento que se conoce como *indigenismo*. Si bien se trata de una corriente que, de cierta forma, intenta revalorizar determinados atributos del indígena y abolir la idea de su supuesta inferioridad racial, parte de una visión racializada, paternalista y colonial, que concibe a los indígenas y blancos como dos razas enteramente separadas con diferencias biológicas innatas, “a tal punto que se propuso que estos

²²⁷ Fredy Rivera. Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones. *Revista América Latina Hoy*. N° 19: (I semestre de 1998). Pág.: 58.

²²⁸ Fredy Rivera. Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones. Pág.: 59.

²²⁹ Corriente política y de pensamiento que se instauró en el poder entre los años de 1895 a 1925,

²³⁰ Fredy Rivera. Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones. Pág.: 59.

²³¹ Blanca Muratorio. “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional”. En Blanca Muratorio, ed. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO, 1994.

²³² *Ibid.*: Pág.: 369.

grupos habían evolucionado en direcciones diferentes, con diversas esencias profundas”²³³. Paradójicamente, al culpar a la opresión histórica de las actitudes pasivas y vegetativas del “indio”, consolidaron en el imaginario popular “las representaciones dominantes de los indios como pasivos y totalmente incapaces de reflexión intelectual y participación política”²³⁴. En síntesis, se trata de una visión asimilacionista y homogenizante que, en la primera mitad del siglo XX:

Resultó ser el instrumento más adecuado para la construcción de la tan ansiada nación blanco mestiza, ya que permitió transitar de acciones explícitamente destructivas de los pueblos indígenas, hacia la adopción de un proyecto de largo aliento, basado en el efecto absorbente y asimilador de la cultura nacional dominante, lógica y práctica política que ha sido caracterizada como etnofagia²³⁵.

El neoindigenismo constituye una corriente académica, aparentemente progresista y crítica del indigenismo tradicional, que se caracteriza, principalmente, por “postular la pluralidad o diversidad sociocultural de las formaciones nacionales a base de un sobredimensionamiento de la civilización india como proyecto societal global”²³⁶. Se trata de una perspectiva que, basada en un concepto esencialista de cultura, concibe a las sociedades indígenas como homogéneas, culturalmente puras y estáticas; al tiempo que las idealiza en términos de una superioridad moral y espiritual: “Si en el indigenismo paternalista prevalecía una noción de indio atrasado, decadente, irracional e incivilizado, en esta nueva versión aparentemente radical aflora la idea del buen salvaje, solidario, fraterno, milenario, apacible y aunque radical, participativo en los ámbitos de la sociedad y Estado nacional”²³⁷.

Dentro de este complejo panorama en el que el monopolio de la representación se encontraba en manos de las élites blanco-mestizas, quienes a través de diversos regímenes de representación intentaron definir las supuestas características de los “otros” indígenas, estos grupos racializados subalternos emprendieron complejos procesos organizativos, políticos e identitarios, con el fin de conquistar derechos que les fueron negados por siglos, en particular, el derecho de poder hablar por sí mismos, ser agentes de su propia identidad y disputar el poder del

²³³ Kim Clark. “La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de los indios serranos en el Ecuador (1920 a 1940)”. En Emma Cervone y Fredy Rivera (edi). *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO, 1999. Pág.: 118.

²³⁴ Luis Botero. *Para no ser una carga. Pasado y presente de las comunidades indígenas del Chimborazo*. pp.: 140.

²³⁵ Fredy Rivera. Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones. Pág.: 60.

²³⁶ *Ibíd.*: 60.

²³⁷ *Ibíd.*: 61.

imaginario que se había creado sobre ellos. En este proceso, las reivindicaciones étnicas-identitarias de los movimientos indígenas han sido fundamentales.

Si bien, los primeros movimientos indígenas ecuatorianos se remontan a los años 30s-40s, es desde finales de los años 60s que estos movimientos construyen un discurso de corte étnicista que “revitalizaba los valores y la identidad étnica del campesinado serrano”²³⁸. Este discurso “recogía como punto de fuerza el pasado histórico de la Conquista española cuyos abusos y violencias revalidarían las luchas indígenas del presente en contra de los blancos explotadores, siendo éstos últimos los terratenientes y la sociedad nacional en general”²³⁹. En ese sentido, desde un inicio el discurso étnico de los movimientos indígenas definió a los blanco-mestizos como su afuera constitutivo.

En 1973 surge la organización indígena ECUARUNARI²⁴⁰. A diferencia del discurso estatal de aquel entonces, que veía a los indígenas principalmente como “campesinos”, o del discurso terrateniente que los veía como “minifundistas”, reduciéndolos a una dimensión económica, la ECUARUNARI destacó y puso énfasis en su condición étnica, oficializando internamente la autodenominación de *cultura indígena* como fundamento para la consecución de sus derechos²⁴¹. El discurso de esta organización se estructuró, principalmente, en base a una crítica al capitalismo, entendido este no solo como un sistema económico sino también como un sistema cultural, que por su tendencia impositiva y omnipresente es “culpable de la aculturación de los indígenas y de la pérdida de los valores culturales, especialmente de los jóvenes indígenas”²⁴². Ante esta amenaza cultural “la recuperación de las formas y cultura tradicionales y el rescate y mantenimiento de la indianidad fueron un objetivo importante desde el inicio de la organización”²⁴³. Como se puede ver, la ECUARUNARI apeló a las ideas de una supuesta esencia, pureza y autenticidad de la cultura indígena, que se encontraría en las tradiciones y prácticas amenazadas por

²³⁸ Emma Cervone. *El retorno de Atahualpa. Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador* Quito: Pontificia Universidad Católica, 1997. Pág.: 4.

²³⁹ *Ibíd.*: Pág.: 3

²⁴⁰ Organización de tercer grado que agrupa a gran parte de los pueblos indígenas de la sierra.

²⁴¹ Amalia Pallares. “Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena en los años setenta”. En Emma Cervone y Fredy Rivera, eds. *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO, 1999.

²⁴² *Ibíd.*: 169.

²⁴³ *Ibíd.*: 169

las fuerzas homogeneizantes del capitalismo, ideas muy similares a las que promovía el neindigenismo en aquel entonces.

En 1986 se crea la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador, CONAIE, la organización indígena más grande del país²⁴⁴. Su discurso gira en torno a los conceptos de nacionalidad, territorio, plurinacionalidad e interculturalidad²⁴⁵. La nacionalidad, según la misma organización, “es la autodefinición de un grupo étnico”²⁴⁶, y en ese sentido, se definen por “un mismo origen, una historia común, idiomas propios [y] nuestras propias leyes, costumbres y creencias y formas de organización social, económica y política en nuestros territorios”²⁴⁷. Dentro de las nacionalidades hay pueblos que comparten lo anteriormente mencionado pero se diferencian entre sí “porque comparten un sentido de pertenencia local y una propia forma de vivir su cultura [...] ocupan un territorio definido, y tienen aspiraciones comunes”²⁴⁸. Según la CONAIE, “los indígenas del Ecuador se organizan en nacionalidades que, en el caso de la nacionalidad más grande, la de los Kichwa de la Sierra, se subdividen en Pueblos”²⁴⁹.

El territorio hace referencia a la administración autónoma de las tierras, “mediante instituciones ancestrales del pueblo que ahí vive”²⁵⁰. Muy relacionado al concepto anterior, la plurinacionalidad se refiere a “un sistema de autogobiernos territoriales, una extensión de la democracia, sobre todo donde concierne el control de recursos, la pluralidad jurídica y la oficialización de las lenguas indígenas”²⁵¹. Por último, la interculturalidad es una condición fundamental de un Estado plurinacional.

²⁴⁴ La CONAIE está conformada por las organizaciones regionales: ECUARUNARI, CONFENAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana) y CONAICE (Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana). La CONAIE es identificada como una organización con propuestas de izquierda, su brazo político es el partido Pachakutik surgido en 1995, de tendencia socialista.

²⁴⁵ Philipp Altmann. “Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador”. *Revista Antropología. Cuadernos de Investigación*. Núm. 12, (I semestre de 2014). 1-17

²⁴⁶ CONAIE. *Propuesta de Ley de Biodiversidad*. (Quito: CONAIE, 2004). Pág: 116-117.

²⁴⁷ CONAIE. “Proyecto Político de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador”. <http://www.conaie.org/congresosde-la-conaie/ii-congreso-ed-la-conaie/99-proyecto-politico-de-las-nacionalidades-y-pueblos-delecuador?format=pdf>. (2001). Visitada el 2 de agosto de 2016. Pág.: 2.

²⁴⁸ *Ibíd.*: 3.

²⁴⁹ Olaf Kaltmeier. “¿Politización de lo étnico y/o etnización de lo político? El campo político en el Ecuador en los años noventa”, Pág.: 202. En Christian Buschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, comp. *Etnicidad y poder en los países andino*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2007.

²⁵⁰ CONAIE, “La CONAIE frente a la Asamblea Constituyente”. <http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf>. (2007). Visitada el 4 de agosto de 2016. Pág.: 2

²⁵¹ *Ibíd.* Pág.: 5.

Ésta se construye mediante la apertura hacia los grupos excluidos y la inclusión de la diferencia bajo el lema de “unidad en la diversidad”²⁵².

Como se puede apreciar, el discurso de la CONAIE propuso un sistema de categorías étnico-identitarias (pueblos y nacionalidades) definiendo, además, las condiciones o características que debe tener un grupo social para ser considerado “pueblo” o “nacionalidad” indígena, es decir sus emblemas de contraste²⁵³. Es importante acotar que “estos conceptos identitarios-territoriales no son conceptos tradicionales o primordiales, sino construcciones recientes del movimiento indígena”²⁵⁴. Además, cabe observar que las demandas clasistas (administración autónoma de las tierras, sistema de autogobiernos territoriales, control de recursos, etc) fueron subordinadas a las demandas de tipo étnico-culturales y “se impuso un entendimiento de las diferencias de clase como producto de desigualdades culturales. Es más, lo cultural fue entendido como étnico, cambiando la interpretación de una exclusión cultural y -en consecuencia- de la demanda de interculturalidad”²⁵⁵. En ese sentido, en el discurso de la CONAIE es posible identificar lo que autores como Guillermo Bustos denominan “la politización de lo étnico”²⁵⁶.

Cabe mencionar que los masivos levantamientos y protestas que la CONAIE protagonizó en la década de los 90s estuvieron cargados de un profundo contenido simbólico y ritual que remarcó las fronteras étnicas entre indígenas y blanco-mestizos, pero esta vez no desde el grupo étnico hegemónico (como había venido siendo desde la Colonia) sino desde el grupo étnico subalternizado, por lo que se resignificaron sus respectivos emblemas de contraste. Por ejemplo, en el levantamiento de junio de 1990, considerado el mayor levantamiento indígena de la historia ecuatoriana, y que fue realizado en la fecha de celebración del *Inti Raymi* (la fiesta más importante dentro de la cosmovisión indígena) se anunció el regreso del *Pachakutik*, que indica la vuelta o el retorno al tiempo de los indígenas. Igualmente, el levantamiento de 1992 en Pastaza coincidió con la celebración oficial de los

²⁵² *Ibíd.*

²⁵³ Estas categorías y representaciones, propuestas en un inicio por la CONAIE, se ha logrado institucionalizar dentro de los discursos “oficiales” del Estado y en los imaginarios blanco-mestizos de la sociedad ecuatoriana.

²⁵⁴ Olaf Kaltmeier. “¿Politización de lo étnico y/o etnización de lo político? El campo político en el Ecuador en los años noventa”. Pág. 202.

²⁵⁵ Philipp Altmann. “Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador”. Pág.: 12.

²⁵⁶ Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, (edits). *Etnicidad y poder en los países andinos*. (UASB: Quito, 2007).

quinientos años del denominado “encuentro entre dos mundos”²⁵⁷. En ese sentido, como bien menciona Gina Chávez:

Esta suerte de encantamiento por lo étnico se vio estimulado por la forma ritual con la que acompañan sus demandas los indígenas. Luego de numerosos episodios de lucha por la reforma agraria, ya con organizaciones propias, posicionados en el ámbito público, inician, en 1990, un ciclo de acciones reivindicativas cargadas de simbolismo y expresión étnica²⁵⁸.

Los levantamientos de los movimientos indígenas en los años 90s consolidaron al indígena como un nuevo agente discursivo-político con capacidad de interpelar, cuestionar y contradecir los imaginarios y representaciones que los blanco-mestizos habían construido sobre ellos. Tal como menciona Fredy Rivera, los levantamientos indígenas “constituyeron verdaderos quiebres de los imaginarios nacionales respecto a los indios (...) evidencian cambios profundos en las percepciones que se tenían sobre los movimientos indígenas”²⁵⁹. En ese sentido:

Todos los logros de las luchas indígenas adquieren una eficacia simbólica por ser no solo respuestas a las necesidades del sector campesino indígena sino también pruebas fehacientes de que ciertos imaginarios construidos alrededor del indio durante 500 años han sido errados producto de la discriminación racista. La sola existencia de líderes indígenas educados y productores de sus propios discursos de poder es en sí una demostración ante la sociedad nacional de que los indios ya no son brutos e ignorantes²⁶⁰.

Así, las representaciones coloniales, paternalistas e indigenistas se vieron cuestionadas por los propios indígenas, quienes además lograron plantear sus discursos dentro del campo de las representaciones que sobre ellos se había construido históricamente. La participación de intelectuales y activistas indígenas en medios de comunicación y la creación de varios espacios y construcciones públicas subalternas (foros, libros, revistas, festivales de cine independientes) produjeron que “la esfera pública oficial sea modificada y que, si bien perduraran imágenes construidas en el pasado, estas convivan con nuevas representaciones y autorrepresentaciones”²⁶¹.

²⁵⁷ Gina Chávez. Proteccionismo humanista: retórica y praxis del neo indigenismo en el Ecuador. Pág.: 233.

²⁵⁸ *Ibíd.* Pág.: 233.

²⁵⁹ Fredy Rivera. Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones. Pág.: 62.

²⁶⁰ Emma Cervone. *El retorno de Atahualpa. Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador*. Pág.: 4.

²⁶¹ Carlos De la Torre y Patric Hollenstein. *Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana Período considerado: 1996-2009*. Pág.: 9.

Ante este panorama, el Estado se vio en la obligación de emprender un intenso proceso de institucionalización de sus demandas étnicas; instituciones en las que la CONAIE tuvo una notable participación, llegando a tener un control relativo de algunas de ellas²⁶². Este proceso inició con la creación en 1988 de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB). En 1996 se creó el Ministerio de Asuntos Étnicos. Dos años después, el Consejo Nacional de Pueblos y Nacionalidades del Ecuador, CODENPE, “entidad pública de representación de los pueblos autodefinidos como nacionalidad indígenas”²⁶³. La primera etapa de este proceso culminó con la Constitución de 1998, que define al país como pluricultural.

De aquí en adelante, el Estado ecuatoriano se ha caracterizado por el desarrollo de políticas y discursos multiculturales hacia los indígenas y demás grupos étnicos que lo componen. Esta etapa se ha intensificado sobre todo a partir del gobierno de Rafael Correa (2007-2017), en donde tanto a nivel jurídico, político y simbólico se ha promovido la premisa multicultural de que existe una pluralidad de culturas que conviven en un espacio territorial y juntas conforman la totalidad nacional²⁶⁴. En la Constitución del año 2008 se define al Ecuador como un país intercultural y plurinacional (Art. 1), se establece al kichwa y al shuar como idiomas oficiales de relación intercultural (Art. 2), se plantea 21 derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas (Art. 57) y se prohíbe el racismo o cualquier forma de discriminación fundada en la identidad étnica o cultural (Art. 57)²⁶⁵. Entre tanto, a nivel simbólico cabe destacar que el mismo presidente de la república ha planteado un discurso aparentemente reivindicativo de ciertos símbolos y prácticas de las culturas indígenas. Jorge León analiza este hecho de la siguiente manera:

Es difícil encontrar otro gobierno o presidente que haya logrado tanta identificación pública y puesta en valor de aspectos simbólicos y culturales de los pueblos indígenas. Desde luego que Rafael Correa es un creador de imágenes públicas, en varios aspectos, para marcar diferencias con el pasado. De ahí que haya sido llamativo, por ejemplo, la importancia dada a la población y cultura indígena al inaugurar su primer y segundo mandato en una comunidad indígena de altura, en una búsqueda de un nexo con un pasado desvalorizado o ignorado y una idea de país

²⁶² Como lo menciona Inti Cartuche, la CONAIE “alcanzó un control relativo de ciertos espacios institucionales en el Estado destinados a los pueblos indígenas: sobre todo en la DINEIB, CODENPE y Dirección de Salud” (Inti Cartuche. *Confrontación CONAIE-Revolución Ciudadana: transformación de un modo de interlocución política*. Tesis de maestría en sociología por Flacso-Ecuador, 2015).

²⁶³ Gina Chávez. *Proteccionismo humanista: retórica y praxis del neo indigenismo en el Ecuador*. Pág.:235.

²⁶⁴ Jorge León. “Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa”. *Revista Íconos. Revista de Ciencias Sociales*. Num. 37, Quito, (I semestre de 2010). Pp. 13-23.

²⁶⁵ Constitución de la República del Ecuador. [2008]. (Quito: Asamblea Nacional, s/f).

desde lo indígena. Demostraciones a las que se suma el hablar quichua en sus discursos públicos; aprender este idioma para darle un realce en la escena política nunca antes visto; utilizar este idioma en los medios de comunicación estatales o el sábado en sus programas radiales y de televisión; portar en actos de primer relieve una camisa con diseños de diversas culturas precolombinas; haber incorporado en su gabinete a varios indígenas en calidad de ministras/os o nombrarlos a puestos públicos de primera línea como el ECORAE (Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico); el invocar como parte del patrimonio histórico y político a lideresas indígenas como Dolores Cacuhango o Tránsito Amaguaña. Para algunos se trata de una folklorización de la cultura indígena, sin embargo no es menos cierto que estos hechos realizados por el presidente Correa contrastan con el desprecio e ignorancia de los pueblos indígenas por parte de la mayoría de mandatarios anteriores. Se trata entonces de una puesta en valor que da prestigio y presencia a la cultura indígena del país²⁶⁶.

Nos encontramos, por tanto, frente a la “paradoja de que es el propio Estado quien apunta a la ‘etnización’ del movimiento indígena”²⁶⁷. De acuerdo a autores como Mario Rufer, esta aparente paradoja, cada vez más frecuente en los países latinoamericanos, responde a un nuevo proceso de colonización en que el Estado administra la diferencia cultural, la define desde una perspectiva esencialista y funcional a sus intereses, al mismo tiempo que la despolitiza, la parcializa y la desmoviliza. En efecto, de manera progresiva a partir del 2007, el gobierno tomó el control de ciertas instituciones dirigidas hacia pueblos y nacionalidades indígenas que anteriormente estaban controladas, en gran parte, por la CONAIE, como la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe y la Dirección de Salud Intercultural²⁶⁸; así mismo reemplazó el CODENPE por el Consejo Nacional para la Igualdad de Pueblos y Nacionalidades²⁶⁹, reformas institucionales que profundizaron la confrontación entre el gobierno de Rafael Correa y la CONAIE²⁷⁰. Refiriéndose a la etapa multicultural en el contexto latinoamericano, Mario Rufer menciona:

²⁶⁶ Jorge León. “Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa”. Pág.: 17.

²⁶⁷ Olaf Kaltmeier. “¿Politización de lo étnico y/o etnización de lo político? El campo político en el Ecuador en los años noventa”. Pág. 202

²⁶⁸ Instituciones que entraron a formar parte del Ministerio de Educación y de Salud, respectivamente.

²⁶⁹ Según Inti Cartuche, “el principal cambio se refiere a la centralidad que tendrá el ejecutivo dentro de los Consejos de Igualdad, pues ahora pasará a ser mayoría y tendrá voto dirimente sobre las decisiones que adopten los Consejos. De igual forma, la designación estará a cargo del Consejo de Participación Ciudadana y Control Social mediante concurso público de méritos y oposición. Antes de la promulgación de esta Ley los representantes del CODENPE eran elegidos directamente desde las organizaciones indígenas representativas de cada pueblo y nacionalidad” (Inti Cartuche. Confrontación CONAIE-Revolución Ciudadana: transformación de un modo de interlocución política. Pág.: 16).

²⁷⁰ Cabe agregar que desde el inicio del periodo Correista ha existido una notable confrontación entre la CONAIE y el gobierno en cuestión. De acuerdo a Inti Cartuche los principales puntos de divergencia son: “La declaratoria de la Plurinacionalidad del Estado, la consulta y/o consentimiento previo para actividades extractivas en territorios indígenas, la declaración del agua como derecho

“en la acción por la cual, el Estado reconoce a esos `otros internos`, son también movidos hacia una parcialidad diferenciada y productora de otredad; y forman parte de un Estado-nación que en el propio proceso por el cual reconoce y otorga, continúa ejerciendo el poder de la mirada legislativa, administrando subjetividades/sujeciones, y extendiendo su soberanía”²⁷¹.

Paralelamente a estos procesos, y sobre todo desde los años 90s, varias comunidades indígenas a nivel local entraron en un “proceso de etnogénesis en el que la cultura es reificada para poder llegar a establecer elementos concretos, `nuestras danzas, nuestra música, nuestra vestimenta` que la re-presenten”²⁷². Así por ejemplo, Emma Cervone evidencia que, en la parroquia de Tixán, la organización indígena de segundo grado “Inca Atahualpa”, a través de varias fiestas-rituales “llegó a definir el traje típico de la zona, dejando de lado la heterogeneidad existente y emprendiendo un proceso de folklorización que, aunque supuestamente tendiente al fortalecimiento de la construcción de la identidad indígena, podría poner en peligro los mismos fundamentos de la lucha étnica: el respeto a la diferencia”²⁷³. Las investigaciones etnográficas de esta autora evidencian que el idioma kichwa y la vestimenta antigua-tradicional fueron los principales emblemas de contraste que las comunidades indígenas a nivel local establecieron²⁷⁴. No obstante, este proceso, alerta Cervone, mantuvo profundas semejanzas con el proceso de homogenización que caracteriza a las identidades nacionales:

Las lógicas internas de construcción de esas micro-identidades de la diversidad parecen ser las mismas de la modernidad. (...) el énfasis sobre los contenidos étnicos-culturales ha sido adoptado de los mismos criterios usados para forjar las identidades nacionales. En este sentido la etnicidad toma cuerpo en el discurso político para definir, a través de elementos visibles y concretos (el idioma, la vestimenta, la música, etcétera), el “nosotros” y el “otros” de las sociedades modernas y las fronteras simbólicas que los separan²⁷⁵.

De tal manera, si bien la identidad indígena ha constituido un instrumento político que “ha sido aprovechado por los grupos dominados y/o discriminados para

humano fundamental y el problema ambiental de la minería” (Inti Cartuche. Confrontación CONAIE-Revolución Ciudadana: transformación de un modo de interlocución política. Pág.: 42). Sin embargo, otras organizaciones indígenas como la FEI o la FENOCIN han apoyado el gobierno de Rafael Correa.

²⁷¹ Mario Rufer. “El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial”. En Corona Berkin, Sarah; Kaltmeier, Olaf, eds. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales*. México: Gedisa, 2012. Pág.: 28.

²⁷² Emma Cervone. *El retorno de Atahualpa. Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador*. Pág.: 10

²⁷³ *Ibíd.*: 9.

²⁷⁴ Emma Cervone. Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica. En Emma Cervone y Fredy Rivera, eds., *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*. Quito: FLACSO, 1999.

²⁷⁵ Emma Cervone. *El retorno de Atahualpa. Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador*. Pág.: 21.

su propia defensa y autoafirmación social”²⁷⁶; en su proceso de consolidación, sobre todo dentro de sus movimientos sociales, se han incorporado y reproducido premisas, como la lógica de la homogenización interna e ideas esencialistas de su cultura que podrían llegar a atender en contra de la misma diversidad cultural de los indígenas. De acuerdo a Rita Segato, esta reproducción homogenizante y esencialista en las lógicas de identidad se debe a la colonialidad (del poder, del saber y el ser) que caracteriza a las sociedades latinoamericanas: “Ese enyesamiento en posiciones de identidad es también una de las características de la racialización, instalada por el proceso colonial moderno, que empuja a los sujetos a posiciones fijas dentro del canon binario aquí constituido por los términos blanco – no-blanco”²⁷⁷.

Por último, cabe agregar que las identidades indígenas que han logrado establecerse como *oficiales* tanto en la institucionalidad estatal (y promovidas por ésta) como en los campos discursivos y *mass* mediáticos, han sido construidas y promovidas, principalmente, por los líderes y otras élites indígenas, y no corresponden ni abarcan totalmente los diversos y complejos procesos de reconstrucción identitaria de todos los grupos que se autodefinen como indígenas.

2.2 La identidad indígena de la familia Guamán-Lema

2.2.1 Caracterización general de la familia

La familia Guamán-Lema vive en el barrio del Placer²⁷⁸, centro histórico de Quito. Actualmente, su hogar está compuesto por seis personas: Ernesto y Gloria (padre y madre de familia) y cuatro de sus hijos: Inti, Tamia, Brayan y Adrian. Producto de un matrimonio anterior, Ernesto tiene 3 hijos más, quienes en la actualidad viven en otras casas con sus esposas e hijos.

²⁷⁶ *Ibíd.*: 11.

²⁷⁷ Rita Segato, “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial”, en Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba, comps., *Descolonizando el feminismo desde (y en) América Latina*, Buenos Aires: Godot, 2011, pp. 17-48. Pág.: 23.

²⁷⁸ El barrio del Placer se encuentra ubicado en el costado occidental del Centro Histórico de Quito. Esta familia vive específicamente en la zona denominada “El Placer alto”, una de las tres zonas que conforman el barrio. Fue poblada a partir de los años 50s cuando el desarrollo comercial del centro histórico de Quito tomaba auge, por lo que gran parte de sus habitantes fueron y sigue siendo comerciantes, muchos de ellos, informales. El bajo costo de los predios en el sector ha generado una expansión creciente, incluso en lugares cerca de quebradas. El barrio del Placer, junto a San Roque, San Sebastián, la Colmena y Toctiucó son los barrios que presentan la mayor cantidad de población indígena en Quito. Eduardo Kingman. *San Roque: indígenas urbanos, seguridad y patrimonio* (Quito: FLACSO, 2012).

La casa en donde vive esta familia es propiedad de una hermana de Ernesto quien les arrienda por un “precio accesible” según afirma Gloria. Esta vivienda fue construida en los años 60s, siendo una de las primeras casas del sector. Tiene tres pisos²⁷⁹, sus paredes son de tapial y el techo de teja. Actualmente el barrio cuenta con todos los servicios básicos, no obstante existen muchos problemas de señal de telefonía móvil e internet.

Ernesto tiene 45 años. Es el penúltimo de 12 hermanos. Desde sus 15 años ha trabajado en el campo de la construcción, ejerciendo el oficio de albañil, electricista o plomero. En la actualidad, trabaja ocasionalmente bajo demanda. Además se desempeña como presidente del comité de padres de familia del colegio intercultural bilingüe “Amawta Rickchari”, institución en donde estudian dos de sus hijos (Tamia y Adrian).

Ernesto nació en Quito, luego que sus padres decidieron migrar²⁸⁰ desde Agato²⁸¹, su comunidad de origen, hacia la capital, específicamente hacia el barrio de La Ecuatoriana, en aquel entonces un barrio rural de Quito que carecía de servicios básicos. Su casa disponía de un terreno amplio que les permitía tener animales de granja y sembrar varios productos alimenticios. Ernesto recuerda su niñez muy ligada al cuidado de los animales y al trabajo agrícola. Además menciona que sus padres “como eran indígenas puritos, seguían con sus costumbres pero aquí ya en la ciudad”²⁸². Ernesto se casó, por primera vez, a los quince años. Después de cinco años de su matrimonio, su esposa falleció. Permaneció viudo por cinco años más, hasta que conoció a Gloria.

Gloria tiene 35 años. Es la cuarta de sus siete hermanos. Ha trabajado desde los ocho años, principalmente como trabajadora doméstica y comerciante informal. Entre el 2009 y el 2013 trabajó en dos instituciones públicas: Municipio de Quito y el Ministerio del Interior, como asistente de limpieza. Actualmente se encuentra desempleada, aunque ocasionalmente realiza trabajos por días o semanas: “a veces

²⁷⁹ El primer piso, diseñado inicialmente para ser una bodega, fue adecuado por Ernesto para que sea una sala. En el segundo piso se encuentra la cocina, el comedor y tres dormitorios, uno compartido por Brayan y Adrian, otro que es de Tamia, y el más amplio que es de los padres. En el tercer piso se encuentra únicamente el dormitorio de Inti.

²⁸⁰ Sus padres migraron a Quito a principios de la década de los setenta, en el contexto de la primera reforma agraria.

²⁸¹ Agato es una comunidad indígena que forma parte del Pueblo Otavalo, nacionalidad Kichwa. Se encuentra a 115 km de la ciudad de Quito.

²⁸² Ernesto Guamán, padre de familia, entrevistado por Vadim Guerrero, Quito, 18 de febrero de 2017.

me llaman, póngase de la fábrica de juguetes para que les ayude por unas semanas”²⁸³. Gloria pertenece a la comunidad indígena de Carabuela, del Pueblo Otavalo (nacionalidad kichwa). Llegó por primera vez a Quito cuando tenía 7 años. Una vez que terminó la escuela, regresó a su comunidad. A la edad de 15 años, sus padres habían arreglado su matrimonio con un señor que pertenecía a una familia de un estatus socioeconómico muy alto, “los más ricos de la comunidad” afirma Gloria. Sin embargo, Gloria no quería casarse con él, y a pocos días de concretarse el matrimonio, conoció a Ernesto. Yéndose en contra de las tradiciones de su comunidad y de su familia, Gloria decidió casarse con Ernesto. Esta decisión le trajo muchos problemas con su familia, en especial con su madre:

Gloria: Mi mamá bravísimo me dijo “aquí en este monte en este cerro te quedas, vos sabrás, pero para mí estás muerta”. O sea por esa costumbre que tiene, hasta el día de hoy a mi marido no le quiere y ni les conoce a mis últimos dos hijos. Yo ya llevo 20 años de matrimonio y ella nunca ha venido acá a mi casa, y nunca ha venido a decir: “¿Qué te falta de comer?”, o “¿tu marido te pega hijita?”. (...) A partir de eso mi mamá se enojó, hasta el día de hoy no sabe nada de mí. Es que ellos (sus padres) lo vieron como una falta de respeto de mi parte, como que no les hice valer, como que les puse a la basura. Ellos quedaron en vergüenza con la comunidad, porque ellos cogieron el mediano²⁸⁴ y después tuvieron que devolver²⁸⁵.

Después de este acontecimiento, Gloria no vio a ninguno de sus familiares ni regreso a su comunidad sino hasta diez años después. Incluso en la actualidad, la relación con sus padres y varios de sus hermanos continúa siendo tensa por esta razón. A pesar de ello, Gloria anhela algún día regresar a vivir a su comunidad de origen: “mi anhelo es regresarme a Carabuela, por eso yo le digo a mi esposo: ‘Mis hijos algún día se casarán todo, y yo ahí si me regreso a mi tierra’ le digo”²⁸⁶.

Gloria y Ernesto llevan casados veinte años. Se puede afirmar que su matrimonio ha transcurrido por dos etapas claramente definidas. La primera, que comprende aproximadamente los primeros diez años, se caracteriza por constantes episodios de violencia intrafamiliar y racismo (sobre todo hacia Gloria) así como por el problema de adicción a las drogas y al alcohol por parte de Ernesto, situación que lo llevó a estar dentro de un centro de rehabilitación por alrededor de un año. Después de su salida, se inicia una nueva etapa en su matrimonio, caracterizada por

²⁸³ Gloria Lema, madre de familia, entrevistada por Vadim Guerrero, Quito, 27 de marzo de 2017.

²⁸⁴ El “mediano” es una ofrenda que dan los padres del esposo a los padres de la esposa, a fin de concretar el matrimonio entre sus hijos.

²⁸⁵ Gloria Lema, madre de familia, entrevistada por Vadim Guerrero, Quito, 4 de abril de 2017.

²⁸⁶ Gloria Lema, Quito, 27 de marzo de 2017.

la conversión de Ernesto y su familia en católicos practicantes y en el inicio de un proceso de “recuperación” de tradiciones, costumbres, valores y manifestaciones culturales consideradas por ellos mismos como “indígenas”.

Inti tiene 16 años. Estudia en el colegio Carlos Zambrano. Su pasatiempo preferido es componer e interpretar canciones de rap con sus amigos. En muchas de sus canciones habla sobre la cultura indígena e incluye algunas frases en kichwa:

Inti: Yo la mayoría de veces hablo más de lo que es mi cultura. De que no hay que sentirse avergonzado de ser indígena y cosas así. (...) También se hablar de que hay que cuidar a la naturaleza, de que no hay que ensuciar a la Pachamama, porque ella es como que está viva y nos cuida. Yo si supiera más kichwa si le metiera en mis canciones²⁸⁷.

Tamia tiene 15 años. Estudia en el colegio intercultural bilingüe “Amawta Rikchari”. Actualmente se encuentra embarazada de Luis, un adolescente mestizo con quien tiene una relación de noviazgo desde hace poco más de un año. Su pasatiempo favorito es ver televisión, bailar y salir con sus amigas. En varios programas y eventos culturales, Tamia ha participado bailando música folklórica, vistiendo la ropa “tradicional” del pueblo indígena de Otavalo. Ella menciona haber convencido a muchas de sus amigas a participar en estos eventos:

Tamia: yo he salido bailando desde chiquita en los eventos. Desde que estaba en el Centro del Muchacho Trabajador era así. Yo siempre les decía que salgamos a mis amigas. Les decía que así vestidas con nuestra ropa tradicional nos vemos hasta más bonitas. Mis amigas por probarse no más, se probaron mi ropa y les quedó gustando. Subieron al Facebook algunas fotos y les habían dicho que están bien bonitas. Y de ahí ya salimos²⁸⁸.

Brayan tiene 13 años. Estudia en el colegio “General Artigas” y sus pasatiempos preferidos son cantar canciones rancheras y actuar. Ha tenido varias presentaciones musicales, a las cuales asiste con vestimenta de Mariachi. Con entusiasmo, afirma que su nombre artístico es “el rancherito andino”. Agrega también que: “Yo si poco a poco quiero ir haciendo mis propias canciones, y ahí si ya ir metiendo algunas palabras en kichwa. Póngase, saludar en kichwa y así”²⁸⁹. Además, anhela tener una filmadora y realizar videos “como los que hacen los de EnchufeTV”.

²⁸⁷ Inti Guamán, hijo, entrevistado por Vadim Guerrero, Quito, 11 de diciembre de 2016.

²⁸⁸ Tamia Guamán, hija, entrevistada por Vadim Guerrero, Quito, 11 de diciembre de 2016.

²⁸⁹ Brayan Guamán, hijo, entrevistado por Vadim Guerrero, Quito, 17 de diciembre de 2016.

Adrian tiene 12 años. Estudia en el colegio Amawta Rikchari y su pasatiempo preferido es ver televisión y jugar futbol con sus amigos y hermanos. Al igual que sus hermanos, menciona sentirse muy orgulloso de ser indígena.

Hasta hace dos años atrás, todos los chicos estudiaban en el Centro del Muchacho Trabajador (CMT). En esa época, todos trabajaban después de sus clases. Generalmente, vendían caramelos o lustraban zapatos en las calles del centro histórico de Quito. Inti y Brayan además solían cantar en los buses. Según Gloria y Ernesto, el aporte de sus hijos ha sido determinante para el sostenimiento económico del hogar: “ellos (sus hijos) siempre nos han ayudado cuánto. Póngase en algunos momentos en que no conseguimos trabajo, ya ellos nos dan una manito, nos ayudan”²⁹⁰. Debido a que el CMT plantea un trabajo integral con la familia de los estudiantes, Ernesto y Gloria estuvieron vinculados activamente a esta institución. Por ejemplo, Ernesto ha dado varios talleres de prevención de drogas y alcohol tanto a padres de familia como a los estudiantes. Gloria por su parte, era una de las personas encargadas de vigilar a los chicos cuando salían a trabajar en las calles.

Por ciertos inconvenientes con los dirigentes del CMT, y a que Gloria “siempre ha querido poner a sus hijos en una escuela indígena” (Ernesto), hace dos años decidieron matricularles en el Colegio Intercultural Bilingüe “Amawta Rikchari”²⁹¹. Debido a las mejores condiciones económicas en que ahora se encuentran, Gloria prohibió a sus hijos trabajar en las calles. Desea que “se dediquen solamente a estudiar. Ya nosotros como sea nos arreglamos”²⁹².

2.2.2 Experiencias y etapas de los procesos de reconstrucción de su identidad étnica

Acorde a lo expuesto en el marco teórico, cabe mencionar primeramente que “la relación del indígena con su propia condición étnico cultural se elabora a lo largo de su vida y atraviesa formas y fases de construcción y reconstrucción muy diversas”²⁹³. Teniendo presente esta premisa, en este apartado se realizará un breve recorrido biográfico de los miembros de la familia a través de la descripción de

²⁹⁰ Gloria Lema, Quito, 14 de marzo de 2017.

²⁹¹ No obstante, por falta de cupos de matriculación en esta institución no fueron aceptados todos sus hijos, sino solamente dos de ellos.

²⁹² Gloria Lema, Quito, 14 de marzo de 2017.

²⁹³ José Sanchez-Parga. *¿Qué significa ser indígena para el indígena?*. (Abya-Yala: Quito, 2013). Pág.: 87.

determinadas experiencias inter-étnicas, y sus respectivos contextos, que han condicionado sus procesos de reconstrucción étnico-identitaria.

La niñez y adolescencia de Ernesto está marcada por constantes experiencias de racismo, sobre todo en dos de sus principales espacios de socialización: el barrio y la escuela. Obligado por su padre, Ernesto usaba la vestimenta “tradicional” de los indígenas de Otavalo: pantalón y camisa blanca, poncho azul, alpargatas y sombrero, teniendo además su cabello largo y trenzado. Ernesto relata su experiencia de discriminación racial en su barrio de la siguiente manera:

Ernesto: Yo me crié vestido así como mi papá. Toditos mis hermanos mismo. Mi papá nos crio así, con alpargatas, pantalón blanco, con sombrero, poncho y con mi pelo largo. Pero aquí todo el mundo era con *blue-jeans* y yo el único loco con otra ropa en toda La Ecuatoriana. Yo era el payaso, la burla de mis amigos. Mi papá “que no, que ándate así”. Mis amigos “que porque tienes pelo largo, que pareces mujercita”. Se me burlaban. Entonces yo me sentía el payaso. “Ve que con esas alpargatas, estás sin medias, jajaja”. Yo si me sentía muy incómodo²⁹⁴.

Este tipo de experiencias de racismo también eran cotidianas en su escuela:

Ernesto: Todo el mundo era “veee el indio”. Yo me acuerdo clarito como era, desde primer grado, lo que más me acuerdo es que se burlaban del pelo. Y como aquí en Quito la mayoría no tiene pelo era “el otavalito, el indiecito, hasta por último era el pobrecito, “¿no te pueden comprar zapatos?, ¿Por qué te pones eso?”. Eso a mí me hería. Me sentía incómodo, y a veces me iba contra mis padres, y les decía “papá, ¿por qué no me compra unos zapatos?” “es que vos no tienes por qué ponerte eso, vos eres esto”, “es que a mí no me gusta” les decía. (...) Y lo peor era que venga mi mamá a las sesiones. Porque todas las mamitas iban con sus minifaldas, su pantalón, y mi mamá venía con su anaquito, con sus collares y todo, “y ya viene la india, ya viene esta” decían. O sea mi mamá era lo peor para ellos. Yo mejor por eso no avisaba que había sesiones, no avisaba que había nada, para que no venga mi mamá. Y cuando ya mismo mismo tocaba llevarle al representante yo le hacía llamar a una tía mía para que vaya y se haga pasar por mi mamá (...) claro ella ya se vestía como los de aquí²⁹⁵.

En sus relatos, Ernesto menciona haber estado expuesto constantemente a estereotipos como el del indio, feminizado, pobre y miserable; así como a la denominación despectiva de “indio”, representaciones claramente coloniales. Las experiencias de racismo en su niñez y adolescencia provocaron que Ernesto menosprecie y desvalorice su forma de vestir y la cultura indígena en general. Tal como él mismo lo menciona: “yo ya no quería saber nada de vestirme así con los ponchos y eso. Ya estaba harto de todo lo indígena, pero no podía hacer nada, como

²⁹⁴ Ernesto Guamán, Quito, 13 de abril de 2017.

²⁹⁵ Ernesto Guamán, Quito, 13 de abril de 2017.

era guagua mi papá no más me decía y ya tocaba hacerle caso”²⁹⁶. No obstante, al final de su etapa escolar Ernesto tuvo una experiencia muy significativa que marco una primera “ruptura” en su proceso identitario:

Ernesto: Yo sufrí hasta sexto grado. Si en sexto grado el director no abría la boca, le prometo no sé cuándo hubiera abierto los ojos. Ahí se dio. Acabado sexto grado, en la graduación, que antes era todo un evento ¿no?, como si saliera del colegio, algo así era más antes, le hacían fiesta cuando ya salía de sexto grado, jaja. Bueno pues ahí hubo un programa en el que nos iban a despedir. El director, no sé cómo, le había contactado a mi mamá. Entonces ahí afuera en el patio, frente de todita la escuela, el director Edison Salas, todavía me acuerdo hasta del nombre, dijo “Ernesto ven para acá, y la mamita también que venga para acá”, yo era sonrojado ¿no? Dije “¿ahora qué ira a decir?”, jaja, y no sale diciendo: “vean, esto es el orgullo del Ecuador, su propio vestuario, su propia lengua, su propia música, siéntete orgulloso Ernesto de tener una madre indígena. Siéntete orgulloso de ti mismo. Aquí hemos sido privilegiados de tener al alumno Guamán Ernesto, el único alumno indígena. Aquí ha sido un gusto tenerle, Ernesto siéntete orgulloso. Saca en alto al colegio donde vayas. Tienes tu propio idioma, tienes tu propia música, tu propio vestuario, tu propia lengua. ¿Qué más le puedes pedir a la vida? Nosotros solo el castellano, la ropita que venga, no más, nada propio. Así que adelante hijo. Siéntete orgulloso de tener tu cultura. Jamás te avergüences de lo que eres, porque eso es un símbolo tu poncho, tu sombrero, es un símbolo”. Entonces eso me hizo sentir alagado, “yo no he sido cualquier cosa” dije²⁹⁷.

Como vemos, en este relato Ernesto hace referencia a una experiencia en la que, si bien la frontera étnica entre indígenas y mestizos se mantuvo, e incluso se reafirmó, la valoración hacia cada uno de estos grupos cambió radicalmente. A diferencia de sus experiencias pasadas en la que su cultura era motivo de discriminación, en esta ocasión su cultura constituye el centro de halagos por parte de la autoridad (el director de la escuela), quien además desvaloriza su propia cultura mestiza al decir “*nosotros solo el castellano, la ropita que venga, no más, nada propio*”. El hecho de ser alagado frente a quienes constantemente se burlaron por la misma razón (su cultura), marcó en Ernesto una primera ruptura dentro de su proceso de reconstrucción de su identidad étnica. Sin embargo, esta experiencia fue solo una excepción dentro de los constantes actos y discursos racistas que vivía, y no fue suficiente para que Ernesto llegara a valorar o sentirse orgulloso de su cultura indígena. De ahí que, después de su primer matrimonio, “cuando ya vivía lejos de mis padres, yo ya dejé de vestirme con mi poncho, me corté mi trenza, me compré zapatitos, me compré mis *jeanes*, mi buena chompa, y ya el kichwa ya poco hablaba.

²⁹⁶ Ernesto Guamán, Quito, 13 de abril de 2017.

²⁹⁷ Ernesto Guamán, Quito, 11 de junio de 2017.

Solo cuando volvía a verles a mis padres no más. Por eso yo ya poco a poco me fui olvidando del kichwa”²⁹⁸.

La infancia y adolescencia de Gloria también han estado atravesadas por varias experiencias de racismo. Sus relatos dan cuenta de que, en su comunidad de origen (Carabuela) las relaciones de poder y dominación entre mestizos e indígenas condicionaban tanto la vida política como económica de su comunidad:

Gloria: Antes no había la oportunidad de que un indígena, aunque sepa defenderse y todo, nunca le ponían de alcalde, de jefe de la comunidad o para el agua potable. Antes solo venían de afuera. Le traían de afuera, quiteño decían, porque los quiteños eran famosos más antes. Eran los patrones. Ellos venían, y ya porque se vestían bien ya querían que hasta los pies les besemos nosotros. Antes los señores que se vestían así, eran patrones. Ellos nos decían que les digamos patrón. Solo porque era blanquito o se vestía diferente ya era el patrón y teníamos que brindarle como si fuese rey, esa era la costumbre (...) Yo me acuerdo que yo con mi abuelita nos íbamos a trabajar a la hacienda. Ella allá hacía queso, leche. Y allá vivían los patrones. Entonces mi abuelita, para que no le hable, llevaba tostado y le daba al patrón para que nos de queso a nosotras. Pero eso nos daba aparte de trabajar todo el día. Si no le llevábamos el tostado no nos daba el queso ni nada²⁹⁹.

Como se puede apreciar en este relato, el mestizo era reconocido, fundamentalmente, por su forma “diferente” de vestir, e inmediatamente era denominado patrón. Esta asociación semántica mestizo-patrón constituye una evidencia de las profundas relaciones de poder que había entre indígenas y mestizos en aquel entonces (y que aún persisten en algunos espacios en la actualidad). Además, es importante tomar en cuenta la posición de superioridad que asumían los mestizos, quienes como dice Gloria, “querían que hasta los pies les besemos”.

Cuando Gloria llegó a Quito por primera vez (a la edad de siete años), las experiencias de racismo fueron aún más constantes e intensas. Ante la pregunta “¿cómo fue su proceso de adaptación a la ciudad?” Gloria responde: “Las personas decían “vos sos longa, eres fea, eres otavala” Nos trataban mal, nos ponían a un ladito, hasta en el mercado cuando íbamos a pelar las arvejas y todo eso me decían ‘vos otavala ponte a un lado’. Entonces si fue feísimo y difícil”³⁰⁰.

La institución educativa a la que asistió fue uno de los principales espacios en los que Gloria fue víctima de actos de racismo. Además de sus compañeros, los mismos profesores de la institución fueron agentes activos de discriminación, teniendo repercusiones concretas en su desempeño escolar.

²⁹⁸ Ernesto Guamán, Quito, 13 de abril de 2017.

²⁹⁹ Gloria Lema, Quito, 18 de febrero de 2017.

³⁰⁰ Gloria Lema, Quito, 18 de febrero de 2017.

Gloria: Yo estaba en la escuela República de China. Ahí era yo la única indígena en toda la escuela. Y todos los días iba pues con mi anaco. Era la burla de todos, me decían “india, longa, otavala”, de todo. En el colegio algunos licenciados también eran bien racistas. Y por haber dicho la verdad, una licenciada me hizo perder el año a mí. Porque era bien racista racista esta licenciada. (...) En la clase habíamos una morenita y mi persona. Y a la morenita no le quería. Y a nosotros tampoco nos quería, nos decía que éramos longas. A mi compañera, la morenita, le decía “negra sucia, negra esto y lo otro”. Y ella era mi mejor amiga, y entonces le trató mal y entonces yo por defenderle le dije “usted es más fea” y me quedé a supletorios y después me dejó de año. Nos quedamos las dos de año³⁰¹.

Gloria asistía a la escuela en la tarde y por la mañana trabajaba como empleada doméstica. En este espacio también experimentó varios actos de racismo. Al respecto, menciona:

Gloria: Cuando yo empecé a trabajar por primera vez como empleada, éramos como cuatro chicas creo y trabajamos en una casota me acuerdo. Y a nosotros nos daban de comer después de que ellos acaben de comer y solo las sobras. Si no sobraba no nos daba de comer. Y nos daban afuera, en el patio, afuerita nos hacían sentar y nos hacía comer a las cuatro. Teníamos que dejar lavados nuestros platos, y en ese plato solo comíamos nosotros. Como que tuviéramos rabia o alguna enfermedad era. (...) Teníamos también que estar bien uniformadas, con uniforme. Cuando nos veían con nuestro anaquito nos decían “no no esa ropa no, está sucia” o “vendrás bien bañadita para que trabajes”. Ellos nos hacían “puchi esa longa” nos decían (...) Y también las empleadas éramos solo “María, María, María”. No teníamos nombre para ellas. No éramos Gloria, era “María”, solo “María” para todo³⁰².

Estas narraciones dan cuenta de algunas de las prácticas racistas que experimentó Gloria en su niñez y adolescencia; prácticas que se sustentaban en estereotipos discriminatorios como aquel que asocia al indígena con la fealdad, la suciedad e incluso con la enfermedad. Así también, su relato evidencia un acto de violencia simbólica, muy común todavía en algunos espacios interétnicos, que consiste en imponer el sobrenombre “María” a cualquier mujer identificada como indígena, menospreciando su nombre real.

Gloria afirma que las constantes experiencias de discriminación no lograron que ella, en su infancia, menosprecie su cultura: “aunque me decían de todo, yo siempre mantuve mi ropa, no me importaba, y hablaba en kichwa. Siempre fui de anaco hasta que me casé”³⁰³. No obstante, Gloria acota que estas experiencias le produjeron cierto “resentimiento” hacia los mestizos: “Yo si ya tenía cuanto

³⁰¹ Gloria Lema, Quito, 19 de mayo de 2017.

³⁰² Gloria Lema, Quito, 19 de mayo de 2017.

³⁰³ Gloria Lema, Quito, 19 de mayo de 2017.

resentimiento a las “puendas”³⁰⁴ que les decíamos nosotros, a las señoras esas. Es que a nosotros nos decían “longas”, nos decían “indias”. Ellas se creían las patronas. Nos trataban mal”. De ahí que, en muchos de sus relatos, Gloria se refiera a los mestizos, de forma despectiva, como “puendos” o “cholos”.

De tal manera, a partir de los relatos de Ernesto y Gloria, es posible afirmar que su infancia y adolescencia ha estado atravesada, en gran parte, por constantes actos de discriminación hacia su cultura. Estas experiencias han marcado sus procesos de construcción de su identidad étnica, aunque con algunas diferencias importantes. Mientras que Ernesto llegó a rechazar su propia cultura y abogar por un “blanqueamiento” cultural, Gloria por su parte llegó a tener cierto “resentimiento” o antipatía hacia los mestizos.

Ahora bien, a partir del matrimonio entre Gloria y Ernesto, muchas de las costumbres y manifestaciones culturales “indígenas” de Gloria cesaron o se atenuaron, y se vieron reemplazadas por prácticas que, según Gloria, son propias de los “mestizos”. Este proceso de aculturación se debió, principalmente, a los constantes actos de violencia psicológica por parte de su esposo, así como al deseo de Gloria de complacerlo:

Gloria: Por ejemplo, yo me vestía lo que era indígena, me vestía así, y como que a mi marido no le gustaba. Porque desde el primer día que vine a vivir con él me hizo poner pantalón, la ropa de la primera esposa. Como él había tenido toda la ropa de la difuntita, me dijo que me ponga pantalón, que me vista así con esa ropa. Entonces yo también me puse, no rechacé. O sea, le di los gustos que él quería. De ahí yo ya me vestí con esa ropa y de ahí el anaco ya fui quitando quitando³⁰⁵.

El rechazo por parte de Ernesto hacia la vestimenta “tradicional” que solía utilizar Gloria era aún más evidente cuando se encontraban en espacios públicos:

Gloria: Antes él se avergonzaba, si yo iba de anaco él me ponía a un ladito, si íbamos sentados en el bus y ya le veía a los amigos él se cambiaba de asiento como si no me conociera. Él me decía que si me visto así iba a decir que yo era la sobrina. Y solo como la sobrina me presentaba. Después una señora que se llamaba Graciela, le dijo: “no vea don Ernesto, no le diga así, la wuambra es su esposa, tiene que presentarle como su esposa, tiene que andar orgulloso de cómo se viste”, y él dijo “no, a mí no me gusta como ella se viste”, entonces me hizo sentir mal. Y ahí ya me empecé a poner pantalón³⁰⁶.

³⁰⁴ El término “puendas” no se registra en ningún diccionario. Gloria menciona que “puenda son esas que se ponen sus falditas, como que quieren hacerse más que uno (...) Son hechas las blancas, pero no son, son indígenas puritas” (Gloria).

³⁰⁵ Gloria Lema, Quito, 18 de febrero de 2017.

³⁰⁶ Gloria Lema, Quito, 19 de mayo de 2017.

El rechazo por parte de Ernesto no solo se limitaba a la ropa “tradicional” de Gloria, sino también hacia el uso del kichwa y hacia todos los rasgos que, según Ernesto eran propios de los indígenas:

Gloria: Yo antes no hablaba clarito como ahora hablo. Yo antes me trababa con las palabras. Porque la mayoría de veces hablaba en kichwa con mi abuelita. Todo era en kichwa. Entonces para mí fue difícil hablar con mi esposo. Él se hacía el que no me entendía y se reía. “hablarasme clarito” me sabía decir. (...) O sea, él como que discriminaba verá. “Vea esos runas”, “acaso yo soy runa”, “yo por si acaso, de Quito soy” me decía. O sea él discriminaba a los indígenas. Él veía alguna indígena al lado, sabía decir “ve ahí está tu familia, ve tu tribu, ve tu indiada.” Y yo me sabía sentir mal porque me sabía decir “a mí nunca me gustó las otavaleñas”. Fue algo terrible acoplarme con él. (...) Incluso mi esposo no sabía querer las costumbres de Otavalo. Para él era humillarle. Porque él se sentía poderoso, orgulloso. Cuando yo llevaba cocinado así mote, melloco, habas, yo era como que le hacía una maldad a mi esposo. Cuando nos íbamos a los parques, llevaba comida de granos y yo le tendía una sábana blanca porque mi costumbre era así, mi abuelita era así. Y ya coman. Y para mi esposo eso era vergüenza. Una vez mi hermano nos invita a comer en el mercado, igual mi cuñada tiende la sábana blanca en la mesa. Mi esposo se volvió rojo, no sabía qué hacer, que vergüenza, me pellizcaba, me decía de todo³⁰⁷.

Ernesto pasó de ser una “víctima” de racismo a ser un agente activo del mismo, en la medida que rechazaba todos los rasgos o prácticas “indígenas” identificadas, en un primer momento en él, y después en su esposa. Este tipo de violencia intrafamiliar de corte racista y machista fue constante en la primera etapa de su matrimonio, es decir hasta que Ernesto ingresó al centro de rehabilitación³⁰⁸.

Mientras su esposo estuvo internado, Gloria estudió la carrera técnica de “promoción de salud” y aunque no pudo concluir sus estudios por razones económicas, afirma que esto le ayudó a conseguir un puesto de trabajo en dos instituciones públicas³⁰⁹. En estos espacios varias personas, sobre todo autoridades, valoraron positivamente algunos aspectos de su cultura, específicamente su vestimenta tradicional y el kichwa:

³⁰⁷ Gloria Lema, Quito, 18 de febrero de 2017.

³⁰⁸ Ernesto ingresó en el año 2007 al centro de rehabilitación de adicciones del Hospital Psiquiátrico Julio Endara, en aquel entonces una institución pública-privada. El costo de la mensualidad era cubierto por el Centro del Muchacho Trabajador y por Gloria. Sobre su estancia en dicha institución, Ernesto menciona “A mí eso fue lo que me cambió la vida. Si yo no hubiera entrado ahí yo no sé que hubiera sido de mí. No hubiera estado aquí hablando con usted, eso sí seguro jaja. (...) Toditos los días nos daban unas charlas buenísimas y nos hacían ver lo mal que hemos estado haciendo, lo mal que estamos educando a nuestros hijos, lo mal que me he portado con mi esposa. Y era duro verá. Uno ahí lloraba, se arrepentía de todo. Yo ahí aprendí a valorar a mi familia”. De acuerdo a todos los miembros de la familia, Ernesto tuvo un cambio radical en su comportamiento con ellos después de salir del centro de rehabilitación.

³⁰⁹ Desde una perspectiva de género, sería muy importante tomar en cuenta el hecho de que Gloria estudió una carrera solo cuando se encontró fuera de la égida del patriarcado, materializado principalmente en la figura de su esposo.

Gloria: Todo cambió cuando entré a trabajar en el Municipio. Ahí me dijeron que de donde era y yo les dije que soy de Otavalo. Entonces me dijeron que venga con anaco, y entonces con una amiguita que también era indígena, de Riobamba era, empezamos a ir pues con nuestra ropa original. En mi trabajo me decían que mis trajes eran elegantes, “andas elegantísima, quien como tú” me decían. Y ahí como había cuanto evento, a cada rato era que almuerzo que cena por acá, yo me iba puesta mi ropa. Yo hasta comí con el presidente, con el Correa, con el alcalde también. Y el alcalde me dijo que debo sentirme orgullosa de vestirme así. (...) El José Serrano me mandó a llamar un día. Yo dije “¿y ahora qué pasó?”. Y ahí en el despacho me dijo: “que belleza de mujer que eres” cuando me vio con mi traje. Yo me sentía alagada (...) Igual también me decían que como se dice esta palabra en kichwa y esta y esta. Entonces era un ambiente bonito, me querían bastante ahí. Solo había una señora que se sentía superior, todos los demás me querían en el ministerio. (...) A mí me saludaban “Imanalla, alli Punlla” me decían, jaja. Con mi compañera, la de Riobamba y otra que era de Guanujo también ya nos pasábamos hablando kichwa tranquilamente³¹⁰.

A partir de entonces, y aprovechando la ausencia de su esposo, Gloria volvió a vestirse con su ropa “tradicional” (sus anacos los habían ocupado como cobijas en su hogar) y a utilizar el kichwa sobre todo con algunas de sus compañeras de trabajo que también hablaban ese idioma. Cuando Ernesto salió del centro de rehabilitación fue testigo de los halagos que Gloria recibía por estos aspectos de su cultura:

Gloria: Cuando yo me iba a estos eventos con él (Ernesto) él se iba con un *jean* y una camiseta o así, o de terno, yo de anaco y él de terno íbamos. Y ahí le sabían decir “tiene que estar orgulloso de andar a llevar a su esposa así”. Ahí como que empezó a valorarme un poco. Empezó a decir que sí valgo la pena. Es que a mí todos me decían “que bonitos trajes” y a él nada. Siempre le decían “¿Quién eres vos?” Y no le tomaban en cuenta. Tenía que esperar ahí a un ladito. Ahí un poco empezó a valorar. Como ya se empezó a dar cuenta.

Ernesto: Yo también pues me quedé loco cuando le vi lo bien que le trataban (a Gloria). Algunos le preguntaban que ¿cómo se dice en kichwa esta palabra y esta y esta? Que ¿qué significa el anaco? Que ¿Qué significa el tupu y así? Yo dije ques pues. Yo me sorprendí³¹¹.

En esa misma etapa, Gloria fue invitada a dos programas de televisión en donde la entrevistaron acerca de su cultura. Tanto para Gloria como para Ernesto, ésta fue una de las principales experiencias que impulsaron el inicio de su proceso de revalorización de la cultura indígena³¹². Poco después, Gloria decidió volver a visitar a sus familiares y amigos de su comunidad de origen, y con varios de ellos pudo restablecer sus relaciones. Aprovechando una de estas visitas, Ernesto asistió a la celebración del Inti Raymi en Otavalo. Al respecto menciona:

³¹⁰ Gloria Lema, Quito, 19 de mayo de 2017.

³¹¹ Ernesto Guamán y Gloria Lema, Quito, 23 de mayo de 2017.

³¹² Este hecho lo analizaremos detenidamente en el siguiente capítulo.

Ernesto: Claro, yo cuando mi cuñado me llevó a Otavalo a ver el Inti Raymi yo me quedé con la boca abierta. A mí me sorprendió ver como bailaban los jóvenes, con qué gusto, ese amor a la guitarra, ese amor a la música que se les veía. Yo me quedé sorprendido. Entonces desde ahí me dejé crecer el pelo, ya me puse la ropa (tradicional). Mi vida cambió en 90 grados, ya me dediqué a hablar kichwa. Me empecé a ir otra vez a Otavalo, después de cuantos años. Y me gustó³¹³.

Después de estas experiencias (y otras que seguramente no recuerdan o no las identifican como relevantes³¹⁴), Ernesto y Gloria emprendieron un proceso de “recuperación” de los rasgos culturales considerados por ellos como indígenas. Primeramente, al viajar a Otavalo, compraron varias prendas de ropa “indígenas” y Ernesto empezó a asistir a los eventos del trabajo de su esposa usando esa vestimenta: “Yo también cuando me puse mi ropa, era “honorable”, ya no era “oye ven”, sino que era “señor, venga por favor, venga siéntese”, yo me sentí muy alagado”³¹⁵. Además, con el apoyo de Gloria, Ernesto reaprendió el kichwa, haciendo uso de este idioma cada vez más en su cotidianidad. Asistieron nuevamente a fiestas y celebraciones “indígenas” en sus comunidades de origen, y empezaron a institucionalizar la costumbre de comprar y ver varias películas y documentales sobre la cultura indígena a fin de retomar sus costumbres y tradiciones y de enseñar a sus hijos el kichwa y el valor de su cultura³¹⁶. Un fragmento del relato de Ernesto que evidencia muy bien este “giro” en su proceso de identidad étnica es el siguiente:

Ernesto: Cuando yo me di cuenta que, más que todo me hicieron ver mi música, mi vestuario, mi lengua, digo “Dios mío yo valgo mucho, yo valgo mucho”. Debo ser bien afortunado de saber kichwa, afortunado de tener mi propio vestuario, mi propia lengua y mi propia música. Son cosas que no se dan no más en cualquier parte. Entonces, como le digo, desde ahí me empecé yo mismo a valorarme. Digo no pues, más bien aquí todo copian, todo copian, bailan música la que venga, todo. Pero en cambio en mi tierra tenemos nuestra propia música. Nos identificamos con nuestra propia lengua, nos vestimos con nuestro propio vestuario, entonces a donde más voy a pedir pues. Estoy bien yo³¹⁷.

³¹³ Ernesto Guamán, Quito, 25 de febrero de 2017.

³¹⁴ Por ejemplo, es posible evidenciar que este “giro” en su proceso étnico-identitario está relacionado y se enmarca dentro del proceso de rehabilitación de las adicciones de Ernesto y su conversión en “católico practicante” como el mismo se define. Ernesto menciona que después de salir del centro de rehabilitación “empecé a leer la biblia toditos los días y de ahí me hice católico practicante. Dios fue el que no me hizo caer en las tentaciones, sino de una hubiera estado con mis amigos otra vez en la juerga. Yo ahí ya cambie pues, ya todo mismo cambio”. Gloria reafirma que la actitud de esposo hacia ella cambió a partir de que salió del centro de rehabilitación y se hizo católico. Desde una perspectiva de género, se debería profundizar en los factores que han permitido este cambio de las relaciones de género.

³¹⁵ Ernesto Guamán, Quito, 25 de febrero de 2017.

³¹⁶ Este hecho lo analizaremos detenidamente en el siguiente capítulo.

³¹⁷ Ernesto Guamán, Quito, 18 de febrero de 2017.

De tal manera, en el caso de Ernesto y Gloria, sus procesos de reconstrucción étnica-identitaria han transcurrido por dos etapas muy diferentes, incluso contradictorias entre sí. A la primera, se podría denominar “etapa de aculturación” debido a que su proyecto étnico-identitario se caracterizaba por el rechazo o el encubrimiento de los emblemas de contraste indígenas y, paralelamente, por la incorporación de los emblemas considerados mestizos. La segunda etapa, “etapa de revalorización cultural”, se caracteriza por un proceso en el que se “recuperan”, se reconstruyen y se ponen en práctica los emblemas indígenas.

Cabe acotar que estos procesos identitarios no han sido, únicamente, producto de su propia agencia, sino que han estado fuertemente condicionados y atravesados por el contexto sociocultural cambiante de estos últimos años³¹⁸, evidenciado en espacios de socialización que presentan nuevos sentidos de valoración hacia la cultura indígena o, de manera más precisa, hacia determinados aspectos de ella (vestimenta tradicional y kichwa principalmente).

En parte, Ernesto y Gloria son conscientes de estos cambios en el contexto de valoración hacia “lo indígena”. Es así que una de las conclusiones a la que llegan es que el racismo ha disminuido mucho en estos años, específicamente “desde que el Correa nos reconoció como Pueblos y nacionalidades” menciona Gloria. En sus discursos es recurrente el uso de las categorías: “antes” y “ahora” a fin de representar dos épocas totalmente diferentes en cuanto a este fenómeno:

Gloria: Más que todo, ahora hay entradas para los indígenas. Más antes no, más antes era terrible. Te hacían a un ladito. Sentarte en una mesa importante, no, nunca. ¿Cuándo yo hubiera pensando estar sentada con el alcalde, con el presidente? nunca. Antes ni el bus no te paraba por ser indígena. Ellos se burlaban de uno. Cuando hablaba en kichwa ellos remedaban. Ahora ya es otra cosa. Yo si me siento bien

³¹⁸ Es necesario mencionar que la etapa de revalorización cultural que lleva a cabo esta familia comienza aproximadamente en el año 2008-2009, precisamente dentro del contexto de reformas socio-económicas y jurídicas que llevó a cabo el gobierno de Rafael Correa (2007 - 2017). Tal como se ha mencionado previamente, en este periodo se planteó una reestructuración de las instituciones y de las políticas públicas dirigidas hacia pueblos y nacionalidades indígenas, destacándose sobre todo el establecimiento del derecho a la no-discriminación por razones étnicas o culturales tanto en la Constitución como en la Ley Orgánica de Comunicación (2013) y las políticas públicas dirigidas a establecer la interculturalidad como uno de los principios de la sociedad del Sumak Kawsay a la que la Constitución apunta. Más allá de determinar si estas acciones y reformas tuvieron o no el efecto esperado, es evidente que estas acciones han contribuido a crear o desarrollar espacios o esferas de revalorización de lo indígena (aunque probablemente mediadas por concepciones escencialistas y homogenizantes) como parte del proceso de transición de un Estado monocultural o uno multicultural. Los espacios de valoración positiva hacia lo indígena que se ha constatado en esta investigación (las instituciones públicas en las que trabajó Gloria, las instituciones educativas en donde estudian sus hijos) constituyen una evidencia de aquel postulado, aún hipotético y que amerita un estudio pormenorizado.

porque a donde quiera que voy es “señora, como le va”. ¡Qué bonito! Yo me siento bien al estar vestida de indígena³¹⁹.

Ernesto: Ahora en Otavalo, el alcalde es indígena. Ya se ve en las universidades a bastantes indígenas. En el gobierno ya hay también. En Otavalo, los choferes o los de las tiendas ya son bilingües. Usted va y puede hablar tranquilamente en kichwa. Eso es muy bueno³²⁰.

Incluso afirman que, actualmente, su cultura es valorada tanto o más que la de los mestizos:

Ernesto: Un gringuito amigo nuestro nos decía “a ustedes les aprecian bastante en Europa. Nunca he visto yo un indígena mendigando. Ustedes van a demostrar lo que saben, van a demostrar su cultura, sus músicas y con su ropa que es. Pero si va un guayaquileño, o lo que sea, ni le paran bola. Los mestizos son los que van a mendigar a pedir trabajo, porque no tienen ni qué enseñar de nuevo, ustedes sí”.

Gloria: la cultura indígena es más bien ahora, más poderosa. Si tú te pones tu traje, las puertas se te abren ahora. Nosotros ganamos 100% porque sabemos dos idiomas³²¹.

Por otra parte, los hijos de esta pareja (Inti, Tamia, Brayan y Adrian) han llevado a cabo procesos identitarios muy diferentes a los de sus padres, en gran medida, debido a que sus experiencias y relaciones inter-étnicas, así como los contextos en los que se desarrollan difieren cualitativamente al de sus progenitores. Sus relatos acerca de los diferentes espacios de socialización en que se han desarrollado, son importantes en este sentido.

Como se ha dicho anteriormente, gran parte de la vida escolar de estos chicos la han pasado en el Centro del Muchacho Trabajador. Al preguntarles sobre sus experiencias y relaciones interétnicas en esta institución, algunas de sus respuestas fueron:

Tamia: Yo no he sentido nada de discriminación ni nada de eso. O sea, desde el colegio anterior que vengo (El CMT) nos sentimos orgullosísimos de vestirnos con anaco, de ponernos nuestra ropa. Para decir la verdad, a nosotros como que sí nos tenían envidia.

Inti: Los chiquitos del CMT le decían “que bonita” a la ropa de mi ñaña. Se acercaban a preguntarle que de dónde es y así. (...) Allá en el CMT uno venía ponte con su poncho rojo, otro con su poncho negro y otro con su poncho azul, y claro uno decía “¿por qué tu poncho es rojo y el mío es azul?”, o sea como que se quedaban pensando. Y los de Chimborazo son chiquitos los ponchos, no son hasta abajo como el de nosotros, y entonces ahí uno decía “¿porque el de él es así y el mío así?” más que todo era la curiosidad. Y las de Otavalo no se ponen sombrero, de otros pueblos sí.

³¹⁹ Gloria Lema, Quito, 4 de abril de 2017.

³²⁰ Ernesto Guamán, Quito, 4 de abril de 2017.

³²¹ Ernesto Guamán y Gloria Lema, Quito, 23 de mayo de 2017.

Entonces en el CMT más que todo era para saber, era curiosidad, tanto de mi cultura como de la de él. Él quiere saber de la mía, yo quiero saber la de él, por eso es que en el CMT era más que todo interés³²².

En general, en sus relatos al respecto, los chicos indican que las relaciones interétnicas en el CMT estaban mediadas por la solidaridad, la curiosidad, el aprendizaje mutuo, entre otros valores que tienden hacia la interculturalidad.

Otro espacio bastante habitual para los chicos fueron las calles del centro histórico de Quito, lugar en donde trabajaron durante muchos años vendiendo caramelos, lustrando zapatos o cantando canciones en los buses. Sobre sus experiencias en la calle y las relaciones interétnicas que ahí tenían lugar, mencionan:

Inti: A nosotros si nos gustaba estudiar y trabajar al mismo tiempo. Es que yo me acostumbré a estar en la calle y en el colegio. (...) nosotros teníamos cuantos amigos ahí, éramos un grupo con los que salíamos a vender y todos nos cuidábamos. Algunos éramos indígenas, de todo mismo había. Unos dos negritos también habían. Nos llevábamos bien.

Brayan: Yo también si tenía unos amigos con los que salíamos a vender. Ahí como nos cuidábamos bien, no teníamos problemas. Con los policías no más a veces tocaba esconderse. De ahí las otras personas no nos trataban mal³²³.

En reiteradas entrevistas, todos mencionan no haber experimentado actos de racismo cuando trabajaban en las calles. Entre tanto, otros espacios importantes para la construcción de su identidad étnica han sido la comunidad indígena de su madre (Carabuela) y la de sus abuelos (Agato). Generalmente, visitan estas comunidades dos o tres veces al año, sobre todo en época de vacaciones, festividades indígenas o alguna ocasión especial. Todos afirman que les gusta mucho visitar estas comunidades, incluso Inti indica que en un futuro quisiera vivir en Carabuela. Al preguntarles qué es lo que más les gusta de estas comunidades, mencionan:

Inti: Lo que más me ha gustado a mí es que cuando una persona se siente mal en la comunidad, todos se vienen a preocupar por uno, así sea desconocido. Nos tratamos súper bien entre todos allá en la comunidad. Aun sin ser nada, se preocupan. A los mayores se les dice “tío tío”, como muestra de respeto. Vuelta entre los menores nos tratamos como hermanos. Nos decimos “ñaños” “wuawki” o “pani”. Es bakano estar en la comunidad, te la pases de lo súper.

Tamia: A mí lo que más me gusta son los matrimonios de allá, son bien lindos. Son unos tres o cuatro días. Ahí todos bailamos en círculo, no es como aquí que se baila en parejas. Y la gente es bien alegre, bien respetuosa, no son peleones como acá.

Adrian: Allá todos respetan su ropa indígena y no insultan a nadie³²⁴.

³²² Tamia y Inti Guamán, hija e hijo, entrevistados por Vadim Guerrero, Quito, 14 de enero de 2017.

³²³ Brayan y Inti Guamán, hijos, entrevistados por Vadim Guerrero, Quito, 24 de mayo de 2017.

Como se puede apreciar, sus respuestas aluden sobre todo a la forma respetuosa y solidaria de relacionarse entre las personas de la comunidad. Como se verá más adelante, el respeto, la solidaridad y la no-violencia, constituyen algunos de los valores que, de acuerdo a todos los miembros de la familia, caracterizarían a los indígenas y los diferenciaría de los mestizos.

En la actualidad, las relaciones interétnicas en sus respectivos colegios, si bien ya no son tan solidarias y respetuosas como en el CMT, no están marcadas, en su gran mayoría, por experiencias discriminatorias. Desde hace dos años, aproximadamente, Tamia y Adrian asisten al colegio “Amawta Rikchari”, ubicado en el barrio de San Roque³²⁵. Los dos afirman gustar mucho de su colegio. Una de las razones que dan, es que “ahí los profesores nos enseñan el kichwa, a escribir bien. Las fiestas también son bien bonitas, ahí se salir bailando con mis amigas, hacemos coreografías, nos vestimos con la ropa típica, todo”³²⁶.

Efectivamente, el colegio “Amawta Rikchari”, al ser una institución intercultural bilingüe, tiene como uno de sus principales objetivos “fortalecer la identidad cultural de los estudiantes”, y para ello su personal docente emplea una serie de acciones y estrategias. Al respecto, el director Leandro Yuquilema señala, primeramente, que “desde hace unos años, los estudiantes todos los lunes deben venir puestos su ropita típica. También nosotros celebramos todas las fiestas indígenas, el Inti Raymi, el Capac Raymi, todas”³²⁷. Además, el director hace referencia a que “todas las materias se enfocan hacia los saberes indígenas, por eso es que tenemos etno-matemáticas, etno-historia, y así”. Por último resalta la enseñanza del kichwa, materia que los estudiantes tienen entre cuatro a cinco horas a la semana. Más allá de que estas acciones y estrategias sean bien o mal ejecutadas, o que tengan o no el efecto deseado en los estudiantes, es importante mencionar que estas acciones dan cuenta de un espacio que valora positivamente la cultura indígena, al menos los

³²⁴ Tamia, Inti y Adrian Guamán, hija e hijos, entrevistados por Vadim Guerrero, Quito, 14 de enero de 2017.

³²⁵ San Roque es un barrio ubicado en el centro de Quito. Es uno de los barrios con mayor población indígena, en gran parte debido al alto flujo migratorio proveniente, principalmente, de comunidades rurales de la sierra central. Gran parte de su población se encuentra ligada al comercio formal e informal que caracteriza a este barrio.

³²⁶ Tamia Guamán, Quito, 11 de diciembre de 2016.

³²⁷ Leandro Yuquilema, director del colegio intercultural Amawta Rikchari, entrevistado por Vadim Guerrero, Quito, 11 de noviembre de 2016.

rasgos que, desde la perspectiva institucional, la constituirían: vestimenta “tradicional” kichwa, festividades, música, mitología y saberes “indígenas”.

A fin de profundizar en el estudio del contexto en el que se desarrollan los procesos identitarios de los chicos, asistí y registré etnográficamente la celebración del Capac Raymi³²⁸, protagonizada por el colegio Amawta Rikchari en colaboración con otros colegios del barrio de San Roque. Esta festividad comenzó con un desfile que recorrió algunas de las principales calles del barrio. Cada curso que participaba en el desfile tenía una temática y coreografía diferente. Así por ejemplo, el décimo grado, en donde estaba Tamia, realizaba una coreografía en la que, vestidos con sus atuendos “tradicionales”, bailaban “San Juanes”, “Inti Raymi” y “Fandangos”, géneros musicales que son considerados indígenas. Es importante decir que la expresión corporal de las chicas al momento de bailar daba muestra de mucha seguridad y orgullo de su vestimenta y su cultura. Por su parte, el séptimo grado, en el que se participaba Adrian, también desfilaban vestidos con sus prendas tradicionales pero no bailaban, solo caminaban. La actitud de la gente del sector se caracterizaba por ser bastante cordial y al mismo tiempo contemplativa; muchos salían desde sus balcones a observar el evento, algunos aplaudían y otros se apresuraban a tomar fotos o tomarse *selfies* con las personas que vestían sus prendas “tradicionales”. Ninguna persona dio muestra alguna de racismo. Tal vez esto se deba a que el barrio que recorrieron en este desfile (San Roque) es un barrio con mucha presencia de población indígena³²⁹.

Por su parte, si bien Inti tiene la obligación de asistir con el uniforme de la institución educativa a la que asiste, las autoridades le permiten tener el cabello largo y utilizar el sombrero “típico” de los indígenas de Otavalo; incluso valoran positivamente estos rasgos: “A todos los licenciados si les gusta que me ponga mi ropa tradicional. La gorra sí que no me dejan ponerla. Me dicen que me queda más bonito, que me veo mejor con sombrero”³³⁰. No obstante, Inti fue el único entre los hermanos que mencionó haber experimentado actos de racismo. Un episodio de esta índole lo vivenció a pocos días de haber ingresado a su actual colegio:

³²⁸ El Capac Raymi es una de las cuatro festividades más importantes del calendario andino. En anexos consta el registro etnográfico de esta celebración.

³²⁹ En los anexos, consta la ficha de registro etnográfico de esta celebración.

³³⁰ Inti Guamán, Quito, 21 de junio de 2017.

Inti: En mi colegio, la mayoría como que, como que ya no hay mucha discriminación. A ver... cuando recién entré al colegio, cuando dije que soy indígena algunas personas como que le tomaron a disgusto. Más que todo unos dos monos³³¹ que hay en mi curso. Piensan que solo porque somos indígenas nosotros sabemos menos que ellos. Y no se ponen a pensar que estamos en una misma institución, recibiendo las mismas materias. Creen que solo por tener el pelo largo, somos más débiles que ellos, saben decir “pareces mujer”, y solo porque somos tranquilos, y tratamos de apaciguarnos a nosotros mismos para no proceder mal con ellos. Mi papá me dijo “déjales que hablan porque ellos son ignorantes, no saben el significado de nuestra etnia” y por eso yo prefiero evitarles. Pero mi papá me dijo que es bueno calmarse pero no es bueno ser tonto. O sea tú tratas, tú le adviertes “oye yo no te hago nada, y si te afecta algo de mí, dímelo ahorita. Para ver si hago algo para que no te afecte”. A mí ni me va ni me viene lo que digan esos chicos, porque la amistad de ellos no vale la pena. (...) Pero hay algunos que sí les inGloria y me preguntan “¿cómo es tu cultura?” y así. Yo sí les he contado lo de la pamba mesa. A veces no me creen. Yo les digo que es bacanísimo. Hay también otras personas que lo ignoran, ni les va ni les viene³³².

Como podemos apreciar en su discurso, Inti ha experimentado pocos pero relevantes actos de discriminación racial en los que han estado presentes estereotipos coloniales como el del indio feminizado o aquel que alude a una menor capacidad de aprendizaje. No obstante, según afirma, los actos discriminatorios hacia su cultura ya no son cotidianos en su entorno actual y son pocas personas (como los “dos monos” a los que se refiere en su relato anterior) quienes protagonizan estas prácticas.

Sin embargo, a pesar de que los chicos no hayan experimentado mayores actos de racismo, si han sido testigos de este tipo de discriminación hacia otros indígenas. Al respecto, uno de los relatos construido entre Inti y Tamia es muy significativo:

Inti: Hay algunos que todavía tienen inculcado eso, que todavía piensan que nosotros porque somos indígenas no nos merecemos el mismo trato que ellos tienen. “Nosotros debemos comer en la mesa, ellos comen afuera”, han sabido decir. O sea como que dicen “no me merezco llevarme con esa gente”. No es que anden diciendo eso, pero la manera como se comportan cuando ven a uno, como que ellas se apartan, y creo que se creen mejor. Pero en realidad no se dan cuenta que a veces un indígena vale más que un mestizo. (...) Por ejemplo, hace dos semanas se subieron una pareja de indígenas y como que ellos se querían sentar y como siempre ha sido la educación pues de darle el asiento a la señora que tenga el bebé en brazos, y ella tenía un bebe en brazos y ya eran de edad también, y nadie le daba el asiento. Y yo me quedé pensando y dije ¿por qué no le dan el asiento? Porque si fuera mestiza enseguidita ya le hubieran hecho sentar ¿sí o no?

Tamia: Y también era porque estaba manchado el poncho, creo que venían de una fiesta o algo. Y es así como que cuando se va a una fiesta y se sale sudado como que

³³¹ La palabra “mono” es un “término generalmente despectivo utilizado para referirse a la gente de la Costa del Ecuador”. Diccionario de Ecuatorianismos. “mono”. <http://ecuatorianismos.com/diccionario/>. Consulta: 22 de septiembre de 2017.

³³² Inti Guamán, Quito, 21 de junio de 2017.

huele mal el poncho también, entonces como que las personas se apartaron un poco, como que se tapaban la nariz, y eso no es pues, no está bien, porque a todos nos puede pasar y no solo porque somos indígenas es que vas a estar oliendo a cada rato, si a veces hasta el indígena puede oler más bien que un mestizo a que un mestizo huelga peor que un indígena.

Inti: Y más que todo los viejitos, como tienen casi una única ropa, y más que todo porque las blusas si cuestan pues, son bien carísimas, por esto es que se ponen dos-tres días. Entonces como que se les ve sucio porque a veces se manchan, y no se cambian, y la gente dice “¿no tendrá ropa?”. Pero ellos no saben que se ponen por la cultura que tienen, por no combinar la ropa indígena con otra ropa. Y porque ellos desde pequeños aprendieron a vestirse con esa ropa, y ellos no están acostumbrados a mezclar, entonces aunque sea dos o tres días se ponen la misma ropa de indígena (...). Los indígenas no se pasan solo sentados. Siempre nos gusta estar dinámicos, hacer algo y más que todo de agricultura, pelar papas, eso es lo que más nos gusta a nosotros, porque somos de tierras, de granos y de ley pues que se va a ensuciar el poncho o la ropa, y las personas creen que está así porque no se bañan, pero esa no es la verdad, la realidad es que uno está sucio porque viene trabajando, y más que todo porque no le gusta mezclar una ropa con otra³³³.

De tal manera, si bien los chicos, a excepción de Inti, afirman no haber sido víctimas directas de racismo, debido a que la mayoría de espacios en los que se han desarrollado así como las relaciones interétnicas que han experimentado no han estado atravesados (al menos no de forma significativa) por actos o discursos racistas, si han sido testigos de varios actos de discriminación hacia otros indígenas. Así mismo, son conscientes de que el racismo hacia su cultura ha existido y está muy presente en otros espacios: “Antes, la situación era dura para los indígenas, más duro, eran esclavos prácticamente. Mi abuelito nos sabe contar como era antes, que les trataban como animales y solo por ser indígenas (...) en otros lugares todavía son bien racistas. En la Costa saben decir que son bien malos con los indígenas”³³⁴.

2.2.3 Discursos sobre la mismidad y otredad étnica

En este apartado se analizarán los discursos que los miembros de la familia emiten sobre su mismidad étnica, es decir sobre el “ser indígena”. Este análisis consistirá, primeramente, en develar su afuera constitutivo, para después develar las prácticas y representaciones culturales que, desde sus perspectivas, caracterizarían y diferenciarían a cada uno de los grupos aludidos, es decir sus emblemas de contraste. Por último, se identificará los aspectos de su cultura que, según ellos mismos, son negativos y no deben continuar reproduciéndose en un futuro.

³³³ Inti y Tamia Guamán, Quito, 22 de mayo de 2017.

³³⁴ Tamia Guamán, Quito, 22 de mayo de 2017.

En primer lugar, cabe mencionar que en la actualidad todos los miembros de la familia se autoidentifican como indígenas y dicen sentirse muy orgullosos de serlo. En aquellas entrevistas en las que la conversación giraba en torno a la pregunta “¿qué es ser indígena para el indígena?” algunos fragmentos de sus discursos fueron³³⁵:

Inti: Ser indígena es seguir tus propias culturas, que sabes de dónde vienes, cuáles son tus conocimientos, porque los indígenas vienen de anteriores, desde antiguamente, y podemos decir que somos indígenas con orgullo. (...) Lo indígena no es ninguna cultura copiada. Nosotros tenemos un significado de lo que hacemos y lo que somos. Nosotros no nos dejamos el pelo largo por tal vez una moda, sino por una señal de que somos una persona antigua. La manera en que nos hemos vestido. Nosotros no dañamos al medio ambiente ni al mundo. Buscamos la manera de no contaminar y cuidar a la madre tierra. (...) como que uno está más cerca de la naturaleza y sabe lo que va a pasar si es que comienza a faltar las cosas. Y pues como los mestizos aquí en la ciudad no ven nada de naturaleza, ven solo puros autos, edificios, y como que ellos no saben lo que es la naturaleza. Los mestizos, que tal vez no sepan de que cultura son, ellos viven hipócritamente porque no saben de dónde vienen. Ni siquiera saben su propia cultura ni que tienen que hacer. Solo siguen, como decir, las culturas del mundo. Porque es carnaval tengo que jugar. Si es navidad, tengo que comer el pavo. Vuelta nosotros tenemos otras fechas, que viene de cultura en cultura. Y más que todo nos sentimos bien haciendo eso.

Tamia: Los indígenas somos los originales. Mi abuelita me dice siempre que no me avergüence de lo que soy. De cómo te vistes. No aparentar lo que no eres. Tú debes ser original y no copiar. Porque hay muchos indígenas que se avergüenzan de ser eso. Tú debes ser orgullosa que eres otavaleña. No tengo de avergonzarme ante nadie. Porque yo soy así, soy original. Mis compañeros vienen con los pantalones entubados. Yo les digo que con la ropa tradicional se nos vería más bonitas. Yo les digo, los indígenas somos más reconocidos que las personas que se ponen así, y hay personas que desearían ser indígenas. Cuántos mestizos que ahora quieren ser indígenas.

Gloria: Los indígenas somos los antiguos. Los que hemos vivido desde siempre aquí. Y nosotros hemos sido respetuosos con la naturaleza, con los animalitos, y entre nosotros mismos. (...) Yo creo que desde hace rato, a ustedes les han dicho “cholos”, a ustedes los mestizos. Y es que yo creo que más respeto ha tenido una gente indígena antes que los que son preparados aquí en la ciudad. Más respeto tenía la gente indígena porque le trataba con amabilidad, y los “cholos” como les decíamos antes, ellos no. Ellos no tenían ni palabras para dirigirse a una persona, si es que recibían un saludo bien, si no a ellos ni les iba ni les venía. Y hablan malas palabras también. (...) Yo creo que habiendo quien se enfoque en los indígenas, o como dicen nacerá entre los indígenas alguien que saque la cara por uno, yo creo que si salieran adelante los indígenas. Porque son más capaces que los mestizos para sacar. Porque hay indígenas veterinarios, saben bastante de lo que curan, de medicamentos tradicionales. Pero se están perdiendo esas costumbres, hasta las plantas ahora ya no hay³³⁶.

³³⁵ Hay que señalar que sus relatos fueron muy extensos y desestructurados, es decir a lo largo de la entrevista (incluso en entrevistas y conversaciones posteriores) regresaron al tema en numerosas ocasiones, complementando o corrigiendo lo mencionado con anterioridad.

³³⁶ Inti, Tamia y Gloria Lema. Quito, 22-27 de mayo de 2017.

Tal como se puede evidenciar en los relatos expuestos, los discursos que los miembros de la familia exponen sobre el “ser indígena” son muy coincidentes y complementarios entre sí. En primer lugar, en todos sus relatos al respecto se encuentra presente un contraste entre “indígenas” y otro grupo (“los demás” - “los otros”) que en posteriores entrevistas y a medida que se establecía un mayor *rapport* en la interacción (el último fragmento es una evidencia de ello) lo identificaron como “los mestizos”. Esto corrobora el postulado teórico antiesencialista de que el discurso sobre la mismidad implica necesariamente un discurso sobre la otredad, es decir sobre su afuera constitutivo. Además, es importante evidenciar que los grupos aludidos en sus relatos (indígenas y mestizos) coinciden plenamente con los grupos racializados que los grupos dominantes han construido en sus respectivos regímenes de representación (discurso colonial, liberal, indigenismo y neoindigenismo).

Ahora bien, a estos dos grupos, los miembros de la familia les atribuyen cualidades o “formas de ser” contrapuestas. Mientras los indígenas son representados como “originales”, “antiguos”, que “cuidan y viven en armonía con la naturaleza”, que “tienen un significado para todo lo que hacen y son”, además de “respetuosos”, “solidarios”, “pacíficos”, “humildes” y “alegres”; los mestizos son representados como “copiones” de modas extranjeras, que “no conocen su cultura”, “irrespetuosos”, “individualistas”, “violentos” y “orgullosos”. Estas “formas de ser” son contrapuestas a nivel axiológico. Es decir, mientras las cualidades atribuidas a los indígenas son valoradas socialmente como positivas, las que son atribuidas a los mestizos son valoradas como negativas, configurándose así un sentido de superioridad de los indígenas frente a los mestizos. Por tanto, estas cualidades se configuran como emblemas de contraste de tipo comportamental. Cabe evidenciar también que estas representaciones y valoraciones contrapuestas hacia estos grupos racializados, concuerda, en gran medida, con el discurso neoindigenista y el discurso etnicista de los movimientos indígenas.

Sin embargo, estas representaciones (cualidades atribuidas a cada grupo) no constituyen ni funcionan a modo de estereotipos, ya que no implican generalizaciones abstractas sobre los grupos en cuestión; sino que son comprendidas como “tendencias” de comportamiento a las que estos grupos de manera general, aunque no exclusivamente, se inclinarían. El siguiente fragmento de una conversación con Inti es bastante significativo en este sentido:

Vadim: Entonces, ¿no habría mestizos que sean amables, respetuosos o solidarios?

Inti: No, tampoco. O sea, como te digo. Es que si hay mestizos que son buenas gentes y todo. Pero como que también hay muchos mestizos así como te digo, peleones y todo.

Vadim: Entiendo. ¿Y entre los indígenas también hay algunos que son violentos y todo eso?

Inti: Claro, también. Pero esos no son buenos indígenas. Nos hacen quedar mal. Igual, la mayoría de nosotros son así como te digo, pero no todos. Es que en todo lado hay de todo. Pero por lo que debemos nosotros hacernos conocer es por eso que te digo. (...) O sea es como que la mayoría de mestizos son así ¿me entiendes?, y también así mismo la mayoría de indígenas son así como te digo. Pero no es que todos los mestizos son así, o todos los indígenas sean así. No pues³³⁷.

Como se puede apreciar, Inti utiliza el criterio de “mayoría” (no el de “todos”) para definir las cualidades atribuidas a los grupos étnicos en cuestión. Además, es importante percatarse que las “formas de ser” de los indígenas se constituyen a su vez como *proyectos* a los que los indígenas deberían dirigirse (“*por lo que debemos nosotros hacernos conocer es por eso que te digo*”) y no como estados generales, acabados ni definitivos en la actualidad. Esto guarda una relación directa con el carácter proyectivo, reflexivo e inacabado a la que apuntan las definiciones de identidad de Giddens y Bauman³³⁸.

Ahora bien, además de estas representaciones sobre “la forma de ser” indígena y mestiza, en los relatos de los miembros de la familia es posible identificar la alusión a ciertas prácticas, costumbres y tradiciones que, desde su perspectiva, también los caracterizaría y los diferenciaría de los mestizos y otros grupos. Es decir serían un segundo grupo de “emblemas de contraste” que aluden a manifestaciones culturales o a aspectos “visibles” o materiales de la misma. Las que mayor cantidad de veces y con mayor énfasis han sido mencionadas en sus discursos son: la vestimenta “tradicional”, el kichwa, la música “indígena”, las fiestas “indígenas”, el trueque, la minga y la práctica de comer en familia. Como se puede apreciar, algunos de estos emblemas de contraste (vestimenta, kichwa, y música) coinciden con los propuestos por el discurso etnicista de las organizaciones indígenas.

³³⁷ Inti Guamán, Quito, 22 de mayo de 2017.

³³⁸ Zygmunt Bauman. “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”. En Stuart Hall y Paul Du Gay, eds. *Cuestiones de identidad cultural*. 13-38. Barcelona: Amarrortu, 2003
Anthony Giddens. *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. (Barcelona: Editoriales Península, 1997).

Es importante mencionar que los miembros de la familia dan mayor importancia a los emblemas de contraste de tipo comportamental que a los que aluden a las manifestaciones culturales. Inti y Tamia, por ejemplo, aseguran que una persona puede ser considerada indígena a pesar de no vestir su vestimenta “tradicional”, no gustar de la música “indígena” e incluso no hablar kichwa:

Inti: Yo creo que la parte fundamental de ser indígena, a veces ni siquiera le hace la vestimenta, ni tampoco el pelo largo, aunque es lo que nos identifica. Pero lo que más nos puede hacer, es lo que nosotros somos, somos humildes, porque la mayoría de veces nosotros trabajamos y sabemos lo que es un trabajo, y en lo duro que se trabaja para conseguir aunque sea una papa. Y pues más que todo es la humildad y el respeto que tenemos hacia otras culturas. Que nosotros no somos tan alterados como otras culturas lo son. Los mestizos son muy alterados, se alborotan mucho, y nosotros en cambio si alguien necesita ayuda nosotros le damos, sin esperar nada a cambio, ser solidarios porque si uno necesita algo el otro le ayuda, y así, si es que el que le ayudó necesita ahora apoyo, al que le ayudó ahora le ayuda. Eso somos nosotros los indígenas, nos ayudamos del uno al otro. Entonces, eso quiere decir que a veces no es necesario ni siquiera tener la vestimenta o tener el pelo largo, sino tener el respeto y la humildad que siempre hemos tenido³³⁹.

De ahí que los miembros de la familia utilicen la vestimenta “tradicional” completa de los indígenas de Otavalo solo en ocasiones especiales (matrimonios, fiestas indígenas, etc). En su cotidianidad, la mayoría de ellos utiliza solo una o dos prendas “tradicionales” junto a prendas “de la ciudad”. Por ejemplo, Inti generalmente utiliza el sombrero característico del pueblo Otavalo y su cabello largo y trenzado, junto a un *blue jean* y una camiseta larga y holgada, como las que suelen utilizar muchos hip-hoperos³⁴⁰. Igualmente, si bien gustan de la música y la danza “tradicional”, consumen también géneros musicales que no son identificados como indígenas. Así mismo, cabe señalar que el español es el idioma principal que utilizan en su hogar, mientras el kichwa es utilizado solamente en determinados espacios y ocasiones, como por ejemplo al viajar a sus comunidades de origen, en sus clases de kichwa (en el caso de Tamia y Adrian) o ver una película en este idioma³⁴¹.

³³⁹ Inti Guamán, Quito, 22 de mayo de 2017.

³⁴⁰ Recordemos que Inti se autodefine también como “rapero”.

³⁴¹ El kichwa es utilizado también de manera estratégica a fin de construir o reforzar fronteras simbólicas en sus relaciones interétnicas cotidianas. Así por ejemplo, Ernesto y Tamia mencionan que en ciertas ocasiones conversan en kichwa para que los mestizos no sepan de qué están hablando y aprovechar la situación a su beneficio: **Ernesto:** “Por ejemplo cuando veo por ahí veo alguna monedita, si yo digo “ve coge esa moneda” todos el mundo me va a reconocer, pero si le digo en kichwa, nadie se da cuenta, entonces para que no me entiendan”; **Tamia:** “Con mis amigas si sabemos hablar en kichwa. De los dos colegios donde he estado. Y es como decir un secreto. Para que las personas no nos entiendan. A veces en los buses sabemos decir póngase quien nos gusta, y él ni entiende, solo nos queda viendo. O sea así, como un secreto”.

Para los miembros de la familia, el uso ocasional de estos emblemas o su “mezcla” con los que caracterizarían a los “de la ciudad”, no compromete ni deteriora su identidad como indígenas. Esto difiere sustancialmente de la perspectiva neoindigenista o de la perspectiva etnicista de los movimientos indígenas, las cuales, partiendo de premisas escencialistas y homogenizantes, verían en ello una pérdida de su cultura y su identidad.

Sin embargo, es necesario aclarar que el hecho de considerar como principales a los emblemas de tipo comportamental, no significa que no den importancia a los que son emblemas “secundarios”. Consideran, en efecto que estas manifestaciones culturales están “en peligro de desaparecer” y que “hay que recuperarlas” y mantenerlas en un futuro. Por ejemplo, Ernesto menciona:

Ernesto: Yo me imagino a mis hijos, con los valores que se están criando, identificándose, sin perder nuestras costumbres, incluso hasta en la comida diría yo. En mi tierra no hay pues mesa, ni sillones, en la esterita nos sentamos, y siempre ponen tostado con chochos en una bandejita y cada uno come a su gusto. Entonces yo quisiera que esas cosas no se pierdan. Yo quisiera que se mantenga eso. Yo eso quisiera, en el futuro que mis hijos sean abogados, sean policías, profesores, lo que Dios diga, lo que ellos quieran, pero con su propio vestuario. Con sus propias costumbres. Que en la casa de ellos se mantenga lo que les hemos enseñado, no necesariamente comer en una mesa, sino el compartir, eso es lo más importante. Cada domingo fin de mes, mi papá templaba un mantelito y poníamos algunos granos y todos comíamos. A mi madrecita nunca le faltaba la haba seca, maíz. Las vecinas le traían otros productos y cambiaba. El trueque. Eso se mantenía bonito porque no era solo dinero. Yo creo que en la familia y hasta en los vecinos deberíamos hacer esos intercambios, que el dinero no sea fundamental para ciertas ayudas. Sería bonito hacer eso, retomar eso y que mis hijos sigan manteniendo³⁴².

Otra característica fundamental de sus procesos étnicos-identitarios constituye la postura crítica que mantienen hacia determinadas costumbres y “formas de ser” indígenas que, desde sus perspectivas, serían negativas y que deberían ser eliminadas o modificadas en un futuro. Esta característica sería otra particularidad que los distanciaría y diferenciaría del discurso neoindigenista que solo valora positivamente la cultura indígena. Una de las prácticas culturales que todos han criticado reiteradamente es aquella en la que los padres deciden sobre el matrimonio de sus hijos, es decir eligen con quien y cuando deben casarse. Al respecto mencionan:

Ernesto: A mí eso si me parece mal. ¿Por qué alguien le debe dar eligiendo a usted con quien estar? Yo lo que les digo a mis hijos es que primero es que le ames. No que cuanto tienes, ni de que apellido es, nada. Lo más importante es amarle y

³⁴² Ernesto Guamán, Quito, 18 de febrero de 2017.

respetarle (...) Yo pienso que primero se deben conocer, vivir juntos uno, dos o los años que sean, para después si casarse y no al revés³⁴³.

Contra poniéndose a esta práctica, Ernesto y Gloria mencionan que cada persona debe tenerla libertad para elegir su pareja:

Gloria: Nosotros les damos la libertad a los hijos. Si quiere tener su amiguito, que tenga, si quiere salir a algún lado, que salga no más, si quiere tener sus enamoradas, que las tengan. Si no les damos libertad, con más venganza parece que lo hacen. Y así, si se quieren casar, pues que se casen no más con quien ellos vean. Nosotros podemos aconsejarles, decirles “veras que ese señor no es muy bueno” pero no lo podemos prohibir³⁴⁴.

Muy relacionado al anterior, otro aspecto que identifican en la cultura indígena como negativo es la prohibición de casarse con un mestizo. Para ejemplificarlo, Ernesto hace referencia al caso de su hija Tamia quien tiene un novio mestizo y de quien está embarazada:

Ernesto: Es como ahora en el caso de la Tamia. Imagínese con mi papá, mi papá no permitía. El no veía los sentimientos, a él lo que le inGloriaba era la clase social, la raza, de que familia es. Peor tratándose de un puendo. No ve que mi papá siempre quiso que nos casemos entre indígenas, si ni le gustaba que me haya casado con mi anterior mujer que era de Riobamba, imagínese. No, que no está de acuerdo. Que “tiene que ser de la misma clase, que tiene que ser de nosotros mismo”, sabe decir. “No puede mezclarse porque son así, porque son así” (...) Hubiera dicho mi papá que el Luis no es apropiado. Por más trabajador que sea. No, que es un “puendo”, que es un “longo”, mi papá le mandaba por un tubo, lo que es de otra clase social. (...) “Longo” les dicen porque son de aquí de Quito. “Puedos” porque se ponen sus falditas. Entonces es el peor pecado, casarse con ellos. Y nosotros no podemos continuar con esa misma ignorancia. A nosotros no nos importa la raza, sino el amor que deben tenerse, el respeto que deben tenerse. De ahí, raza, apellido, estado de cuentas, y todo eso, yo veo que no cuenta. De qué sirve tener tanto, si no sabemos valorar a una mujer³⁴⁵.

Este relato evidencia además que, si bien comparten un sentido de superioridad de su propia cultura sobre la de los mestizos, este sentido no llega a ser predominante ni determinante, al punto que llegue a prohibir a sus hijos casarse con uno de ellos. Otros aspectos que son muy criticados son ciertas prácticas de violencia y discriminación hacia la mujer que habría dentro de la cultura indígena:

Gloria: A mí, mi abuelito me dijo que al marido se le respeta toda la vida, “así te pegue, así te mate, en las manos de su marido debes estar” decía. (...) Mi suegra me decía que si yo le alzo la mano a mi marido o le sangras a tu marido, “en el cielo o en infierno con la misma sangre de tu marido te has de ahogar” decía. Yo eso llevo desde mis antepasados. Yo tengo la costumbre de que hay que servirle a mi marido. Pero ya ahora ya no me parece bien, yo no quiero que mi hija siga con esas ideas.

³⁴³ Ernesto Guamán, Quito, 18 de febrero de 2017.

³⁴⁴ Gloria Lema, Quito, 4 de abril de 2017.

³⁴⁵ Ernesto Guamán, Quito, 18 de febrero de 2017.

Ernesto: Yo si no estoy de acuerdo con eso de que pegue o mate marido es. Estoy de acuerdo en que la pareja debe intentar salvar su matrimonio, pero no en base del miedo, del terror, el qué dirán. (...) Yo a mis hijos les he inculcado que a una mujer no se la coge de empleada, una mujer es una compañera, una amiga en donde deposito todo mi amor. No como antiguamente era. Por eso yo digo hay muchas cosas bonitas del pasado, pero a sí mismo, hay muchas cosas que no están bien³⁴⁶.

Ernesto agrega que la mujer tiene un rol servil dentro de la cultura indígena. Además de criticar este rol, indica que eso les afecta también a los hombres, quienes se hacen “inútiles” y “dependientes” de la mujer:

Ernesto: A mí, mi padre me inculcó eso. Que no a la cocina, y solo en el campo, a deshierbar, a tolerar, a sembrar, siempre nos tenía en el trabajo. Yo ya iba creciendo con eso en la mente. Que la mujer era para que me sirva, me planche, me cocine, todo. (...) Mi papá tiene hasta el día de hoy esa costumbre de que todo le sirve mi mamá. El no sabe ni cocinar, hasta el agua se le quema. (...) Los indígenas han sufrido muchísimo por eso. Muchos indígenas han muerto así. Un compadre, que era pues el rey de la rocola mientras vivía su esposa, murió la mujer y se jodió, lo que los hijos le den, él les daba a las nueras a que le den cocinando pero tenía que esperar a voluntad de ellas, y el todavía joven. Y así murió despuesito. Entonces si seguimos eso de mi papá, estamos fregados. Yo no tengo problema en pelar papas, en cocinar, yo sé lavar. En mi casa todos hacemos todo, nada que solo las mujeres cocinan o barren, todos hacemos³⁴⁷.

Otro aspecto que identifican y critican en el comportamiento de los indígenas es la falta de expresividad de cariño o afecto tanto a su pareja como a sus hijos:

Ernesto: Yo le pregunté a mi papá: “vea papi ¿Por qué no le saluda con un beso a mi mami? ¿Porque no es más cariñoso?” (...) y el decía que con dar de comer, dar casa, era el hombre perfecto. Pero yo le veía a mi mamita y como que le hacía falta amor, caricias, besos, ternura. (...) El me respondió que eso se ve feo, y que eso solo lo hacen los “mishus”, los mestizos, y que eso no queda bien para nosotros. Nosotros el hombre éramos como el patrón el señor, y la mujer siempre humillada, “pásame, dame, trae”, no le decía pues “mi amor, pásame eso”, nunca existió. Yo quisiera que los indígenas, aunque ahora ya hay, la juventud de ahora ya no es como antes, ya se ven que son mas cariñosos, pero antes no. Pensaban que con la comida ya le compraban el amor, porque ya le daban de comer a la esposa, ya era suficiente y no es así.

Gloria: También en el campo no se ve que los traten bonito a los niños. Así que les digan: “mi hijito, mi bebe” o decirle “te quiero”, o de abrazarle o de quererle. Yo póngase nunca tuve el cariño de mi mamá que me diga: “mijita te quiero, eres bonita”, no. (...) Entonces como indígenas que somos entonces hay mucho que hacer, yo veo que ya vamos tomando consciencia, yo ya les veo a mi sobrino indígena a mi sobrina indígena dándose besitos, abrasaditos. Yo eso quiero de mis hijos³⁴⁸.

³⁴⁶ Ernesto Guamán y Gloria Lema, Quito, 23 de mayo de 2017.

³⁴⁷ Ernesto Guamán, Quito, 27 de junio de 2017.

³⁴⁸ Ernesto Guamán y Gloria Lema, Quito, 23 de mayo de 2017.

Por último, identifican al alcoholismo como una práctica “característica” pero negativa en los indígenas. Ernesto menciona al respecto:

Ernesto: Como estamos con la fea costumbre de llegar borracho, alzar el volumen y decirle a la mujer “si así me conociste., y te aguantas si no te largas”. Yo le digo a mis hijos “eso no quiero de usted mijos, quiero que ustedes corten esas cadenas, y vivan otra felicidad”. Otro tipo pero sin dejar nuestra identidad. Que la gente diga: “ve eso es un otavaleño, eso es un indígena”. Los indígenas en parte somos mal vistos por los mishus porque a veces hay mucho borracho. Nos rebajamos como personas. Saben decir: “pobre borracho, pobre infeliz”. Ahora se ve en la esquina, tomando, “chucta pobre otalavito” entonces ahí está ni para que me alaben ni para que me marginen. Cuando el trago te vence, lo primerito que pierdes es tus valores. Pero si ven a un señor Otavalo tomando decentemente en un barcito, de vez en cuando un antojo, con decencia, ya pensarían distinto de nosotros³⁴⁹.

Como se puede apreciar en este último fragmento, Ernesto hace alusión a uno de los imaginarios que tienen los mestizos sobre los indígenas (asociándolos con el alcoholismo y teniendo lastima de ello: “pobre borracho, pobre infeliz”) y expresa su anhelo de que, en un futuro, se elimine tal estereotipo.

De tal manera, todos los miembros de la familia concuerdan en que si bien hay muchos aspectos positivos de su cultura, de los cuales se sienten orgullosos, hay también ciertos aspectos que los califican como negativos y que desean que se los elimine de su cultura en un futuro. En ese sentido, Inti, menciona que es necesario que su cultura “vaya cambiando para bien, para que ya no seamos vistos de mala forma. Y nosotros mismos debemos procrear nuestra cultura”³⁵⁰.

Por último, y a modo de conclusión de este capítulo, cabe mencionar que tanto el afuera constitutivo como la mayoría de los emblemas de contraste que la familia utiliza dentro de su proceso de construcción étnica-identitaria provienen del discurso neoindigenista y del discurso etnicista de las organizaciones indígenas. Sin embargo, la manera en que entienden, organizan y usan estos emblemas difiere significativamente de lo propuesto por estos discursos. En primer lugar, no conciben a los emblemas de tipo comportamental como cualidades innatas de los grupos étnicos aludidos, sino como “tendencias” de comportamiento a los que estos grupos, general pero no exclusivamente, se inclinarían. Segundo, dan menor importancia a los emblemas de contraste que aluden a las manifestaciones culturales y consideran que el hecho de no utilizarlas cotidianamente no compromete ni deteriora su identidad como indígenas. Por último, identifican ciertos aspectos negativos en su

³⁴⁹ Ernesto Guamán, Quito, 27 de junio de 2017.

³⁵⁰ Inti Guamán, Quito, 27 de junio de 2017.

propia cultura que consideran deben cambiarse y no seguirse practicando en un futuro. Por estas tres razones, principalmente, es posible afirmar que las concepciones esencialistas y homogenizantes de los discursos neoindigenistas y etnicistas no han sido incorporadas, al menos totalmente, dentro de las lógicas de construcción étnico-identitaria de la familia.

De tal manera, si bien los procesos de construcción de la identidad étnica de esta familia están condicionados por los regímenes de representación sobre *el ser indígena* (revisados en la primera parte del capítulo) no se limitan a reproducirlos pasivamente, ya que existe una incorporación selectiva de determinados materiales simbólicos, los cuales son además resignificados dentro de sus proyectos étnico-identitarios, excluyendo al mismo tiempo las concepciones esencialistas y homogenizantes presentes en estos discursos.

Capítulo tres

Procesos de televidencia de la familia Guamán-Lema

3.1 Televidencias en la primera etapa de su proceso étnico-identitario

Como se ha visto con anterioridad, los procesos étnico-identitarios no son necesariamente lineales y, como en el caso de la familia Guamán-Lema, constituyen procesos que están condicionados por contextos y experiencias tan diferentes que han generado rupturas y nuevas etapas; etapas que, incluso, han tomado direcciones contrarias a las de un inicio. Analizar estos procesos complejos dentro del modelo teórico de las multimediaciones, implica la ampliación del modelo en su dimensión diacrónica. Es decir, en nuestro caso, consistiría en utilizar sus herramientas teóricas a fin de comprender la función y relevancia de la televisión en las diferentes etapas y experiencias de estos procesos identitarios. En este primer subcapítulo se presenta un análisis en ese sentido.

En primer lugar, es importante mencionar que Gloria y Ernesto no tuvieron mayor acceso a la televisión ni en su infancia ni en su adolescencia debido, fundamentalmente, a que en aquel entonces (30 años atrás aproximadamente), sus principales lugares de socialización (comunidad de Carabuela y barrio de “La Ecuatoriana”) carecían de la mayoría de servicios básicos, entre ellos, la electricidad.

Como ya se ha mencionado, Ernesto contrajo matrimonio y se independizó de sus padres a la edad de 15 años. Esto le permitió alejarse de los rasgos que él identificaba como “indígenas” y a su vez optar por lo que consideraba una forma de vida “mestiza”. Justamente fue en esta etapa, y a pesar de varios obstáculos y dificultades de diversa índole, que Ernesto adquirió su primera televisión:

Ernesto: Cuando ya me fui a vivir con mi primera esposa lo primerito que hice fue comprarme una televisión, como sea. Ahí me tocó endeudarme, en ese tiempo era en sucres y como no había crédito, tocó al contado (...) La televisión a mí me gustaba mucho, aunque no cogían muchos canales pero, dos no más me cogían y con las justas. A veces no se podía ver muy bien, la señal se iba, pero ya con tener la televisión ya era otra cosa, chévere, uno se sentía súper bien (...) era como ya ser parte de la ciudad, estar a la moda por decirle de algún modo³⁵¹.

³⁵¹ Ernesto Guamán, Quito, 28 de mayo de 2017.

Cabe agregar que en aquellos años, en comparación con la actualidad, Ernesto daba un uso bastante reducido a la televisión: “a veces solo le prendía para ver alguna cosa pero como no cogía bien los canales, mejor le apagaba”. El hecho de comprar una televisión a pesar de las dificultades económicas y de la ausencia de condiciones técnicas para ver satisfactoriamente los contenidos, son datos que permiten deducir que la televisión cumplía funciones más allá de lo mediático en sí mismo. En efecto, para Ernesto su posesión significaba estar “dentro” de la modernidad (“*era como ya ser parte de la ciudad, estar a la moda por decirle de algún modo*”), además que le permitía tomar distancia y diferenciarse de los indígenas:

Ernesto: Los indígenas en ese tiempo no tenían televisión. Hasta ahora en las comunidades no tienen mucho porque no hay señal y por lo que pasan todo el día trabajando también. ¿A qué horas van a ver? Entonces las saben tener de adorno no más. Y claro en ese tiempo, imagínese, tener una televisión era como estar en lo último, como decirle ahora comprarse un *Iphone*, algo así era³⁵².

Al igual que en este relato, Ernesto ha reiterado en varias ocasiones que tener una televisión, en aquel entonces, era un privilegio casi exclusivo de los mestizos. En ese sentido, la televisión constituyó para Ernesto un símbolo de “modernidad” y “mestizaje”, por lo que su adquisición le permitió, al menos subjetivamente, diferenciarse de los indígenas e identificarse como mestizo. Este uso simbólico y estratégico de la televisión se debió a su proyecto de aculturación de aquel entonces. Por tanto, es posible determinar que, en este caso, su identidad étnica constituyó una mediación de referencia que determinó este particular uso de la televisión.

Al igual que Ernesto, la adquisición de la primera televisión por parte de Gloria le significó un importante esfuerzo económico. Ella relata este hecho de la siguiente manera:

Gloria: Cuando mi ahijado el Kléver cumplió 11 años ahí entramos a trabajar los dos, y yo estaba trabajando en la casa de una señora que se llama Pilar Muela. Él en la calle vendía chicles, ahí saqué un crédito y ahí compramos la tele que tenemos todavía aquí, la de 14 pulgadas. Costaba bastante en ese entonces pero igual me la compré³⁵³.

La adquisición de este televisor tuvo lugar poco después de casarse con Ernesto y migrar hacia Quito. Al preguntarle sobre el papel de la televisión en su proceso de adaptación a la ciudad, Gloria responde de una manera extensa y

³⁵² Ernesto Guamán, Quito, 28 de mayo de 2017.

³⁵³ Gloria Lema, Quito, 28 de mayo de 2017.

detallada en la que hace reiterada referencia a tres telenovelas que considera fueron centrales en esta etapa de su vida: *Bárbara*, *Rosa Salvaje* y *Simplemente María*.

Antes de analizar sus procesos de televidencia hacia estas tres novelas, cabe recordar que los primeros años de Gloria en Quito fueron bastante conflictivos a nivel personal y social, en gran medida debido al racismo estructural y cotidiano que experimentaba constantemente. Además, es importante tener en cuenta que al casarse con Ernesto, Gloria fue expulsada de su comunidad y de su familia, por lo cual en Quito eran muy pocas las personas con quienes mantenía una relación de confianza o amistad.

En primer lugar, a través de la telenovela “Bárbara” Gloria desarrolló algunas habilidades comunicativas, como por ejemplo, el mejoramiento de la pronunciación del español:

Gloria: En ese tiempo sabía dar *Bárbara*, sabía dar con Guillermo Dávila, en el canal 10 creo era. Y la Bárbara póngase le enseñaba porque un hermanito de ella no sabía hablar bien, entonces ella le enseñaba a hablar, como debe decir, como debe pronunciar. El era tartamudo. Entonces ella le decía “así se dice”, y cómo se dice. Y eso yo trataba de aprender las palabras, porque yo no sabía decir, póngase, “te quiero”, sabía decir “te quero” o algo así. O decirle a mi esposo “ya está la comida”, se me hacía difícil, como siempre en kichwa sabía decir “mikuna ña rushkallami” sabía decir, entonces yo no podía decir eso a mi marido, o decirle “ya vienes”, “con quien te quedaste?”, yo no podía esas palabras, entonces viendo en las novelas como que decía “ve, así se dice”, y así aprendía a pronunciar también³⁵⁴.

La televisión, y en particular, las telenovelas fueron para Gloria un importante recurso de aprendizaje y mejoramiento del español. Al tomar en cuenta que la burla hacia su idioma natal (kichwa) y su forma “kichwizada” de hablar español³⁵⁵ fueron una de las principales manifestaciones de racismo que experimentó en la ciudad, el hecho de mejorar el uso de este idioma no solo tenía como objetivo facilitar la comunicación en este espacio, sino también atenuar o disminuir el nivel de discriminación racial:

Gloria: Y como le decía, yo hablaba español con las justas. Entendía si, pero no hablaba bien bien. Las personas como que no me entendían, algunas se burlaban cuanto. Era como hacerles chiste (...) Entonces viendo esas novelas yo ya comencé a hablar mejor mejor, y como ya me vestía como mestiza en ese tiempo también y

³⁵⁴ Gloria Lema, Quito, 2 de junio de 2017.

³⁵⁵ Por forma *kichwizada* de hablar español nos referimos a la introducción de elementos o estructuras léxicas o fonéticas kichwas dentro del español. En el caso de Gloria, esto se debía a su reciente llegada a Quito.

todo, ya la gente no se daba cuenta que era indígena y me trataban ya como a todos, como que fuera mestiza digamos, jaja³⁵⁶.

En ese sentido, Gloria dio un uso estratégico a los contenidos de la televisión (como a la vestimenta “mestiza”) a fin de reducir los niveles de racismo. Además, Gloria hace referencia a varios códigos de interacción social comunes en la ciudad que pudo aprender a través de las telenovelas mencionadas:

Gloria: Luego empezó a dar la *Rosa salvaje*. Ahí había una chica pobre que se fue recuperándose y llegó a ser millonaria. Ella no sabía ni cómo saludar ni cómo decir, entonces ella se da cuenta “se ha sabido decir buenos días señora”, “se ha sabido saludar así”. Vuelta igual nosotros en nuestra tierra sabíamos decir “Alabado, alabado tía, alabado tío, alabado compadre”, así. Nosotros saludábamos así pues. Entonces cuando yo vine acá a Quito me decían “hola” y alzaban la mano (*simula un saludo con la mano*), y yo pensaba que me estaban queriendo pegar o algo. En el campo no hacíamos pues así con la mano. O la chalina le sacudían para saludar. Aquí en la ciudad no fue pues vuelta así, ha sido distinto y viendo la novela yo me vine a dar cuenta. (...) Después ya saludaba así no más (*simula un saludo con la mano*).

Gloria: En *Simplemente María* vuelta era de una chica que vino del campo, con su vestimenta así largota, ella vino a trabajar en la ciudad, y empezó a salir adelante y se enamora de un millonario, y entonces la familia de él le rechazó porque era indígena, le decían “india”, que es una “patarajada”, “una india que no sabe hablar bien”, “que es una analfabeta”, porque ella no sabía pronunciar bien las palabras (...) Entonces después hubo una señora que le decía “no mijita tienes que hablar así, pedir así” Ella en vez de pedir solo quitaba las cosas, la comida. Pero es que ella era del campo y allá era así. Y yo también allá en el campo ¿a quién voy a pedir permiso? Yo también cogía no más. Cuando yo vi esa novela, vi que no ha sido no más de coger, sino de decir “¿si me puede regalar?” y si me regala, coger. Entonces ahí esa señora le decía “usted tiene que decir por favor” y así, y entonces yo al lapso de las novelas yo iba viendo cómo se puede actuar, cómo hay que proceder³⁵⁷.

Como se puede apreciar en estos relatos, Gloria aprendió a saludar y a “pedir permiso” mediante las novelas *Rosa Salvaje* y *Simplemente María*, respectivamente. Estos actos al igual que el hecho de mejorar el pronunciamiento del español, constituyeron, en términos de Guillermo Orozco, *guiones mentales*, en tanto prescribieron para Gloria formas culturalmente aceptadas para su interacción social en cualquier espacio de la ciudad (macro esfera de significación de estos guiones). En ese sentido, es posible evidenciar aquí una mediación televisiva de gran importancia para su proceso de adaptación a la ciudad y la reducción del nivel de discriminación.

³⁵⁶ Gloria Lema, Quito, 4 de marzo de 2017.

³⁵⁷ Gloria Lema, Quito, 4 de marzo de 2017.

Pero además, es importante notar que Gloria hace referencia a varias similitudes entre los personajes principales de las novelas aludidas (María y Rosa) y su persona. Por ejemplo, todas ellas migraron del campo a la ciudad y necesitaban adaptarse a este nuevo espacio. También, todas experimentaron discriminación hacia su cultura (“le decían “india” que es una “patarajada”, “una india que no sabe hablar bien”, “que es una analfabeta”). Además, Gloria y el personaje “María” compartían algunas costumbres que eran comunes en sus lugares de origen, como el hecho de no pedir las cosas y solo tomarlas, o no saludar con la mano.

De tal manera, la dimensión discursiva y tecnológica de estos programas televisivos lograron que varias de las representaciones que estos personajes construían dentro de la narrativa de la telenovela, fueran percibidas por Gloria como reales, permitiendo así la sensación de tener experiencias en común con estos personajes, y creando un fuerte vínculo emocional y una identificación con ellas. Esta mediación, de tipo televisiva, llegó a tomar mayor centralidad en Gloria, quien concibió a estos personajes como modelos de comportamientos y hábitos a seguir:

Gloria: En *Rosa Salvaje*, ella tenía un padrastro que a ella le trataba mal, y ella empezó a pararse duro, le dijo que no “que a ella ni a los hermanos no les debe topar”, entonces ahí empecé yo como fiera a defender a mis entenados, porque a cada rato venían y me quitaban mis entenados la familia de mi marido y la de la primera mujer de él. Entonces a cada rato querían quitármelos, donde quiera que me veían me pegaban y yo no me defendía. Me quedaba callada y lloraba. Y después yo vi en la novela que ha sido de defenderse. Que ha sido de poner fuerza, de poner carácter y no llorar. Y así, cuando ya empecé a defenderles a mis entenados ya fue otra cosa pues. Ver en la novela lo que entre empleadas se defendían yo también empecé a aprender eso, aprendía a defenderme y a defender. Por eso sí me gustaba bastantísimo ver esa novela.

La Rosa Salvaje empezó también a leer, a escribir, a leer libros. Ahí empecé yo también a leer libros, “ha sido bueno leer libros” dije, escuchar música, porque a ella le regalaron así como decir un *ipod*, y ella escuchaba la música y se ponía a bailar, entonces ahí yo decía “ha sido bueno escuchar música”. Entonces yo también empecé a leer libros, a ver qué estaba mal, qué estaba bien³⁵⁸.

Es importante tomar en cuenta, para un análisis posterior, que Gloria, motivada a través de estas novelas, empezó a adquirir hábitos y bienes artísticos-culturales a los que no se podía acceder (o con mucha dificultad) en el campo.

En cuanto a la televidencia de segundo orden, cabe mencionar que a pesar que varios de los comportamientos, hábitos y códigos de interacción vistos en la

³⁵⁸ Gloria Lema, Quito, 4 de marzo de 2017

televisión fueron puestos en práctica en espacios y momentos posteriores y diferentes a la interacción televisiva como tal y, según Gloria, esto significó la reducción de los niveles de racismo en el espacio público; en el espacio privado, específicamente en la relación con su esposo, esto no tuvo el efecto esperado. Por ejemplo, Gloria menciona que:

Gloria: Entonces yo todo eso empecé a practicar con mi esposo, pero fue difícil. Yo póngase le decía “por favor regálame para comprar tal cosa”; me decía “ques, la gringa de donde vendría”. Y yo le decía “es que estoy aprendiendo”; “no aprenderás mucho” me decía. O sea, como que mi esposo quiso que me quede ahí no más. Entonces mi esposo más que ayudarme, se burlaba de mí³⁵⁹.

Por otro lado, a medida que Gloria aprendía nuevos códigos de interacción social y se identificaba con los personajes de estas novelas, empezó a cuestionarse sobre aspectos relacionados a su identidad étnica:

Gloria: Ya después la María estudió para ser modista. O sea le enseñan porque ella si sabía bordar. Y le dicen “tú que sabes bordar, entonces aprende más y sigue adelante” y ella bordaba las blusas. Entonces ella aprendió a bordar, a practicar y se hizo millonaria después, entonces yo me puse a pensar que uno también sí se puede, aunque sea cayéndose, hay que levantarse porque uno sí se puede hacer. (...) Entonces ella fue superándose, pero ella también nunca perdió su identidad, se vistió como de la ciudad sí, ya se hizo multimillonaria, y ya pues ella también siguió adelante, tuvo un hijo, seguía ella, pero las raíces de ella nunca olvidó. Eso fue lo mejor de todo. Nunca olvidó las raíces, porque nunca dejó de ser humilde, respetuosa, solidaria. Igual regresaba al campo, pero ya su traje ya dejó atrás³⁶⁰.

Como se puede apreciar, mediante las representaciones mediáticas sobre la identidad étnica promovidas en estas telenovelas Gloria llegó a forjar la idea de que el hecho de conseguir éxito profesional o económico, vestirse “*como de la ciudad*”, o tener acceso a bienes culturales (literatura, música) que no eran comunes en su comunidad de origen, no deteriora ni contradice necesariamente su identidad como indígena. Además, a través de estas representaciones, Gloria concibió que el hecho de “*no dejar de ser humilde, respetuosa, solidaria*” es más importante y determinante para el mantenimiento de su identidad, que aspectos como el uso de la vestimenta tradicional. Esto guarda plena coherencia y concordancia con la forma actual en que esta familia concibe los procesos étnico-identitarios, en particular con su premisa de que los emblemas de contraste de tipo comportamental son más

³⁵⁹ Gloria Lema, Quito, 4 de marzo de 2017

³⁶⁰ Gloria Lema, Quito, 4 de marzo de 2017

importantes y determinantes que los emblemas que aluden a manifestaciones culturales (como la vestimenta tradicional en este caso).

De tal manera, las telenovelas en cuestión constituyeron, para Gloria y su familia, importantes mediaciones televisivas en su proceso de reflexividad sobre su identidad étnica, en particular sobre los emblemas de contraste que definirían la identidad indígena. Pero además, a través de estas telenovelas, Gloria tomó consciencia de ciertos aspectos naturalizados de su cultura que después los consideraría “negativos”. Uno de estos aspectos fue la falta de expresión de cariño hacia los hijos:

Gloria: yo ya viendo *Rosa Salvaje* me di cuenta que estado mal con mis hijos, porque a mi Chayane cuando era chiquito yo no le decía que era mi bebesito, yo le decía que era porotito, porque a nosotros nos decían que así se les decía a los bebes, nunca le decía “es mi hijito, es mi bebe” o decirle “te quiero”, o de abrazarle o de quererle, de mimarle. Vuelta en la *Rosa Salvaje* llega a tener un hijo pues, ahí le empieza a decir “eres mi bebé, eres mi lindo” entonces así. (...) Ya cuando ya vi en la novela, que a los niños hay que abrazarle, hay que decirle “mijito, te quiero”, ahí yo también ya empecé a hacer eso también. Ahí mijito ya ha de haber tenido unos seis meses cuando vi la novela, y ahí le vacunamos y como lloraba. Ahí yo lloraba igual con él. Entonces yo abrazándole y todo calmaba no más. Y ya desde que nació mi Inti ya me aferré más y más a mis hijos³⁶¹.

Otro aspecto que, mediante las telenovelas en cuestión, Gloria tomó consciencia, cuestionó y crítico de su cultura, fueron los roles de género:

Gloria: En el campo era prohibido que las mujeres jueguen con hombres. Yo por eso me sabía quedar sentadita no mas viendo. Pero en las novelas se veía que jugaban no más quien quiera, niños, niñas, todo. Entonces yo decía “¿Por qué pues no vamos a poder nosotras jugar”. Yo si decía “cuando tenga una hija si le he de dejar que juegue no más, así sea juegos de hombres, que importa”³⁶²

Es importante recordar que una de las principales características del proceso de reconstrucción étnico-identitaria de la familia Guamán-Lema constituye la postura crítica hacia ciertas prácticas tradicionales de su propia cultura que consideran negativas y que deben ser erradicadas en un futuro. Tomando en cuenta este hecho, las telenovelas han constituido, en especial para Gloria, importantes mediaciones televisivas en la construcción y consolidación de la postura crítica hacia determinados aspectos de su cultura, postura que, como se ha visto, empezó a tomar forma desde sus primeros contactos con la televisión.

³⁶¹ Gloria Lema, Quito, 4 de marzo de 2017

³⁶² Gloria Lema, Quito, 4 de marzo de 2017.

Ahora bien, el vínculo emocional que Gloria construyó con los personajes de las telenovelas mencionadas y el uso estratégico que daba a los contenidos observados dentro de su proceso de adaptación a la ciudad, explican el nivel de importancia que daba a la televisión. El relato en el que detalla el momento en que se independizó de sus suegros es bastante significativo en este aspecto:

Gloria: Cuando ya mi esposo entró en rehabilitación, yo ya me quise salir a vivir fuera de mis suegros. Pero ellos no querían, que “de aquí no sale ni un clavo hasta que mi hijo regrese” me dijeron. Y tuvimos que salirnos de noche de la casa de mis suegros. Ahí yo cogí a mis cinco tesoritos que tengo y una televisioncita de 14 pulgadas, que hasta ahora la tengo arriba, cogí esa televisión y vine a arrendar un cuartito chiquito. No tenía cama, ni dónde dormir. No tenía nada nada nada. Salimos en la noche a coger cartones con mis hijos y en eso les hice dormir a mis hijos³⁶³.

En este relato es importante notar que el único artículo que Gloria se llevó al salir de la casa de sus suegros, al menos el único que recuerda, es la televisión. Esto, sumado al hecho de que su adquisición le significó un gran esfuerzo económico de su parte, reafirman la central importancia que la televisión tenía (y tiene) para Gloria.

Ahora bien, continuando con este análisis diacrónico, es importante recordar que después que Ernesto salió del centro de rehabilitación se presentaron una serie de cambios en su familia y se inició un proceso de autovalorización hacia determinados rasgos que consideraron “propios” de la cultura indígena. Una de las experiencias fundamentales que desencadenaron este proceso constituye la participación de Gloria en dos programas de televisión en donde le entrevistaron sobre su cultura³⁶⁴:

Gloria: Cuando trabajaba en el ministerio (Ministerio del Interior) ahí me hicieron un reportaje en la televisión, en el canal 8 era, “mujeres valientes” creo que era, no me acuerdo muy bien. Pero me dijeron que yo tenía que venir con mi traje. (...) En el reportaje me preguntaban que cuántos hijos tenía, que de dónde venía y cómo eran nuestras costumbres. (...) Después me llevaron al canal 23. En el día de la madre. Igual me dijeron que me vista de indígena, y me decían que no debo perder esa costumbre, que nuestra cultura, nuestra costumbre, nunca debo olvidar y que debo sentirme orgullosa de ser quien soy. Yo estaba feliz porque me trataron muy bien y les interesaba lo que decía³⁶⁵.

Ernesto concuerda con la interpretación de su esposa, y agrega:

³⁶³ Gloria Lema, Quito, 15 de diciembre de 2016.

³⁶⁴ Sin embargo, como se ha mencionado en el capítulo 2, el proceso de revalorización hacia la cultura indígena no se debe exclusivamente a la participación de Gloria en estos programas televisivos. La familia ha identificado otras experiencias “no mediáticas” que también aportaron a iniciar este proceso. Además, consideramos que existen factores, experiencias y contextos, que no han sido conscientizados por parte de los miembros de la familia, pero que, de cierta forma, condicionaron la dirección (el sentido) de este proceso.

³⁶⁵ Gloria Lema, Quito, 11 de junio de 2017

Ernesto: Yo también no lo podía creer. Es que no cualquiera sale en la televisión pues. Qué orgullo que sentía. Al menos la primera vez yo no le acompañé a mi esposa. Me quedé en la casa. Y ahí veo pues que sale hablando sobre lo que somos, lo que se hace en la comunidad. La presentadora se inGloriaba, le preguntaba, se reía, así chévere (...) Ya la próxima vez yo también ya me fui acompañándola al canal. Y como ahí yo todavía no tenía nada de trajes indígenas, me fui con terno. Y la gente me preguntaba “¿y qué es de su traje?”, “¿Por qué no se pone usted?”, “Usted debe estar orgulloso de ser indígena” me decían. Yo ahí me daba cuenta “que bestia, como ha cambiado para lo que era antes” decía. Yo también desde ahí como que comencé a inGloriarme más y más por mi cultura³⁶⁶.

En primer lugar, es necesario tomar en cuenta que para Ernesto y Gloria, la televisión se había constituido, ya en aquel entonces, en una mediación de suma importancia dentro de sus procesos étnico-identitarios. En parte, esto se debió al estatus de realidad y verdad que esta pareja atribuye a muchos de los contenidos mediáticos. Teniendo esto en cuenta, la frase “*es que no cualquiera sale en la televisión*” en el relato anterior de Ernesto, cobra significado y revela la tendencia a legitimar los discursos que se exponen en televisión y las personas o grupos que los proponen. Pero además, al conversar con Gloria sobre su participación en estos programas y relacionarlo con sus anteriores experiencias de racismo, menciona:

Gloria: Cuando ya salía del programa yo me sentía bien. Y decía “que me hubiera visto la Zoila”, esa señora donde trabajaba que me trataba mal, la que me decía solo “María María” si le conté pues (...) Ahora que la presentadora me decía “que bonito traje” ahora pues que me diga algo, que se burle. Con la boca cerrada se ha de haber quedado³⁶⁷.

De tal manera, esta experiencia mediática fue también, al menos para Gloria una experiencia interétnica, en la que su “afuera constitutivo” se encontraba, al menos subjetivamente, presente. Teniendo esto en cuenta, es importante notar que el hecho de que Gloria haya asistido a un medio de comunicación en donde había un contexto situacional que valoraba positivamente su cultura, guarda estrechas similitudes con la experiencia de Ernesto en que la máxima autoridad de su escuela planteó un discurso reivindicativo hacia la cultura indígena. En primer lugar, es importante tomar en cuenta que estos dos espacios (medios de comunicación y colegio) han sido identificados en varias ocasiones por los interlocutores, como espacios predominantemente mestizos, en donde se invisibiliza y se discrimina a la cultura indígena. Además, en los dos casos, se ve la presencia (subjetiva en el caso de Gloria) de su “afuera constitutivo” (los compañeros de clase y “Zoila”) quienes

³⁶⁶ Ernesto Guamán, Quito, 11 de junio de 2017

³⁶⁷ Gloria Lema, Quito, 11 de junio de 2017

constantemente los discriminaban por su cultura. En ese sentido, asistir a estos espacios y hacer público en ellos un discurso a favor de su cultura, y además frente a quienes constantemente los han discriminado, es una estructura presente en estos dos casos. En ese sentido, al igual que en la experiencia de Ernesto, la participación de Gloria en estos programas constituyó una experiencia en la que se negoció los sentidos sobre su mismidad étnica, resignificando y construyendo nuevas valoraciones sobre sus emblemas de contraste. De tal manera, esta experiencia mediática constituyó una experiencia de suma importancia en el inicio del proceso de autovaloración de la cultura indígena que esta familia llevó a cabo, en la medida que construyó, pero también, legitimó nuevas valoraciones sobre su “mismidad” indígena.

3.2 Televidencias en la segunda etapa de su proceso étnico-identitario

En el proceso de autovalorización cultural, el papel que han cumplido las películas y documentales “indígenas” es ineludible³⁶⁸. Como se ha mencionado en el anterior capítulo, una de las primeras acciones que la familia realizó a fin de revalorar su cultura, fue viajar a sus comunidades de origen (Carabuela y Agato) y visitar a sus familiares. Aprovechando estos viajes, específicamente cuando hacían escala en la ciudad de Otavalo³⁶⁹, la familia institucionalizó la práctica de comprar películas, documentales y cds musicales “indígenas”. Esta denominación se debe a

³⁶⁸ En Ecuador, desde los años 80s se empieza a generar la producción de películas y documentales en idioma kichwa, realizados por directores y cineastas indígenas como Alberto Muenala, Humberto Morales, Segundo Fuérez, William León, entre otros. En el pueblo Otavalo es donde más se registra la producción de este tipo de materiales audiovisuales. Así, por ejemplo, el Laboratorio de experimentación y creación “Runacinema” que aglutina a los realizadores kichwa otavalo ha producido el 65% de la producción total de audiovisuales de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador. (Yauri Muenala, *La autorepresentación en la práctica audiovisual de realizadores Kichwa Otavalo como estrategia para la continuidad histórica de su identidad étnico-cultural*. Quito: FLACSO, 2016). Cabe señalar que muchas de estas producciones han tenido un objetivo político y decolonial. Así por ejemplo, el documental *Allapamanta, Kawsaymanta; Katarisun* (1992) de Alberto Muenala, aborda la marcha de los indígenas amazónicos en busca de la legalización de sus tierras ancestrales. Este documental “no solo es el primer filme sobre el movimiento indígena realizado por un cineasta indígena, sino que es uno de los primeros trabajos que cuestionan la colonización cultural y el eurocentrismo” (Christian León y Miguel Alvear. *Ecuador bajo tierra. Videografías en circulación paralela*. (Quito: Ochoyomedio, 2009). Pág. 109. Cabe mencionar además que el 60% del total de la producción de estos materiales audiovisuales corresponde al período comprendido entre el 2008 al 2015. De acuerdo a Yauri Muenala “Esto se enmarca en un contexto histórico de cambios profundos en la Constitución del Ecuador del 2008, que reconoce las raíces milenarias de los distintos pueblos y nacionalidades indígenas y garantiza el derecho a construir y mantener su propia identidad cultural a través del desarrollo de su capacidad creativa con libertad de expresión” (Muenala, 2016: 14).

³⁶⁹ Para viajar desde Quito hasta Carabuela o Agato, es necesario hacer escala en Otavalo.

que en todas estas producciones hay participación de artistas indígenas, se encuentran en idioma kichwa o hablan sobre algún aspecto de la cultura indígena. Inti describe esta práctica de la siguiente manera:

Inti: Nosotros desde siempre vamos viajando a la comunidad de mi mamá o de mis abuelos. Ahí sabemos traer un montón de películas y cds indígenas que solo hay allá. A veces nos hemos traído cajas enteras de cds y todo (...) Ahí cada uno va ahorrando desde antes para poderse no mas comprar la película que a uno le guste³⁷⁰.

Esta práctica se ha llevado a cabo desde, aproximadamente, diez años atrás y continúa en la actualidad, aunque con menor frecuencia que antes. Según menciona Tamia, “ya no compramos películas nuevas (en kichwa) porque ya tenemos toditas jaja. Ahora más nos traemos música”.

Ernesto y Gloria mencionan que en un inicio, sus hijos no querían ver películas o documentales “indígenas”, “preferían ver dibujos no más en ese entonces, como eran chiquitos también”. Ante esto, los padres dispusieron que los días domingos en la tarde, todos los miembros de la familia se reúnan para observar conjuntamente este tipo de películas o documentales con el fin de que sus hijos “vean como es nuestra cultura, para que empiecen a valorar lo nuestro”³⁷¹. Al indagar sobre la televidencia de primer orden ante estos materiales audiovisuales, Gloria menciona:

Gloria: Yo ahí les iba traduciendo algunas partecitas de la película. Les iba nomás diciendo cómo hay que decir y por qué decimos así y así. Y ellos como todavía no sabían leer, iban nomás viendo y escuchando lo que les decía. Después ya cuando nos íbamos a comer, ya les decía algunas palabritas en kichwa y poco a poco sí iban entendiendo³⁷².

Así mismo, en un momento posterior a la proyección de estas películas y documentales, los padres complementaban su contenido narrando anécdotas y otro tipo de historias a sus hijos:

Ernesto: A veces, póngase, salían bailando o con las mascararas del Intiraymi, salía el diabluma y así. Entonces ahí después de que en el documental decía por qué se ponen esas mascararas, porque esos bailes, nosotros les detallábamos un poquito más. Les contábamos cómo era antes y ahí ya iban entendiendo bien bien.

Gloria: Que bestia, para mí fue que sorpresa ver como preparaban la colada de churo (*en un documental*). No ve que yo ya me había olvidado de algunas comidas de allá de Otavalo (...) Después ya les contaba a mis hijos como comíamos allá, como es que cocinábamos en leña, como cosechábamos los productos, como nos

³⁷⁰ Inti Guamán, Quito, 18 de junio de 2017.

³⁷¹ Ernesto Guamán, Quito, 22 de junio de 2017.

³⁷² Gloria Lema, Quito, 22 de junio de 2017

sentábamos en la estera para comer y contábamos historias, así. De ahí ya poco a poco ellos se iban inGloriando, ya me preguntaban, se reían no más³⁷³.

De esta manera, se institucionalizó un contrato de televidencia que se caracterizaba fundamentalmente por dar un uso educativo a este tipo de materiales audiovisuales, en el que los padres, en especial Gloria, intentaban enseñar el kichwa, costumbres y tradiciones “indígenas” a sus hijos. A su vez, los hijos fueron tomando cada vez mayor gusto por este tipo de películas y documentales, y valoraron el esfuerzo de sus padres por enseñarles aspectos de su cultura a través de las mismas:

Tamia: Yo me acuerdo que antes era ley ver los domingos una película indígena. Al principio como que no me llamaba mucho la atención, pero después ya nos empezó a gustar. Porque mi mamá nos sabía contar también leyendas de allá, de cómo en el lago de San Pablo han pasado la de cosas. Tiene cuántas historias, algunas de miedo, a nosotros nos gustaba estar oyendo esas.

Brayan: Igual nos sabe decir “ve, así se dice” póngase para saludar o algo en kichwa. Ahí vamos nosotros también aprendiendo el kichwa. Y después nos sabemos quedar algunos días con esas palabras. El Adrian es el que más se trauma. Solo repitiendo sabe estar³⁷⁴.

De tal manera, para todos los miembros de la familia, esta práctica rutinaria de ver películas y documentales “indígenas” tenía intenciones socialmente orientadas y se dirigía al cumplimiento de un proyecto identitario mayor y a largo plazo: “Volver a ser indígenas” en el caso de Gloria y Ernesto; “ser indígenas” en el caso de los hijos. En ese sentido, se puede afirmar que esta práctica de televidencia constituyó, en términos de Thomas Tufte, un *ritual mediático*³⁷⁵.

Ahora bien, de acuerdo a todos los miembros de la familia, varias prácticas, costumbres e incluso mitos que han observado en estos audiovisuales, han sido puestos en práctica en momentos posteriores a la interacción televisiva como tal. Por ejemplo, en el año 2012, la familia participó en un concurso intercolegial de presentaciones artísticas, en representación del Centro del Muchacho Trabajador, realizando una representación de un mito indígena denominado “el taita Imbabura”, que fue observado previamente en uno de los documentales. Ernesto relata este hecho de la siguiente manera:

Ernesto: Nosotros ya habíamos visto pues esa leyenda que hay del Taita Imbabura. Yo había escuchado a mis papás, pero ya verle en la televisión fue otra cosa.

³⁷³ Ernesto Guamán y Gloria Lema, Quito, 22 de junio de 2017

³⁷⁴ Tamia y Brayan Guamán, Quito, 2 de julio de 2017

³⁷⁵ Thomas Tufte y Bent Steeg Larsen. “¿Es necesario seguir un ritual? explorando los usos sociales de los medios de comunicación”.

Chévere. (...) Ahí un señor que es que se pierde en la montaña, y ahí es que se le aparece un señor ya de edad, alto, de cabeza blanca y sombrero y que le dice que le ayude a sacar carbón de un lugar que había ahí. El otro señor es que va no más y empiezan los dos con la pala a sacar. Entonces es que el señor mayor le empieza a decir “verás, en esta primera hora, ya tu esposa ya se fue con otro”. El otro no le creía. “verás, ya en esta hora, ya tu hijo ya está grande, ya salió del colegio”, y así. Después de cinco horas de sacar carbón, el señor ya se regresa a su casa, y como paga el otro es que le dice “a ver muestra tu poncho” y ahí le pone un poco de carbón. El otro enojado es que se va, y ya llegando a su casa se da cuenta que está diferente su comunidad, ya todos cambiados. Cuando llega a su casa, le encuentra a su esposa ya casada con otro señor, a sus hijos ya grandes y así. Entonces ahí se da cuenta que por cada hora que pasaba ahí sacando carbón era un año en la vida real. Y cuando regresa a ver su poncho, ya no había carbón sino oro purito. Y así el señor se volvió rico pero perdió a su familia, que es lo más valioso. (...) Entonces nosotros presentamos esa leyenda ahí en el concurso. Yo era el Taita Imbabura, el Inti el señor. La Tamia la esposa y así. Salimos súper bien, ganamos, nos felicitaron cuánto³⁷⁶.

Si bien este mito ya había sido escuchado por Gloria y Ernesto a través de la tradición oral de sus respectivas familias, el hecho de observarlo en una película le otorgó una mayor relevancia y legitimidad, tal como se puede apreciar en el relato anterior³⁷⁷. En ese sentido, la puesta en escena de este mito en el concurso en cuestión no solo constituyó una actualización del mismo sino también un ejercicio de televidencia de segundo orden.

De tal manera, el proyecto de revalorización de la cultura indígena constituyó una mediación de referencia en la medida que determinó el uso educativo ante estos materiales audiovisuales. Pero además, los miembros de la familia identifican un uso simbólico de los contenidos de estos materiales audiovisuales, sobre todo de los documentales indígenas:

Ernesto: Hay también películas sobre el Inti raymi, como es, porqué, que le explican a uno el porqué de los disfraces, que significan. Entonces uno ahí dice “ah por eso ha sido”. Por eso nosotros nos sentimos orgullosos de ser otavaleños. Nosotros venimos de ahí. Y si no fuéramos de allá estuviéramos “Ay, yo quisiera ser de allá, que bonito que ha sido”. Pero como somos, nosotros estamos al revés, entonces sí, a mi me da mucho gusto de recuperar nuestra cultura

Inti: Yo también si me identifico. Es que es chévere entender que porque hacemos lo que hacemos. Ahí te dicen que nosotros ponte si podemos utilizar aretes porque los incas antes si utilizaban aretes. En la nariz también utilizaban. (...) O también te dicen que porque es que nosotros tenemos el pelo largo, y ha sido porque eso dice que somos personas antiguas, poderosas. Porque antes solo se han sabido soltar el

³⁷⁶ Ernesto Guamán, Quito, 22 de junio de 2017.

³⁷⁷ Esto guarda concordancia con los otros datos que apuntan a que la televisión constituye para esta familia una importante plataforma de legitimación de discursos.

pelo, solo para hacer magia. O sea se conectaban con la naturaleza y hacían magia³⁷⁸.

Como se puede apreciar, a través de estos audiovisuales, los miembros de la familia, sobre todo los hijos, han conocido el significado de su vestimenta tradicional, de la utilización del cabello largo y trenzado en el caso de los hombres, de la celebración de varias fiestas “indígenas”, y de otros aspectos de su cultura que, anteriormente desconocían su origen y significado. Es importante en este punto mencionar que, para todos los miembros de la familia, el hecho de conocer el significado de sus rasgos culturales constituye una condición básica y necesaria para valorar su propia cultura:

Ernesto: Yo veo que si nosotros los padres no le demostramos ese valor propio que tiene nuestra cultura, nuestros jóvenes se dejan confundir fácilmente y por eso se hacen a lo que ven en la ciudad. Debemos hacerles entender el valor importante que tienen el kichwa, el vestuario, la música, la tradición y las costumbres. El significado de todo eso, como usted dice. Y por cada ropa irle mostrando el valor, decirle: “hijito si yo me pongo el poncho rojo, esto es, esto significa. Si yo me pongo camisa blanca, por esto es. Y si me pongo alpargatas, no es porque soy pobre o no tenga para comprarme zapatos de 100, 120 dólares, sino que esto es lo que nos hace identificar”. Y si eso no hablamos con nuestros hijos, le prometo que les da vergüenza. Es fácil presa³⁷⁹.

En efecto, consideran que si un indígena no conoce el significado (“valor”) de sus manifestaciones culturales, fácilmente puede llegar a rechazar su propia cultura. Ejemplificando esta postulado con su propio proceso identitario, Ernesto agrega: “mis papas fallaron en no demostrarme el valor que tenía nuestra ropa. De decirme: ‘no, mijo, siéntete orgulloso de eso, que te pasa’, yo no entendía el valor de mi vestimenta, y por eso fue que yo cuando ya pude, dejé votando esa ropa, no quería saber nada”³⁸⁰.

De tal manera, y teniendo en cuenta además que la televisión se ha constituido para los miembros de la familia en una importante plataforma de legitimación de discursos; se puede determinar que las películas y documentales “indígenas” han constituido mediaciones televisivas sumamente importantes en el proceso de revalorización de su cultura debido a que, a través de sus contenidos, otorgan y legitiman significados sobre los emblemas de contraste que aluden a las manifestaciones culturales, dando sentido a su utilización y reproducción.

³⁷⁸ Ernesto y Inti Guamán, Quito, 22 de junio de 2017.

³⁷⁹ Ernesto Guamán, Quito, 2 de abril de 2017.

³⁸⁰ Ernesto Guamán, Quito, 2 de abril de 2017.

3.3 Televidencias en su actual proceso étnico-identitario

3.3.1. Principales mediaciones de sus procesos de televidencia en la actualidad

En este subcapítulo se realizará primeramente un análisis general de las principales mediaciones identificadas en los procesos de televidencia de la familia Guamán-Lema. Sin desconocer el carácter múltiple y complejo de los procesos de televidencia, el análisis se limitará a las principales mediaciones que tengan relación al tema de la identidad étnica. Posteriormente, se realizará un análisis de sus actuales prácticas de televidencia ante tres diferentes tipos de materiales audiovisuales, los cuales revisten una importancia particular para sus procesos étnico-identitarios: los programas televisivos en que se exponen representaciones sobre el indígena, las películas y documentales indígenas, y los dramatizados unitarios *Como dice el Dicho* y *La Rosa de Guadalupe*.

En primer lugar, es importante mencionar que la televisión es el medio de comunicación más consumido por parte de todos los miembros de la familia. En una segunda instancia, se encuentra la radio, medio que sobre todo Ernesto, Gloria y Inti suelen consumir por el contenido musical y en periodos de tiempo limitados a la hora de despertarse o acostarse. Por último se encontrarían los medios impresos (periódicos o revistas) los cuales prácticamente no son consumidos.

En cuanto al internet, en tanto hipermedio³⁸¹, los miembros de la familia, sobre todo los hijos, afirman gustar y disfrutar mucho (de Facebook y Youtube, principalmente). No obstante, su consumo se reduce a las visitas que realizan cada dos o tres días a un local cercano a su casa³⁸². Cabe agregar además que Ernesto es el único que tiene celular, aunque la señal en el sector es intermitente. En su casa no poseen teléfono fijo.

En la casa de la familia Guamán-Lema existen 3 televisores. El más grande y moderno (LED de 42 pulgadas) está ubicado en la sala, en lo alto de un mueble de escritorio en donde también se hallan varios objetos decorativos, como portarretratos

³⁸¹ Alejandro Piscitelli. *Ciberculturas 2.0. En la era de las máquinas inteligentes*. (Buenos Aires: Paidós, 2002).

³⁸² Ernesto menciona que les permite ir al local de internet por un lapso no mayor a una hora. Al respecto afirma: “eso (el internet) a veces como que les envía a los jóvenes. Yo si no quiero que estén solo ahí, que jueguen, que hagan otras cosas”.

con fotos de la familia o recuerdos de celebraciones religiosas³⁸³. Otro televisor (estándar de 32 pulgadas) se encuentra en el dormitorio de los padres. Y el más antiguo y pequeño (14 pulgadas en blanco y negro) está en el dormitorio de Inti. A este último televisor, Inti y sus hermanos le dan un uso muy reducido: “yo casi no le utilizo, solo para dormir y eso de vez en cuando”³⁸⁴; por tanto son solo dos los televisores frecuentemente utilizados en este hogar.

El televisor ubicado en el dormitorio de los padres es el más utilizado por todos los miembros de la familia. Este se encuentra constantemente encendido, incluso cuando nadie está mirando los contenidos que ahí se transmiten. Generalmente, esta televisión es vista en compañía y tiene una programación fija y predeterminada, sobre todo entre semana. En contraste, el televisor que se encuentra en la sala es utilizado por las personas que no quieren ver ninguno de los programas establecidos en el televisor “principal” y usualmente es visto en solitario; por tanto es encendido solamente en algunos momentos del día.

En base a las entrevistas realizadas a cada miembro de la familia ha sido posible identificar la programación estandarizada que optan entre semana. En el siguiente cuadro se detalla esta programación:

Tabla 1
Programación estandarizada

Horario	Canal	Programa	Género y tipo de contenido ³⁸⁵	Audiencia
7:30 – 8:45	Teleamazonas	24 horas	Noticiero / Informativo	Ernesto
8:45 – 9:00	Teleamazonas	Soy Yo	Reality Show / Entretenimiento	Gloria
9:00 – 9:40	Teleamazonas	Mitos y verdades	Periodístico / Entretenimiento	Gloria y Brayan
9:40 –	Teleamazonas	Historias	Dramatizado unitario /	Gloria, Brayan y Inti

³⁸³ En la parte baja del mueble se encuentra además un equipo de sonido, y una gran cantidad de *cds* de música y video.

³⁸⁴ Inti Guamán, Quito, 18 de abril de 2017.

³⁸⁵ Para la clasificación del género de cada programa televisivo nos hemos basado en la tipología realizada por Inmaculada Gordillo en su libro “La hipertelevisión: géneros y formatos”, y en el Informe “Por los derechos de la audiencia infantil” del Consejo de Audiencias de México. Entre tanto, el “tipo de contenido” es definido por cada canal de televisión que lo transmite, y es anunciado al inicio de cada programa, de acuerdo a lo estipulado en la Ley Orgánica de Comunicación.

10:20		personales	Entretenimiento	
10:20 – 11:20	Teleamazonas	Tu Voz Estéreo	Dramatizado unitario / Entretenimiento	Gloria, Brayan y Inti
12:00-13:00	TC televisión	Los Hijos de Don Juan	Comedia de Situación / Entretenimiento	Gloria y Brayan
13:00-13:30	Teleamazonas	Tres por Tres	Comedia / Entretenimiento	Tamia y Adrian
13:30 – 14:00	Televisión	El Chavo del 8	Comedia / Entretenimiento	Tamia y Adrian
14:00 – 15:00	Televisión	Cuando me enamoro	Telenovela / Entretenimiento	Tamia y Gloria
15:00 – 15:30	Teleamazonas	Bob Esponja	Dibujo animado / Entretenimiento	Adrian
15:30 – 16:00	Teleamazonas	Jimmy Neutron	Dibujo animado / Entretenimiento	Adrian
16:00 - 17:00	Televisión	La Rosa de Guadalupe	Dramatizado unitario / Entretenimiento	Gloria, Adrian y Tamia
17:00 – 18:00	Televisión	Como dice el dicho	Dramatizado unitario / Entretenimiento	Gloria, Adrian y Tamia
18:00 - 18:30	Teleamazonas	Futurama	Dibujo animado / entretenimiento	Adrian
18:30 – 19:00	Teleamazonas	Los Simpsons	Dibujo animado / entretenimiento	Adrian, Tamia y Gloria
19:00 – 20:00	Ecuavisa	Televistazo	Noticiero / Informativo	Ernesto y Gloria
20:00 – 21:00	Televisión	Como dice el dicho	Dramatizado unitario / Entretenimiento	Todos
21:00 – 22:00	Televisión	La Rosa de Guadalupe	Dramatizado unitario / Entretenimiento	Todos

Fuente: entrevistas con miembros de la familia³⁸⁶.

Elaboración propia.

Como se puede apreciar, el género y tipo de programa más consumido es el Dramatizado unitario / Entretenimiento (seis veces al día), seguido de las comedias

³⁸⁶ La información de esta tabla corresponde a los meses de abril y mayo del 2017.

de situación y los dibujos animados (con cuatro veces al día cada uno). Además, gran parte de los docudramas son vistos por todos o la mayoría de miembros de la familia, hecho que no ocurre con ningún otro género televisivo. A pesar del valor de estos datos en sí mismos, es importante tomar en cuenta que las diferentes composiciones de la audiencia a lo largo del día están condicionadas, en parte, por los horarios de trabajo o estudio de cada miembro de la familia³⁸⁷.

Además, cabe mencionar que si bien la mayoría de programas vistos por la familia corresponden al tipo de contenido “entretenimiento”, el principal uso que la familia da a estos contenidos es de tipo educativo o formativo. Más adelante se profundizará en el análisis de este aspecto.

Por otro lado, ha sido posible identificar dos mediaciones de referencia que condicionan y orientan el gusto y la preferencia de determinados géneros televisivos sobre otros: la edad y el sexo. En cuanto a la primera, mientras los hijos gustan de los dibujos animados y no de noticieros, los padres expresan lo contrario, gustan de los noticieros y no de dibujos animados. En cuanto a la segunda variable, tanto Gloria como Tamia valoran positivamente los melodramas (novelas), mientras que los hombres no. Adrian, por ejemplo, opina al respecto que “las novelas solo son para mujeres”³⁸⁸. No obstante, según afirman las mujeres, los hombres también ven usualmente novelas³⁸⁹.

Más allá de estas diferencias etarias y de género, todos coinciden en el gusto por dos géneros televisivos: las comedias de situación y los docudramas, siendo este último el más apreciado por todos los miembros de la familia.

De la tabla expuesta anteriormente, también es posible evidenciar que los canales de televisión sintonizados son únicamente nacionales. Esto se debe a que no disponen de algún servicio de televisión pagada. Si bien hace unos años atrás, optaron por contratar TVcable³⁹⁰, este servicio no fue del agrado de Ernesto, quien califica a su programación como anticuada y repetitiva, asegurando además que “con los canales nacionales es suficiente”:

Ernesto: Sí tuvimos TVcable, pero no me gustó a mí para nada, porque se repite las cosas. Por ejemplo, lo que daban ahora, daban mañana. Lo que daban mañana, daban

³⁸⁷ Tamia y Adrian estudian en la mañana (de 7:00 am a 12:30 pm). Inti y Brayan estudian en la tarde (de 12:30 pm a 18:30 pm). Generalmente, los trabajos de Ernesto y Gloria no tienen horario fijo.

³⁸⁸ Adrian Guamán, Quito, 18 de abril de 2017.

³⁸⁹ Desde una perspectiva de género, se debería profundizar en el análisis de estos datos.

³⁹⁰ Cabe acotar que este servicio lo contrataron por tres meses.

pasado mañana y así. Decían que tenía más de 40 canales pero no todos estaban buenos, hasta los programas no estaban buenos. Yo le vi que había solo novelas y solo fútbol. Y programas bien antiguos, eso de *McGiver*, eso y no pues, si uno quiere ver algo es algo actual, que sirva. Y para pagar 20 dólares mensuales nooo. Mejor es los mismos canales de siempre. A mis hijos tampoco les gustaba. (...) Mejor ahí (en la televisión nacional) dan más cosas, es más variado. Yo aquí le veo que hay buenos programas, dan de todo y no están solo repitiendo repitiendo³⁹¹.

En este relato además es posible evidenciar el criterio de utilidad de los programas como parámetro para valorarlos positiva o negativamente. En ese sentido, las novelas, los partidos de futbol y programas “antiguos” como *McGiver*, al no ser considerados útiles por parte de Ernesto, fueron calificados negativamente. En general, el criterio de utilidad es compartido por todos los miembros de la familia; no obstante, algunos miembros consideran también que es importante o aceptable utilizar la televisión para fines de entretenimiento u ocio: “a veces si es bueno ver algo solo por reírse o pasar el rato”³⁹², sin que estos dos criterios (utilidad y entretenimiento) sean considerados necesariamente opuestos.

Por otro lado, cabe mencionar que la programación ha llegado a fijarse³⁹³ de tal modo que constituye un mecanismo que regula los tiempos y ritmos de las labores domésticas así como la hora de llegada y salida de los miembros de la familia:

Inti: El Brayan, cuando está terminando *Los hijos de Don Juan* ya debe ir al colegio. Cuando está dando *3 x 3*, nosotros ya debemos llegar. Si llegamos cuando eso ya se acaba, ya nos habla mi papá. Y si se acaba *El Chavo* peor, ‘¿qué pasaría?’ dice, ‘¿algo ha de haber pasado?’. Yo cuando se acaba el primer segmento de *Tu voz Estereo*, yo ya debo estarme cambiando para irme. Yo me voy al colegio tipo 12 y media casi. Y me cambio y ya sin ver la hora ya salgo no más.

Tamia: También, mi mamá cuando ya se termina *Como dice el dicho* dice que ya tengo que ir a cocinar. Es que también da a las 6. Entonces en esa hora ya hay que ir a cocinar. Y después en el segundo capítulo de *Como dice el dicho* ya debemos ir a comer. También cuando da *Los Simpsons* ya debe venir el Brayan³⁹⁴.

Como se puede apreciar a partir de estos relatos, los horarios de la televisión han llegado, en gran medida, a reemplazar la función del reloj. Brayan por ejemplo afirma “yo casi que ni veo el reloj, es como que solo con la tele ya sé cuando hay que

³⁹¹ Ernesto Guamán, Quito, 18 de abril de 2017.

³⁹² Tamia Guamán, Quito, 18 de abril de 2017.

³⁹³ Gloria menciona que siempre ha habido programas que regulan el tiempo y las dinámicas familiares.

³⁹⁴ Inti y Tamia Guamán, Quito, 14 de enero de 2017.

hacer las cosas”³⁹⁵. En ese sentido, la programación constituye una importante mediación televisiva-situacional de las actividades domésticas.

En la mayoría del tiempo, los miembros de la familia realizan otras actividades (conversar, jugar, arreglar la casa, cocinar, planchar, hacer deberes, etc), mientras la televisión está encendida. En estas ocasiones, la televisión además de acompañar en la realización de estas actividades, aporta al ambiente del hogar en la medida que ofrece un constante surtido de imágenes, sonidos y frases, que son incorporadas selectivamente a las conversaciones de los miembros de la familia³⁹⁶. Es decir, ante la mayoría de contenidos, existe la tendencia a que sean éstos los que se adapten a la dinámica familiar y no al revés. En las ocasiones en que he realizado observación participante del acto de televidencia, han sido constantes las intervenciones mediante comentarios o conversaciones de los miembros de la familia, en muchas ocasiones sobre temas ajenos a los contenidos que se emiten.

Entre tanto, cuando una persona se encuentra sola en la casa, la televisión brinda una sensación de acompañamiento. Tamia, por ejemplo, indica que:

Tamia: Yo lo que hago es deberes mientras veo televisión. En cada programa me pongo a estudiar. Si no, no me concentro. No puedo estudiar sin televisión. Peor cuando estoy solita, si no la prendo es como si estuviera loca, hasta como que me da miedo. Con eso parece como que todo está bien, algo así³⁹⁷.

Sin embargo, también existen ciertos programas a los que le dedican un alto nivel de atención y lo observan sin realizar otras actividades adicionales o solamente conversando a partir de los contenidos y mensajes que ahí se emiten. Los principales programas que son vistos de esta manera son *Como dice el dicho* y *La Rosa de Guadalupe*.

En ciertas ocasiones, como por ejemplo cuando dos o más personas están utilizando la televisión ubicada en la sala o cuando una persona desea ver un programa distinto al establecido en la televisión del cuarto de los padres y la otra televisión está ocupada, la elección de la programación se da mediante un

³⁹⁵ Brayan Guamán, Quito, 14 de enero de 2017.

³⁹⁶ La mayoría de los miembros de la familia tienen una función dentro de las labores domésticas. En primer lugar, cada uno de los hijos debe arreglar su propio dormitorio. Gloria se encarga de cocinar el desayuno y el almuerzo. Tamia de cocinar la cena. Brayan es el encargado de lavar los platos y mantener limpias las gradas. Adrian debe limpiar y arreglar la sala así como alimentar a los perros. Ernesto y Inti no realizan ninguna labor doméstica. De acuerdo a Brayan, esto se debe a que “ellos trabajan todo el día y no es justo que vengan a lavar los platos o algo porque ya vienen cansados” (Brayan).

³⁹⁷ Tamia Guamán, Quito, 14 de enero de 2017.

mecanismo en el que “todos votan y la mayoría gana” (Ernesto). Tamia lo describe de la siguiente manera:

Tamia: Mi papá dijo “la mayoría gana”. Así se decide quien ve. Así sea mi papá. Hay veces que mi papá quiere ver noticias, nosotros queremos ver dibujitos, y le decimos usted dijo que la mayoría gana y ya. Pero cuando estamos en su cuarto ahí si nos dice vayan a ver abajo, y nos toca venirnos. Lo malo es cuando no hay mayoría, o sea dos dos quieren ver, o uno uno. Ahí si toca ver lo que quiera mi mamá³⁹⁸.

Este mecanismo de elección de la programación, ha sido transmitido de generación en generación dentro de la familia de Ernesto. Cuando él era niño, sus padres ya planteaban esta regla:

Ernesto: Nosotros éramos 12 hermanos y mi papá y mamá y como solo había una tele, entonces tocaba hacer eso de la mayoría gana porque si no terminábamos matándonos pues. Desde allá yo tenía esas reglas. La mayoría gana. Y ahora mi hijo el Klever³⁹⁹ hace lo mismo con su familia.

A pesar que Ernesto es, en general, quien tiene mayor autoridad y poder de decisión en las actividades de familia, tanto el hecho de tener una programación predeterminada como el sistema de elección por mayoría impiden que él sea quien controle la selección de los programas televisivos. De tal manera, estos dos aspectos constituyen mecanismos que regulan el poder de elección de la programación, impidiendo su monopolio o su mayor acaparamiento por parte de uno de los miembros. En ese sentido, a diferencia de los resultados de otras investigaciones sobre recepción mediática, en este caso no se evidencia que “las negociaciones de la elección de la programación debele el poder diferencial de los miembros”⁴⁰⁰.

Es importante mencionar que en los fines de semana se dan varios cambios importantes en los procesos de televidencia. En primer lugar, la programación de televisión ya no es establecida de manera tan fija e institucionalizada como lo es entre semana. Al menos existen dos explicaciones de ello. En primer lugar, en varios momentos de los días sábados y domingos la familia suele salir a pasear o hacer otras actividades fuera de casa. Y en los momentos en que se encuentran en su hogar, la programación televisiva queda en un segundo plano y son las películas las que predominan el consumo mediático.

³⁹⁸ Inti y Tamia Guamán, Quito, 14 de enero de 2017.

³⁹⁹ Klever es uno de los ahijados de Gloria, hijo de Ernesto. Actualmente vive en otra casa en el sur de Quito junto a su esposa e hijo.

⁴⁰⁰ David Morley. *Televisión, audiencias y estudios culturales*. (Buenos Aires: Amorrortu, 1992) Pág: 207.

Las películas son adquiridas por los hijos principalmente, quienes entre semana compran, cambian o piden prestado a sus amigos. Este ha sido un hábito entre los hijos desde hace muchos años atrás, hace “por lo menos siete, ocho años” asegura Ernesto, quien además menciona:

Ernesto: Mis hijos como trabajaban cuando estaban en el *Muchacho Trabajador* y ya tenían su platita cada uno venía trayendo un *cd* diferente, un *cd* diario imagínese. Eran cinco dólares diarios los que se gastaban estos locos, solo en películas (...) Pero también es un problema, imagínese cuántos miles de dólares se hubieran ahorrado, solo de dólar en dólar que cuesta cada *cd*. Un día yo me puse a ver cuantos *cds* teníamos, puuu, unos cajones llenitos de *cds*, miles de *cds*. Y toco votar porque como sabe una o dos vecitas no más se puede ver. Imagínese cuanta plata ahí botada⁴⁰¹.

Como se puede apreciar, los hijos destinaban en películas una gran parte del dinero que adquirirían trabajando. Si bien Ernesto y Gloria actualmente critican este gasto, en su momento no les impedían realizarlo. Estos hechos guardan relación con el dato de que la mayoría de sus miembros afirman que las películas son uno de los materiales audiovisuales que más disfrutaban ver, tanto como los dramatizados unitarios.

En segundo lugar, en los fines de semana, las normas y reglas que organizan y regulan la televidencia cambian notablemente, algunas de ellas son atenuadas, otras toman mayor relevancia. No obstante, en general se puede decir que en estos días se da un tipo de televidencia más espontáneo y libre. Ernesto, por ejemplo, relata la forma de ver televisión en los fines de semana de la siguiente manera:

Ernesto: Ya los fines de semana ya ven lo que ellos (sus hijos) quieran. De entre semana no. Solo los fines de semana ya ellos ven lo que sea. Pueden ver películas, o si quieren seguir viendo tele, ven no más. (...) Los fines de semana ya vemos películas, ya vienen trayendo las películas que quieren, ahí la vemos entre todos. Nadie prende la otra tele, todos vemos bien sea aquí o en el cuarto (...) A todos nos gusta mucho ver películas juntos. Decidimos entre todos decimos “la mayoría gana” y toca ver lo que la mayoría quiera. Yo los fines de semana sí acepto que coman nomás aquí, en la sala mismo. De ahí de lunes a viernes, no no no. No es permitido comer en la sala. Todo es a la mesita. Sábado y domingo ahí sí coman aquí, échense de panza y a comer. Incluyéndome yo mismo. Mis hijos ya saben. Si el fin de semana encuentro algún plato o algo aquí, no hay problema. Pero si encuentro así de lunes a viernes, se jodió. Porque aquí está prohibido⁴⁰².

Como se puede apreciar, en los fines de semanas, a diferencia de lo que pasa de lunes a viernes, ya no hay un espacio principal de televidencia de primer orden. Es decir, este acto puede darse tanto en el cuarto de los padres como en la sala.

⁴⁰¹ Ernesto Guamán, Quito, 4 de abril de 2017.

⁴⁰² Ernesto Guamán, Quito, 4 de abril de 2017.

Generalmente, cuando tienen una visita, es escogida la sala como espacio de televidencia y socialización. Mientras que si están presentes únicamente los miembros de la familia permanecen en el dormitorio de los padres. Además, cabe mencionar que en fines de semana es permitido comer mientras se ven programas de televisión o películas; práctica que entre semana está tajantemente prohibida.

En los fines de semana, al no tener una programación fija, la familia opta frecuentemente por el sistema de elección por votación, a fin de escoger ya sea una película o un programa de televisión. Según mi propia observación participativa del acto de ver películas en los fines de semana, las personas que votaron por una película o programa que no salió elegido por la mayoría, aceptaron su “derrota” sin ningún reclamo y continuaron observando el contenido escogido con buena predisposición. Esto se debe, en gran medida, a que los miembros de la familia dan mayor importancia al hecho de estar y compartir en familia que al contenido del material audiovisual en sí mismo. Y es que, el acto de ver una película no solo se limita al hecho de observarla, sino que, constantemente, los miembros de la familia comentan, bromean, aconsejan e incluso cuentan anécdotas propias a partir del contenido de la película. Brayan por ejemplo relata:

Brayan: A veces ni les entendemos a las películas por la conversa que hacemos. La otra vez compramos una película y no le entendimos nada. O sea vimos hasta la mitad y vimos algo chistoso, y como el Adrian y yo sabemos estar de locos ahí, sabemos estar imitándoles a ellos (*a los personajes de las películas*), y mi papá y mi mamá saben reírse y mis hermanos también saben gozarse y así⁴⁰³.

A partir de este análisis global de las mediaciones, es posible evidenciar contratos y tendencias generales de la televidencia de primer orden. En cuanto a las mediaciones situacionales, cabe destacar el predominio de ver la programación de televisión o las películas de manera grupal. Esta tendencia es corroborada con el hecho de que, al menos entre semana, existe un espacio *principal* de ver la televisión y otro *secundario*, siendo el primero destinado a verlo en compañía, y el segundo en solitario. Entre tanto, si bien el nivel de atención al material audiovisual varía considerablemente dependiendo sobre todo del género y tipo de programación, en la gran mayoría de casos su contenido es usado selectivamente dentro de las conversaciones que se generan entre los miembros de la familia. Es decir, ante la

⁴⁰³ Brayan Guamán, Quito, 22 de febrero de 2017.

mayoría de contenidos, existe la tendencia a que sean éstos los que se adapten a la dinámica familiar y no al revés.

En cuanto a las mediaciones televisivas, es posible evidenciar la existencia de una programación fija o predeterminada en los días entre semana, la misma que regula y organiza, en gran parte, los tiempos y ritmos de las actividades laborales. De esta programación, se destacan los programas *Como dice el dicho* y *La Rosa de Guadalupe*, en tanto alrededor de ellos se ha institucionalizado una serie de prácticas de televidencia muy particulares y que van en contra incluso de algunas de las tendencias más generales. En primer lugar, estos programas son vistos con un alto grado de atención y sin realizar otras actividades o solamente conversando a partir de los contenidos y mensajes que ahí se emiten. También, son vistos en conjunto por todos los miembros de la familia, y son del agrado de todos, más allá de sus diferencias etarias o de género.

Por último, en este subcapítulo ha sido posible evidenciar cómo las prácticas de televidencia se encuentran íntimamente relacionadas con las reglas, hábitos y dinámicas del espacio doméstico. Además, como veremos a continuación, la familia constituye la primera y más importante comunidad interpretativa de los contenidos que utilizan dentro de su proyecto étnico-identitario. Por tales razones, se determina que la cotidianidad del espacio doméstico sigue siendo una unidad de estudio indispensable y fundamental dentro de los Estudios de Recepción Mediática, particularmente dentro de aquellas investigaciones que abordan el tema de la identidad en poblaciones que todavía no presentan un consumo mayoritario de las tecnologías móviles.

3.3.2 Televidencias y mediaciones ante programas con representaciones racializadas

En primer lugar, cabe mencionar que todos los miembros de la familia consideran que, en la actualidad, existe escasa participación de indígenas en los programas de la televisión nacional:

Gloria: En la televisión nunca ha habido eso. Por eso sabíamos decir “¿por qué no saldrá una actriz indígena, o como empleada aunque sea?”, solo salen los negritos y así. No salen aquí indígenas. Pero ahora vaya a ver a Otavalo, ellos mismos tienen sus programas, por ejemplo el programa *Marquitos*, hay de las chicas indígenas que hablan en kichwa, que hacen sus bordados, de cada comunidad salen. Pero esos programas no salen aquí.

Ernesto: Ahora recién vi, en *Educa Tv* ahí salen algunos reportajes sobre la cultura indígena, pero recientemente. Pero de ahí casi que no se ve. Nunca se ve un indígena que salga, póngase, mostrando la cultura que tenemos. No, no ha habido. (...) Nosotros más nos hemos visto en películas, no en televisión⁴⁰⁴.

En efecto, el único espacio televisivo en el que identifican la presencia de indígenas (presencia esporádica sin embargo) es *Educa Tv*, un espacio en el que se emiten diariamente una serie de programas educativos y de entretenimiento, dirigidos principalmente a niños, niñas y adolescentes⁴⁰⁵. En la entrevista grupal en que se abordó esta temática, Inti relató un capítulo en el que se representa una relación entre un indígena (“Shuar”) y una mestiza (“chica de la ciudad”):

Inti: En *Educa Tv* hemos visto que salen indígenas. Solo en un capítulo pero he visto. (...) Yo vi sobre ese chiquito Shuar que sale ahí con una chica de la ciudad. Esta chica le enseña cómo viven en la ciudad y el chiquito le cuenta cómo viven allá en la selva. Entre los dos se cuentan. Ese no más he visto.

Vadim: ¿Y qué te pareció ese capítulo? ¿Te gustó o no?

Inti: Eso me pareció bacano porque a la final a esa chiquita le gustó lo que él hacía, y a él le gustó lo que ella hacía y los dos compartieron ideas. (...) Chévere también porque ahí ves que los indígenas somos bien respetuosos con otras culturas, que no estamos peleando, sino que nos gusta, o sea somos curiosos y nos gusta aprender⁴⁰⁶.

En su relato, Inti valora positivamente este capítulo (calificándolo como “bacano” y “chévere”) y expresa dos razones al respecto: 1) el contenido representó una relación de respeto y aprendizaje mutuo entre personas de dos culturas distintas; 2) el contenido representó a los indígenas como “respetuosos con otras culturas, que no estamos peleando, sino que nos gusta, o sea somos curiosos y nos gusta aprender”.

Es importante tomar en cuenta que la representación del indígena en este contenido, guarda plena concordancia y correspondencia con la concepción sobre los emblemas de contraste de tipo comportamental que, según esta familia, caracterizarían a los indígenas (“respetuosos”, “pacíficos”, “humildes”, “solidarios”). Después de escuchar el relato de su hermano, Tamia agrega lo siguiente:

⁴⁰⁴ Ernesto Guamán y Gloria Lema, Quito, 23 de mayo de 2017.

⁴⁰⁵ De acuerdo a su página web, “*Educa Tv* es un proyecto de tele-educación, del Ministerio de Educación de Ecuador. (...) Cuenta con una franja de 30 minutos que es transmitida de lunes a viernes entre las 15:00 y las 18:30 en 168 canales de televisión a escala nacional” <http://www.educa.ec/>. Visitada el 2 de agosto de 2017.

⁴⁰⁶ Inti Guamán, Quito, 14 de enero de 2017.

Tamia: En *Educa* una vez también dio de unos jóvenes, que ellos hablaban así en kichwa. Uno era de Otavalo, otro era de Saraguro, y había unas chicas que eran de la ciudad. Y ellas les hacen cambiar de ropa a estas chicas de la ciudad. Les hacen que se pongan anaco. Y después un chico de Otavalo les dice que se vengán a un desfile de modas. Pero era de indígenas. Y se tenían que poner wakas y todo eso. Y las mestizas se pusieron y les gustó muchísimo porque salieron bien lindas. Había gente que les decía, “¿Por qué no se visten así, si así quedan más bonitas?”. Y al final dicen las palabras que aprendieron en kichwa. (...) A mi me gustó mucho ese capítulo porque en serio que les veía que bonitas a las chicas ya con nuestra ropa. Por eso es que algunos mestizos hasta quieren ser como nosotros. Por eso nosotros debemos ser orgullosos de ser indígenas⁴⁰⁷.

Como se puede ver, Tamia describe otro capítulo en el que unas “chicas de la ciudad” (que posteriormente las define como “mestizas”), acogen temporalmente algunos de los emblemas que caracterizarían a los indígenas (visten con las prendas tradicionales indígenas y aprenden algunas palabras en kichwa). Al igual que en el caso anterior, su opinión sobre este capítulo es positiva y en su argumentación expone representaciones sobre los “mestizos” (“algunos quieren ser como nosotros”) y sobre los “indígenas” (“por eso nosotros debemos ser orgullosos de ser indígenas”) que ya habían sido expresadas por ella misma en anteriores ocasiones.

De tal manera, las interpretaciones y valoraciones que producen ante estos contenidos parten y son condicionadas por sus ideas y representaciones previamente establecidas sobre su mismidad y su otredad étnica. En ese sentido, se determina que su identidad étnica constituye una mediación de referencia hacia los contenidos televisivos en que participan actores indígenas.

Entre tanto, consideran que la escasa participación de indígenas en la televisión se debe a que los productores de los medios de comunicación “no saben que los indígenas tenemos talento” (Gloria). Además agregan:

Ernesto: Yo si conozco indígenas que pueden estar en esos programas originalmente, con bastante talento, y demostrando que sí se puede. Hay chistosos, bromistas, se ponen al nivel de todos, son personas que deberían estar en la televisión. Y le sacan a otros disfrazándose, de no creer. No puede ser. Porque hay personas que no necesitan disfrazarse, son originales, y pueden hacerlo incluso en su propio idioma, son chistosos y todo. Lo harían mejor que un mestizo. En kichwa una broma como que llama más la atención.

Gloria: Si hubiera esa oportunidad en la actualidad, yo creo que aunque sea uno de nuestros hijos fuera famoso, jaja. Es que hay mucho talento desperdiciado. Por eso los jóvenes migran. Vaya a ver en España, hay locutores indígenas de Peguche, de Atuntaqui y de Cotacachi. Se han hecho conocer allá a nivel español como indígenas, y con su traje. Y decían ellos “sin necesidad de cambiar mi vestuario, sin

⁴⁰⁷ Tamia Guamán, Quito, 14 de enero de 2017.

necesidad de cambiar mi lengua, he llegado donde he llegado. He mantenido mis costumbres, mis tradiciones, y aquí estoy”⁴⁰⁸

Como se puede apreciar, en sus opiniones también critican el hecho de que, en lugar de contratar a un indígena para que realice un papel sobre su propia cultura, se contrate a un mestizo para que se “disfrace” e imite ser indígena.

Los miembros de la familia han identificado cuatro “mestizos que se disfrazan de indígenas” en la televisión nacional: *Moti*, *el Mashi*, *el Taita* y *Rusa María*. En efecto, todos estos personajes han sido contruidos y representados por actores blanco-mestizos y la codificación de la *indianidad* en todos ellos se debe principalmente a la articulación de dos rasgos (emblemas) que son identificados como indígenas dentro del imaginario hegemónico blanco-mestizo: la utilización de prendas consideradas indígenas (poncho, anaco), y la utilización de un español *kichwizado* que exagera rasgos fonéticos y léxicos kichwas.

Moti fue un personaje que llegó a tener enorme popularidad a nivel nacional entre los años 1997 y 2007. Este personaje protagonizaba el *skecht Moti y Pescao*, el cual tenía lugar dentro del programa cómico de parodias *Ni en Vivo ni en Directo*. Moti representaba a un indígena serrano que vende mote en las calles de Guayaquil. Al analizar las relaciones que mantiene con otros personajes, es posible determinar, principalmente, dos atributos en su caracterización: 1) La sumisión ante el blanco-mestizo, a quien denomina “patroncito”, y al cometer un error le dice: “pegue patrón, pegue patrón” (una de sus frases características), al mismo tiempo que se agachaba para que le golpeen en la espalda. 2) La lujuria ante las mujeres esbeltas, a quienes se refería diciéndoles, reiteradamente, “mamita reeeca” (otra de sus frases características). Así mismo, era usual que Moti se abalanzara sobre ellas intentando cubrirlas con su poncho, imitando tener relaciones sexuales.

Varios investigadores, activistas y movimientos sociales han denunciado al personaje Moti como explícitamente racista. Norman Whitten afirma que programas como *Moti y Pescao* “mantienen y refuerzan la estructura de racismo en este país, en tanto constituyen y promueven regionalismos politizados y racializados”⁴⁰⁹. Así mismo, asegura que en los años 90s, el término “Moti” se configuró dentro de la sociedad ecuatoriana “en un término genérico racial para denominar a la gente que

⁴⁰⁸ Ernesto y Gloria Lema, Quito, 13 de junio de 2017

⁴⁰⁹ Norman Whitten. Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: La formación de los conceptos de las razas y las transformaciones del racismo. Pág.: 61.

no forma parte de la élite, la clase alta-media o la clase política, reinando la violencia estructural”⁴¹⁰.

Sobre el personaje Moti, la única persona que lo identifica y recuerda es Gloria⁴¹¹. Su opinión acerca de este personaje es la siguiente:

Gloria: A mí sí que no me gustaba. Yo mejor cambiaba de canal cuando daban eso. Es que era como un payaso. Solo hacía que se le burlen. Era con su gorrita, agachado, que “patroncito para acá”, que “patroncito para allá”. No pues. A mí no me hacía gracia lo que hacía. El compañero, el Pescado creo que era, se le burlaba, le decía indio tonto, indio sucio, y el otro nada, agachaba no más. (...) Ahí cuando daban mis hijos eran chiquititos todavía. Igual yo no les dejaba que vean esos programas⁴¹².

Como se puede apreciar, Gloria valora negativamente al personaje Moti, y en su crítica resalta el hecho de que se represente al indígena como sumiso (uno de los dos principales atributos de la caracterización de este personaje). Es decir, sus concepciones sobre su proyecto étnico-identitario (en el que el indígena no debería ser sumiso) constituyen el criterio principal para el rechazo y la valoración negativa hacia este personaje.

Entre tanto, a pesar que Gloria no acostumbraba a ver este programa, algunas manifestaciones de racismo que ella experimentó estaban atravesadas por alusiones hacia este personaje:

Gloria: Un joven que era bien malcriado, en una casa donde trabajaba, me sabía decir “¿Dónde está tu marido, el Moti?” y se reía. Así me sabía decir, “pegue patrón, pegue patrón debes decir como el Moti” y a cada rato sabía estar con eso. Que iras que me daba. Y ni como decirle nada porque era chismoso. Le avisaba a la mamá y ahí si afuera. (...) Otra señora también en el mercado, en un tiempo en que estaba vendiendo ahí, me dice “patroncito debes decir, no señora. ¿Qué no has visto al Moti como dice?”. Como yo solo sabía decir “caserita, caserita” pero ella ha querido que le diga “patrona”⁴¹³.

En ese sentido, es posible afirmar que el personaje Moti constituyó una mediación del racismo que Gloria experimentó en su pasado; dato que estaría en concordancia con las afirmaciones de Norman Whitten expuestas anteriormente.

Otros personajes indígenas identificados en la televisión nacional son El Taita y Rusa María. Estos dos personajes participan actualmente en la serie de comedia de

⁴¹⁰ *Ibíd.* Pág.: 61.

⁴¹¹ Es importante recordar que, cuando se emitía este programa, Ernesto veía muy poca televisión y sus hijos eran bastante pequeños

⁴¹² Gloria Lema, Quito, 24 de junio de 2017.

⁴¹³ Gloria Lema, Quito, 24 de junio de 2017.

situación *Así pasa*⁴¹⁴. El Taita y Rusa María representan una pareja indígena de la sierra que migró a Guayaquil y que logró tener éxito económico en este lugar. Así, el Taita es dueño y arrendatario del edificio en el que viven todos los personajes de la serie. Por su parte, Rusa María es la secretaria del Taita y tiene una tienda en uno de los locales del edificio.

Si bien, en el análisis de las relaciones que estos personajes mantienen con los personajes mestizos no se evidencia una mayor distinción o jerarquización; a través de un análisis semiótico y conversacional⁴¹⁵, ha sido posible develar ciertos aspectos sutiles en su caracterización, como la exacerbación de la apariencia “antihigiénica” del Taita (muchos de sus dientes son pintados de negro y amarillo, aparentando tener enfermedades bucales), y la codificación del sentido de burla cuando estos personajes se expresan con un léxico técnico o realizan actividades “propias” de los mestizos, que permiten afirmar que:

La representación del indígena que se hace a través de los personajes el Taita y Rusa María ha sido construida desde una perspectiva etnocéntrica e implícitamente racista (...) la ideología que subyace constituye una prolongación de la ideología colonial, que ve al indígena como *esencial y naturalmente* distinto, lejano, con rasgos tan indescifrables que todo esfuerzo por comprenderlo es banal⁴¹⁶.

Todos los miembros de la familia reconocen a estos personajes, no obstante son esporádicas las ocasiones en que han visto el programa *Así Pasa*. Algunas de sus opiniones sobre estos personajes son:

Inti: A veces se proponen de como hablan los indígenas. Y también se visten mezclando cosas, prendas de otros lugares. (...) Por eso creo que los jóvenes, por lo que ven en la televisión, como que piensan que es no más de burlarse. Porque piensan que como eres indígena, hablas como los de la televisión. Cuando podemos expresarnos hasta mejor que ellos. Pero eso no se dan cuenta. (...) Exageran bastante, en la vestimenta y en la forma de hablar.

Tamia: Yo también creo que exageran bastante. Les sacan como que hablaríamos con la “rr” así arrastrando, y así no es. (...) y también el Taita no se pone un pocho normal, se pone un poncho chiquito y con llamas al lado y eso no hay pues, eso

⁴¹⁴ Esta serie es transmitida de lunes a viernes en horario estelar a nivel nacional por Ecuavisa. En el año 2013 - año en el que la serie emitió su primera temporada- *Así pasa* consiguió el rating más alto en la categoría de ficción nacional. (Observatorio Latinoamericano de Comunicación. El ascenso de la ficción ecuatoriana en una industria en ciernes. <http://www.olacom.org/index.php/108-analisis/2775-el-ascenso-de-la-ficcion-ecuatorialiana-en-una-industria-en-ciernes>. Visita: 1 de Julio de 2017)

⁴¹⁵ Un análisis en este sentido se ha realizado en el artículo: “La representación mediática del indígena como proceso de neocolonización de la imagen. Análisis de los personajes “El Taita” y “Rusa María”, de mi autoría.

⁴¹⁶ Vadim Guerrero. La representación mediática del indígena como proceso de neocolonización de la imagen. Análisis de los personajes “El Taita” y “Rusa María”. En CORDICOM. *Discriminación y derechos a la comunicación*. (Quito: CORDICOM, 2016) Pág 108-109.

utilizan los peruanos. Los peruanos indígenas ¿no sé si les has visto?, ellos tienen un poncho con gorra, y ahí tienen las llamas, vuelta nosotros no⁴¹⁷.

En efecto, los miembros de la familia critican, principalmente, dos características de estos personajes: la exageración en la pronunciación kichwizada del español y la utilización de una vestimenta que se compone de prendas de diferentes pueblos indígenas. Además, es importante tomar en cuenta la interpretación de Inti de que muchos de los comportamientos discriminatorios hacia los indígenas tienen su raíz en este tipo de contenidos televisivos; interpretación que guarda plena correspondencia con las experiencias de racismo de Gloria, referenciadas anteriormente.

Sin embargo, a pesar de estas críticas, los miembros de la familia mencionan que hay aspectos positivos en los personajes en cuestión:

Inti: La Rosita si se porta chévere con los que viven en el edificio. Pero a veces como que ella exagera. Ella exagera en la forma de hablar también. Pero si tiene la forma de ser del indígena. Porque ella se comporta de una manera graciosa, alegre, y en los problemas ella también se para duro, pero no es violenta, es pacífica, pero cuando hay una injusticia ella se altera.

Tamia: Lo bueno es que el Taita si se porta como un indígena. Dice que “todos debemos llevarnos bien”, “tenemos que compartir la luz y el agua” sabe decir. “Tenemos que compartir todo, tal como es en la comunidad”. Eso le veo positivo. (...) Es así divertido también y, o sea, a mí me parece bien que les ayuda a los demás porque a veces dicen “no tengo para pagarle el arriendo” y él les dice “no se preocupe me paga mañana” pero con una voz rara, “pero me paga el doble” o algo así sabe decir. Entonces es, como decirle, solidario, les apoya a los otros⁴¹⁸.

Como se puede apreciar, sus opiniones positivas están relacionadas directamente a su interpretación de que estos personajes “*si tienen la forma de ser del indígena*”. En su argumentación hacen alusión a cualidades de estos personajes, como la “alegría”, el “pacifismo”, la “justicia”, la “solidaridad” y el “comunitarismo”; cualidades que además, son los emblemas de contraste de tipo comportamental que está familia concibe como propios de los indígenas.

De tal manera, según los miembros de la familia, en estos personajes habría una distorsión (exageración) de los emblemas de contraste que aluden a las manifestaciones culturales (vestimenta y kichwa) a la vez que un reflejo de los emblemas de tipo comportamental. Por tanto, la producción de sentido hacia estos

⁴¹⁷ Inti y Tamia Guamán, Quito, 14 de enero de 2017.

⁴¹⁸ Inti y Tamia Guamán, Quito, 14 de enero de 2017.

personajes está mediada principalmente por sus concepciones previamente establecidas sobre su mismidad indígena.

Otro personaje indígena identificado por todos los miembros de la familia, es *El Mashí*. Este personaje forma parte del programa cómico *No-Noticias*⁴¹⁹, en el que cumple el rol de periodista cultural, es decir se encarga de realizar entrevistas a artistas y cubrir eventos de índole artístico-cultural. Al analizar las relaciones que mantiene con sus entrevistados y con otros personajes de la serie, no se evidencia discursos ni prácticas de diferenciación o jerarquización por motivos de etnia⁴²⁰. Al contrario, de acuerdo al estudio de Saskia Chacón, la participación del Mashí en este programa constituye “una reivindicación de esta etnia que ha sido abusada en otros programas del mismo género. Justamente el Mashí está bastante orgulloso de su etnia, su misión es rescatar los valores ecuatorianos y motiva a la gente a que se sienta orgullosa”⁴²¹

A diferencia de los casos anteriormente estudiados, los miembros de la familia ven frecuentemente el programa *No-noticias* y todos afirman apreciar y disfrutar del personaje *Mashi*. Algunas de las opiniones de los miembros de la familia sobre este personaje son:

Gloria: en *No-noticias* sale un indígena. El da una reflexión, de por qué no se debe tratar así a los indígenas. Porque el Moti sí se burlaba demasiado de los indígenas. Mientras que este de *No-noticias* no es que se burla, sino que enseña que nosotros los indígenas también podemos ser telecomunicadores, tener más comunicación con más personas. Vuelta el Moti como que nosotros debíamos ser humillados ante la gente, este otro (el Mashí) no, este mejor habla, se identifica con las demás personas, él quiere decir que nosotros no debemos sentirnos inferior a las demás personas, sino de igual a igual. Hace bromas igual, si es de bailar, baila; si es de comer, come; si es de tomar, toma. Y al parecer yo creo que está bien ese programa. Antes que el otro que había (Moti), que era un indígena, con su gorita y agachado, que “patroncito para acá”, que “patroncito para allá”. Vuelta en este programa no dice así pues, hasta les tutea a los personajes. (...) Hace identificar a una persona.

Inti: El siempre anda alegre y le pone picardía a las cosas. O sea él no me cae mal, porque si es divertido, y más que todo no exagera mucho. Y él también tiene el pelo largo, claro yo sé que es peluca, pero él sabe porque al menos él no le mezcla todo, él pasa con su poncho rojo que es, y él no le mezcla mucho su ropa, y no se pone sombrero, algo que los indígenas a veces no lo hacen. Pero tiene el pelo largo y las trenzas del indígena, como que él no exagera mucho y además él es divertido. (...)

⁴¹⁹ El programa *No-Noticias* lleva al aire en la televisión nacional desde el año 2004. El “Mashí” es uno de los primeros personajes del programa. Actualmente se encuentra en su décima temporada y su horario estelar actual es los domingos a las 19:45, en el canal Gamatv.

⁴²⁰ Saskia Chacón. Análisis del humor como una herramienta comunicacional periodística en el programa “No-Noticias”. (Tesis para la obtención del título de Licenciada en Comunicación. Universidad Católica del Ecuador, 2014).

⁴²¹ *Ibíd.* Pág. 80 – 82.

Siempre anda alegre. Algo que sí es del indígena, siempre estar alegre, nunca amargado, pero como que él le pone más picardía, más alegre. Lo hacen ver más divertido al indígena. O sea no nos hace ver mal a los indígenas. Además, él cuando le dan algo, come no más. O sea es bien humilde. (...) Y uno también no es que pide que sean igualitos, idénticos a lo que somos, pero un poquito de respeto más que todo, no exagerando mucho⁴²².

Como se puede apreciar, las opiniones sobre este personaje, en general, son bastante positivas. Gloria, mediante una comparación con el personaje Moti, pone énfasis en las relaciones horizontales (“de igual a igual”) que el Mashí mantiene con las personas entrevistadas. Inti, por su parte, menciona que el Mashí no “exagera mucho” en su forma de hablar ni “mezcla mucho” las prendas de su vestimenta, razón por la cual no lo considera ofensivo ni discriminatorio. Además, menciona que el Mashí, tal como los indígenas, es “alegre” y “humilde”.

De tal manera, la producción de sentido sobre los diferentes personajes “indígenas” que han visto en televisión, está mediada fundamentalmente por sus ideas previamente establecidas sobre los emblemas de contraste que la familia considera “indígenas” como por sus concepciones sobre su proyecto identitario. Por tales razones, se determina que la identidad étnica constituye una mediación de referencia que permite y a su vez condiciona la producción de sentido ante este tipo de contenidos.

3.3.3 Televidencias y mediaciones ante películas y documentales “indígenas”

“Nosotros más nos hemos visto en películas, no en televisión”, menciona Ernesto después de reflexionar sobre la escasa participación de indígenas en la televisión nacional. En efecto, esta invisibilización televisiva contrasta con la gran cantidad de *películas y documentales indígenas*⁴²³ que Gloria y Ernesto han adquirido en estos últimos diez años, y como parte de su proyecto de revalorización de su cultura.

En primer lugar, y tomando como punto de partida sus mediaciones individuales, cabe mencionar que todos los miembros de la familia afirman que les gusta y disfrutan mucho de estos materiales audiovisuales. Para Inti, Gloria y

⁴²² Inti y Tamia Guamán, Quito, 14 de enero de 2017.

⁴²³ Cabe recordar que por *películas o documentales indígenas* la familia se refiere a todas aquellas producciones en la que hay participación de artistas indígenas, se encuentran en idioma kichwa o hablan sobre algún aspecto de la cultura indígena.

Ernesto, algunas películas indígenas se encuentran, incluso, entre sus películas favoritas en general.

Entre las películas indígenas más mencionadas y aclamadas por los miembros de la familia están: *La Chificha*, *La Navidad de Pollito 1 y 2*, *Sueños de amor*, *El Dorado*, *Antuaya*, *Hachi*, *Pillallaw* entre otras que no recuerdan el nombre. Los nombres de los documentales indígenas tampoco los recuerdan, pero los identifican con la temática principal que es abordada. Entre sus favoritos han identificado: *Yaguarcocha*, *el taita Imbabura*, *la cascada de Peguche*, *los Cayambis* y *la historia de Otavalo*. Según los miembros de la familia, hay mucha diversidad en las películas y documentales indígenas que han adquirido:

Tamia En Otavalo se hacen un montón de películas. De Yaguarcocha, del Lago de San Pablo, de Cuicocha. Entonces hay unas leyendas que en unas para llorar, otras para asustarse. Hay otras chistosas. De todo hay. Son buenísimas, a nosotros sí que nos gusta. Hay historias que uno le llaman la atención y son actuadas por nosotros mismos⁴²⁴.

A fin de profundizar en el entendimiento de los procesos de identificación que los miembros de esta familia construyen con las películas indígenas, realicé observación participativa de una jornada en que vimos 2 audiovisuales de este tipo: *La Navidad de Pollito* y *Sueños de amor*⁴²⁵. La elección de estas películas la hicimos en conjunto luego que Gloria mencionó que estas películas “fueron muy importantes en sus vidas”, al punto que después de ver *La Navidad de Pollito* Ernesto aceptó ir al centro de rehabilitación:

Gloria: Esa vez le hicimos ver *Pollito* (a Ernesto), le hicimos ver chuchaqui, y el cómo lloraba todita la película. Ahí fue la última vez que le hicimos ver eso para que entre a la rehabilitación, sino no se iba, no ve que dos veces se me escapó, no quería ir no más. Pero después que acabó de ver, ya cogimos le fuimos a dejar y tranquilo fue⁴²⁶.

Coincidiendo con Gloria, Ernesto agregó que al salir del centro de rehabilitación utilizó estas películas, y otras más, para persuadir a algunos de sus amigos a dejar de consumir drogas y alcohol:

Ernesto: si, a mí si me ha ayudado mucho las películas como esta. A algunos amigos, el Patricio, el Matanga, les he hecho ver estas películas para que reflexionen. Si quiera unas 10 familias de mis amigos han cambiado por lo que les he hecho ver.

⁴²⁴ Tamia Guamán, Quito, 14 de enero de 2017.

⁴²⁵ La respectiva ficha del registro etnográfico de aquel día consta en los anexos de la presente investigación.

⁴²⁶ Gloria Lema, Quito, 22 de junio de 2017.

Ahora han cambiado. Es que una película bien hecha de la vida real ayuda mucho a la persona. Yo les hacía ver porque las palabras a veces sobra. Mi amigo, el Patricio, con unas 4 sesiones que vinieron a ver las películas, ellos cambiaron ver⁴²⁷.

La Navidad de Pollito es una película del director William León⁴²⁸, realizada en el año 2004 y que, en aquel entonces, fue “una de las más vistas en Ecuador, aunque no la más taquillera porque no pasó por las salas de cine”⁴²⁹. Esta película cuenta la historia de Julián, más conocido como Pollito, quien a sus seis años de edad trabaja como betunero para ayudar económicamente en su casa y poder comprarse una pelota de fútbol. Su madre murió y su padre Atanasio es alcohólico, quien además le exige diariamente que le entregue la ganancia del día. En una ocasión, un amigo de Pollito le presta un balón de fútbol pero lo pierde. Después le roban el cajón para lustrar zapatos y por último sufre una caída y queda gravemente herido. Ante estos hechos, su padre se arrepiente de sus errores, decide dejar el alcohol y migrar a España para trabajar.

A nivel semántico, cabe destacar que a través de diversos recursos visuales y sonoros se pone énfasis en los reiterados infortunios que caracterizan a la historia de esta película. Además, es notoria la recurrente utilización de primeros planos, de extensa duración, cuando los protagonistas sufren o lloran, escenas que son acompañadas además por fondos musicales que connotan tristeza o lástima.

Por su parte, *Sueños de Amor* es una película del director Rogelio Gordón, realizada en el año 2010. Su historia gira alrededor de una pareja de enamorados, Sisa e Inti, quienes se ven obligados a separarse debido a que los padres de Sisa ya habían acordado su matrimonio con los padres de otro chico, Rumi, quien pertenece a una familia poderosa de Otavalo. Una vez casados, Sisa rechaza a su marido, por el hecho de seguir enamorada de Inti. A su vez, Rumi se hace alcohólico y llega a ser un permanente agresor de su esposa, al punto que la deja en estado de coma. Ante esto, los padres de Sisa deciden anular el matrimonio. En esta nueva situación, Sisa e Inti restablecen su relación amorosa, y poco después deciden casarse.

⁴²⁷ Ernesto Guamán, registro etnográfico de Vadim Guerrero, Quito, 4 de marzo de 2017.

⁴²⁸ William León es conocido como el “Spielberg Puruhá”, debido a que pertenece al pueblo kichwa Puruhá. Hasta el momento lleva realizando más de 6 películas y cortometrajes con actores indígenas y en lengua kichwa. Diario El País. “El cine indígena del Spielberg ecuatoriano” https://elpais.com/cultura/2016/02/11/actualidad/1455220967_214219.html. Visita: 13 de septiembre de 2017.

⁴²⁹ *Ibíd.*

Cabe mencionar que en esta película también se enfatiza en los infortunios de los protagonistas a partir de las estrategias anteriormente mencionadas. No obstante, a diferencia de *La Navidad de Pollito*, en este contenido si se resuelve el conflicto central de la historia. Es decir, al final, los antagonistas deben afrontar la responsabilidad de sus “malos actos” (por ejemplo, el padre de Rumi es encarcelado) mientras los protagonistas son libres de toda adversidad.

Es importante mencionar que en las dos películas se presentan numerosas tomas sobre paisajes del campo y actividades de la vida cotidiana de las personas que ahí viven. Se representan además varias costumbres y prácticas que son atribuidas a los pueblos indígenas como son la pamba mesa, la medicina natural, la música tradicional indígena, entre otras.

Ahora bien, a fin de contextualizar la televidencia de primer orden mediante la descripción de las mediaciones situacionales, cabe mencionar primeramente que el lugar en donde observamos estas películas fue en la sala de su hogar, un día domingo en la tarde. Ernesto y Gloria se mantuvieron presentes toda la jornada, mientras que los hijos alternaban entre ver las películas y realizar otras actividades como jugar, comer y conversar entre ellos. Esto coincide con el contrato de televidencia más espontáneo y libre que se genera en los fines de semana, y apunta a que, en la actualidad, el hecho de ver películas o documentales indígenas ya no posee la obligatoriedad y formalidad ritual que en un inicio tenía.

En reiteradas ocasiones a lo largo de la reproducción de las películas, Gloria repetía algunas palabras y frases en kichwa que los personajes mencionaban con anterioridad. Inmediatamente después, sus hijos, sobre todo los más pequeños (Adrian y Brayan), repetían también estas palabras en voz baja, incluso cuando se encontraban realizando otras actividades. Además, en varias ocasiones Gloria tradujo algunas frases del kichwa al español, a pesar de los subtítulos presentes. Al consultarle a Gloria sobre estas prácticas, menciona: “es que así mis hijos no pierden el kichwa”, y agrega que “antes era mucho más pues, antes todita la película les traducía o les repetía, ahora solo a ratos no más”⁴³⁰. Esto evidencia que, aunque en menor grado que en años anteriores, estos materiales audiovisuales todavía continúan siendo mediaciones en el proceso de reforzar el aprendizaje del kichwa en sus hijos.

⁴³⁰ Gloria Lema, registro etnográfico de Vadim Guerrero, Quito, 4 de marzo de 2017.

Así mismo, otra práctica constante a lo largo de la proyección de estas películas fue el establecimiento de similitudes entre los personajes, lugares y situaciones que se exponían en ellas con referentes de sus propias experiencias. En primer lugar, cabe mencionar que estas *correspondencias* constituyen, en sí mismo, un criterio de valoración positiva de estos materiales audiovisuales. Así por ejemplo, ante mi comentario: “pero triste la película ¿no?” al finalizar la película *la Navidad de Pollito*, Ernesto y Gloria mencionan:

Ernesto: Eso digo, uno no se puede enfocar cuando no se vive una vida así. Pero cuando uno se vive una vida así, como la primera vez que vi, yo me reflejé pues feamente, yo decía `ve pues mis hijos así han estado, así como el Pollito, y yo en la borrachera, no no no pues´. Entonces a tí no te afecta, pero a mí, que mi vida ha sido bien parecida a lo que se ve, sí pues.

Gloria: Yo la primera vez que la vi (refiriéndose a *La navidad de Pollito*), la relacioné con mi vida, porque yo pasé eso que sale ahí. Yo vivía con mis abuelitos de chiquita en el campo, nos robaron igual que en la película. Yo me vestía así como el Pollito, con una camiseta ancha no más y así trabajaba desde chiquita⁴³¹.

Además, debido a la correspondencia entre los contenidos de estas películas y sus propias experiencias, los miembros de la familia han otorgado un estatus de realidad y verdad a las historias que en ellas se emiten:

Ernesto: son películas bien hechas de la vida real. Eso nos ha pasado a cuántos de nosotros. Todo eso que vio. Casarse así por la fuerza, póngase, eso es pan de cada día allá pues. Que les peguen así a las mujeres, uuu si viera, unas palizas, les saben dejar así en el hospital como a la chica, así mismo es⁴³².

De esta manera se consolida la verosimilitud de estos contenidos en la percepción de la familia. Pero también esta correspondencia es relevante debido a que, mediante ella, se activan una serie de recuerdos, emociones y sentimientos compartidos entre los miembros de la familia. Así por ejemplo, en escenas donde se evidenciaba a personas acostadas en esteras, cocinando en leña, o lavando ropa en el río, es decir en escenas en donde se representaba la *vida cotidiana del campo*, Gloria y Ernesto se dirigían a mí expresando, con felicidad y nostalgia a su vez, frases como: “así mismo era”, “igualito hacía yo”, “que bonito que era”. Al finalizar las películas, les pregunté: ¿que sienten al ver la forma de vida del campo en una película? Y me respondieron:

⁴³¹ Ernesto y Gloria Lema. Registro etnográfico de Vadim Guerrero, Quito, 4 de marzo de 2017.

⁴³² Ernesto Guamán, registro etnográfico de Vadim Guerrero, Quito, 4 de marzo de 2017.

Gloria: Para mí es bien bonito, porque es como recordar como uno hacía allá. A mí a veces es como que hasta le huelo la comida que hacen jaja. Me gusta mucho ver estas películas. (...) Es como que a uno le regresaran a la comunidad otra vez.

Ernesto: Yo también me acuerdo como sabía estar todito el día con los animalitos allá en la Ecuatoriana. Igualito que lo que sale aquí era. Tocaba levantarse de mañanita, 5 de la mañana ya estábamos listos para ir a ordeñar las vacas. (...) Para mí es bien bonito porque trae recuerdos⁴³³.

Como se puede apreciar, a través de estas películas, Gloria y Ernesto recuerdan, incluso de una forma corporal o sensitiva (“es como que hasta le huelo la comida que hacen”) su vida en el campo. De tal manera, la asimilación entre los referentes mediáticos con sus propias experiencias constituye tanto un criterio de valoración positiva y de verdad hacia las películas indígenas, como una mediación que les recuerda cómo era su vida en el campo.

En este punto cabe agregar que, en repetidas ocasiones a lo largo de la proyección de las películas, los miembros de la familia establecieron comparaciones entre el campo y la ciudad. Cuando en una escena de la película *Sueños de amor* se presentan paisajes andinos, acompañados de sonidos de animales, Gloria expresa “yo sí extraño esa vida, oyendo los gallitos todo, que tranquilidad que era” y Ernesto agrega: “sino aquí es, a las 5 de la mañana, el paaan, el paaan”. Todos ríen. Me aclaran que hay un panadero que pasa a esa hora vendiendo y gritando “Pan”, y que algunas veces los despierta. Así mismo, en una escena de la película *La Navidad de Pollito* en la que un grupo de comuneros persiguen a unos ladrones, Ernesto menciona “vea, allá en el campo suenan dos campanazos de la iglesia, y ya todos saben que hay ladrones. Toditos salen a perseguirlos”. Y Gloria agrega: “no como aquí, que no sale nadie así te roben ahí mismo, ni les importa nada (...) Allá les cogieron si ve a los ladrones todos en comunidad. Aquí no hay nada de eso. Aquí directo a llamar a la policía, y nunca llega, jaja”⁴³⁴. De igual manera, cuando Pollito sufre un accidente y su amigo lo carga y lo lleva hasta su casa, Gloria menciona:

Gloria: Es que la gente de la comunidad es bien buena. Vea los amiguitos, hay un compañerismo. Los vecinos son preocupados también. Aquí en Quito no hay eso. Allá se reúnen entre todos y se ayudan. Y ahí no importa si tienes o no dinero, con tal que seas respetuoso, ya se te ayuda no más⁴³⁵.

⁴³³ Ernesto y Gloria Lema. Registro etnográfico de Vadim Guerrero, Quito, 4 de marzo de 2017.

⁴³⁴ Registro etnográfico de Vadim Guerrero, Quito, 4 de marzo de 2017.

⁴³⁵ Gloria Lema. Registro etnográfico de Vadim Guerrero, Quito, 4 de marzo de 2017.

Como se puede ver, a través de estas comparaciones se establecen algunas representaciones contrapuestas hacia los dos espacios aludidos y sus respectivos grupos que lo habitan. Mientras el campo y su gente (asociándola directamente con “la comunidad”) son representados y valorados positivamente como un espacio “silencioso”, de gente “solidaria” y “unida”; la ciudad es representada y valorada negativamente como un espacio “bullicioso” y de gente “egoísta” y “despreocupada”.

De tal manera, mediante estas películas, los miembros de la familia, sobre todo los padres, no solo recuerdan su vida en el campo sino también la comparan con su vida actual en la ciudad, lo cual refuerza aún más su valoración positiva hacia el primer espacio y hacia la gente que ahí habita. En ese sentido, estas películas constituyen mediaciones televisivas importantes en sus procesos étnico-identitarios, en la medida que les permite realizar procesos de reflexividad y comparación entre el campo (la comunidad) y la ciudad, entre su pasado y su presente, y al mismo tiempo, valorar positivamente y sentirse identificados con muchas de las formas de vida y los valores que, consideran, se tejen dentro de las comunidades indígenas. Esto concuerda, además, con el anhelo de Gloria y Inti de regresar a vivir a su comunidad de origen, en un futuro.

No obstante, no todas las asimilaciones que establecen con los referentes mediáticos implican ejercicios de identificación o valoración positiva con su propia cultura. En ocasiones, incluso, mediante estos materiales audiovisuales establecieron ciertas formas de rechazo o descalificación hacia determinados aspectos que, consideran, forman parte de su cultura.

En una de las primeras escenas de la película *La navidad de Pollito*, en la que se observa a Atanasio (el padre de Pollito) embriagado y recostado en una vereda con una botella en la mano, Ernesto menciona: “así igualito sabía estar yo aquí, igualito era. En la última, sin poder ni pararme. Que feo vicio, sin saber que día es ni como nada”. Al finalizar la reproducción de esta película, Ernesto agregó: “si ve, eso es el vicio que hay todavía en los indígenas, eso de estar chupando y chupando pero quedar en la última, no así tomar decentemente, sino hasta no poderse parar, así como el Atanasio”⁴³⁶.

⁴³⁶ Registro etnográfico de Vadim Guerrero, Quito, 4 de marzo de 2017.

Entre tanto, en la película *Sueños de Amor*, específicamente en la escena de la boda entre Sisa y Rumi, Gloria expresó: “así mismo me querían hacer casar a mí, pero con un viejo. Igualito de mucha plata era, como decirle el más rico de mi comunidad. Pero ya va a ver como les va de mal”⁴³⁷. De la misma manera, al finalizar la película y conversar sobre ella, Gloria y Ernesto mencionan:

Gloria: Mis papas querían que me case con una persona que yo no quería. Antes era así entre nosotros los indígenas. Pero en estas películas y en las novelas se ve que cuando uno se casa con una persona que no le quiere, con el tiempo renace el amor que ha tenido por la otra persona. Y ahí, no ve, comienza las infidelidades y todo. Es que no es que se haya uno casado con el amor de su vida, te casaste por obligación, no por nada más.

Ernesto: Esto debe ser una reflexión pues. Que deben respetar la decisión de los hijos. Se acabó esa era de que entre papases, que sí, que no, “que nosotros elegimos” no pues. Yo a veces sí digo, gracias Dios por estas películas porque así pueden ver algunos padres ignorantes que hay todavía y respeten las decisiones de los hijos. Por ejemplo, vea, todos mis hermanos se casaron de esa manera (obligados) y siguen casados hasta ahorita, pero su matrimonio es una apariencia, no hay amor, se ponen los cachos entre ellos, y se hacen los locos mejor para no estar en problemas.

Gloria: Igual también que bueno que ahora ya salieron la ley para proteger a la mujer. Ahora una llamadita y de una está la policía. Porque eso (violencia hacia la mujer) pasa bastante en el campo. Todavía hay mucho machismo hacia la mujer entre nosotros los indígenas. Allá pasa mucho. Mis primas vea no se quieren casar hasta ahorita, y eso que ya son viejas, porque tienen una mala imagen de los hombres, por la violencia hacia las mujeres, porque veían como el padre le pegaba a la madre de ellas⁴³⁸.

Como se puede apreciar, en estos relatos Ernesto y Gloria asocian la cultura indígena con algunos comportamientos y prácticas que consideran “negativos”, como el alcoholismo, la imposición de matrimonios por parte de los padres y la violencia hacia la mujer. Esto guarda plena correspondencia con la postura crítica que mantienen hacia determinados aspectos que consideran son parte de su cultura, postura que constituye una de las principales características de sus procesos étnico-identitarios. En ese sentido, las películas en cuestión constituyen mediaciones televisivas de suma importancia dentro de sus procesos de reconstrucción étnica, en la medida que permiten a esta familia reafirmar y reconstruir su posición crítica.

⁴³⁷ Gloria Lema. Registro etnográfico de Vadim Guerrero, Quito, 4 de marzo de 2017.

⁴³⁸ Ernesto y Gloria Lema. Registro etnográfico de Vadim Guerrero, Quito, 4 de marzo de 2017.

3.3.4 Televidencia y mediaciones ante los programas *Como dice el dicho* y *La Rosa de Guadalupe*

Como se ha mencionado en un anterior subcapítulo, alrededor de los programas *Como dice el Dicho* y en menor medida *La Rosa de Guadalupe* se han institucionalizado una serie de prácticas y contratos de televidencia muy particulares que los diferencia de los demás programas televisados. En este apartado se analizará detalladamente las mediaciones que intervienen en la televidencia de estos dos programas y el papel que juega la identidad étnica en este proceso.

Como dice el Dicho y *La Rosa de Guadalupe* son programas de televisión producidos por la compañía mexicana de medios de comunicación Televisa, y transmitidos a nivel nacional por el canal de televisión Televisión Televisión en dos horarios diferentes, de 4 pm a 6 pm y de 8 pm a 10 pm, de lunes a viernes. El tipo de contenido de estos dos programas es identificado como “Entretenimiento”⁴³⁹.

De acuerdo al Consejo de Audiencias de México, *Como dice el Dicho* y *La Rosa de Guadalupe* pertenecen al género “dramatizado unitario” debido a que son programas que carecen de una secuencia entre capítulos, es decir toda la historia sucede en un solo capítulo que generalmente tiene duración de una hora⁴⁴⁰. En general, “constituyen narraciones de carácter fantástico que se basan en la espectacularización de problemas sociales como el consumo de droga, secuestros, trata de personas, abuso sexual, embarazos no deseados, bullying, entre otros”⁴⁴¹. En sus contenidos subyace una perspectiva normativa, en tanto prescriben formas “correctas” de actuar y ser a partir de una dicotomía bien-mal⁴⁴². Cabe señalar que la gran mayoría de actores que participan en estos dos programas son blanco-mestizos, y sus formas de vida, principios y valores se enmarcan dentro de esquemas occidentales. La audiencia principal a la que se dirigen estos programas son los jóvenes y adultos jóvenes⁴⁴³.

A pesar de las similitudes a nivel de formato, los recursos para la construcción narrativa de cada uno de estos programas son distintos. En el caso de *La*

⁴³⁹ El tipo de contenido es determinado por el canal de televisión que lo transmite.

⁴⁴⁰ Consejo de Audiencias de México “Por los derechos de la audiencia infantil”. (México D.F: CAM, 2015).

⁴⁴¹ *Ibíd.*: pág. 18.

⁴⁴² Saúl Lázaro. *Las representaciones sociales del guadalupanismo contenidas en el programa La Rosa de Guadalupe*. (Guadalajara: UDEG, 2014).

⁴⁴³ *Ibíd.*: pág. 18.

Rosa de Guadalupe “se encuentra un relato con sustratos narrativos identificados en la parábola, el intertexto mítico guadalupano y los significados que socialmente se le han atribuido a la imagen de la Virgen de Guadalupe”⁴⁴⁴. De acuerdo a los análisis semióticos de Saúl Lázaro, la propuesta de sentido de este programa se basa en:

1. Narraciones enmarcadas en un universo binario propio del orden religioso: bien-mal.
2. Uso del mal para explicar el bien: función metafórica.
3. Son historias que representan la vida cotidiana.
4. El final es sorpresivo o paradójico.
5. Tiene un desenlace interpretado por el narrador: moraleja.
6. La solución de conflictos y problemáticas sociales se da por obra milagrosa, con la intervención de la Virgen de Guadalupe⁴⁴⁵

Entre tanto, el contenido del programa *Como dice el Dicho*, está construido en base a “la representación simbólica de acontecimientos problemáticos de la vida real con intenso dramatismo, en la que la simbolización de refranes constituye el eje narrativo de la historia”⁴⁴⁶. Cada capítulo actualiza y pone en escena un refrán⁴⁴⁷ que, en tanto relato anónimo y universalista, “evidencia la utilidad de los valores y principios que el refrán contiene, desde una perspectiva moralista”⁴⁴⁸. A diferencia de *La Rosa de Guadalupe*, la resolución del conflicto no se da por intervención divina, sino por las acciones “buenas y malas” de los personajes que ejemplifican y materializan la importancia del refrán⁴⁴⁹.

El hecho de que en los dos programas, desde una perspectiva moral y religiosa (sobre todo en el caso de *La Rosa de Guadalupe*), se planteen representaciones simbólicas sobre las relaciones y conflictos sociales, y se represente como universal el binarismo “bien-mal” y las categorías que de ellas se desprenden, permiten afirmar que sus contenidos poseen, en términos de Roger Silverstone, un carácter mítico⁴⁵⁰

⁴⁴⁴ Saúl Lázaro. *Las representaciones sociales del guadalupanismo contenidas en el programa La Rosa de Guadalupe*. Pág.: 45.

⁴⁴⁵ *Ibíd.*: 22.

⁴⁴⁶ Soledad Rojas. Roles de género y salud: discurso articulado en la televisión mexicana. *Revista Salud Problema*. Vol. 2, No. 17. (I semestre de 2015). Pág: 20

⁴⁴⁷ Cabe agregar que “el refrán es un género corto que debido a su carácter anónimo, a su estructura poética y a que forma parte de la memoria compartida de una comunidad, funciona como ley de paso para aceptar un punto de vista, disminuyendo la responsabilidad del enunciador por lo dicho” (Guzmán, 2002: 1). Por lo tanto, en el marco de ciertas condiciones socioculturales, el refrán tiene la potencialidad para naturalizar ideologías o legitimar acciones dentro de relaciones de poder.

⁴⁴⁸ Soledad Rojas. Roles de género y salud: discurso articulado en la televisión mexicana. Pág: 22.

⁴⁴⁹ *Ibíd.*

⁴⁵⁰ Silverstone, Roger. *Televisión y vida cotidiana*. (Amorrrortu: Barcelona, 1996).

En cuanto a las mediaciones que atraviesan las prácticas de televidencia de estos programas, cabe señalar primeramente que todos los miembros de la familia afirman disfrutar de estos programas. Gloria, Ernesto y Tamia incluso los catalogan entre sus programas preferidos (mediaciones individuales).

Generalmente, los capítulos que se transmiten de 8 pm a 10 pm, son vistos en compañía por todos los miembros de la familia⁴⁵¹; rutina que se ha llevado a cabo desde aproximadamente dos años:

Ernesto: Normalmente, lo que ya es algo normal para nosotros, es a partir de las 8 de la noche que ponen el programa que a todos nos gusta, es que no es que tienen un programa solo para ellos, sino para todos, *Como dice el dicho* y se termina con *La Rosa de Guadalupe*. Normalmente vemos todos los días. No nos lo perdemos por nada del mundo⁴⁵².

La institucionalización de esta práctica de televidencia ha permitido que este programa ejerza una importante mediación televisiva-situacional, en tanto regula el tiempo y ritmo de las tareas domésticas y demás responsabilidades de cada miembro de la familia. Como lo indica Gloria: “antes de que empiecen estos programas, ya cada uno debió acabar de hacer todo lo que tiene que hacer”. En el caso de que estas tareas no hayan sido finalizadas, las postergan para realizarlas después de su emisión. Esto permite, a su vez, que los miembros de la familia no realicen otras actividades adicionales al momento de observar estos programas.

En cuanto a las mediciones televisivas, cabe mencionar primeramente que estos programas, en especial *Como dice el dicho*, son percibidos por los miembros de la familia como un reflejo de la realidad y no como una representación de ella:

Gloria: *Como dice el dicho* yo le veo que es algo concreto, que nos pasa a nosotros. (...) Porque se refleja uno como que está viviendo lo que sale ahí. Es que son casos de la vida real pues. Esto de *La Rosa de Guadalupe*, *Como dice el dicho* y también algunas novelas no tienen mucha fantasía, tiene bastante realidad, incluso en la edad que mis hijos tienen como que van compaginando.

Ernesto: A veces dicen mis hijos “no yo no creo mucho que pase eso”, “no mijo, hay ciertas familias donde están así. Mira como están”. Entonces uno más detalladamente puede apoyarse en eso, yo ahí les digo “¿no ves lo que yo te dije? Si caso yo me estoy inventando, ve como es en la vida real. Yo con la experiencia que tengo te digo esa es la pura verdad, no es solo ciencia ficción”. Entonces dicen “ah no, tiene razón”, nos dan la razón⁴⁵³.

⁴⁵¹ Esto se debe principalmente a que, a partir de las 7 y 30 de la noche ya están presentes en la casa todos los miembros de la familia.

⁴⁵² Ernesto Guamán, Quito, 13 de junio de 2017.

⁴⁵³ Gloria y Ernesto Guamán, Quito, 13 de junio de 2017.

La dimensión discursiva y tecnológica de estos programas y la correspondencia con las experiencias cotidianas, sobre todo de los padres, han permitido otorgar un estatus de realidad y verdad a las historias que se emiten en estos programas. Esta concreción de verosimilitud en el contenido mítico de estos programas, y la rutinización de su televidencia de primer orden, constituyen las condiciones para que el binarismo bien-mal subyacente en su contenido haya llegado a constituirse en un parámetro de central importancia para los miembros de esta familia a la hora de discernir, valorar y juzgar sus propias acciones y las de los demás:

Tamia: Viendo *La Rosa de Guadalupe* y *Como dice el dicho* hay muchas cosas que te hacen reflexionar, las cosas que estás haciendo mal y las cosas que estás haciendo bien. (...) ahí yo veo en las cosas que estoy fallando o las cosas que no.

Gloria: En el carácter nos ha ayudado bastante. Yo a veces yo decía “no sé si estoy haciendo mal en tanto exigirles a mis hijos en educarles” y no, con mi esposo vimos ahí en *La Rosa de Guadalupe* que sí está bien, que hay que inculcarle a los hijos, que hay que ser estrictos, pero con valores⁴⁵⁴.

Frente a los contenidos de estos dramatizados, la familia ha desarrollado un uso predominantemente educativo. El relato de Ernesto sobre la forma usual de ver estos programas es significativa en este sentido:

Ernesto: Cuando mis hijos ven, yo les detallo un poquito más. Les detallo más bonito y me expreso de otra manera para que ellos puedan entenderme, porque ahí es directo las cosas. Entonces yo les enseño tomando de ahí lo que dicen. Les digo “¿si viste lo que estaba ahí? Entonces si dicen eso, es por esto, quiere decir esto”. Porque a veces no le entienden el dicho, por ejemplo en el programa dicen “guerra avisada no mata gente”, y me dicen no entiendo papi. Les digo, “es como si ahorita yo te avisara las consecuencias que trae las drogas. Las drogas te acaban por dentro, riñones, pulmones, la sangre, tu estima, empieza por ahí, por tu cabeza. Entonces yo ya te aviso, vos verás. Es como si a un soldado le mandan a una guerra sin armas, muere por que muere pues. Pero mientras vos eres un soldado preparado entonces no vas a permitir que te maten. Si sabes que esto me va a pasar, evito, busco la manera, porque ya está avisada. Entonces yo también ya te aviso las consecuencias hijo, vos verás cómo lo tomas, si como tonto te quedas esperando a que la guerra te mate o si te salvas. Esto quiere decir `guerra avisada no mata gente`”⁴⁵⁵.

Ernesto y, en menor grado, Gloria suelen ampliar y ejemplificar los refranes, moralejas y demás enseñanzas codificadas en el contenido de estos programas. Complementariamente, aconsejan a sus hijos teniendo como base los personajes,

⁴⁵⁴ Gloria y Tamia Guamán, Quito, 13 de junio de 2017.

⁴⁵⁵ Ernesto Guamán, Quito, 13 de junio de 2017.

acciones y situaciones representadas en el capítulo. Estas prácticas tienen lugar, sobre todo, en los espacios publicitarios y una vez que finaliza un capítulo.

Gloria agrega que educar a sus hijos a través de estos programas es mejor, más fácil y efectivo que hacerlo directamente, es decir través de la comunicación cara a cara:

Gloria: Yo veo que cuando vemos *Como dice el dicho*, nosotros les hacemos ver (a sus hijos) lo que está mal. (...) es para que ellos aprendan, para que reflexionen sobre cómo se debe hacer las cosas, ya que nosotros como padres también a veces nos equivocamos de decir o explicarles bien. A veces nosotros no tenemos palabras para decir “así debe ser”. Tampoco podemos con detalles explicarles. A veces explicamos de alguna manera, pero viendo eso se reflejan, como que dicen “sí es verdad, mi papá me había hablado sobre eso” o “mi mamá me parece que me dijo algo así”⁴⁵⁶.

En ese sentido, estos programas constituyen una mediación, de central importancia, en la transmisión de valores y principios de padres a hijos. Los hijos, por su parte, son conscientes del uso educativo que se ha institucionalizado frente a estos programas y valoran positivamente este espacio con sus padres y los consejos y valores aprendidos:

Tamia: Mi papá sabe decir que lo que vemos debemos ponerlo en práctica. Es algo así como que la tele nos está educando algo así. Pero después de ver, mi papá nos dice, “si viste eso, así, así”. Nosotros ahí vamos también aprendiendo. Y es bueno. Cada fin de semana igual mi papá nos aconseja. Saca la Biblia y nos lee un versículo. (...) Ahí también sabe decir algunos dichos de lo que hemos visto en los programas. Nos dice: “porque todos los días aprendes algo”. A lo que vienen visitas también mi papá o mi mamá saben también conversar sobre *la Rosa de Guadalupe* y *Como dice el dicho*.

Como se puede apreciar, este relato también revela algunos de los espacios de televidencia de segundo orden de los programas en cuestión. En efecto, los refranes, moralejas y demás enseñanzas transmitidas en sus contenidos son utilizados como base de reflexión y conversación en muchos otros espacios posteriores a la interacción mediática como tal. Dentro de los registros etnográficos adjuntos a la presente investigación, se puede visibilizar la recurrente utilización de refranes que realizan los miembros de la familia dentro de varias conversaciones informales, en diferentes momentos y espacios. Pero además, de acuerdo a los miembros de la familia, los refranes constituyen principios de comportamientos que, son puestos en práctica en su vida cotidiana:

⁴⁵⁶ Gloria Guamán, Quito, 23 de abril de 2017.

Ernesto: Hay muchos dichos que los ponemos en práctica aquí, y sí ha funcionado. Les digo “agua que no has de beber, déjala correr”, siempre nosotros le pronunciamos esa frase, entonces como que eso ya se empieza a hacer en el hogar. Se lo pone en práctica. Yo a la Nayeli le digo “ven ven a ver”, y nos ponemos a ver la juventud, la niñez, y yo si veo que les ayuda bastante. Yo le digo “verás verás que la casa más limpia no es la que más se barre sino la que menos se ensucia” y ella ya sabe. De lo que antes se pasaba a cada rato limpiando, mejor ahora ya todos mismo tratamos de ensuciar menos⁴⁵⁷.

En ese sentido, los refranes y muchos de los comportamientos “adecuados” de los personajes, constituyen *guiones mentales*, en la medida que definen y prescriben “secuencias específicas para la acción y para el discurso, para lo que hay que hacer y decir en un escenario social en un momento determinado”⁴⁵⁸. No obstante, la utilidad de estos refranes y moralejas se evidencia no solo en la vida cotidiana, sino fundamentalmente en los momentos “críticos” de sus vidas:

Gloria: Cuando no hay trabajo, como que de adrede llegan los dichos: “no te preocupes, no solo de pan vive el hombre”, “hay personas que no tienen ni que comer y agradece que tu sí”. Hay una palabra que me gustó mucho estos días que dijo “a veces decimos que el pan duro de ayer ya no sirve para mañana. Más vale tener pan duro que no tener nada que es más duro”. Ahhh yo dije, que bien vea. O sea así cuando hay problemas sale rapidito una palabra, un dicho que ya se escuchó.

Ernesto: Cuando mis hijos están en problemas, yo les digo “anda haz lo que es más fácil, ándate donde el Chupas, ándate donde el Guaraca, cómprate una guanchaca. Allá soluciona pues”, eso es lo que yo antes hacía. No había trabajo me iba a chupar, no había que comer, me iba a chupar. “Has eso pues mijo, corre”, “no, que eso no” me dicen mis hijos, “ahorita te está cogiendo la desesperación. ¿Ves cuánto es bueno ver la *Rosa de Guadalupe*, cuánto sirve ver *Como dice el dicho*?”. Entonces cuando vienen estos problemas, “ah no, como dice el dicho ‘el hambre aprieta pero no ahorca’, ‘el señor es mi pastor, nada me faltará’” y sigo no más con mi vida. A veces vienen cuantas cosas malas, cuantos problemas, “¿vos de que te vas a agarrar hijo? cuando te cogen estos problemas eres fácil presa para la depresión `uy no se qué hacer, la vida me apesta, me muero´ pero si vieras *la Rosa de Guadalupe o Como dice el dicho* ya dirías `ah ve esos problemas, ve como ha salido de esos problemas. Ve entonces eso me falta a mí, tranquilizarme, respirar, confiar, cierto es´. A mí me ha ayudado eso. A mí me ha ayudado en lo máximo.

Tamia: Por ejemplo en *Como dice el Dicho* ahí dio clarito un caso clarito al mío. Mi papá me dijo “te acuerdas del dicho que estaba ahí, ahora te tocó a vos. Ya lo hecho, hecho está. Ahora debes asumir. Que el niño que estás esperando no sea un obstáculo para dejar de estudiar y ser lo que vos quieres. Nosotros te vamos a apoyar y lo vamos a cuidar y todo”. Y yo también le veo así. Hay un dicho que dijeron en el programa, “el amor es como una rosa. Pero una rosa sin espinas no es una rosa”. Entonces de que me toca duro me toca, pero se puede salir adelante y yo quiero cumplir mis sueños. Porque no es pecado tener un hijo a mi edad, es solo más responsabilidad. (...) Ahí en el programa la chica se quedó embarazada, pero ella no

⁴⁵⁷ Ernesto Guamán, Quito, 13 de junio de 2017.

⁴⁵⁸ Guillermo Orozco. “La audiencia frente a la pantalla. Una exploración del proceso de recepción televisiva”. P: 7.

dejó de estudiar. Ahí los amigos en la escuela se le burlaban “ah ya viene la panzona” le decían de todo. Ella estaba avergonzaba, se ponía faja a que no le vean. Pero la mamá le dice “no tienes por qué avergonzarte, no has hecho nada de malo. Es mejor un orgullo porque hay mujeres que abortan, mejor vos estás aceptando. Y esa chica quiso ser doctora y llegó a ser doctora”. Yo también quiero llegar a ser profesional y también por mi hijo mismo⁴⁵⁹.

La actualización de sus “enseñanzas” dentro de las situaciones o acontecimientos críticos de sus vidas, sumado a la cualidad mítica de estos programas, la rutinización de su televidencia de primer orden, y la reflexividad que permiten sobre la cotidianidad de esta familia, constituyen características que nos permiten determinar que las televidencias ante estos programas se configuran como rituales mediáticos⁴⁶⁰. En así como se puede comprender la eficacia simbólica que tienen estos programas dentro de los parámetros para juzgar sus acciones y las de otros, y dentro de los principios de comportamiento de esta familia. En ese sentido, este ritual mediático constituye una mediación situacional de sus procesos identitarios básicos e individuales, en tanto proveen de criterios nucleares que les permite sentirse e identificarse como una “buena” o “mala” persona:

Ernesto: Lo que yo he visto en *Como dice el dicho* y *La Rosa de Guadalupe* no me han dado en ningún lado, ni en el colegio, ni en las escuelas, yo he tenido que estar sentado viendo los programas y de pasito confirmando lo que los otros me han dicho y con eso yo he dicho “ah no, tiene toda la razón”. He aprendido cómo hay que tratar a los demás, a mis hijos a mi esposa. Como hay que ser una buena persona. Que hay que ser paciente, que no hay que desesperarse en los momentos malos que tenemos. He aprendido que hay que ser humilde, trabajador, y siempre trabajar honradamente “como dice el dicho no hay pan duro cuando el hambre aprieta” (...) Ahí en *Como dice el Dicho* uno aprende pues que la vida mala no nos lleva más que a la cárcel o la muerte, no hay otra opción. Como dice el dicho “aunque sea de oro, cárcel es cárcel”, de que te sirve estar en un mundo lleno de joyas si en la vida real no disfrutaste nada. En cambio nosotros con el trabajo, el estudio, el sacrificio tenemos éxitos y tranquilamente vivimos.

Inti: Ahí en *Como dice el dicho* es bueno porque uno como que va aprendiendo buenas cosas, como para no irse dejándose llevar por los vicios y otras cosas de la ciudad. A mí sí me ha ayudado mucho. Supóngase el otro día también dio unos capítulos de unos jóvenes bien altaneros, que les gustaba pelear por todo. A la final salieron mal parados, justo llegó otro que les dio más duro. Por eso el dicho “nunca te creas el mejor porque tarde o temprano sale uno que te deja peor” o algo así era, jaja.

⁴⁵⁹ Gloria y Ernesto Guamán, Quito, 13 de junio de 2017.

⁴⁶⁰ Roger Silverstone. *Televisión y vida cotidiana*. Thomas Tufte, y Bent Steeg Larsen. “¿Es necesario seguir un ritual? explorando los usos sociales de los medios de comunicación”

Tamia: Ahí igual se ve que a los que son respetuosos les va mejor que a los que están hechos los que molestan, los que pelean y todo⁴⁶¹.

Es importante fijarse que muchos de los comportamientos representados en estos programas, tales como la “humildad”, la “tranquilidad”, el “respeto”, y sus comportamientos contrarios, como el “orgullo”, la “violencia” y el “irrespeto” concuerdan plenamente con los emblemas de contraste de tipo comportamental que, de acuerdo a los miembros de la familia, identificarían y diferenciarían a los indígenas y a los mestizos respectivamente. El hecho de que Inti identifique este último grupo de comportamientos como “cosas de la ciudad”, reafirma y corrobora esta interpretación. En ese sentido, y tomando en cuenta que *Como dice el dicho* y *La Rosa de Guadalupe*, en particular por la cualidad mítica de su contenido, demuestran las consecuencias que traen los comportamientos “correctos” y los “incorrectos” respectivamente, es viable afirmar que la televidencia ritual ante estos programas constituyen mediaciones situacionales no solo de su procesos identitarios básicos e individuales, sino también de sus procesos étnico-identitarios, en la medida que les permite constatar la validez y, por lo tanto, revalorar positivamente los emblemas de contraste de tipo comportamental que atribuyen a los indígenas. Por tanto, los parámetros o criterios nucleares que se desprenden del contenido mítico de estos programas no solo son utilizados para discernir, valorar y juzgar sus propias acciones y las de los demás, sino también los emblemas de contraste “indígenas” y “mestizos”.

Pero además, existe una segunda forma de mediación que estos programas ejercen en los procesos de identidad étnica de los miembros de la familia, y que tiene que ver con la concepción crítica que esta familia ha construido hacia determinados atributos de su propia cultura que consideran “negativos”. Los siguientes relatos son significativos para entender esta mediación:

Ernesto: Yo con estas series me di cuenta que un padre para nuestros hijos jamás debe ser juez. Debemos ser guías para nuestros hijos. Yo antes les decía: “verás, sales de aquí haces esto te vas a morir”. Es que así era pues como a nosotros nos decían. En nuestra cultura era así pues: “verás, te casas con ella y punto”. (...) Igual yo todo era “verás, verás”. Me sentía como juez, les sentenciaba. “verás, si fumas vas a quedarte en la calle”, “verás, si tomas vas a perder a tu mujer”, yo ya estoy juzgando, y yo no soy nadie para juzgar. Yo he tenido que ser un guía para mis hijos “verás hijo, las consecuencias que trae el trago son estas”, Hablar de consecuencias no decir “verás esto te va a pasar”.

⁴⁶¹ Ernesto, Inti y Tamia Guamán, Quito, 2 de abril de 2017.

Tamia: Mi abuelo, póngase, no hubiera aceptado que yo tenga un hijo de un mestizo. Pero usted ve clarito ahí (señala con su dedo a la tele) que eso no está bien. En un capítulo de *Como dice el dicho*, recién nomás volvió a repetir, se enamoran dos personas de diferente, como decirle, de diferente clase social por decir. Uno era bien pobre, venía del campo, con su ropita de allá y salen enamorándose con una chica blanquita. Y ahí decían “a quien le importe el color de piel, que no se queje por quedarse con el de corazón de hiel” algo así salía⁴⁶².

Como se puede apreciar, a través de los contenidos de los programas *Como dice el dicho* y *La Rosa de Guadalupe*, los miembros de la familia han reflexionado y criticado la relación autoritaria y de imposición entre padres e hijos que existiría dentro de la cultura indígena. En particular, critican el hecho de que los padres sean quienes decidan sobre el matrimonio de sus hijos, impidiendo que ellos elijan su propia pareja, más aún si es un “mestizo”. En ese sentido, al igual que las películas indígenas y las novelas (en el caso de Gloria), estos programas constituyen importantes mediaciones televisivas en los procesos étnico-identitarios de esta familia, en la medida que permiten reconstruir y reafirmar la posición crítica que mantienen hacia determinados comportamientos que, consideran, todavía forman parte de su cultura indígena.

⁴⁶² Ernesto y Tamia Guamán, Quito, 22 de mayo de 2017.

CONCLUSIONES

La identidad étnica constituye un problema complejo, de múltiples aristas y dimensiones. Comprender la relación que mantiene con los procesos de televidencia es un reto aún mayor. Sin embargo, como se ha podido constatar en esta investigación, a partir de la confluencia entre los Estudios de Recepción Mediática, en particular su modelo de las multimediaciones, y las teorías construccionistas y decoloniales de la identidad, es posible estudiar y comprender una parte importante de esta relación.

En base a los discursos y prácticas de los miembros de la familia que se han analizado dentro de esta investigación de corte etnográfica, es posible realizar una evaluación de los conceptos y planteamientos centrales de las teorías construccionistas de la identidad e identificar los alcances y limitaciones del modelo de las multimediaciones para el estudio de las identidades de las audiencias.

En primer lugar, se corrobora que las identidades son procesos relacionales. Para que exista y se construya el sentido de la “mismidad” es fundamental que exista la imagen de “otredad” (afuera constitutivo). En el caso de la familia Guamán-Lema el afuera constitutivo ha sido y sigue siendo *el mestizo*. Sus respectivos procesos de significación (dar significado a *lo indígena* y a *lo mestizo*) se llevan a cabo a través de la atribución de diferentes representaciones a cada uno de estos grupos en cuestión (emblemas de contraste), pero de manera relacional, interdependiente, y sistemática en el tiempo.

Las identidades no son estáticas. Si bien, son procesos en los que existen periodos de estabilidad, son susceptibles al cambio, a la transformación, incluso radical. En el caso de esta familia sus procesos étnico-identitarios han pasado por dos etapas muy diferentes. La primera, a la que hemos denominado *etapa de aculturación*, se caracteriza principalmente por la tendencia a rechazar o esconder sus emblemas de contraste indígenas y, paralelamente, por el afán de incorporar aquellos emblemas considerados mestizos. La segunda, denominada *etapa de revalorización cultural*, se caracteriza por un proceso en el que se “recuperan”, se reconstruyen y se ponen en práctica los emblemas indígenas. Esto demuestra que los procesos identitarios no solo son dinámicos, sino también que existen *cambios paradigmáticos* que logran cambiar la dirección de su proceso, incluso tomar una dirección contraria a la de un inicio.

Las identidades se encuentran condicionadas por el contexto sociocultural y las relaciones de poder imperantes. La primera etapa del proceso étnico-identitario de esta familia se enmarca dentro de un contexto sociocultural explícitamente racista, que se materializa en experiencias interétnicas y contextos situacionales de marcada violencia y exclusión hacia la cultura indígena. A su vez, la segunda etapa de su proceso se genera y se construye dentro de nuevos contextos situacionales en los que se presenta, de manera progresiva, otros sentidos hacia la cultura indígena, particularmente valoraciones positivas hacia algunos de sus emblemas, como su vestimenta tradicional y el uso del kichwa.

Las identidades son proyectos inacabados que se construyen en una perspectiva a largo plazo. Los emblemas de contraste que la familia atribuye a su *mismidad* étnica no son concebidos como características generales, acabadas ni definitivas en la actualidad, sino más bien como proyectos o utopías a las que los indígenas deberían dirigirse. Así mismo, los integrantes de esta familia consideran que existen determinados comportamientos o prácticas dentro de su cultura que son negativos y que deberían ser eliminados o modificados en un futuro.

Las identidades son construidas activamente por los sujetos a partir de los materiales simbólicos disponibles. Los discursos que esta familia construye sobre su *mismidad* étnica están contruidos sobre la base de un afuera constitutivo y varios emblemas de contraste presentes en los grandes regímenes discursivos sobre el ser indígena, principalmente en el neoindigenismo y en el discurso etnicista de los movimientos indígenas. Sin embargo, la forma como entienden y organizan estos materiales simbólicos difiere sustancialmente de lo propuesto por esos discursos, además que no han incorporado las lógicas esencialistas y homogenizantes de los mencionados discursos.

Teniendo en cuenta estos presupuestos teóricos, se ha podido develar que el proceso de construcción étnico-identitaria de esta familia se caracteriza principalmente por tres aspectos: 1) Construirse en base al “otro” mestizo, en tanto afuera constitutivo que da sentido a su *mismidad* indígena. 2) Tener dos tipos de emblemas de constaste: unos que hacen referencia a tendencias de comportamiento y otros que aluden a manifestaciones culturales, otorgando mayor importancia al primer tipo de emblemas que a los segundos. 3) Mantener una posición crítica hacia

determinados comportamientos o prácticas que consideran forma parte de la cultura indígena, pero que deben ser erradicados en un futuro.

Estas dimensiones de la construcción étnica-identitaria tienen como componente relevante a las mediaciones mediáticas. En ese sentido, el análisis desde los Estudios de Recepción nos ha permitido ubicar a la *mediación* como una categoría analítica muy útil para estudiar la relación entre la construcción de los procesos étnico-identitarios y los procesos de televidencia, en tanto permite observar y analizar tanto la producción del sentido y los usos que las audiencias dan a la televisión y sus contenidos, como los aspectos que condicionan esta agencia.

En un primer momento, realizar una descripción general de las mediaciones que intervienen en los procesos de televidencia de la familia ha permitido tener un panorama amplio de las principales tendencias, prácticas y contratos de televidencia. Sin embargo, en el estudio de su relación con los procesos étnico-identitarios ha sido necesario acotar nuestro análisis a las principales mediaciones que intervienen en esta relación, siendo ellas las mediaciones televisivas, situacionales y de referencia.

Las mediaciones televisivas que han ejercido un importante papel en la intersección entre televidencia y procesos étnico-identitarios constituyen principalmente aquellos contenidos audiovisuales verosímiles que contienen cualidades míticas. Algunos de los formatos que cumplen con estas características y que además son muy consumidos y valorados por los miembros de esta familia son las telenovelas, los dramatizados unitarios y las películas o documentales indígenas. Se ha podido identificar tres diferentes maneras en que estas mediaciones han tenido lugar dentro de esta intersección:

- 1) A través de estos contenidos los miembros de la familia han llevado a cabo complejos ejercicios de reflexividad sobre su *mismidad* y su *otredad* étnica, en los que concientizan, cuestionan, disciernen y toman postura sobre los emblemas de contraste de tipo comportamental de indígenas y mestizos, consolidando por un lado la identificación con los emblemas indígenas considerados positivos, pero también el rechazo y la posición crítica hacia aquellos comportamientos “negativos” que, consideran, todavía forman parte de su cultura.

2) Mediante los contenidos de las telenovelas, Gloria aprendió varios códigos de interacción social comunes en la ciudad que después los usó estratégicamente para adaptarse de mejor manera a este espacio y ocultar sus emblemas indígenas, con la finalidad de reducir el nivel de racismo en el espacio público del que era víctima anteriormente.

3) A través de los contenidos de los documentales “indígenas”, los miembros de la familia otorgan y legitiman significados a sus emblemas de contraste que aluden a las manifestaciones culturales, dando sentido a su utilización y reproducción posterior.

La identidad étnica, en tanto mediación de referencia, constituye otra de las principales mediaciones que intervienen en la relación estudiada. Se han evidenciado cuatro diferentes maneras en que esta mediación ha tenido lugar:

1) En la primera etapa del proceso étnico-identitario, la televisión fue para Ernesto un símbolo de “modernidad” y “mestizaje”, por lo que su adquisición le permitió, al menos subjetivamente, diferenciarse de los indígenas e identificarse como mestizo. Este uso simbólico y estratégico de la televisión se enmarcó y se debió a su proyecto étnico-identitario de aquel entonces.

2) El proyecto de revalorización de la cultura indígena constituyó una mediación de referencia en la medida que determinó el uso educativo ante las películas y documentales indígenas.

3) La familia produce sentido (interpretaciones y valoraciones) hacia los contenidos televisivos en que se hace referencia a su cultura o participan actores o personajes indígenas, principalmente, a través de sus concepciones e ideas previamente establecidas sobre su mismidad étnica.

4) Las concepciones sobre su proyecto étnico-identitario constituyen el criterio principal para el rechazo de aquellas representaciones televisivas racistas (como las que expresa el personaje Moti de la serie *Ni en vivo ni en directo*).

Las principales mediaciones situacionales que han intervenido en la relación entre procesos de televidencia y procesos de identidad étnica constituyen los rituales mediáticos. Se han identificado dos formas de intervención de estas mediaciones:

- 1) Mediante los rituales mediáticos que se configuraron ante las películas y documentales indígenas, Gloria y Ernesto han enseñado el kichwa a sus hijos, así como varias costumbres y tradiciones consideradas indígenas; siendo ésta una de las principales acciones dirigidas al cumplimiento de un proyecto identitario mayor y a largo plazo: “Volver a ser indígenas” en el caso de Gloria y Ernesto; “ser indígenas” en el caso de los hijos.
- 2) A través de los rituales mediáticos establecidos frente a los programas de carácter mítico como *La Rosa de Guadalupe* y *Como dice el Dicho*, los miembros de la familia reconstruyen y definen sus sentidos y representaciones básicas del “bien” y el “mal” (de “lo correcto” y lo “incorrecto”), que funcionan como parámetros o criterios nucleares para discernir, valorar y juzgar no solamente sus propias acciones y las de los demás, sino también los emblemas de contraste “indígenas” y “mestizos”.

No obstante, las mediaciones no funcionan de manera autónoma o aislada. Su relevancia depende fundamentalmente de la forma como se encuentren interrelacionadas. En nuestro caso, la televisión, en tanto mediación televisiva, ha sido la principal fuente de materiales simbólicos utilizados tanto para el propósito de aculturación como para el propósito de revalorización cultural que caracteriza a las dos etapas del proceso étnico-identitario de esta familia, respectivamente. La identidad étnica, creada en base a esos mismos materiales simbólicos (pero resignificándolos), se conforma a su vez como una mediación de referencia que permite, a la vez que condiciona, la producción de sentido y los usos que dan a la televisión y sus contenidos. Por su parte, los rituales mediáticos constituyen la mediación situacional que permite que los mitos que subyacen a muchos contenidos sean incorporados en los criterios nucleares de la familia, criterios que condicionan la forma de apropiarse de los materiales simbólicos como la dirección que toman sus proyectos identitarios.

Cabe agregar que a lo largo de la presente investigación se han identificado varias mediaciones institucionales que han intervenido en la intersección estudiada,

pero no de forma relevante o significativa. Si bien, en la segunda etapa del proceso étnico-identitario se puede evidenciar que las instituciones públicas en las que Gloria trabajó, el Centro del Muchacho Trabajador y el Colegio intercultural Amawta Rikchari han sido espacios en donde se ha valorado positivamente algunos de los emblemas de contraste de la cultura indígena, y por tanto han favorecido al proyecto de revalorización cultural que esta familia llevó a cabo, se ha identificado solamente una ocasión en que un contenido simbólico mediático (el mito del Taita Imbabura) fue puesto en práctica en estas instituciones (Centro del Muchacho Trabajador). Así mismo, a pesar de los acercamientos etnográficos realizados en el colegio Amawta Rikchari y de las varias entrevistas realizadas a los profesores de dicha institución, no se ha podido identificar momentos en que los contenidos mediáticos sean actualizados en este espacio, y se determina que existe, en general, una posición de indiferencia por parte de los profesores hacia la televisión. En ese sentido, este colegio no se configura como una comunidad interpretativa ni como una mediación institucional relevante dentro de la relación estudiada.

Es importante mencionar, además, que se ha identificado una experiencia mediática de fuerte incidencia dentro de los procesos étnico-identitarios, para cuyo análisis el modelo teórico de las multimediasiones resultó limitado. Se trata de la participación de Gloria en dos programas de televisión donde conversó sobre la cultura indígena. Debido además a la notable importancia y legitimidad que los miembros de la familia dan a los discursos, personas y grupos que se presentan en televisión, esta experiencia, junto a otras no-mediáticas, promovieron en Gloria y Ernesto un proceso de reflexividad sobre su mismidad y otredad étnica, que daría inicio al proyecto de revalorización cultural que caracteriza a la segunda etapa del proceso étnico-identitario de esta familia.

Por tanto, se concluye que si bien el modelo teórico de las multimediasiones resulta ser de mucha utilidad para estudiar la construcción de las identidades étnicas de las audiencias, la complejidad de los procesos identitarios demanda que su modelo sea ampliado en su dimensión diacrónica e incluya otros conceptos de los Estudios Culturales de Audiencias, como el de *ritual mediático*. Sin embargo, aún así, existen experiencias televisivas que llegan a encontrarse con procesos étnico-identitarios para los que el modelo teórico de las multimediasiones todavía carece de herramientas teóricas para comprenderlos y estudiarlos. He ahí un importante desafío

teórico para futuras investigaciones en el campo de los Estudios de Recepción Mediática.

Todos los hallazgos y conclusiones anteriormente mencionados corroboran que las identidades sociales en las sociedades modernas occidentales se encuentran estrechamente relacionadas con la televisión y no pueden entenderse por fuera del alcance que tiene este medio de comunicación en la actualidad. Si bien las identidades sociales son construcciones dinámicas que se nutren de diversas fuentes, la televisión continúa siendo una de sus principales fuentes de materiales simbólicos (al menos para determinados grupos sociales); y su recepción aún otorga una enorme legitimidad simbólica a los discursos, personas y grupos que ahí se presentan. Así mismo, si bien las audiencias producen sentidos y resignifican los contenidos televisivos e institucionalizan diferentes tipos de uso de la televisión y sus representaciones, la relación entre medios de comunicación – audiencias es predominantemente unidireccional e inequitativa, en tanto son los medios quienes reproducen determinados tipos de materiales simbólicos y excluyen otros (la gran mayoría de los que circulan en su sociedad, de hecho), siendo además materiales simbólicos que tienen una direccionalidad ideológica, casi siempre acordes al mantenimiento del actual sistema social y a favor de los grupos dominantes. De ahí que las empresas de televisión no puedan eludir la enorme responsabilidad que tienen dentro de las tendencias y direcciones que las identidades sociales están adoptando en la actualidad.

Si una de las tareas fundamentales de los científicos sociales comprometidos con el cambio del sistema social es impulsar nuevas formas de agruparse y de ser, que estén mediadas por relaciones interculturales en el que la “mismidad” y la “otredad” tiendan hacia la alteridad y puedan dialogar, conocer(se) y crear en conjunto, es fundamental abogar por un cambio estructural de los medios de comunicación, a fin de que adopten formas más democráticas, inclusivas y diversificadas en la producción y circulación de los materiales simbólicos.

Bibliografía

- Altmann, Philipp. “Una breve historia de las organizaciones del Movimiento Indígena del Ecuador”. *Revista Antropología. Cuadernos de Investigación*. Núm. 12, (I semestre de 2014). 18-42.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Baca, Calos. “Reseña de ‘Los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía’”. *Revista Razón y Palabra*. Vol. 16, núm. 75, (I semestre de 2011): 23-45.
- Barker, Chris. *Televisión, globalización e identidades culturales*. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Barth, Fredrik. *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of cultural differences*. Londres: Allen y Unwin, 1969.
- Baud, Michiel. *Etnicidad como estrategia en América Latina y el Caribe*. Quito: Abya Yala, 1996.
- Bauman, Zygmunt. “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”. En Stuart Hall y Paul Du Gay, edits. *Cuestiones de identidad cultural*: 13-38. Barcelona: Amarrortu, 2003.
- Bonfil Batalla, Guillermo. “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial”. *Revista Anales de Antropología UNAM*, Vol 9. (I semestre de 1972): 105-124.
- Botero, Luis. *Para no ser una carga. Pasado y presente de las comunidades indígenas del Chimborazo*. Quito: Editorial Freire, 2011.
- Brah, Avtar. “Pensando en y a través de la interseccionalidad”. En Martha Zapata, Sabina García y Jennifer Chan, edits, *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior”*: 14-20. Berlin: Freie Universität Berlin, 2013.
- Bravo-Moreno, Ana. “Educando y aprendiendo desde procesos de racialización”. *Revista Gazeta de Antropología*. Vol 3. Num. 31. (I semestre de 2015): 56-77.

- Blumer, Herbert. *El Interaccionismo simbólico, perspectiva y método*. Barcelona: Hora D.L, 1982.
- Pierre Bourdieu. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995.
- Butler, Judith. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Buschges, Christian. “La etnicidad como recurso político. Etnizaciones y de-etnizaciones de lo político en América Andina y Asia del sur”. En Christian Buschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, edits. *Etnicidad y poder en los países andinos*: 122-145. Quito: Corporación Editora Nacional, 2007.
- Büsches, Chistian, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, edits. *Etnicidad y poder en los países andinos*. Quito: UASB, 2007.
- Campos, Alejandro. “Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario”. *Revista de la Universidad de La Habana*, N°. 273, (I semestre de 2012): 1-14.
- Castelló, Enric. *Identidades mediáticas. Introducción a las teorías, métodos y casos*. Barcelona: El ciervo, 2008.
- Cebrelli, Alejandra y María Graciela Rodríguez. Algunas reflexiones sobre representaciones y medios. *Revista Trampas de la Comunicación y la Cultura*. Núm. 76. (II semestre de 2013): 89-99.
- Cervone, Emma. *El retorno de Atahualpa. Etnicidad y movimiento indígena en Ecuador*. Quito: Pontificia Universidad Católica, 1997.
- Cervone, Emma. “Racismo y vida cotidiana: las tácticas de la defensa étnica”. En Emma Cervone y Fredy Rivera, edits. *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*: 291-310. Quito: FLACSO, 1999.
- Chacón, Saskia. “Análisis del humor como una herramienta comunicacional periodística en el programa “No-Noticias”. Tesis para la obtención del título de Licenciada en Comunicación. Universidad Católica del Ecuador, 2014.
- Chávez, Gina. “Proteccionismo humanista: retórica y praxis del neo indigenismo en el Ecuador”. En: Fernando García, comp. *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*: 278-299. Quito: FLACSO, 2008,

- Chávez, María. “La mujer esclava y sus estrategias de libertad en el mundo hispano colonial del siglo XVIII” en: *Anales Nueva Época*, N° 1, (II semestre de 1998): 91-117.
- Clavero, Bartolomé *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México: Siglo XXI Editores, 1994.
- Clark, Kim. “La medida de la diferencia: las imágenes indigenistas de los indios serranos en el Ecuador (1920 a 1940)”. En Emma Cervone y Fredy Rivera (edi). *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades: 38-55*. Quito: FLACSO, 1999.
- CONAIE. *Propuesta de Ley de Biodiversidad*. Quito: CONAIE, 2004.
- CONAIE. “Proyecto Político de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador”. <http://www.conaie.org/congresosde-la-conaie/ii-congreso-ed-la-conaie/99-proyecto-politico-de-las-nacionalidades-y-pueblos-delecuador?format=pdf>. (2001). Visitada el 2 de agosto de 2016.
- CONAIE. “La CONAIE frente a la Asamblea Constituyente”. <http://www.cebem.org/cmsfiles/archivos/principios-lineamientos-conaie.pdf>. (2007). Visitada el 4 de agosto de 2016.
- Consejo de Audiencias de México “Por los derechos de la audiencia infantil”. México D.F: CAM, 2015.
- De la Torre, Carlos y Patric Hollenstein *Los medios de comunicación y la población afroecuatoriana Período considerado: 1996-2009*. Panamá: Proyecto Regional “Población afrodescendiente de América Latina”, 2010.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: TRILCE, 2010.
- .“Epistemologías del Sur”. *Revista Utopía y Praxis Latinoamericana*. Vol. 16, Num. 54, (II semestre de 2011)
- .“Reencontro e Conversa com o Meu Amigo Irineu Guimarães, dona Rute e Sueli”, en Boaventura de Sousa Santos (Ed). *O direito dos oprimidos: 411-482*. Coimbra: Almedina, 2014.

- Della Porta, Donatella y Michael Keating. *Enfoques y metodologías de las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Akal, 2013.
- Dietz, Gunther. *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada-CIESAS, 2003.
- Dubet, Francois. “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto” *Revista Estudios Sociológicos*. Vol 7. Núm 21, (II semestre de 1987). Pp. 519-545.
- Eco, Humberto *Los límites de la interpretación*. Editorial Lumen: Barcelona, 1992.
- ECUARUNARI/CONAIE. “Lineamientos políticos generales del movimiento indígena en el Ecuador”. En: ECUARUNARI, FENOC, ALAI, edits. *Nuestra voz, nuestra cultura*: 6-35. Quito: ECUARUNARI/FENOC/ALAI, 1989.
- Fraga, Eugenia. “El problema de la identidad en los estudios poscoloniales. Clasificación racial, historias de las minorías, reconocimiento intercultural”. *Revista Astrolabio*. Nº. 11, (I semestre de 2013): 386- 410.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: FCE, 2007.
- Ferreira, Ivani. *Gestão do conhecimento e território indígena: por uma geografia participante*. Manaus: Reggo Edições, 2015.
- Guamán, Julián. *Indígenas evangélicos ecuatorianos*. Quito: FEINE, 2003.
- Guerrero, Andrés. “Una imagen Ventrilocua: El discurso liberal de la “desgraciada raza indígenas” a fines del siglo XIX”. En Blanca Muratorio, edit. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*: 178-221. FLACSO: Quito, 1994.
- . “Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria”. *Revista ICONOS FLACSO*. Nº 4. (I semestre de 1998): 112-122.
- Guerrero, Vadim. “La representación mediática del indígena como proceso de neocolonización de la imagen. Análisis de los personajes “El Taita” y “Rusa María”. En José Finol, edit. *Discriminación y derechos a la comunicación*: 99-110. Quito: CORDICOM, 2016.
- Giddens, Anthony. *Modernidad e identidad del yo: el yo y la sociedad en la época contemporánea*. Barcelona: Editoriales Península, 1997.
- Guber, Rosana. *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

- Hall, Stuart, “¿Quien necesidad identidad?”. En Stuart Hall y Paul Du Gay, eds., *Cuestiones de identidad cultural*: 13-38. Barcelona: Amarrortu, 2003.
- . Codificación y descodificación en el discurso televisivo. *Cuadernos de Información y Comunicación*. Vol 9. (I semestre de 2004)
- . *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. (Quito: UASB, 2010).
- . “La cuestión de la identidad cultural”. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich, eds. *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*: 363- 404. Quito: UASB, 2010.
- . “Antiguas y nuevas identidades y etnicidades”. En Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Victor Vich (eds). *Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*: 202-245. Quito: UASB, 2010.
- Hine, Christine, *Etnografía virtual*. Barcelona: UOC, 2000.
- Jacks, Nilda. “La identidad cultural como mediación simbólica”. *Revista Comunicación y Sociedad*. Núm. 18. (II semestre de 1993): 17-32.
- Jensen, Klaus y Karl Rosengren. “Cinco tradiciones en busca del público”, en Daniel Bayan (Comp), *En Busca del Público*: 202-278. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Jiménez, Yolanda, “El paradójico camino de la Educación Bilingüe Intercultural. Desde procesos culturalmente ubicados en la comunidad a objetos culturales re-situados en el aula”, En Gunther Dietz, Rosa Mendoza y Sergio Galván, eds. *Multiculturalismo, Educación intercultural y derechos indígenas en las Américas*: 131-150. Quito: Abya Yala, 2008.
- Kaltmeier, Olaf. “¿Politización de lo étnico y/o etnización de lo político? El campo político en el Ecuador en los años noventa”, En Christian Buschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier, comp. *Etnicidad y poder en los países andinos*: 189-211. Quito: Corporación Editora Nacional, 2007.
- Knight, Graham y Tony Dean. “Myth and structure of news”. *Journal of Communication*, Vol. 32 (II semestre de 1982): 24-34.
- Lacalle, Charo. “Mitologías cotidianas y pequeños rituales televisivos. Los talk shows”. *Revista Anàlisi* Vol. 24, (I semestre de 2000): 12-34.

- Lázaro, Saúl. *Las representaciones sociales del guadalupanismo contenidas en el programa La Rosa de Guadalupe*. Guadalajara: UDEG, 2014.
- León, Christian y Miguel Alvear. *Ecuador bajo tierra. Videografías en circulación paralela*. Quito: Ochoymedio, 2009.
- León, Jorge. “Las organizaciones indígenas y el gobierno de Rafael Correa”. *Revista Íconos*. Num. 37 (I semestre de 2010):13-23.
- Lomnitz-Adler, Claudio, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México D.F: Editorial Joaquín Mortiz-Planeta, 1995.
- Mata, María Cristina “Radio: Memorias de la Recepción. Aproximaciones a la identidad de los sectores populares”. En Guillermo Sunkel. *El consumo cultural en América Latina: 267-299*. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2006.
- Marcús, Juliana. “Apuntes sobre el concepto de identidad. Intersticios”. *Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Núm. 1, Vol. 5. (I semestre de 2015): 107-114.
- Margulis, Mario: “La racialización de las relaciones de clase”, En Mario Margulis y Marcelo Urresti. *La segregación negada*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1999.
- Martín-Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. México: Gustavo Gili, 1987.
- Meneses, Maria Paula. “As ciências sociais no contexto do Ensino Superior em Mozambique. Dilemas e possibilidades de desconolizacao”, *PERSPECTIVA*, Num. 34, Vol. 2, (I semestre de 2016): 17-34.
- Morley, David. *Televisión, audiencias y estudios culturales*. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Muratorio, Blanca. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX*. Quito: FLACSO, 1994.
- . “Discursos y silencios sobre el indio en la conciencia nacional”. En Blanca Muratorio, ed. *Imágenes e imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, siglos XIX y XX: 158-178*. Quito: FLACSO, 1994.
- Muenala, Yauri. *La autorepresentación en la práctica audiovisual de realizadores Kichwa Otavalos como estrategia para la continuidad histórica de su identidad étnico-cultural*. Quito: FLACSO, 2016

- Navarrete-Cazales, Zaira. “¿Otra vez la identidad? Un concepto necesario pero imposible”. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. Vol 20, núm. 65. (I semestre de 2015): 461- 479.
- Orozco, Guillermo. “La audiencia frente a la pantalla. Una exploración del proceso de recepción televisiva”. *Revista Diálogos de la Comunicación*. Vol. 6, núm. 30, (I semestre de 1991): 22-49.
- . “La mediación en Juego: televisión, cultura y audiencias”. *Revista Comunicación y Sociedad*. Núm. 10-11, (II semestre de 1991): 107-112.
- . *Recepción televisiva. Tres aproximaciones y una razón para su estudio*. México: Universidad Iberoamericana, 1991.
- . “Medios, audiencia y mediaciones”. *Revista Comunicar*. Vol 8. (I semestre de 1997): 25-30.
- . “Mediaciones tecnológicas y des-ordenamientos comunicacionales”. *Revista Signo y pensamiento*. Vol 21, núm 41, (II semestre de 2002): 21-33.
- . *Televidencias. Comunicación, educación y ciudadanía*. Guadalajara: UDG, 2014.
- Ortiz, Renato. *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1996.
- Pallares, Amalia. “Construcciones raciales, reforma agraria y movilización indígena en los años setenta”. En Emma Cervone y Fredy Rivera, edits. *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*: 123-156. Quito: FLACSO, 1999.
- Piscitelli, Alejandro. *Ciberculturas 2.0. En la era de las máquinas inteligentes*. Buenos Aires: Paidós, 2002.
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder y des/colonialidad del poder”, *Conferencia dictada en el XXVII Congreso de la asociación latinoamericana de sociología*, 1-15. Buenos Aires: Paidos, 2009.
- Ramírez, Mario, “Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural”. En Ursula Klesing-Rempel y Astrid Knoop, coords, *Lo propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural*: 19-47. México: Plaza y Valdés, 1996.
- Restrepo, Eduardo. *Etnización de la negritud. Invención de las comunidades negras como grupo étnico en Colombia*. Cali: Universidad del Cauca, 2013.

- Rivera, Fredy. “Los indigenismos en Ecuador: de paternalismos y otras representaciones”. *Revista América Latina Hoy*. N° 19: (I semestre de 1998): 134-141.
- Rizo, Marta. “Construcción de la realidad, Comunicación y vida cotidiana – Una aproximación a la obra de Thomas Luckmann” *Revista Intercom – RBCC*, No. 2, vol. 38. (II semestre de 2015): 19-38.
- Rojas, Soledad. “Roles de género y salud: discurso articulado en la televisión mexicana”. *Revista Salud Problema*. Vol. 2, No. 17. (I semestre de 2015): 56-63.
- Rosaldo, Renato, *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. México D.F: Editorial Grijalbo, 1991.
- Rothenbuhler, Eric. *Ritual communications. From every day conversation to mediated ceremony*. New York: Sage, 1998.
- Rufer, Mario. “El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial”. En Corona Berkin, Sarah; Kaltmeier, Olaf, eds. *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales*. México: Gedisa, 2012.
- Said, Edwar. *Orientalismo*. Barcelona: Sudamérica, 2004.
- Sanchez-Parga, José. *¿Qué significa ser indígena para el indígena?.* Abya-Yala: Quito, 2013.
- Sarlo, Beatriz. “Políticas culturales: democracia e innovación”. En Punto de Vista. Año XI, Num 32, Buenos Aires. (I semestre de 1998): 202-227.
- Segato, Rita. “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial”, en Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez Laba, comps., *Descolonizando el feminismo desde (y en) América Latina*: 17-48. Buenos Aires: Godot, 2011.
- Serrano, Manuel Martín. *La producción de la comunicación social*. México: Cuadernos del CONEICC, 1989.
- Sfez, Lucien. *La comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2007.
- Silverstone, Roger. *Televisión y vida cotidiana*. Amorrortu: Barcelona, 1996.

- Thompson John. *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós, 1998.
- Trigo, Abril. “Una lectura materialista de la colonialidad”, *Revista Alternativas*, Num. 3 (I semestre de 2014): 1-55.
- Tufte, Thomas y Bent Steeg Larsen. “¿Es necesario seguir un ritual? explorando los usos sociales de los medios de comunicación” *Revista Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. 7, núm. 13 (II semestre de 2001): 9-40.
- Vassallo de Lopes, Immacolata. “Reflexividad y relacionismo como cuestiones epistemológicas en la investigación empírica en comunicación”. *Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación*. Vol. 9, Num. 16. (I semestre de 2014): 12-25.
- Varela, Mirta. “Las audiencias en los textos. Comunidades interpretativas, forma y cambio”. En Alejandro Grimson y Mirta Varela, edits, *Audiencia, Cultura y Poder. Estudios sobre televisión*. Buenos Aires: Eudeba, 1999.
- Vega, Aimée. *La decisión de voto de las amas de casa mexicanas y las noticias electorales televisadas*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2004.
- Whitten, Norman. “Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: La formación de los conceptos de las "razas" y las transformaciones del racismo”, En Emma Cervone Fredy Rivera, edits., *Ecuador Racista. Imágenes e Identidades*: 45-68. Quito: FLACSO, 1999.
- Williams, Raymond. *Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.

ANEXOS

Anexo 1

Entrevista a Ernesto y Gloria

Fecha: Sábado 18 de febrero de 2017.

Lugar: Sala del hogar de la familia

Yo lo que quería conversar con ustedes es sobre cómo se ha utilizado la televisión en su familia. Ahorita pero también antes. ¿Como era su relación con la TV en su infancia?. Al parecer es muy importante la televisión en su familia. La primera pregunta es como era su relación con la televisión en su infancia?

Ernesto: Nuestra infancia es diferente. Nosotros primero vivíamos en la Kenedy, después me pasé a la Ecuatoriana, mas o menos cuando tenía 5-6 años. Mi papa ahí tenía un pedazo de terreno pero no tenía ningun servicio básico. No había luz. En la ecuatoriana todavía era campo, todavía había vacas y todo. Para mi fue un cambio bien hermoso irme a vivir allá, me gustó esa vida de campo. Ya después fue que se compró mi papá la tele, cuando ya tuvimos luz. Nosotros éramos 12 hermanos y mi papá y mama. Y solo había una tele. Entonces era como ahora con mis hijos que les digo la mayoría gana. Desde allá yo tenía esas reglas. La mayoría gana.

Venir al campo a mi me gustó, ver los pájaros, los borregos. No tenía necesidad de la tv, mi papá compró una planta eléctrica, ya cuando tenía 12 años, y de noche nos dejaba ver par horas, pero ya no me inGloriaba. Pero aquí en la ciudad como no hay en que distraerse, solo hay que ver televisión. No hay otra cosa que hacer que ver tv. Yo creo que ahora en el campo sigue siendo lo mismo, en el campo no le ponen mucha atención, le tienen por adorno o por las películas. Mi papá no nos dejó ver mucha televisión tampoco. El tenía muchas reglas, era bien estricto. Hasta la actualidad le tiene la televisión con candado, dentro de un cajón. Entonces el nos controlaba. Igual tenía así el teléfono y el equipo de sonido.

Yo veía antes el Tiko Tiko, la shusha, los tonderkats, el chavito eso nunca ha faltado, los picapiedras. Pero antes el chavito deba poco, media hora no más. Eso hasta los 15 años.

Gloria: En la comunidad no teníamos televisión. Cuando tuve 7 años vine a Quito y mi mama tenía una televisión en blanco y negro pero no nos dejaba ver mucho, Después me regresé a lo que tenía 13 años, cuando acabé la escuela. Ahí mi mamá trabajaba en una casa. Al frente de donde vivíamos. Ella nos llevaba a ver de mañana, Ahí nos hacía ver Sisko Kid, azabache, el flipeer de una ballena. Eso nos hacía ver en la casa donde trabajaba (de empleada domestica). Desde las 8 a las 11 nos hacía ver. Y después desde las 4 de la tarde nos hacía ver otra vez. Ahí veíamos, thomderkats, los pitufos, Jiman, y el chavo del 8. Después ya me case pues. Los sabados vuelta nos íbamos a ver tv donde la vecina de al lado, desde las 8 nos hacía ver, angy la niña de las flores, los pitufos, y después ya nos mandaba.

Ernesto: Yo después ya me casé. A los 15 años. Lo primerito que hice fue comprarme una televisión, que hasta ahora la tengo, es en blanco y negro. Ahí me fui a vivir a otro lado. Me fui a vivir a Sangolqui. Lo primero que hizo fue comprar una televisión.

Claro yo decía que cuando tenga hijos les voy a dejar ver no más tele. Pero ahora que veo, en exceso eso puede ser malo. Cogen como adicción. Yo también con “hasta el fin del mundo” venia corriendo a ver eso, es que estaba inGloriante. Yo me ponía a ver con ellos mis hijos. Antes, como mis hijos estaban en el centro del muchacho trabajador no tenían mucho tiempo para ver televisión. Les dejaba ver aunque sea un dia. Pero ahora como ya no están ahí, vienen de la escuela apurados a ver la novela, se olvidan de todo y se concentran solo en la novela. La Najely sobre todo es así. Y a veces deja las

responsabilidades aun lado, entonces puede ser malo. En conclusión, la tv en exceso es malo. Y ahora ya ni la televisión ya no les inGloria, mas ahora es el internet. La tele a veces ya está de adorno. Antes era la adoración la tv, ahora es el internet. A veces se clavan 2 horas 3 horas en la tv.

¿Y que es lo que más ve en TV? Que es lo que más le gusta ver?

Ernesto: Cuando ya me casé empecé a ver telenovelas. Ya dejé de ver dibujitos. A mi lo que me ha gustado ya años es la rosa de Guadalupe, Como dice el dicho, las noticias, hasta ahí he llegado. Como dice el dicho yo le veo que es a través de visual es algo concreto, que nos pasa a nosotros. Como dice, no por mucho madrugador, amanece más temprano. Me dicen (mis hijos) que quiere decir eso? Le dijo analicemos que quiere decir. Hay muchos dichos ahí que si lo ponemos en práctica aquí. Y si ha funcionado. Les digo “agua que no has de beber, déjala correr” Siempre nosotros le pronunciamos esa frase, entonces como que eso ya se empieza a hacer en el hogar. Se lo pone en práctica. Ahí en algunos capítulos salen jóvenes consumiendo drogas. Yo les digo (a mis hijos) “ve si estos señores, claro que no son ellos los que pasaron por eso, porque son actores, para hacer esa reflexión, esa película cuanto se han de haber rompido el cerebro, para que vos estés solo riéndote. Lo hacen para enseñar algo, para que nosotros lo practiquemos, para que tomemos consciencia. Y yo con la experiencia que tengo te digo esa es la pura verdad, no es solo ciencia ficción o solo tecnología, la vida mala no nos lleva más que a la cárcel o la muerte, no hay otra opción. En cambio nosotros con el trabajo, el estudio, elsacrificio tenemos éxitos y tranquilamente, como dice el dicho “aunque sea de oro, cárcel es cárcel”, de que te sirve estar en un mundo lleno de joyas si en la vida real no disfrutaste nada. Yo a la Nayeli le digo ven ven a ver, y nos ponemos a ver la juventud la niñez, y yo si veo que les ayuda bastante. Al Inti si le he dicho, yo me he dado cuenta que con palo y garrote no te voy a cambiar, solo te doy a comentar las consecuencias que tiene el alcohol, las drogas, el respeto al padre y a la madre. Porque yo no quiero que hagas algo por miedo, sino porque te des cuenta de las consecuencias que traen tus actos.

¿Y usted Teresita?

Gloria: Verá nosotros tres años pasamos sin televisión, cuando vivíamos con mi suegro, porque él no dejaba ver a nadie, en esa televisión que estaba encerrada. La primera tele tuve cuando nació mi hija, ahí nos regaló la hermana de mi esposo. Pero se daño de una, se cayó. Después ya no teníamos tele. Cuando mi hijo el Klever cumplió 14 años ahí entramos a trabajar los dos, y yo estaba trabajando en la casa de una señora que se llama Pilar Muela, saqué un crédito y ahí compramos la tele que tenemos todavía aquí, es de 14 pulgadas. Y sigue funcionando. Esa es la que la llevamos cuando me fui con los 5 tesoritos. Es a colores, va acompañándonos. Después ya nos compramos un dvd, películas. Los guaguas se engancharon con eso de las películas.

¿Y como ha sido su relación con las películas? Parece que ven bastantes películas aquí no? Siempre ha sido así?

Ernesto: Mis hijos que trabajaban en el Muchacho Trabajador, cada uno venía trayendo un cd diferente pues. Eran 5 dólares diarios los que se gastaban estos locos. Porque mis cinco hijos trabajaban, y ya tenían su platita, y de ahí ya venían trayendo un CD diario cada día. (...) Para también es un problema, imagínese cuantos miles de dólares se hubieran ahorrado, solo de dólar en dólar que cuesta cada cd. Un día yo me puse a ver cuantos cds teníamos, puuu, un cajón llenito de cds, miles de cds. Y toco votar porque como sabe una o dos vecitas no más se puede. Imagínese cuanta plata ahí botada.

En Otavalo se hacen un montón de películas. De Yaguarcocha, del Lago de San Pablo, de Cuicocha. Entonces hay unas leyendas que es unas para llorar, otras para asustarse. Son buenísimas, a nosotros sí que nos gusta. Son actuadas por los mismos otavalitos. Hay historias que uno le llaman la atención, imagínese que en una semana haya sido cinco años. Que el taita Imbabura le llevó, pero en la vida real

ha pasado una semana (...). Hay también películas sobre el inti raymi, como es, porqué, que le explican a uno el porqué de los disfraces, que significan. Entonces uno ahí dice “ah por eso ha sido”. Por eso nosotros nos sentimos orgullosos de ser otavaleños. Nosotros venimos de ahí. Y si no fuéramos de allá estuviéramos “hay yo quisiera ser de allá, que bonito que ha sido”. Pero como somos, nosotros estamos al revés, entonces si a mí me daría mucho gusto de recuperar nuestra cultura. Yo si me siento identificado cuando veo a la gente de Otavalo salir en las películas.

Gloria: Pero ahora recién, por que mas antes decía “esos Otavalos, yo acaso soy runa decía”. Yo no soy de esos runas sabía decir. A mí me sabía hacer sentir mal.

Ernesto: Claro, yo cuando mi cuñado me llevó al Inca, al norte de Quito, a ver el intiraymi yo quedé con la boca abierta. A mí me sorprendió como bailaban los jóvenes, con qué gusto, ese amor a la guitarra, ese amor a la música que se les veía. Yo me quedé sorprendido. Es que yo antes nunca había ido a eso. Entonces desde ahí me dejé crecer el pelo, ya me puse la ropa (tradicional). Mi vida cambió en 90 grados cuando con ella (Gloria), ya me dedique a hablar kichwa, le preguntaba a ella (su esposa) como era la vida allá (en la comunidad). Me empecé a ir otra vez a Otavalo, después de cuantos años. Y me gustó.

En la televisión, ¿hay programas donde pasan costumbres indígenas y que les haya llamado la atención y que sea un referente para ustedes?

Gloria: En la televisión nunca ha habido eso. Por eso sabíamos decir “porque no saldrá una actriz indígena, o como empleada, solo salen los negritos y así”. No salen aquí indígenas. Pero ahora vaya a ver a Otavalo, ellos mismos tienen sus programas, por ejemplo el programa Marquitos, hay de las chicas indígenas que hablan en Kichwa, que hacen sus bordados, de cada comunidad salen. Pero esos programas no salen aquí.

Ernesto: Ahora recién vi, en Educa Tv ahí salen algunos reportajes pero recientemente.

Gloria: Pero desde que el Correa nos reconoció como Pueblos y nacionalidades. Por eso, como le contaba, cuando en el municipio iba con anaco le gustaba al alcalde.

Ernesto: Pero antes no era así, se burlaban. Era chistoso verle a un otavaleño. Yo por mi parte, me incomodaba mucho. Yo tambien cuando me puse mi ropa, era “honorable”, ya no era “oye ven”, sino que era “señor, venga por favor, venga siéntase”, yo me sentí muy alagado. Es que antes, como le contaba, en la escuela era terrible el bulling. Yo era la burla de todo el mundo. Me cogían del pelo, me votaban el sombrero. Ahora el Adrian, no tiene vergüenza de ir así al colegio. La Tamia igual. Yo más bien soy el que no le puedo comprar. Porque ellos si quieren seguirse vistiendo. Al Inti no le da nada de vergüenza. Se hace trencitas. No ve, como dice el dicho “la moda, no le incomoda, más bien le acomoda”.

Ernesto: Mi papá y mi mamá hablan kichwa siempre. Pero para mí hablar kichwa es algo momentáneo no mas, en algún caso de emergencia, yo no le podría decir a ella “te amo, te quiero, vamos, o algo”, para mi sería algo chistoso, un poco de vergüenza. Yo a veces le meto en broma el kichwa. Cuando debería ser al revés. La falla fue que mi papa se contentaba con que yo le responda en castellano, aunque el nos hablaba siempre en kichwa.

¿Pero cuando utiliza usted el kichwa?

Ernesto: Por ejemplo cuando veo por ahí veo alguna moneda, si le digo “ve coje esa moneda” todos el mundo me va a reconocer, pero le digo en kichwa, y nadie se da cuenta entonces para que no me entiendan. Entonces en ciertas cosas no más utilizo el kichwa.

Gloria: Solo con mis suegros, ahí si hablo. Pero con mis hijos si hablo más en kichwa.

Ernesto: Yo también con mis papas solo en Kichwa. Pero entre nosotros si es algo raro hablar en kichwa. Yo también con mis hijos si hablo bastante en kichwa. Con la Tamia cuando venimos caminando pasamos hablando en kichwa.

¿Ustedes que piensan de esos programas en donde salen representaciones sobre indígenas? Como por ejemplo ese programa de “Asi Pasa”?

Gloria y Ernesto: Nosotros más nos hemos visto en películas y no en televisión. Solo hemos visto en Educa Tv pero a veces no mas vemos.

Gloria: en no-noticias sale un indígena. El también se burla pero al mismo tiempo da una reflexión, porque no debe tratar así a los indígenas. Porque el moti si se burlaba demasiado de los indígenas. Mientras que este de noticias no es que se burla, sino que enseña que nosotros los indígenas también podemos ser telecomunicadores, tener más comunicación con mas personas Vuelta el moti como que nosotros debíamos ser humillados ante la gente, este otro (noticias) no, este mejor habla, se identifica con las demás personas, el quiere decir que nosotros no debemos sentirnos inferior a las demás personas, sino de igual a igual. Hace bromas igual, y se viste como es normal, si baila baila, si come come, si toma toma. Y al parecer yo creo que está bien ese programa. Antes que el otro que había (moti), porque era un indígena sumiso, con su gorita y agachado, que patroncito para acá, que patroncito para allá. Vuelta en este programa (no-ticias) no dice así pues, hasta les tutea a los personajes. Nosotros si vemos ese programa, todos los domingos. Y también salió que los indígenas no deben ser inferiores que los demás, los jóvenes que sacan sus músicas autóctonas, en ese programa salió pues. Ahí salió, que como se baila el San Juan, que como le remedan las otras personas, todo eso salió en no-noticias. Hace identificar a una persona.

¿Como quisieran que sea la televisión? Que salgan digamos más actores indígenas, más talentos indígenas?

Ernesto: Porque yo si conozco gente que pueden estar en esos programas originalmente. Con bastante talento, y demostrando que si se puede. Es chistoso, bromista, se pone al nivel de todos, es una persona que debería estar en la televisión. Y le sacan a otros disfrazándose.

Gloria: Claro, que se dé esa oportunidad. Porque hay personas que no necesitan disfrazarse, son originales, y pueden hacerlo incluso en su propio idioma, son chistosos. En Kichwa una broma como que llama más la atención.

Y una novela tal vez o algo así?

Gloria: Dese cuenta. Una novela con un indígena. Porque no hacen una novela que un mestizo se enamora de una indígena y de ahí que suba a un nivel superior, como lo que sacan que las más pobrecitas que de la basura se enamora del millonario. Y si hubo pues lo del amor sin luz, no se cómo era, que hizo la hija de Gerardo Morán. Esa es una película de amor. Esa es bien bonita para que los jóvenes reflexionen. Y ahí vea porque no sacan a los propios indígenas, sacan a actores como a la Pepita, a esas señoras, las que salían antes, a las chismosas que les decíamos, de las Zuquillo, y porque no sacaban a indígenas. En esa película que le digo sale todo de Otavalo, con todas las costumbres de Otavalo, pero no sacan al autóctono como es. Si hubiera esa oportunidad en la actualidad, yo creo que aunque sea uno de nuestros hijos fuera famoso. Hay mucho talento desperdiciado. Por eso los jóvenes migran. Vaya a ver en España, hay locutores indígenas de Peguche, de Atuntaqui y de Cotacachi. Se han hecho conocer allá a nivel español como indígenas, y con su traje. Y decían ellos “sin necesidad de cambiar mi vestuario, sin necesidad de cambiar mi lengua, he llegado donde he llegado. He mantenido mis costumbres, mis tradiciones, y aquí estoy” Allá la gente es más apreciada y acá nosotros, nada. Allá no le están diciendo “ve que tienes que entrar de terno”. Aquí lo primerito que le dicen es que tiene que cambiarse de ropa.

Gloria: Es que aquí la gente no valora. Por ejemplo, la gente que es de Latacunga, ahora son patronas, a nosotros nos ven inferiores, nos dicen las Marías, solo las Marías nos dicen. Empezando por mi marido me dice la María y les dice así a las que se visten.

Ernesto: Ahora en Otavalo, el alcalde es indígena. Ya se ve en las universidades a bastantes indígenas. En Otavalo, los choferes o de las tiendas ya son bilingües. Eso es muy bueno.

Gloria: Yo siempre, hasta que me casé, era de anaco. En el colegio algunos licenciados eran bien racistas. Y por haber dicho la verdad, una licenciada me hizo perder el año a mi. Porque era bien racista racista esta licenciada. Habíamos una morenita y mi persona. Y a la morenita no le quería. Y a nosotros tampoco nos quería, nos decía que éramos longas. A mi compañera, la morenita, le decían negra sucia, negra esto lo otro. Y ella era mi mejor amiga, y entonces le trató mal y entonces yo por defenderle me quedé a supletorios y después me dejó de año. Nos quedamos las dos de año. Eso fue en el colegio. Pero todo cambió cuando entré a trabajar en el municipio, ahí me dijeron que era y yo dije que soy de Otavalo. Como presenté mi cédula ahí decía Otavalo-Imbabura. Entonces me dijeron “vos eres indígena, entonces tienes que venir con tu anaco”. Con otra compañera que también era indígena empezamos a ir con nuestra ropa original. Y no nos poníamos el uniforme, solo cuando teníamos que sacar brillo, manejar la maquina, solo ahí me ponía el pantalón. Yo entré hace un año a trabajar ahí. Incluso me puse a comer con el presidente, con el alcalde ahí en el municipio. Cuando me iba a eventos, me fui con anaco. Pero mi esposo nunca me acompañó cuando me vestía así.

En el centro del muchacho trabajador, había uno que se sentía superior a uno. Solo cuando iba vestida de pantalón, me saludaba, cuando iba de anaco ya no. Ahí las licenciadas me querían bastantísimo, me decían que yo me veo bien vestida de indígena, con esa prosa te ves bien linda.

Ernesto: Es que somos bien imitadores acá en la ciudad. Todo copiamos acá. En el campo es diferente.

Y ustedes ¿como el ven al indígena en el futuro? Imaginémonos 20 años después...

Ernesto: Yo me imagino a mis hijos, con los valores que se están criando, identificándose, sin perder nuestras costumbres, incluso hasta en la comida diría yo. En mi tierra no hay pues mesa, ni sillones, en la esterita nos sentamos, y siempre ponen tostado con chochos en una bandejita y cada uno come a su gusto. Entonces yo quisiera que esas cosas no se pierda. Yo quisiera que se mantenga eso. Yo eso quisiera, en el futuro que mis hijos sean abogados, sean policías, profesores, lo que Dios diga, lo que ellos quieran, pero con su propio vestuario. Con sus propias costumbres. Que en la casa de ellos se mantenga lo que les hemos enseñado, no necesariamente comer en una mesa, sino el compartir. Cada domingo fin de mes, mi papá templaba un mantelito y poníamos algunos granos y todos comíamos. A mi má nunca le faltaba la haba seca, maíz. Las vecinas le traían otros productos y cambiaba. Un trueque. Eso se mantenía bonito, no era solo dinero. Yo creo que en la familia y hasta en los vecinos deberíamos hacer esos intercambios, que el dinero no sea fundamental para ciertas ayudas. Sería bonito hacer eso, retomar eso. Las vecinas de aquí no son así. La otra vez que hicimos tostado le dimos a la vecina pero se sintió mal, solo le faltó decir “si yo si tengo”. Una vez hicimos hornado y le brindamos y yo si sentí que se sintió mal .

O sea usted Teresita, ha sentido un montón de racismo aquí en la ciudad dice. Y eso fue desde un inicio, o sea cuando recién llegó?

Gloria: Mis abuelitos también venían acá a Quito, venían con frejol, arveja, choclo y cambiaban por tomate, paiteña, el orito, el pan de Quito que le decíamos nosotros y eso llevaban para Otavalo. (...) Llevaban también chalinás, ese polvo para pintar la lana de borrego y otras cosas más.

Yo creo que habiendo quien se enfoque en los indígenas, o como dicen nacerá alguien entre los indígenas que saque la cara por uno, yo creo que si salieran adelante los indígenas. Y son más capaces

que los mestizos para sacar. Porque hay indígenas veterinarios, saben bastante de lo que curan, de medicamentos tradicionales. Pero se están perdiendo hasta las plantas ahora. Es que ahora en el campo, ya no es comunidad. Por ejemplo, donde mi, ya no es comunidad. Ahora ya es como ciudadela. Antes no había la oportunidad de que un indígena, aunque sabía defenderse, nunca le ponían de alcalde, de jefe de la comunidad o para el agua potable. Antes venían de afuera. Le traían de afuera, quiteño decían, porque los quiteños eran famosos mas antes. Eran los patronos. Ellos venían ya porque se vestían bien ya querían que hasta los pies les besemos nosotros. Yo me acuerdo que cuando mi abuelito vivía, yo con mi abuelita nos íbamos a la hacienda. Nosotros cambiábamos en nuestra comunidad tostado por queso sin sal que nos daban los patronos, pero allá vivían los patronos. Era prohibido llevar a un hijo allá. Mi abuelita vivía haciendo queso, la leche. Y mi abuelita, para que no le hable, llevaba tostado, le daba al patrón para que le de queso a nosotras. (34:30). Antes los señores que se vestían así, eran patronos. Ellos nos decían que les digamos patrón o la patrona. Solo porque era blanquito o se vestía diferente ya era el patrón y teníamos que brindarle como si fuese rey, esa era la costumbre.

Ernesto: A mi hermano si le pasaba que le pasaban el plato de comida afuera para que coma. No le hacían entrar. A mi hermana cuando lavaba ropa también le pasaban para que coman afuera. Y tocaba dar lavando el plato. Como que algo tuviéramos, como que tuviéramos una epidemia. Pero a mí no me ha pasado. Mi papá me contaba que le daban con la correa, cuando trabajaba en la hacienda.

Gloria: Cuando yo empecé a trabajar por primera vez como empleada, eramos como cuatro chicas y trabajamos en una casota me acuerdo. Y a nosotros nos daban de comer después de que ellos acaben de comer y si es que sobraba. Si no sobraba no nos daba de comer. Las sobran no mas daban. Y nos daban afuera, en el patio afuerita nos hacían sentar y nos hacia comer a las cuatro. Pero teníamos que estar bien uniformadas, con uniforme. Cuando nos veían con nuestra anaquito nos decían “no no esa ropa está sucia” o “vendrás bien bañadita para que trabajes”.

Antes los indígenas no teníamos patria ni potestad. Con que sepan leer y escribir basta. Y hasta nuestros padres con que sepamos leer y escribir basta.

Ernesto: Suciedad no es pobreza. Yo les digo a mis hijos, que no es necesario tener un terno de 120 dólares para que lo respeten. Hay que tener valores. Yo les digo que no se sienten más ni menos que otro. Y que hay que tenerle temor a Dios. La Najeli dice que quiere ser doctora, y yo le digo que atienda a los pobres, se dedique a los pobres, y no solo por la plata. Hay que temer a Dios y ser misericordioso.

Gloria: Yo creo que desde hace rato, a ustedes les han dicho “cholos”, a ustedes los mestizos. Yo creo que más respeto ha tenido una gente indígena antes que los que son preparados aquí en la ciudad. Más respeto tenía la gente indígena porque le trataba con amabilidad, y los “cholos” como les decíamos antes, ellos no. Ellos no tenían ni palabras para dirigirse a una persona, si es que recibían un saludo bien, si no a ellos ni le iba ni les venía. Hasta ahora hay unos que, como ese que le digo el Diego Fuentes, el que está a cargo del ministerio. Cuando iba en el asensor no quería que los de limpieza vayamos. Ni nos saludaba. En la actualidad yo creo que la gente indígena les puede enseñar más. Incluso en el colegio en el que están. Por ejemplo, el Adrian antes lloraban por todo. Todos los años los profesores les decían de todo, hasta psicólogo le pusieron. Pero ahora acá, yo creo que se ha identificado mas con el profesor, está con super buenas notas.

Ernesto: El gringito nos decía “a ustedes les aprecian bastante. Nunca he visto un indígena mendigando, ustedes van a demostrar lo que saben, Pero si va un guayaquileño lo que sea ni le paran bola. Los mestizos si van a mendigar a pedir trabajo, ustedes no, van a demostrar”.

Ernesto: Mi papá con que sepa leer y escribir ya. Con que me case a los 15 años ya. Mis papás ya les dicen a mis hijos “les debes ayudar a tu papá”, yo si les digo, a mi me ayudan más estudiando que trabajando. Prefiero que se enfoquen en sus estudios.

Gloria: Por ejemplo mi hijo el Chayanne tiene su novia vive con ella, pero no se casan.

Ernesto: Pero más que todo es por el que dirán.

Gloria: Más antes los que se casaban, los mestizos si ve, a las mujeres les tienen encerradas, ni siquiera les sacan a trabajar. Nosotras no pues, si era de ayudarlo al marido nos íbamos con él.

Ernesto: Yo lo que les digo a mis hijos es que primero es que le ames. No que cuanto tienes, que de que apellido son. No. Vinieron pues todos los de la comunidad, les dejé que hablen más de 4 horas. Querían casarle al Chayanne. Les dije porque esperan, o en su biblia les dice, que deben casarse para después conocerse? Disculpeme, yo ya vivi esa estupidez, y no voy a dejar que mis hijos cometan el mismo error. Primero se deben conocer, 3 -4 años, para después casarse y no al revés. *Cuenta bastante sobre ese debate que hubo.* Yo creo que deben vivir un año siquiera para después si casarse. Es que ellos (los evangélicos) piensan que hay que llegar virgen al matrimonio. Y eso es una estupidez. Y antes era peor, que la nuera se gane el amor del suegro y de la suegra. Y sigue hablando sobre esa problemática (casarse de adolescente) hasta el final de la grabación.

Gloria: Empieza hablando de una señora. (si es de bailar baila, si es de llorar llora). Ella vive por la terminal. Si nos hemos topado con personas que nos han enseñado que el dinero no hace a la persona. Por ejemplo las doctoras Yuliana y Elizabeth, con carros del año, bien vestidas, ellas no me ponían a un lado, tome de mi plato, coma, siéntase aquí. Nada que váyase a la cocina a comer, nada. Con que un programa que hubiera de indígenas, ya nos ayudaría cuanto a nosotros

Gloria: Nosotros si les decimos que una persona mayor dice porque ellos ya pasaron. A veces nosotros no tenemos palabras para decir “así debe ser”. Pero yo en mi pensar, yo les he dicho a mis hijos que las personas mayores dicen porque ellos ya saben lo que va a pasar. O les ha pasado, entonces les inculcan esos valores. Y hay algunos jóvenes que dicen que los mayores hablan tonteras y no es así pues

Y en ese contexto, que papel cumplen programas como “como dice el dicho”?

Ernesto: A mi si, en lo personal, si me ha ayudado bastantísimo, yo diría bastantísimo. Porque si mis hijos ven, yo les detallo un poquito más. Le detalla más bonito y me expreso de otra manera para que ellos puedan entenderme, porque ahí es directo las cosas. Yo les enseño tomando de ahí lo que dicen. Les digo “si viste lo que estaba ahí? Entonces si digo esto, es esto, quiere decir esto. Porque a veces no le entienden el dicho, por ejemplo dicen “guerra avisada no mata gente”, y me dicen no entiendo. Les digo, es como si ahorita yo te estoy diciendo “ve mijito, la droga no es que es una cosa desagradable, buuu vomito, eso es rico, te sientes Dios, pero a dónde vas a llegar con eso?” entonces imagínate, “guerra avisada no mata gente”, yo ahora te aviso las consecuencias que trae las drogas, las drogas te acaban por dentro, riñones, pulmones, la sangre, tu estima, empieza por ahí, por tu cabeza. Entonces yo ya te aviso, vos verás. Es como si a un soldado le mandan a una guerra sin armas muere por que muere, mientras vos eres un soldado preparado entonces no vas a permitir. Si sabes que esto me va a pasar, evito, busco la manera, porque ya está avisada. Entonces yo también ya te aviso las consecuencias hijo, vos verás como la tomas, si como tonto te quedas esperando a que la guerra te mate. Esto quiere decir “guerra avisada no mata gente”. Porque ya aviso, y vos no hiciste nada, le tomaste a chiste, y vino la guerra y te moriste.

Pero a mí me ayudó mucho la rehabilitación, todos los días de mañana teníamos que dar una frase cada uno, y como dice el dicho a mí me ha ayudado mucho.

Gloria: Esas crisis que las da a los hombre, les da solo a ellos. Si nos sale algo mal, si no conseguimos trabajo, no es que nos vamos a tomar o algo. Los hombres no más son así.

Ernesto cuenta sobre la angustia de no tener trabajo. (12:00)

Ernesto: Es que a veces motivos me sobran para morirse de iras. Es una sombra que le sigue a uno. Y si uno no reflexiona se cae. Y pues es cuando entra, como dice el dicho “no hay mal que por bien no venga”. Pienso, de pronto de algo me estoy librando malo que no se.

Gloria: Dios nos está poniendo pruebas bastante grandes, sobre todo a mi marido. Hace un año, mi marido me juzgó feamente, entonces y creo que Dios nos pone pruebas grandes. Yo a parte de mi trabajo tenía otras chauchitas por la noche. Y mi marido me dijo que 40-50 dólares cualquiera me da en una noche. Y poco a poco ya no me empezaron a llamar. Yo creo que diosito nos está poniendo pruebas por eso, a él principalmente.

Gloria: Yo veo que cuando vemos como dice el dicho. Nosotros les hacemos ver lo que está mal. Por ejemplo, cuando se porta mal el Inti yo no les castigo, solo le digo “ahora le digo a tu papá” verás que mañana o pasado diosito te ha de castigar. Cuando él se porta grosero o dice alguna palabra mala, en la tarde ya viene lastimado. En los programas que vemos, es para ellos aprendan, para que reflexionen sobre cómo se debe hacer las cosas, ya que nosotros como padres también a veces nos equivocamos, de decir o explicarles bien. Tampoco podemos con detalles explicarles. A veces explicamos de alguna manera, pero viendo eso se reflejan, como que dicen “si es verdad, mi papá me había hablado sobre eso” o “mi mamá me parece que me dijo algo así”.

Sobre la rosa de Guadalupe es otra cosa, porque ahora hay más jóvenes que no creen en la virgen, no creen en los milagros. Por ejemplo, pedir a la virgen con fe, con todo el corazón, por ejemplo yo siempre lo he hecho. Yo le he pedido a la virgen por mi esposo. Ahora mismo, por mi Inti, yo me fui donde la virgen del quinche, le puse sus velitas. Yo a mis hijos les digo que hay que creer mucho en la virgensita. Creer en algo es bueno. Yo le veo entonces que ese programa si me ayuda bastante en creen en la virgen en creer en dios. Como dice el dicho y la rosa de Guadalupe como que les hace ver y les hace reflejar algo que tal vez no existe y ahí le reflejan. A mí si me ha ayudado bastante. Y a ellos les gusta. Y nosotros también les dejamos que vean.

Ernesto: Por ejemplo la Najely, las amigas lo que le han inculcado. Antes que venga al colegio intercultural, estaba abajo en el centro del muchacho trabajador, y ahí había uno de los muchachitos que le seguía, era de Latacunga así, y las amigas le decían “como vas a andar con ese longo feo, ese longo negro, que ni se qué”. Y este chico le había dado un regalito. Y ella (su hija) le había despreciado y le había votado, le había dicho “yo no quiero nada, vos eres un longo feo” y el joven lloró y me aviso. Y yo una vez le cogí a mi hija, a mi me dolió mucho, me hizo retroceder años, me fui en lagrimas. Le dije vos me recuerdas a una enamorada mía, veras mijita, había una chica bien bonita, y yo le quería, y al ver que no me contestaba y yo necesitaba decirle lo que sentía. Y cuando le dije, me dijo “ah que como voy a estar con vos longo, si eres un Otavalo, si eres negro eres pasposo” (*cuenta llorando*) y cogió mi regalo y me votó Nageli. Por eso me recordaste de una. Ahí yo tenía unos 10 años. El chiquito igual, como era de Latacunga, no hablaba bien el español. Y claro, es que mi hija es bonita, salió de estrellita de navidad. Y le dije, ¿sabes como terminó ella? A muchos rompió sus corazones, pero por caprichosa y orgullosa término, termino casada con un hombre de mala vida y con 4 hijos. No hace falta que critiques mi vida, que no hieras. Y después se empezó a llevar con los chiquitos más humildes. Me dijo “si usted papi sufrió así, yo nunca más”. Digo yo si voy a recibir ese regalo, y se puse la cadenita, que le había regalado con su primer día de trabajo. El recién venía de su tierra, ni hablaba español.

Gloria: Así mismo dio algo en la Rosa de Guadalupe. Dio algo así. Pasó un caso parecido. Después de que pasó eso. Y ahí le dijimos “ves, ves de que te salvas”. También pasó con mis hijos, que son

guapos, Al Inti que le dicen que bonito ese sombrero, y yo les digo “no te aproveches porque eres simpático”, “valórate para que valoren”. Y en casos de “como dice el dicho” salen casos así. Cuando usted se enfoca en “la virgen de gaudalupe o como dice el dicho” le cae una lágrima porque le cae, porque se refleja uno como que está viviendo lo que sale ahí. Son casos de la vida real.

Ernesto: También pasan casos de parejas ya casados. De cómo se separan. Varios casos.

Teresita, en muchos casos se utiliza los medios para adaptarse a la ciudad, sobre todo de personas que vienen del espacio rural. Le pasó algo así?

Gloria: Si, a mi me ayudó para adaptarme a la ciudad. Por ejemplo, yo me vestía lo que era indígena, me vestía así, y como que a mi marido no le gustaba. Porque desde el primer día que vine a vivir con él me hizo poner pantalón, la ropa de la primera esposa. Entonces yo también me puse, no rechacé. No dije que no. O sea, le di los gustos que él quería, ponerme pantalón y así. A mí me enseñaron mis abuelitos que con diferentes personas hay diferentes formas de tratar. Por ejemplo, decían que con los mestizos, los patrones, los alcaldes tienes diferente manera de tratar y comportarte. Cuando estamos entre nosotros se trata a la maldita sea. Y al ver la televisión yo veía que había diferentes formas de tratar al esposo, a la esposa. Entonces viendo eso, yo ya me enfoqué a tratar a mi esposo así pues. Y uno también quiere que le traten así, a que me trate bonito, pero él nunca nunca me ha dicho mi amor. Por ejemplo, yo me he adaptado a su familia (de su esposo) si es gritando yo también grito, si me hablan tranquilo yo también hablo tranquilo.

Pero si, yo la mayoría de cosas he aprendido por la televisión. En novelas se ve como se tratan entre esposos. Y yo si he aplicado con mi esposo. Ayer vi historias personales, en el 4, ahí por ejemplo yo vi que una esposa está sumisa, adaptada a sus hijos, en la casa hasta que venga su esposo del trabajo, le espera con su comidita caliente, y su esposo viene bravo. Entonces un día ella le encuentra a su esposo con la secretaria. Y así les encuentra a cada uno de los miembros de su familia haciendo cosas malas por su lado. Ella coge su maleta y se va, rehace su vida, y viene con un gringo altote, que era alpinista, él la valoró, y que puede hacer más cosas, no solo en la casa si la otra persona no te valora. No es suficiente está en la casa, estar pendiente de tus hijos y tu esposo si ellos no te valoren. Yo digo, si está bien esa película. (40: 50).

Hay muchas cosas que yo he aprendido de la televisión. Cuando vine al centro del muchacho trabajador, aprendí yo mas y mas.

Ernesto: Pero si no hubiéramos ido al CMT no estuviéramos hablando con usted, Tal vez ya hubiéramos estado separados. Gracias al CMT tuvimos que hacer un cambio de 90 grados. (42:00).

Hay una película que disque una mujer estaba caminando y ve que dos señores lo estaban matando a uno. Y ella pensó si me regreso de ley me matan. Entonces ella sigue bien confiada. Y no le hicieron nada. Y los policías cuando los cogieron, ellos dicen que la chica estaba acompañada de dos hombres poderosos. Entonces yo les digo a mis hijos que eso es la fe. Eso es un mensaje.

Habla de la rehabilitación de drogas (01: 02:00).

Cuando uno llega pegado los tragos, si vos vienes pegándote de la oficina 4-5 copitas, por respeto, delicadeza y el amor que le tienes “ve mijita, vino tomando con tal persona, déjame lavarme la boca, cambiarme de ropa, si es incluso pegarme un baño, con respeto. No “si quieres también, es mi vida, y punto” Yo hice esa estupidez. Vos crees que con eso se gana amor? Que con eso se gana respeto? Como estamos con la fea costumbre de llegar borracho, alzar el volumen y decir “si así me conociste., y te aguantas si no te largas”. Eso no quiero de usted mijos, quiero que ustedes corten esas cadenas, y vivan otra felicidad. Otro tipo pero sin dejar nuestra identidad. Que digan “ve ese es un otavaleño, eso es un indígena”. Los indígenas en parte somos mal vistos porque a veces hay borrachos. Nos rebajamos como personas. Dicen “pobre borracho, pobre infeliz”, pero si ven a un

señor Otavalo tomando decentemente en un barcito, una fiestita, o tanto tanto un antojo, en Otavalo ya no falta un barcito decente, cervecero, donde vaya con amigos que valga la pena, y me tomo como debe de ser. En cambio ahora se ve en la esquina, tomando, “chucta pobre otalavito” entonces ahí está ni para que me alaben ni para que me marginen. Cuando el trago te vence, lo primerito que pierdes es tus valores.

Gloria: Pero la mayoría de otavalos, desde mas antes, no se los ha visto como por ejemplo a los blancos tomar en una tienda, sentados borrachos. Se les ha visto antes había antes la capilla, la cantina. Las mujeres no tomaban ahí, solo hombres.

Yo eso llevo desde mis antepasados. Mi abuelito me dijo que al marido se le respeta, toda la vida, así te pegue, así te mate, en las manos de su marido debes estar

Ernesto: Pero yo no estoy de acuerdo con eso de que pegue mate marido es. Estoy de acuerdo en que la pareja debe intentar salvar su matrimonio, pero no a basa de miedo de terror, el qué dirán.

Gloria: aunque yo sin mi marido si pudiera trabajar. Yo no me separo por mi marido es por miedo. Digo por miedo a Dios. Tal vez después me vaya mal.

Ernesto: yo a mis padres jamás les vi separarse, aunque tuvieron varios problemas nunca se separaron. Mi papá ha sido mujeriego, pero habían buscado soluciones, no separarse. Yo eso le veo bueno. Ahora que le veo que tan facilito se les hace separarse, yo digo “no oye, no vas a pensar en tu hijo?”, si se me hace difícil comprender que corazón tienen para dejarles a los hijos.

Gloria: mi suegro siempre dice, aunque se tenga moza, pero a la mujer hay que tenerla bien vestida, bien dado de comer, bien puesta los hijos. Hasta para tener moza hay que tener plata.

Pordifio: dice, “ni para sus casas tienen, van a estar teniendo para las mozas”. Por eso yo digo hay muchas cosas bonitas del pasado, pero a sí mismo, hay muchas cosas que no están bien.

Gloria: Ahora, hay muchas personas que se separan, a la edad que sea, al año.

Por ejemplo a mi esposo se le hizo bien difícil adaptarse conmigo. Yo sabía otras costumbres y el de aquí.

Anexo 2

Entrevista a Inti Guamán

Fecha: Jueves 11 de mayo de 2017

Lugar: Sala de la casa de la familia.

Notas adicionales: La TV permaneció prendida a lo largo de toda la entrevista (en un inicio estaba dando Geeks, en teleamazonas y después Los Simpsons, en el mismo canal). Inti en un inicio prestaba más atención a la TV que a mis palabras.

La técnica planteada fue la siguiente: En un inicio le expuse insumos del capítulo de contextualización (proceso de etnización de los indígenas de Ecuador). Expuse los dos momentos de la relación Estado-indígenas (etapa monocultural – etapa multicultural), un recorrido histórico sobre algunos de los estereotipos y opresiones materiales que en la primera etapa existieron sobre los indígenas; y cómo los indígenas empezaron a crear un discurso propio.

Después de esta presentación de insumos históricos-teóricos, el diálogo (la dinámica pregunta-respuesta) fue el siguiente:

¿Tú sientes rezagos de esas ideas, estereotipos racistas que caracterizaban la época anterior?

Eso es a veces. Porque así como dices, eso viene de generaciones. Hay algunos que todavía tienen inculcado eso, que todavía piensan que nosotros porque somos indígenas no nos merecemos el mismo trato que ellos tienen. “nosotros debemos comer en la mesa, ellos comen afuera”. Y más que todo, las señoras. Cuando un indígena se sube al bus, por ejemplo, hace dos semanas, se subieron una pareja de indígenas y como que ellos se querían sentar y como siempre ha sido la educación pues de darle el asiento a la señora que tenga el bebé en brazos, y ella tenía un bebé en brazos y ya eran de edad también, y nadie le daba el asiento. Y yo me quedé pensando y dije ¿por qué no le dan el asiento?

Tú decías, tal vez que si era mestiza, si le hubieran dado el asiento?

Sí, claro. Y rápido más que todo. No esperando.

Después de un rato un señor ya le dijo siéntese aquí. Y como estaban con poncho y creo que venían de una fiesta y como que estaba manchado el poncho. Y es así como que cuando se va a una fiesta y se sale sudado como que huele mal el poncho también, como que las personas se apartaron un poco como que se tapaban la nariz, y eso no es pues. No es de una persona que en realidad piensa porque a todos nos puede pasar y no solo porque somos indígenas es que vas a estar oliendo a cada rato, si a veces hasta el mejor indígena puede oler más bien que un mestizo a que un mestizo huele peor que un indígena. Y más que todo los viejitos, como tienen casi la única ropa, y más que todo porque las blusas si cuestan pues, y se ponen dos-tres días. Pues como que se les ve sucio porque a veces se manchan, y no se cambian, y la gente dice “¿no tendrá ropa?”. Pero ellos no saben que se ponen por la cultura que tienen, por no combinar la ropa indígena con otra ropa. Y porque ellos desde pequeños aprendieron a vestirse con esa ropa, y ellos no están acostumbrados a mezclar, entonces aunque sea dos o tres días se ponen la misma ropa de indígena. Yo creo que a veces por lo que ven eso del manchadito, o sea se ve sucio, pero más que todo porque los indígenas no se pasan solo sentados, siempre les gusta estar dinámicos, hacer algo y más que todo de agricultura, pelar papas, eso es lo que más nos gusta a nosotros, porque somos de tierras de granos y de ley pues que se va a ensuciar, y las personas creen que está así porque no se bañan, o yo que sé por estar jugando pero esa no es la verdad, la realidad es que uno está sucio porque viene trabajando, más que todo porque no le gusta mezclar una ropa con otra.

Tú decías que los más racistas son las señoras mayores, ¿cómo es eso?

Sí, las mujeres que se pintan el pelo de amarillo y se llevan con un bolso aquí. Las que son medias chismosas. Vuelta de los señores no he visto tanto. Como que ellas se creen más, como que tienen más y como que dicen “no me merezco llevarme con esa gente”. O sea no es que anden diciendo eso, pero la manera como se comportan cuando ven a uno, como que ellas se apartan, y creo que se creen mejor. Pero en realidad no se dan cuenta que a veces un indígena vale más que un mestizo.

¿Y tú has visto malas miradas a vos o a tu familia?

Bueno, cuando he estado con mi mamá, no nunca he visto malas caras. Más que todo porque nos llevamos con gente trabajadora, que vende en las calles, más saben decir “que bonita se ve”. Y más que todo hemos ido donde gente que es familia, familiarizada, siempre hemos andado juntos, y no he visto malas caras.

Pero en los buses más que todo, ahí hay esas señoras como que se creen más.

¿Y entre los más jóvenes, en los de tu colegio por ejemplo?

En mi colegio, la mayoría como que, por lo que nosotros los jóvenes por cómo nos vestimos más que todo, como que ya no hay mucha discriminación. A ver, por el pelo puede ser, porque saben decir “pareces mujer” y a uno le toca no sentirse mal y sacarse la del torero, así como decirle “este es el pelo de Sansón, si me corto este pelo dejo de ser fuerte” y algo así yo decía para que ya no molesten. Hay algunos que si les inGloria y me preguntan “como es tu cultura?”y así, pero vuelta hay otros, más que todos los monos, que dicen “pareces mujer con ese pelo” y se creen más, y se ponen el pelo como mango mal chupado y se hacen esas rayas y me dicen “hazte así, así te queda mejor”, pero no saben que esta es nuestra señal, nuestra cultura. Yo les digo: “esto es parte de mi cultura, y si me corto no me aceptan, así como si tú te dejas crecer el pelo y te van a decir maricón, vuelta si yo me corto el pelo y me voy para allá me van a decir “vos que te has creído, creyéndote más que tu familia, porque te cortaste el pelo”. Una vez si le dije a un compañero que es mono.

Y allá en el CMT más bien me decías que a los chiquitos les gustaba ver a tu ñaña así vestida con su ropa tradicional no?

Si, o sea más que todo porque allá en el CMT no había gente que tenía dinero. Siempre ahí había indígenas, claro que había mestizos pero no de esa clase de que discriminan sino que le atrae porque les inGloria la cultura. Allá en el CMT uno venia ponte con su poncho rojo, otro con su poncho negro y otro con su poncho azul, y claro uno decía “y ¿porque tu poncho es rojo y el mío es azul?”, o sea como que se quedaban pensando, y los de Chimborazo son chiquitos los ponchos, no son hasta abajo como el de nosotros, y entonces ahí uno decía “porque el de él es así y el mío así?” más que todo era la curiosidad, que porque la vestimenta era totalmente diferente. Y las de Otavalo no se ponen sombrero, de otros pueblos sí. Entonces en el CMT mas que todo era para saber, era curiosidad, tanto de mi cultura como de la de él, él quiere saber de la mía, yo quiero saber la de él, por eso es que en el CMT era más que todo interés, que bonito se ve eso.

Entonces cuando yo me cambié de colegio, si se sintió extraño solo estar dos personas indígenas. Solo éramos dos en el colegio. De ahí habían unas tres chicas, pero una venia siempre con anaco, eso era lo que me gustaba de esa chica, siempre venía con anaco, Había otra que iba por las mañanas y también solo con anaco, y otra vuelta que solo se ponía en momento sociales, festejos del colegio y así.

En el centro, uno se preocupaba del otro. Nos preguntábamos como nos iba. Vuelta acá, con los amigos si te preguntas, pero no como te preguntabas allá que te preguntaban los padres de familia, los directores, los profesores

Que te preguntaban?

O sea, por decirte, porque te gusta vestirse así? Te decían “la vestimenta tuya es bien linda, a cuánto cuesta o donde compras?” porque algunos quieren vestirse para ver cómo les queda. O sea tienen curiosidad para ver si que queda a mí.

Incluso los mestizos?

Sí, claro.

Vuelta acá es “que mas, que más” saludo y ya. No le dan mucha importancia, ni para bien ni para mal.

Vos has ido al colegio vestido así totalmente como indígena?

Hasta ahorita no.

Vemos un poco el programa que está dándose en la Tv (Geeks) y comentamos un par de cosas. Reiniciamos en el min 30: 34. Le sigo contando sobre la etapa multicultural. Y sobre como los indígenas crean un nuevo discurso sobre sí mismo. Y pongo énfasis en los “emblemas de contraste”

que los propios indígenas proponen para definirse a sí mismos. Le enumero los tradicionales “emblemas de contraste” y le pregunto después?

Que piensas sobre estos rasgos que definirían al indígena? Hay alguno de estos rasgos que te parezca más importante que otro. Cual podría ser la más importante?

Yo creo que la parte fundamental de ser indígena, a veces ni siquiera le hace la vestimenta, ni tampoco el pelo largo, aunque es lo que nos identifica. Pero lo que más nos puede hacer, es lo que nosotros somos, somos humildes, porque la mayoría de veces nosotros trabajamos y sabemos lo que es un trabajo, y en lo duro que se trabaja para conseguir aunque sea una papá. Y pues más que todo es la humildad y el respeto que tenemos hacia otras culturas. Que nosotros no somos tan alterados como otras culturas lo son. Los mestizos son muy alterados, se alborotan mucho, y nosotros en cambio si alguien necesita ayuda nosotros le damos, sin esperar nada a cambio, ser solidarios porque si uno necesita algo el otro le ayuda, y así, si es que el que le ayudó necesita ahora apoyo, al que le ayudó ahora le ayuda. Eso somos nosotros los indígenas, nos ayudamos del uno al otro. Entonces, eso quiere decir que a veces no es necesario ni siquiera tener la vestimenta o tener el pelo largo, sino tener el respeto y la humildad que siempre hemos tenido.

Eso de que nos hemos alborotado años atrás (*refiriéndose a la marcha del 90 de los indígenas que le conté al inicio de la entrevista*), era porque no se respetaban nuestros derechos como seres humanos, y así como somos humildes también debemos ponernos fuertes para que seamos respetados. Así como si tú me das respeto, yo te doy respeto. Pero eso tenlo por seguro que un indígena nunca te va a faltar el respeto antes de que tú lo hagas. Si es que uno es agresivo con el indígena, el indígena no se va a alborotar rápido, va a tratar de calmarlo, pero si ya no entiende como que uno también ya se cansa de estarle diciendo y ya se alborota también. Y siempre el indígena ha sido tranquilo porque no le gusta buscar problemas. Nosotros evitamos problemas. Y también, esa persona que te está faltando el respeto, sabe que alguna vez va a necesitar la ayuda tuya. No se ponen a pensar que esos zapatos que están puesto, ¿quien los hace? Nosotros. El indígena como quien dice, yo necesito de él y el necesita de mí. Y siempre eso está en la mente del indígena. Así como el va a necesitar ayuda alguna vez de mí, y yo voy a necesitar ayuda de él alguna vez. Todos necesitamos ayuda alguna vez.

¿Y cómo les calificarías estos rasgos identitarios? ¿Puede ser indígena una persona sin saber kichwa?

No pues, ahí si no. El kichwa viene a ser más fundamental. Porque esa viene a ser nuestra lengua nativa que viene de hace años. Y eso siempre debe de permanecer. Aunque uno no se vista con la vestimenta que sea, siempre tiene que tener nuestra lengua presente. Porque si te haces llamar indígena como vas a decir “soy indígena pero el kichwa no se hablar”. O sea que te hace pensar que eres indígena si ya no hablas kichwa.

Lo de la música tradicional como le ves? Es fundamental gustar de la música tradicional para ser indígena?

Así como los indígenas van cogiendo otras músicas, otras formas de cantar, pero con nuestro mismos sonidos como son los charangos, las flautas, las cuñas. Pues la música siempre ha sido para animarnos, es fundamental. Y es que por ejemplo los indígenas no nos podemos animar con un rock por ejemplo, que suena así metálico. No si tú has oído que algunos indígenas hacen rock, pero no lo hacen tan metálico, nosotros siempre buscamos algo para hacerle sonar como de nuestra misma cultura. A veces utilizan los instrumentos nuestros, rondadores y eso. Y eso, la música nos mantiene alegres, nos mantiene felices. Porque escuchar una flauta como que te viene algo lindo a sentir en tu cuerpo. O sea la música no es algo fundamental pero es algo esencial.

¿Esto de las costumbres, tradiciones, que tan fundamental es? Suponte, la pamba mesa u otras costumbres?

Eso creo que si es fundamental, más que todo porque en la pamba mesa siempre ha sido familia, entonces ahí es cuando se une toda la familia. Algo que no hacen los mestizos. A veces vienen pero solo una tía o la otra tía. Vuelta en la pamba mesa se reúne toda la comunidad. Viene toda una familia completa, abuelitos, tíos, sobrinos, primos, eso yo creo que nunca se debe de perder. Eso creo que es esencial. Esta es una manera de ser, no es una tradición porque yo con esto me siento bien, es parte de mí. Yo creo que deberíamos hacer no solo un día, sino unas cinco veces al año, porque ahí toda la familia se une y se siente bien. Es parte de uno como que siempre tiene que serlo. Es parte de mi y por eso lo hago, y no porque tenga que hacerlo por una fecha importante, sino porque es parte de mi.

Y esto de las fiestas. Puede haber personas que no les guste las fiestas, el intiraymi, y sigan siendo indígenas?

Yo creo que si ha de haber, pero de 10 uno o dos. Porque así nosotros los jóvenes nos sentimos bien cuando asistimos a esas pamba mesas porque estamos todos y no es que solamente se tiene conversaciones de adultos sino que vienen niños, pequeñitos, adultos, jóvenes, y como que uno si se siente en ambiente, si es bonito, no es nada extraño para uno. Y más que todo los que no les gustan dicen “no, eso ya no queda para los jóvenes”.

Hay quienes dicen que lo que define al indígena es el amor a la naturaleza. Que lo que diferencia a un indígena de un mestizo es que tienen consciencia del daño ambiental y más bien proponen una interrelación con ella, un respeto a la pachamama. ¿Cómo le ves eso? ¿Esto define a los indígenas?

Eso es fundamental. Nuestras canciones siempre han sido inspiradas por la naturaleza, cuando tocan siempre le cantan a la pachamama. Y se podría decir que nosotros definimos la belleza de la naturaleza en la belleza de la mujer. Y nosotros somos más conscientes de la naturaleza porque nosotros trabajamos más que todo en la agricultura, y si nosotros le cuidamos a la naturaleza vamos a tener mejores productos, mejores papas. Y más que todo porque tenemos animales, y de la naturaleza nacen los frutos y las hierbas que comen nuestros animales. Entonces si no cuida lo que tengo no voy a comer yo tampoco. O sea como que uno está más cerca de la naturaleza y sabe lo que va a pasar si es que comienza a faltar las cosas. Y pues como los mestizos aquí en la ciudad no ven nada de naturaleza, ven solo puros autos, edificios, y como que ellos no saben lo que es la naturaleza. A un indígena cuando ve que se está quemando, el corre a apagar, vuelta un indígena claro que también viene a ayudar pero no con el mismo interés que lo hacemos nosotros. Igual cuando se muere un animal, nosotros no es que ya hagamos comida rápido rápido, sino que al dueño de la oveja le hace sentir mal, dice “pobre mi ovejita”. Entonces porque estamos más cercanos a la naturaleza, que nosotros le cuidamos más. Porque nosotros trabajamos en ella, y así como nosotros la cuidamos, como nosotros la tratamos, así mismo ella nos trata a nosotros. De mis tíos aprendí que si tú le tratas bien a la pachamama ella te tratará bien a ti. Así como ella me da de comer, yo tengo que cuidarla. Porque si yo no la cuida, no me a dar de comer.

Dentro de la cosmovisión andina, le ven a la naturaleza como un ser vivo. La Pachamama. Y en ese sentido, a veces se habla con los arboles, con los ríos. Tu como le ves eso? Has visto en tu familia que hable con la naturaleza?

Mi abuelito. Mi abuelito tiene ovejitas, y les habla como si fuesen una persona. Les habla en Kichwa. Hasta donde yo le entiendo, le dice “mijito ya te voy a llevar a comer pero no te portarás mal, no quiero que te vayas muy lejos”. Así le dice, pero en Kichwa. Como a un niño le dice. Y como que las ovejitas le entienden más que todo. Y pues de lo que ve uno aprende. Y yo también tengo mi perrito aquí y yo le digo “mi gordito”, y como le vi a mi abuelito hasta uno se siente bien dándole cariño a un

animal. Y el salta, mueve la colita. Algo así sucede con la naturaleza. Lo que me ha dicho mi tía es que si tú le hablas bien a una planta, la planta crece más. La planta te escucha. Si tú le dices “que bonita estás” las plantas crecen mejor, crecen más hermosas. Mi tía sabía hacer eso. Hablaba con las rosas. Tenía en una maceta. Y no florecía al principio, y mi tía le empezó a decir cosas bonitas en kichwa: “porque no creces si eres tan bonita y así”, y a los dos días esa rosa creció bastante y se abrió.

Tu paz me contaba que alguien aquí en la casa, al levantarse, gritaba “buenos días pacha mama”.

Sí, mi hermano mayor, el Klever. El es más rarito.

José Sanchez-Parga, un antropólogo reconocido dice que lo que define a un indígena principalmente es que vive en la comunidad. Y para él, los indígenas que viven en la ciudad ya no son indígenas plenamente. ¿Tu qué piensas sobre eso?

O sea si dice que es indígena pero no vivió en la comunidad, o sea no sintió lo que es el ambiente de la comunidad, yo creo que no le hace indígena, porque no sabe lo que es, no experimenta lo que es ser un indígena. Así como te digo uno experimenta en la naturaleza, en familiares, en comunidades, en festejos, en las fiestas, pues como que no se consideraría mucho indígena. O sea lleva la sangre de indígena, sus papás pueden haberle enseñado kichwa y le han de ver contado que es estar en una fiesta en la comunidad, pero él no experimenta todavía, yo creo que no es considerado indígena. Por lo que no vive lo que vive un indígena. Por lo que el indígena sabe lo que es la naturaleza, sabe lo que es ganarse la vida, que es hablar con los animales, entonces no sabría lo que es indígena. Si no tiene las experiencias, no tiene lo que a uno le hace indígena. Pero yo creo que si de la comunidad te vienes a la ciudad, no es que dejes de ser indígena. Porque aquí vienes y rapidito te pones en ambiente con la ciudad. Vienes con tu propia ropa, claro que vas cambiando poco a poco. Nosotros no es que venimos acá para ser un mestizo más, sino para buscar oportunidades. Venimos a trabajar más que todo. No solo a pasearnos, no es que nos sintamos bien en la ciudad. Si extrañamos al campo, porque allá tenías, tú te levantabas de la cama, respirabas un aire fresco, respirabas lo mejor. Vuelta te levantas aquí y ya huele a carros. O sea no es que no nos sintamos bien aquí. Nos sentimos bien porque tenemos todo a la mano, tenemos salud, educación, vuelta en nuestras comunidades como que de nuestra casa tenemos que caminar bastante a donde hay centro de salud o una escuela. Entonces no es que por que sale de la ciudad ya no va a ser indígena. Y no es que no corremos ir a la comunidad o no nos guste, sino que es la necesidad la que nos hace quedarnos aquí.

Cuando nosotros venimos a la ciudad, nosotros no es que botamos la basura donde sea, siempre buscamos un basurero y que no se ensucie mucho donde nosotros vivimos. Porque nosotros sabemos que aunque no es nuestra comunidad, pero tenemos que cuidarlo.

Vos me decías que cuando ya seas mayor si quisieras regresar a la comunidad?

Sí, yo si me regresaría, es lo más bonito. Mas que todo porque cuando tu estas en fiesta, los abuelitos te cuentan leyendas, y uno dice “será o no será?” uno tiene dudas, y justo señalan a la montaña por lo que está cerca, y uno tiene curiosidad y entre compañeros en grupo se va para allá a ver que encuentra.

Después cuento lo siguiente: un programa de central importancia en su familia es “como dice el dicho”. Lo ven todos y en familia. Y en sus discursos he encontrado algunos dichos de los que se cuentan en la TV, y creo que lo ponen en práctica. Lo indígena está en constante transformación, en constante cambio. Como toda cultura. Y cualquier persona, tu por ejemplo, puede cambiar la definición de lo que es ser indígena. Mi hipótesis es que tu familia extrae del programa “como dice el dicho” y lo convierte en parte de lo que definiría al ser indígena. ¿Tu como le ves esta hipótesis? ¿Y como ves a la cultura indígena y cómo ves la cultura indígena en el futuro? ¿Cómo se puede mejorar la cultura indígena más aún?

Así como la tecnología va avanzando y más que todo los indígenas quieren saber también lo que es la tecnología, algunos ya manejan computadoras de alto rango. Así como hay indígenas superados que saben de todo lo que es estudios, yo creo que esos indígenas nunca deben olvidarse de donde vienen. Más que todo para que nuestra cultura no se pierda. Así como los mestizos saben que los indígenas somos trabajadores Y dicen “no pues eles trabajador y hay que subirle de nivel”. Saber de dónde viene siempre. La tecnología está avanzando y los indígenas están en todas partes del mundo, y nosotros no es que vamos allá a enseñar matemáticas por ejemplo sino a enseñar lo que es nuestra cultura, nuestra música principalmente, nuestra vestimenta, la cual en algunos países les gusta nuestra vestimenta y hasta ya se empiezan a poner. Yo creo que eso hay que seguirlo haciendo. Porque así no se pierde nuestra vestimenta y no se pierde nuestra música. Porque así como nosotros tocamos, hay algunos que quieren tocar como nosotros. Ahorita lo que está haciendo el indígena está bien. Que vaya y de a conocer nuestras culturas, así como hay puntos de encuentros allá en EEUU donde se encuentran todos los indígenas, así mismo debería ser pero con más fuerza. No porque ya me voy a otro país ya me creo mejor, no porque nazca en otro país soy mejor que tu. Y los padres deben inculcar a los hijos de donde vienen, para que no se pierda la cultura y se siga así mismo. Así como nosotros viajamos a cualquier parte del planeta, también tiene que viajar con nosotros nuestra cultura y no solo nuestra persona sino toda nuestra cultura y así darnos a conocer en todo el planeta y se den cuenta de que no porque vengo a otro país es que voy a cambiar, sino que voy a ser el mismo.

Y estos valores que tú dices que definen al indígena, de alguna manera la TV te ha ayudado a esa conclusión? O sea tal vez alguna vez has visto en la TV algunos referentes?

Lo que yo he visto es que en Expresarte, salieron algunos indígenas cantando, estaban en Rusia ellos. Yo me quedé como que “oye que bakán”. Lo que más me gustó es lo que él dijo: “yo vengo acá con mi guitarra, no es que yo venga acá a hacerme millonario, sino que yo vengo a mostrarles mi talento”. Y como que uno se puso pensar y dije: “claro no es que nos vamos a hacer plata” o sea sé que el dinero es necesario, pero no es fundamental. Más que todo nuestra cultura siempre ha sido el buen ánimo lo más importante. Y pues lo que yo le entendí a él, lo que vino a mi mente es que no tiene que ir solo tu cuerpo o solo tu, sino que tienes que ir tu con tu conocimiento, con tu cultura, con tus formas de ser, todo tiene que ir contigo. A cualquier lugar al que vayas, no es que voy a un lugar aññado y voy a decir “no, me pongo una leva”, y pensar “no yo soy mas que tu”. Siempre tiene que ir todo contigo. Y nunca olvidarme de donde soy y de donde vengo.

Y viendo ese programa yo me puse a pensar “cierto no, si voy a viajar a otro país, no es que voy a cortarme el pelo para parecerme a ellos, o a pintarme el pelo para parecerme a ellos, si yo me voy a otro país tengo que irme con todo lo mío, con mi cultura, con mi forma de ser, de tratar a las demás personas. Y eso es lo que me vine a la mente, lo que yo pensaba. En expresarte vi eso, y pues eso”.

Y ellos eran de donde?

Eran de Otavalo, los tres.

Y tu cuando viste ese programa te sentiste identificado con ellos?

Si, yo dije “como quisiera estar ahí, una de estas he de estar por ahí”. Y pues como yo siempre hago música, y uno como que dice “como quisiera que sabiendo lo que se hacer, me vean en otros países”. Y es que allá, ellos tienen curiosidad por otras músicas y aprecian más que los de acá incluso.

Y otras cosas que hayas visto en la televisión, y que hayan aportado a tu identidad.

No, es que no veo mucha televisión.

Que te parece el personaje de Rosita?

Ella si se porta chévere con los que viven en el edificio. Pero a veces como que ella exagera. Ella exagera en la forma de hablar también. Pero si tiene la forma de ser del indígena. Porque ella se comporta de una manera graciosa, alegre, y en los problemas ella también se para duro, pero no es violenta, es pacífica, pero cuando hay una injusticia ella se altera.

Y que no sería indígena de ella?

Lo que exagera en la forma de hablar mas que todo.

Y del Taita que es lo que te gusta?

Lo que el también es así divertido y o sea les ayuda a los demás porque a veces dicen “no tengo para pagarle el arriendo y el les dice no se preocupe me paga mañana” pero con una voz rara, “pero me paga el doble” o algo así sabe decir. Como que en la cuestión de la hablada no mas como que le hacen sentir mal a uno, y en el momento de vestirse mas que todo porque el taita no se pone un poncho normal, se pone un poncho chiquito y con llamas al lado y eso no hay pues, eso utilizan los peruanos. Los peruanos indígenas no se si les has visto, ellos tienen un poncho con gorra, y ahí tienen las llamas, vuelta nosotros no.

Como que mezclan la ropa entonces?

Claro, ellos mezclan, mucho le mezclaron.

Y la rosita también?

La Rosita no tanto. La Rosita lo que es es que se pone sombrero, la indígena no se pone sombrero.

Y este personaje de No-noticias. ¿Qué te parece?

El no exagera mucho pero como que al momento de actuar como que exagera bien asombrado. Como que recién salió del campo a la ciudad. Se asombra por todo. Pero el siempre anda alegre y le pone picardía a las cosas “dice que bonito, que mamasita”. O sea el no me cae mal, porque si es divertido, y mas que todo no exagera mucho. Y el también tiene el pelo largo, claro yo se que es peluca, pero el sabe porque al menos el no le mezcla todo, el pasa con su poncho rojo que es es que es, y el no le mezcla mucho su ropa, y no se pone sombrero, algo que los indígenas a veces no lo hacen. Pero tiene el pelo largo y las trenas del indígena, como que el no exagera mucho y además el es divertido.

¿Y que no sería de el indígena? O crees que es muy cercano a lo que es ser indígena?

Pues no tan cercano, pero se aproxima a ser indígena eso si. El a veces se pasa de divertido, o sea si es el indígena divertido pero el a veces se pasa, pero solo cuando es de divertirse, cuando es de reírse, se rie, cuando es de hacer bromas, nos reimos. Pero como que el a veces exagera en sus bromas, siempre anda alegre. Algo que si es del indígena, siempre estar alegre, nunca amargado, pero como que él le pone mas picardía, mas alegre. Pero no llega a estar tan mal tampoco.

Pero les hace o no ver mal a los indígenas?

No, no nos hace ver mal a los indígenas. Porque además el, cuando el dan algo, como no más. Pero no llegan a hacernos quedar mal, lo hacen más divertido al indígena. Y más que todo ellos lo hacen por trabajo, por actuación. Y uno no pide que sean igualitos, idénticos a lo que somos, pero un poquito de respeto más que todo, no exagerando mucho.

Anexo 3

Entrevista 4 a Ernesto y Gloria

Fecha: 13 de junio de 2017

Lugar: Casa de la familia.

Quisiera que hablemos sobre la Rosa de Guadalupe y Como dice el Dicho. Como ya me han dicho algunas veces, estas series las ven todos los días. Bueno, que es lo que les atrae de estas series?

Ernesto: Esto de la Rosa de Guadalupe, Como dice el Dicho y ciertas novelas no tienen mucha fantasía, tiene bastante realidad, incluso en la edad que mis hijos tienen como que van compaginando. (...) A veces dicen mis hijos “no yo no creo mucho que pase eso” “no mijo, hay ciertas familias donde están así. Mira como están”. Entonces uno mas detalladamente puede apoyarse en eso, ya le digo “no ves lo que yo te dije? Si caso yo me estoy inventando, ve como es en la vida real” Entonces dicen “ah no, tienen razón”, nos dan la razón.

Por eso le veo que es muy importante, es muy bonito esos programas. En lo personal a mí y a mi esposa nos ha ayudado mucho. Y aquí se mantiene, para cada cosa “como dice el dicho, verás, como dice el dicho... guerra avisada no mata gente”. Por ejemplo cuando están haciendo algo más ya les digo “verás como dice el dicho, guerra avisada no mata gente”. O a veces cuando nos coge la crisis y nos toca comer arroz con huevo les digo “como dice el dicho no hay pan duro cuando el hambre aprieta” Entonces así como que ya nos memorizamos. Cuando hay un problema de ley sale una palabra un dicho de esos. “Verás verás que la casa mas limpia no es la que más se barre sino la que menos se ensucia” O sea así cuando hay problemas sale rapidito un refrán que ya se escuchó.

Gloria: Viendo La Rosa de Guadalupe y Como dice el Dicho hay muchas cosas que te hacen reflexionar, las cosas que estás haciendo mal y las cosas que estás haciendo bien. A reconfirmar que uno ha estado mal. (...) ahí yo veo en las cosas que estoy fallando o las cosas que no.

Ernesto: En nuestra familia, la Rosa de Guadalupe se ha hecho un padre nuestro. Yo les digo “si yo no estoy, ustedes verán. Y luego me dicen de que capítulo dio” Es como un deber que tienen que hacer. Pero la mayoría vengo temprano y si veo. No me gusta perderme porque también no repiten no más. O sea cada dos o tres meses repiten. No es a cada rato.

Gloria: En el carácter nos ha ayudado bastante. Yo a veces yo decía “no se si estoy haciendo mal o en tanto exgirles a mis hijos en educarles” y no, con mi esposa vimos ahí que si está bien, que hay que inculcarle a los hijos pero con valores. La educación, la disciplina, el respeto, el cariño, la humildad, yo eso les inculco a mis hijos.

Ernesto: Yo les he dicho a mis hijos “ustedes son un regalo” pero gracias a qué? A la Rosa de Guadalupe y los programas que yo he visto que cada hijo es un regalo, y cada uno cría buitres o palomas, yo quiero criar palomas, no buitres para que después me saquen los ojos. He aprendido de la Rosa de Guadalupe que no todo es dar dar dar. Yo les he dicho, “lo mejor que me pueden dar son sus buenas calificaciones. En la casa lo mejor que me pueden dar es tender su camita, arregalndo la casa. Entonces nos ha ayudado bastante la Rosa de Guadalupe para tener una buena comunicación.

Esto a mi no me han dado en ningún lado, ni en el colegio, ni en las escuelas, yo he tenido que estar sentado viendo el programa y de pasito confirmando lo que los otros me han dicho. Con eso yo he dicho “ah no, tiene toda la razón”. He aprendido que la religión no salva, que la verdadera iglesia es la casa, no voy a dejar cosas aquí que hacer, habiendo que lavar platos o lo que sea, no me voy a ir a la plaza grande a la iglesia alabándole al señor. Cuando tenga cosas que hacer en la casa.

Yo a mis amigos, cuando están portándose medios estúpidos, yo si les he dicho “ve hermano discúlpame que te diga esto pero ve demórate un poquito, 5 de la tarde siéntate a ver Como dice el

Dicho o la Rosa de Guadalupe” a mi me ayudó bastantísimo, y me sigue ayudando. Es como ver una novela, no me quiero perder ni un capítulo.

Me di cuenta que un padre para nuestros hijos jamás debe ser juez. Debemos ser guías para nuestros hijos. Yo antes le decía “verás, sales de aquí haces esto te vas a morir” Chuta como voy a decir eso pues. “verás, te casas con ella, vas a vivir esto” yo todo era “verás, verás”. Me sentía como juez, les sentenciaba. “verás, si fumas vas a quedarte en la calle”, “verás si tomas vas a perder a tu mujer”, yo ya estoy juzgando, y yo no soy nadie para juzgar. Yo he tenido que ser un guía para mis hijos “verás hijo, las consecuencias que trae el trago son estas”, Hablar de consecuencias no decir “verás esto te va a pasar”.

Gloria: Como parejas nos ha ayudado bastantísimo, un 100% como Dice el Dicho.

Cuales serían las cosas que identifican en la cultura indígena y que creen que están mal, que no quisieran que sus hijos las reproduzcan?

Ernesto: Yo le pregunté a mi papá: “vea papí ¿Por qué no le saluda con un beso a mi mami? ¿Porque no es más cariñoso? (...) y el decía que con dar de comer, dar casa, era el hombre perfecto. Pero yo le veía a mi mamita y como que le hacía falta amor, caricias, besos, ternura. (...) El me respondió que eso se ve feo, y que eso solo lo hacen los “mishus”, eso se ve vergonzoso hacer eso, eso no se ve bueno. Eso solo lo hacen los mishus, eso no queda bien para nosotros. Nosotros el hombre el patrón el señor, y la mujer siempre humillada, “pásame, dame, trae”, no le decía pues “mi amor, pásame eso”, nunca existió. Yo quisiera que los indígenas, aunque ahora ya hay, la juventud de ahora ya no es como antes, ya se ven que son mas cariñosos, pero antes no. Pensaban que con la comida ya le compraban el amor, porque ya le daban de comer a la esposa, ya era suficiente y no es así.

Cuando mis hijos están en problemas, haz lo que es más fácil, “ándate donde el Chupas, ándate donde el Guaraca, cómprate una guanchaca. Allá soluciona”, lo que yo antes hacía. No había trabajo me iba a chupar, no había que comer, me iba a chupar. Allá los guaguas, comerán no comerán, mi esposa que vaya donde mi mamá a lavar ropa. Yo con mi tragito y mi vacile paso bien. Has eso pues hijo, corre, “no, que eso no” me dicen mis hijos. “ahorita te está cogiendo la desesperación” “Ves cuanto es bueno ver la Rosa de Guadalupe, cuanto sirve ver Como dice el Dicho”, cuando viene estos problemas, “ah no, como dice el dicho “el hambre aprieta pero no ahorca, el señor es mi pastor, nada me faltará”. Ve, vienen cuantas cosas cuantos problemas, ¿vos de que te vas a agarrar? Es como mandar un soldado a la guerra sin armas. Entonces cuando te cogen estos problemas, como no estás en comunión con dios, no comulgas, eras fácil presa para la depresión “uy no se que hacer, la vida me apesta, me muero” pero si vieras la Rosa de Guadaupe o Como dice el Dicho y dejarías la porquería de estar con tus amigos y te sentarías un rato con tu esposa y tus hijos a ver eso, “ah ve esos problemas, ve como ha salido de esos problemas. Ve entonces eso me falta a mi, tranquilizarme, respirar, confiar en el señor, cierto es” A mi me ayudado eso. A mi me ha ayudado en lo máximo. (51: 55)

Ernesto: Es como ahora en el caso de la Tamia. Imagínese con mi papá, mi papá no permitía. Mi papá no hubiera aceptado como yo le acepté. El no veía los sentimientos, a el lo que le inGloriaba era la clase social, de que familia es. Pero tratándose de un puendo, no ve que mi papá siempre quizo que nos casemos entre indígenas, si ni le gustaba que me haya casado con mi anterior mujer que era de Riobamba. No, que no está de acuerdo. Que tiene que ser de la misma clase, que tiene que se de nosotros mismo. No puede mezclarse porque son así, porque son así. (...) Entonces en el caso de la Negely, si yo no veía esos programas, aquí había muerte. Primeramente por mi orgullo, decir “a ver yo te di la entrada a mi casa, vos abusaste de mi hija. En la forma de ver de mi papá, al Luis era para torcerle la cabeza, (...) y justo vi una película antes de que esto pase, de que los padres por no entenderle a su hija ella se toma veneno, se mata. (55:00). Entonces yo hablando con la señora Blanquita de esa película ella me decía “y que pasa si enserio se mata? Que su conciencia quiere cargar eso? Digo yo ya vi ese programa. “asi que tranquilícese Poffidio” me dijo. Entonces cuanto me

ayudó ver eso. Entonces a mi me ayudó bastantísimo esos programas porque yo ya vi. Ponte yo le digo a mi hijo “no, ya no quiero”, se va al colegio y nunca mas regresa. Voy a sufrir doble, una porque se largo y otra por que no se donde está. Entonces prefiero aceptar aunque no me guste. Aceptar esta cruda realidad, preferible ganar amigos que enemigos. Eso es no comprender los sentimientos de mi hija.

Vadim: Usted que dice Teresita?

Gloria: Las actitudes que uno se ha tomado es por ejemplo mis papas querían que me case con una persona que yo no quería. Pero en las novelas se veía que cuando uno se casa con una persona que no le quiere con el tiempo renace el amor que ha tenido guardado por la otra persona. Y ahí comienza las infidelidades y todo. Y más que todo, en las novelas es lo que se ha visto esto. De mi parte yo puedo decir que en las novelas he visto. Es que no es que se haya uno casado con el amor de su vida, te casaste por obligación, no por nada más. Y es que si uno se casa con el amor de mi vida, ese amor dura por años de matrimonio, así sea en las malas o en las buenas. (58:00. Primer audio).

Gloria: Nosotros les damos la libertad a los hijos. Si quiere tener su amiguito, que tenga su amiguito, si quiere salir a algún lado, que salga no más, pero a los bailes no les mandábamos, si quiere tener sus enamoradas, que las tengan. (...) Si no les damos libertad, con más venganza parece que lo hacen. Pero a veces como que se abusan.

Ernesto: Por ejemplo en Como dice el Dicho ahí dio clarito el caso de la Tamia. Y de eso está agarrada la Tamia y de eso estoy agarrado yo. Yo le dije “te acuerdas del dicho que estaba ahí, ahora te tocó a vos” Responsabilidad. Ya lo hecho hecho está. Debes asumir. Por ese amor propio y dices que no te arrepientes de lo que has hecho pero que no sea un obstáculo para dejar de estudiar y ser lo que vos quieres. Que no sea un candado que te ate para que no llegues a tu objetivo. Mejor al contrario, si tu marido te entiende. Hay un dicho que dijeron en el programa “El amor es como una Rosa. Pero una Rosa sin espinas no es rosa”. Entonces de que les toca duro les toca, pero se puede salir adelante y cumplir sus sueños. (1:06:00). Porque no es pecado tener un hijo a esa edad, es solo mas responsabilidad. De donde aprendi yo eso? Viendo esos programas pues. Le digo a la Tamia “te diste cuenta que a la chica que le pasó eso en el programa, ella no dejo de estudiar. Se va a la escuela embarazada, termina embarazada, Ahi los amigos se le burlaban “ah ya viene la panzona”. Ella se estaba avergonzaba se ponía faja a que o le vean. Pero la mamá le dice “no tienes por qué avergonzarte, no has hecho nada de mala. Es mejor un orgullo porque hay mujeres que abortan, mejor vos estás aceptando” Y yo le decía a mi hija “si o no que vimos eso Tamia?” Si papa. Entonces eso es lo que yo quiero de vos. Entonces que no sea para vos un obstáculo para continuar estudiante ni te avergüences en el colegio, hasta cuando seas una profesional. Y como no me digas “es que por el bebé, es que por el bebé” porque nosotros te vamos a apoyar y lo vamos a cuidar y todo. Y esa chica (del programa) quiso ser doctora y llegó a ser doctora, fue lo que ella quiso. Solo eso anhelo de vos Tamia le dije.

Entonces yo les he aceptado por ver esos programas. Si no no hubiera aceptado asi no más. Aquí se hubiera armado la grande. Entonces yo voy inculcando a través de eso. Entonces aquí en esta familia ha sido una gran bendición “Como dice el Dicho” y la “Rosa de Guadalupe”.

Y usted me decía que su papá no hubiera aceptado ese matrimonio no?

Ernesto: Hubiera dicho mi papá que el Luis no es apropiado. Por más trabajador que sea. No que es un “puendo”, que es un “longo”, mi papá le mandaba por un tubo, lo que es de otra clase social. A la Tamia lo hubiera dicho: “yo sabrás cocinar? Ya sabrás cuidar marido? Que esto que lo otro. Y tengo su garrote. No con palabras.

Ernesto: “Longo” porque son de aquí de Quito. “Puendos” porque se ponen sus falditas. Entonces es el peor pecado, casarse con ellos. Y nosotros no podemos continuar con esa misma ignorancia. A nosotros no nos importa la raza, sino el amor que deben tenerse, el respeto que deben tenerse. De ahí, raza, apellido, estado de cuentas, y todo eso, yo veo que no cuenta. De qué sirve tener tanto, si no sabemos valorar a una mujer.

Ernesto: Mi papá tiene hasta el día de hoy esa costumbre de que todo le sirve mi mamá. El no sabe ni cocinar, hasta el agua se le quema. Si mi mamita se muera, estaría al servicio de los demás. Entonces si seguimos eso de mi papá, estamos fregados. Yo no tengo problema en pelar papas, en cocinar, yo sé lavar. Entonces sí, hay cosas buenas y otras que hay que cambiar. Entonces yo ese mundo quisiera cambiarle. Y mi papá quiere que se mantenga esto. Pero yo a mis hijos le s digo no no, eso no hay que hacer, hay que cambiar. Yo si le he dicho a mi papá, mi mamita no es que le ame, le tiene respeto pero no amor.

Y mis antes, en la época de mi papá, los indígenas han sufrido muchísimo por eso. Muchos indígenas han muerto así. Un compadre era el rey de la rocola mientras vivía su esposa, murió la mujer lo que los hijos le den, el les daba a las nueras a que le den cocinando, pero tenía que esperar a voluntad de ellas, y el todavía joven.

A mi mi padre me inculcó eso. Que no a la cocina, y solo en el campo, a deshierbar, a tolerar a sembrar, siempre nos tenía en el trabajo y no en la cocina. Yo ya iba creciendo con eso en la mente. Que la mujer era para que me sirva, me planche, me cocine, todo. Ya cuando se murió mi primera esposa ahí aprendí a hacer todo.

Como indígenas que somos entonces hay mucho que hacer, yo veo que ya vamos tomando consciencia, yo ya les veo a mi sobrino indígena a mi sobrina indígena, dándose besitos, abrasaditos. Yo eso quiero de mis hijos.

Entonces sí, hay cosas buenas y otras que hay que cambiar. Entonces yo ese mundo quisiera cambiarle. Y mi papá quiere que se mantenga esto. Pero yo a mis hijos le s digo no no, eso no hay que hacer, hay que cambiar.

Ernesto: Yo a mis hijos les he inculcado que a una mujer no se la coge de empleada, una mujer es una compañera, una amiga en donde deposito todo mi amor. No como antiguamente era.

Anexo 4

Entrevista a Gloria Lema

Fecha: 4 de marzo de 2017

Lugar: Sala de la casa de la familia

Alguna vez me contaba sobre su llegada a la ciudad. Mi pregunta es ¿Cómo se da su proceso de adaptación a la ciudad? ¿Qué le gustaba que no? Sobre todo en lo cultural, o sea usted ¿qué pensaba de los Quiteños? Entonces como fue este proceso en el que llega a Quito y como se adapta a la ciudad?

Cuando yo vine por primera vez a la edad de 7 años, para mí fue muy difícil, sobre todo por la comida. Porque en la comida aquí era diferente de lo que nosotros comíamos en el campo. Porque allá comíamos chochito con hierbabuena. *DE AHÍ EN ADELANTE HABLA SOBRE LO QUE COMIAN.* E incluso cuando íbamos al río, o sea todo todo fue muy diferente para adaptarnos. Cuando yo vine, yo extrañaba el yuyo. Hasta ahora extraño bastante la comida. La comida fue un cambio total. En la

comida no me acostumbré y por eso vuelta me regresé. Y porque también ya se murió mi abuelito y me tuve que regresar.

También se me hizo diferente porque en el campo no había sillones, o había mesas, yo al menos dormía en la estera con los cuyes al lado, al lado de la leña. Y entonces yo venir acá y dormir así al lado de una cama o en colchón, se me hizo también difícil a mí. No me acostumbraba a nada de eso. Pero mi abuelita me dijo que “ellos son tus papás y que tienes que quedarte porque aquí en el campo no vas a aprender nada entonces tendrás que aprender a tejer”, entonces yo aprendí a tejer, a hacer sacos de lana, bufandas, gorras, eso aprendí yo allá. Entonces cuando vine aquí a la ciudad, ya vine directo a trabajar. Entonces para mí fue un cambio radical totalmente. Me hostigué del pan de Quito. Ya extrañaba el pan de allá. La sopa, todo. Acá en la ciudad mi mamá me puso a trabajar en una casa, y en la casa había sido de tender camas, allá en el campo nunca se tendían camas. Allá la estera solo le sacudíamos y lo poníamos colgada y ya. Entonces fue un cambio total.

Y en cuanto a las personas de aquí como le trataban?

Las personas decían “vos sos longa, eres fea, eres otavala” Nos trataban mal, nos ponían a un ladito, hasta en el mercado cuando íbamos a pelar las arvejas y todo eso me decían “vos otavala ponte a un lado”, incluso cuando me iba a trabajar, teníamos que esperar a que acaben de comer los patronos para nosotros comer. Entonces si fue feísimo y difícil más bien.

Yo tengo una hipótesis, y es que en muchas ocasiones la TV sirve como medio para adaptarse a la ciudad. ¿Usted veía, cuando ya estaba en la ciudad, en la televisión algunas cosas que las reproducía en su cotidianidad?

En ese tiempo sabía dar “Bárbara”, sabía dar con Guillermo Dávila, en el canal 10 creo era. En esa novela, lo que la chica actuaba, y el era pobre y ella era millonaria, entonces la actitud de ella fue que debía aprender a respetar a los pobres y entonces yo le decía, cuando ya entré a la escuela, y me dijeron que yo era “otavala”, porque mi mamá me mandó con anaco a la escuela. Entonces yo decía “soy otavala pero con mucho orgullo”, pero en ese tiempo no éramos valorizados por ser indígenas.

Luego empezó a dar la “Rosa salvaje”. Ahí había una chica pobre que se fue recuperándose. Yo veía en las novelas como sabían proceder, la actuación, la humildad, peor por ese lado decir una mala palabra. Eso no era de nosotros, cuando uno viene a la ciudad y ve a las personas que se gritaban, o sea entre ellos se gritaban y era feísimo. Que se decían “vos india, vos indio”, y en el campo no era así.

Cuando mi mamá entró a trabajar en la casa de una señora, le decían “María” y era costumbre que a todas las que veían con anaco, llamarlas “María”. Así se tenga otro nombre, decía “María María”. Entonces yo viendo en la televisión yo veía que ese modo no era de actuar, que esas señoras era de respetarnos y pagarnos el día que es. A veces no nos pagaban, nos hacían trabajar así.

Ya después me fui adaptando. Después ya me fui a trabajar con una señora, que se llamaba Mónica, ella si me enseñó a mí. Me dijo “verás Teresita, hay que tender las camas, hay que sacudir, cada 8 días cambiar las sábanas, lavar los platos todos los días, en la mañana apenas llegas a trabajar, tomas cafecito y te vas tiendes las camas, limpias los polvos y todo”. Porque con mi mamá no fue que aprendí, sino con esta señora que le digo.

Teresita, usted me contaba que se casó a los 15 años. Y que su esposo en ese entonces no le gustaba lo indígena, que rechazaba todo lo que sea indígena...

Rechazaba bastantísimo, se burlaba, incluso un día me dijo que las otavalas le caíamos mal. Desde el principio el me hirió a mí. Después como él había tenido la ropa de la difuntita, me digo que me ponga pantalón, que me vista así con esa ropa...

Con la ropa de la ex-esposa de Ernesto?

Ajá, yo me bestia con la ropa de ella. De ahí yo ya me vestí con esa ropa, y de ahí el anaco fui quitando quitando.

Y con el usted no podía hablar Kichwa?

No podía. Era como un miedito, un temor. Hasta ahora mismo no puedo hablar con él en kihwa. Es como que el se burla. Incluso ahora, cuando me pongo el anaco me dice “no te pongas, te queda bien el pantalón”. Entonces por hacerle caso y hacerle sentir bien yo me pongo pantalón para salir con él. O cuando a algunas fiestas nos invitan, yo si quiero ponerme mi traje y así irme, pero él me dice “que cuando estoy de anaco yo me hago más mujer” y él se siente poca cosa, ahora en la actualidad.

Ah, pero ahora en la actualidad, antes le avergonzaba?

Ajá. Antes le avergonzaba, si yo iba de anaco el me ponía a un ladito, si íbamos sentados en el bus y ya le veía a los amigos él se cambiaba de asiento como si no me conociera. Porque cuando nos casamos, el me dijo que iba a decir que yo era la sobrina,

Y a usted le presentaba así, como la sobrina?

Ajá, solo como la sobrina me presentaba. Después una señora que se llamaba Graciela, ella dijo : “no vea don Ernesto, no le diga así, la wuambra es su esposa, tiene que presentarle como su esposa, tiene que andar orgulloso de cómo se viste”, y el dijo “no , a mi no me gusta como ella se viste”, entonces me hizo sentir mal. Y ya pues me empecé a poner pantalón.

Y usted si hubiera querido seguir vistiéndose con su anaco? No es que le dejó de gustar?

No no, para nada. Yo tenía adorando mi ropa, ahora ya solo tengo unas 3 paraditas.

Y que pasó con la rapa que tenía antes?

Ahí me robaron. Cuando nos robaron la casa.

Después de eso, los anacos como son grandes utilizábamos como cobijas.

Y en esta primera etapa ya en la ciudad y casada, que papel cumplían los medios, televisión principalmente? Le ayudaron de alguna manera, los medios a adaptarse mejor a la ciudad?

Sí, porque en ese entonces sabían dar una novela bien bonita, no me acuerdo como es que se llamaba, a ella le decían “india”, “la María”, “simplemente María”,

Solo “María”?

Con el simplemente. “Simplemente María”. Y ella era una chica que vino del campo, con su vestimenta así largota, ella vino a trabajar en la ciudad, ella empezó a salir adelante y se enamora de un millonario, y entonces la familia de el le rechazó porque era indígena, le decían “india” que es una “patarajada”, “una india que no sabe hablar bien”, “que es una analfabeta”, porque ella no sabía pronunciar bien las palabras, y entonces yo al lapso de las novelas yo iba viendo cómo puede actuar, proceder, ella fue superándose, ella estudió modas, pero ella también nunca perdió su identidad, se vistió como de la ciudad, ya se hizo multimillonaria, y ya pues ella también siguió adelante, tuvo un hijo, seguía ella, pero las raíces de ella nunca olvidó. Nunca olvidó las raíces, porque siempre iba al campo, regresaba al campo, Pero ya su traje ya dejó atrás.

¿O sea que regresaba al campo pero ya vestida como de la ciudad?

Ajá. Ya con sus carrazos. Se hizo millonaria, y ella se hizo modista.

Yo antes no hablaba clarito como ahora hablo. Yo antes me trababa con las palabras. Porque la mayoría de veces hablaba en kichwa con mi abuelita. Todo era en kichwa. Entonces para mí fue difícil hablar con mi esposo. El se hacía el que no me entendía y se reía. “hablarasme clarito” me sabía decir. “yo no soy de esos runas decía”.

Pero después la esposa de Rafael Camilo me dijo que no debo sentirme con vergüenza de ser indígena. Ella también era indígena

Estas novelas que me decía, la Rosa Salvaje, Bárbara, y simplemente María, de que se trataban? ¿se acuerda?

La Bárbara era que ella era millonaria, y el era pobre era mecánico. Fernando Carillo era él. Entonces ella trataba de inmiscuirse con los pobres. Entonces yo viendo eso, yo me traté de apegarme a la gente de mi marido, porque todos mismo hablan en castellano, entonces traté. Y la Bárbara le enseñaba porque un hermanito de ella no sabía hablar bien, entonces ella le enseñaba a hablar, como debe decir, como debe pronunciar. El era tartamudo. Entonces ella le decía “así se dice”, y como se dice. Y eso yo trataba de aprender las palabras, porque yo no sabía decir póngase “te quiero” sabía decir “te quero” o algo así. O decirle a mi esposo “ya está la comida”, se me hacía difícil, como siempre en kichwa sabía decir “mikuna ña rushlallami” sabía decir, entonces yo no podía decir eso a mi marido, o decirle “ya vienes, “con quien te quedaste?”, yo no podía esas palabras, entonces viendo en las novelas como que decía “ve, así se dice”. Aprendía a pronunciar también.

También aprendí a leer libros. Al menos en Rosa Salvaje, ella no sabía ni leer ni escribir ella. Entonces le enseñaron a leer libros, entonces yo también empecé a leer libros, a ver que estaba mal, que estaba bien, como estaba ml con mis hijos, porque a mi Chayane cuando era chiquito yo no le decía que era mi bebecito, yo le decía que era porotito, porque a nosotros nos decían que así se les decía a los bebes, nunca le decía “es mi hijito, es mi bebe” o decirle “te quiero”, o de abrazarle o de quererle, si ha sido de mimarle, o sea como uno se aprendido a lo salvajismo, porque yo nunca tuve el cariño de mi mamá que me diga: “mijita te quiero, eres bonita”, no. Vuelta en la Rosa Salvaje llega a tener un hijo pues, ahí le empieza a decir “eres mi bebé, eres mi lindo” entonces así.

Entones cuando yo le trataba así con cariño a mi marido, el me decía que estoy loca (30:36). Empecé a decirle, “papi, estas bien? ¿Porque tomas?” Y el era “que estás loca”. Cuando le besaba también decía “no me beses, me ahorcas”,

Pero el deber de una esposa ahí en el campo era cuando venía: “peinarle, hacerle trenzas, darle de comer, lavarle los pies, todo eso era en el campo.. Y yo le hacía eso a mi marido. Yo eso mismo le hacía. Igual que en el campo.

Porque de lo que había en el campo a ver lo de las novelas, era otra cosa pues.

Después viene la traición en las novelas, que le dejan a la esposa. Todo eso, yo dije “algún día también me ha de dejar así mismo. Entonces como que uno ve el fututo en las novelas. Porque cuando yo le besaba me decía “no me beses, me vas a ahogar”, cuando yo me acercaba y le acariciaba, el me decía “que el amor no es para alocarse”. (...) Y mis abuelitos no se trataban así pues. (...) Y entonces ver en la novela que el marido salía con otra persona, la esposa en la casa atendiendo al bebé, y casi así pasó pues conmigo. Yo decía “así está pasando conmigo”.

Porque cuando fbamos con su familia a mi me dejaban a un ladito. Me decían que como era wuambra no les entendía, pero yo si les entendía todito. Ellos eran indígenas pero no hablaban en kichwa. Pero si se vestían de indígenas, cuando es fiesta grande si se ponen anaco. Pero las hijas ya no.

Pero en ese tiempo en que me casé con mi esposo yo no tenía televisión. Me tocaba bajarme donde mi cuñada para ver la televisión.

Usted me decía que en el campo no se le trataba tan bien como en las novelas?

En el campo nacían los bebés, le envolvían en faja, le dejaban que duerman hasta la una, dos de la tarde, hasta venir del río lavando, los guaguas quedaban durmiendo ahí, a qué hora va a tener tiempo de amarlo?, de ahí veníamos, lavamos la ropa, la lana, y de ahí vuelta lloraba, se le desenvolvía, se le dejaba como una hora desenvuelto y de ahí se iba a prender la leña, a cocinar, ya desde las tres de la tarde hasta que venga el marido del campo, ya teníamos que estar hirviendo el arroz de cebada, choco, habas, melloco, todo el día a full. Y encima en la tarde tocaba traer los ganados todo, si lloraba el bebé, era cargar y listo. Y así era con mi Chayanne, como mis suegros tenían terreno. Ya cuando ya vi en la novela, que a los niños hay que abrazarle, hay que decirle “mijito, te quiero”. Ahí mijito ya ha ver tenido unos seis meses cuando vi la novela, ahí le vacunamos y como lloraba. Ahí yo lloraba igual con él. Entonces yo abrazándole y todo calmaba no más. Ya desde que nació mi Inti ya me aferré más a mis hijos.

Ahí vi también ese programa 3 por 3. De la Michelle y el padre soltero. Y a las guaguaitas desde tiernitas les cría pues el papá y los dos tíos. Y viendo eso sabía ver que los papás le marcan, les llevan a jugar a las niñas, y los tíos también. Yo decía “así deben quererle, porque ustedes no son así?” sabía yo preguntarle a mi marido ¿Por qué no son cariñosos con los niños?. No ve en el show de Shusha, en el soy de Juli sabían participar el papá con los hijos, yo decía “así debe jugar mi marido con mis hijos” no, el nunca. Yo solita jugaba con mis entenados.

Y esta novela de Rosa Salvaje de que se trataba? Y que aprendía de lo que veía ahí?

La Rosa Salvaje no sabía leer ni escribir. Ella era salvaje, salvaje. Ella no sabía ni como saludar ni cómo decir, entonces ella se da cuenta “se ha sabido decir buenos días señora”. Vuelta nosotros en nuestra tierra sabíamos decir “Alabado, alabado tía, alabado tío, alabado compadre”, así. Nosotros saludábamos así pues. Entonces cuando yo vine acá a Quito me decían “hola” y alzaban la mano (simula el saludo con la mano), y yo pensaba que me estaban queriendo pegar o algo. En el campo no hacíamos pues así con la mano. O la chalina le sacudía para saludar. Aquí en la ciudad no fue pues vuelta así. En el campo era prohibido que las mujeres jueguen con hombres, aquí en la ciudad jugábamos hombres y mujeres, yo al principio me sabía quedar sentadita viendo y ahí me decían “no, tienes que jugar”. Entonces en la Rosa Salvaje fue así pues, ella vivió de ser pobre y después le conoció al millonario este y el le empieza a cambiar. Cuando ella le conoce a él, recién a los 15 años ella empieza a lavarse la cara, aunque sea otra ropita a cambiarse, antes de conocerle cuando no le conocía a ella no le importaba estar como sea. Ahí ella empieza a leer a escribir a leer libros, ahí empecé yo también a leer libros, ha sido bueno leer libros digo, escuchar música, porque a ella le regalaron así como un ipod, y ella escuchaba la música se ponía a bailar, entonces ahí yo decía “ha sido bueno escuchar música”, porque yo cuando me casé con mi marido no podía ni bailar, no sabía cómo expresarme ante los demás, si una persona adulta me hablaba yo lloraba, porque no sabía cómo expresarme como devolver. Mis cuñadas me hablaban, me trataban mal, yo en ese tiempo era también de devolver pues, de decir “porque me tratan así, yo no soy”, pero no podía, mejor me quedaba callada y lloraba. Y tampoco mi marido era para defenderme.

A veces pasa que en estas novelas las actrices son bien valientes. Usted admiraba eso de las protagonistas?

En Rosa Salvaje, ella tenía un padrastro que a ella le trataba mal, y ella empezó a pararse duro, le dijo que no “que a ella ni a los hermanos no les debe topar”, entonces ahí empecé yo como fiero a defender a mis entenados, porque cada rato venían y me quitaban mis entenados la familia de mi marido y la de la primera mujer de él. Entonces a cada rato querían quitármelos, donde quiera que me vean me

pegaban y yo no me defendía. Y después yo vi en la novela que ha sido de defenderse. Que ha sido de poner fuerza de poner carácter y no llorar. Y así cuando ya empecé a defenderles a mis entenados ya fue otra cosa pues. Ver en la novela lo que entre empleadas se defendían yo también empecé a aprender eso, aprendía a defenderme y a defender. Porque en la Rosa Salvaje desde que fue ignorante ella sabía defenderse. Por eso si me gustaba bastantísimo ver esa novela.

La Rosa Salvaje vivía antes en un basurero. Y después termina casándose con el millonario, y ella se hace culta, toda una dama, empieza a andar con zapatos de taco. Después de la Rosa Salvaje yo comencé a trabajar donde un coronel de tránsito y me regalaron unos zapatitos de taco, yo también ya me empecé a poner a caminar, me torcía los pies pero igual me ponía. Entonces ya empecé a ponerme zapatos de taco, a arreglarme, me empecé yo también a pintar, a comprarme maquillaje.

Y esta novela de Simplemente María, usted me decía que es una señora que era del campo y que le tratan mal en un inicio no?

Le trataban mal porque no sabía hablar bien. Ella no podía pronunciar bien. Entonces después hubo una señora que le decía “no mijita tienes que hablar así, pedir así” Ella en vez de pedir solo quitaba las cosas, la comida. Pero es que ella era del campo y allá era así. Y yo también allá en el campo a quien voy a pedir permiso?. Yo también cogía no más. Cuando yo vi esa novela, vi que no ha sido no más de coger, sino de decir “si me puede regalar?” y si me regala, coger. Entonces ahí esa señora le decía “usted tiene que decir por favor” y así, y entonces yo empecé eso a practicar con mi esposo, pero fue difícil. Yo póngase le decía “por favor regálame para comprar tal cosa” me decía “ques, la gringa de donde vendría”. Y yo le decía “es que estoy aprendiendo” “no aprenderás mucho” me decía. O sea como que mi esposo quiso que me quede ahí no más. Entonces mi esposo más que ayudarme, se burlaba de mí.

Esta chica de Simplemente María llega a ser millonaria después?

Si porque ella estudia, para ser modista. O sea le enseñan porque ella si sabía bordar. Y le dicen “tú que sabes bordar, entonces aprende y sigue adelante” y ella bordaba las blusas. Entonces ella aprendió a bordar a practicar, entonces yo me puse a pensar que uno también si se puede, aunque sea cayéndose, hay que levantarse porque uno si se puede hacer. Entonces yo vi eso. O sea prácticamente en las novelas se aprende, hay muchas cosas que uno se ha practicado por medio de las novelas, pero a veces no es valorado como uno se hace o se dice, porque yo veo que en las novelas las parejas se tratan bonito, o sea le dice “mi amor” o se acuerda del cumpleaños, se acuerda de algún día especial, yo digo “no, eso solo sucede en las novelas”. Vuelta a veces digo uno poniendo en práctica todo eso que se ve, se le hace difícil a uno

Anexo 5

Entrevista a Tamia, Inti y Adrian

Fecha: 14 de enero de 2017

Lugar: Sala de la casa de la familia

Bueno, el primer tema que quería conversar es que piensan sobre sus abuelos. He sabido que más cercanía han tenido con los papás de su papá. Me habían contado que ellos tienen un terreno grande en la Ecuatoriana, tienen una forma tradicional de vivir. Además hablan bastante kichwa. Que piensan sobre eso? Les gusta no les gusta? Que les ha chocado de sus formas de vida?

Inti: Lo que yo pienso sobre mis abuelos, a ver, póngase sobre la forma de pensar en el enamoramiento. Mi abuela me dijo que primero debo trabajar para tener novia. Caso yo estoy teniendo una relación para casarme. Porque solo puede ser pasajero. Mis abuelos piensan que ya me voy a casar con ella.

Lo demás, la comida si me gusta. Y con lo del kichwa, si les tengo un poco de rencor a mis papas por no habernos enseñado mucho el kichwa, o sea si sabemos yo si entiendo pero no hablo mucho. Y porque nosotros venimos de parte de una familia indígena, y era como decir su deber transmitirnos la cultura que ellos tiene a nosotros para que la cultura kichwa no se vaya perdiendo más que todo en el transcurso del tiempo y seguir el kichwa de generación en generación en nuestra familia.

Lo que sí quiero es aprender más kichwa. Yo entiendo pero quisiera yo hacer un diálogo. Mis abuelos hablan casi siempre en kichwa. Mi abuelita no entiendo bien el español, y no habla nada. Solo en Kichwa.

Tamia: mi abuelita me dice siempre que no me avergüence de lo que soy. De cómo te vistes. No aparentar lo que no eres. Tú debes ser original y no copiar, me dice. Porque hay muchos indígenas se avergüenzan de ser eso. Tú debes ser orgullosa que eres otavaleña. No tengo de avergonzarme ante nadie. Porque yo soy así, soy original. Mis compañeros vienen con los pantalones entubados. Yo les digo que con la ropa tradicional se nos vería más bonitas. Dicen no, porque parecemos longuitos todo eso. Yo les digo, los indígenas somos más reconocidos que las personas que se ponen así, y hay personas que desearían ser indígenas.

Mi abuelito vive con mi hermano mayor y con el hijo de él, nuestro sobrino.

Adrian: Lo que más me gusta de ir donde mis abuelos es que me dan consejos.

Ustedes me han dicho varias veces que se sienten orgullos de ser indígenas, de ser indígenas otavalo exactamente. Pero yo me pregunto, ¿qué es ser indígena? ¿Como podrían definir ser indígenas?

Inti: Yo pienso que todos deberíamos ser de la cultura indígena, porque si no nos hubieran conquistado los españoles, no adoraríamos a un dios que nos trajeron, sino a un dios sol, y hubiéramos evolucionado nuestra cultura poco a poco. No nos sirve que otros países vengan y nos dejen sus culturas, sino nosotros mismos procrear nuestra cultura. A nuestro modo. No tener la necesidad de copiar otras culturas. Tuviéramos nuestra propia manera de vestirnos.

Ser indígena es mejor que seguir una cultura que no conoces. Ser indígena es seguir tus propias culturas, que sabes de dónde vienes, cuáles son tus conocimientos y más que todo al momento que te dicen ¿de qué etnia eres? Decir con orgullo que soy indígena, porque los indígenas vienen de anteriores, desde antiguamente, y podemos decir que somos indígenas con orgullo. Nosotros no nos dejamos el pelo largo por tal vez una moda, sino por una señal de que somos una persona antigua. Y como dicen que lo antiguo siempre fue bueno. Lo indígena no es ninguna cultura copiada. La manera en que nos hemos vestido. Nuestra vestimenta es hecha con materiales naturales, de lana de borrego. Nosotros no dañamos al medio ambiente ni al mundo. Buscamos la manera de no contaminar, y cuidar a la madre tierra.

Los de Ambato se catalogan como longos o runas. Así dicen. Los de Otavalo dicen “somos indígenas”. Porque hay diferentes culturas, los de Ambato, de Latacunga, de Chimborazo, pero a la final siempre salen siendo indígenas. Todos hablan kichwa. Aunque con dialectos distintos.

Cuando recién entré al colegio, cuando dije que soy indígena máximo 2 de 10 personas les inGloriaron. Me preguntaron. Las otras personas les tomaron a disgusto. Piensan que solo porque somos indígenas nosotros sabemos menos que ellos. Y no se ponen a pensar que estamos en una misma institución, recibiendo las mismas materias. Creen que solo por tener el pelo largo, somos más débiles que ellos, y solo porque somos tranquilos, y tratamos de apaciguarnos a nosotros mismos para proceder mal con ellos. Mi papá me dijo “déjales que hablan porque ellos son ignorantes, no saben el significado de nuestra etnia” y por eso yo prefiero evitarles. Pero mi papá me dijo que es bueno calmarse pero no es bueno ser tonto. O sea tu tratas, tu le adviertes, oye yo no te hago nada, y si te afecta algo de mí, dímelo ahorita. Para ver si hago algo para que no te afecte. A mí me va y me viene lo que digan los chicos, porque la amistad de ellos no vale la pena. Los que si se inGloriaron, yo si les he contado lo de la pamba mesa. A veces no me creen. Yo les digo que es bakansísimo. Hay también otras personas que lo ignoran, porque creen que es una persona cualquiera, que vive de una manera sin pensar.

Nosotros tenemos un significado de lo que hacemos y lo que somos. Los otros, que tal vez no sepan de que cultura son, ellos viven hipócritamente, porque no saben de dónde vienen. Ni siquiera saben su propia cultura ni que tienen que hacer. Solo siguen, como decir, las culturas del mundo. Porque es carnaval tengo que jugar. Si es navidad, tengo que comer el pavo. Vuelta nosotros tenemos otras fechas, que viene de cultura en cultura. Y mas que todo nos sentimos bien haciendo eso.

Tamia: Mis primos, son tirados a especiales. A nosotros nos decepciona. Ellos se dejan llevar por las modas, por el mundo. Yo digo, está bien copiar una moda, pero nunca perder mi cultura, nunca olvidarme de donde soy, de donde vine. Mis primos no les inGloria hablar Kichwa. Andan como una persona común y corriente.

¿Muchos investigadores dicen que por la discriminación, por el racismo que hay, es que los indígenas se hacen pasar por mestizos, es decir adoptan sus modas y todo eso. Creen ustedes que es por eso?

Tamia: Yo no he sentido nada de discriminación ni nada de eso. Desde el colegio anterior que vengo, nos sentimos orgullosísimos de vestirnos con anaco y nuestra ropa. Yo estaba en el Centro del Muchacho Trabajador. A nosotros como si nos tuvieran envidia. Porque nosotros no tenemos vergüenza. Yo siempre me he vestido cuando hay eventos, he salido bailando. Y tambien a parte de los eventos. Yo estoy aprendiendo jkichwa en el colegio. Mis amigas si hablan en kichwa. Es como un secreto. Para que las personas no le entiendan.

Inti: Si yo supiera mas kichwa si le metiera en mis canciones. Algunas palabras en kichwa ya suenan en mi música, pero si quisiera meter una frase entera. Pero si quiero aprender kichwa. A mí se me traba la lengua al momento de hablar. Dicen que si hablas kichwa puedes hablar cualquier idioma.

Y a ustedes les gusta ir a la comunidad de su madre o a la de sus abuelos?

Inti: A mí sí. Ponte cuando una persona se siente mal en la comunidad, todos se vienen a preocupar por uno, así sea desconocido. Nos tratamos súper bien entre todos allá en la comunidad. Aun sin ser nada, se preocupan. Todos nos decimos tío tío, como muestra de cariño y respeto. Allá en la comunidad todos comen igual igual. Todos compartimos. Y terminamos igual que todos. Si no comes lo que te dan es una ofensa. Como que nos sentimos en familia. Yo si quiero irme a vivir a la comunidad.

Tamia: Cada fin de año vamos a la comunidad de mi mamá. Y nos vamos algunos días. Allá está la familia de mi mamá. Mis primos de ahí nunca han perdido la cultura. Son artesanos. Viven en Colombia.

Inti: Los matrimonios indígenas son bien lindos. Son unos 3-4 días. La mayoría de los jóvenes ya no nos ponemos ropa tradicional. Solo nos ponemos sombrero y camisa blanca.

Yo voy al colegio puesto sombrero. A todos los licenciados si les gusta que me ponga mi ropa tradicional. La gorra si que no me dejan ponerla. Me dicen que me queda más bonita, que me veo mejor con sombrero. Algunos me dejan tenerlo en clase incluso.

Tamia: Yo los lunes voy con mi ropa tradicional.

Inti: Los chiquitos del CMT le decían que bonito a la ropa de mi ñaña. A mí me decían que parezco mujer. Antes yo ya tenía el pelo largo, desde chiquito. Sino que se quemó mi casa, en la ecuatoriana, y nos quedamos sin pelo. Mi abuelito con los medicamentos antiguos nos quitó el espanto, y con ruda con ortiga nos ha curado. El a todos nos ha dado con la ortiga. Tiene un montón de medicamentos antiguos. Mis papas si nos han dado con la ortiga.

Y ustedes tal vez participan en alguna organización política o social o algo así?

Tamia: No participamos en ninguna organización cultural o política. No tenemos un grupo de danza. Solo bailamos así cuando hay eventos no más.

Oigan, quería que conversemos también sobre la televisión. A ustedes que programas son los que más les gustan?

Tamia: A mí me gustaba Yugi O. El de las cartas eso. Yo compré las cartas.

Inti: Me gustaba Yugi O, los Thondercats. También Scooby doo. Y siempre los simpsons. Yo veía en el tv cable de mi tía. Ahora no tenemos tv cable. Al Brayan le gustaba ver unos dibujos animados bien raros, en el que el policía era una dona. Vemos dibujos animados mas bien.

Adrian: A mí me gustaba los Teletubis. Scooby do y los picapiedras también veo. Y como dice el dicho.

Tamia: Como dice el dicho dan en Televisión. Es parecido a la Rosa de la Guadalupe. Solo que en vez de milagros, dan una moraleja, un dicho.

Inti: Ayer dieron un capítulo que decían: “como el sol está lejos, a los parientes mejor”. *Cuenta el capítulo sobre Como dice Dicho de manera extensa y detallada*

Inti: No veo todo el día la tele. Solo la prendo de noche. Yo veo Como dice el Dicho es para hacer tiempo, porque después da mi novela que si gusta: “Reglas del Juego” esa si la veo solo, en mi cuarto. Es una novela de sicarios. Como dice el dicho lo vemos todos o casi todos.

Inti: Mi papá siempre ha sido correcto. Cuando vamos a comer no le prendemos la tele. Antes si veíamos y comíamos. Es que teníamos la tele en el comedor. Y ahí dejábamos que la comida se enfriera. Entonces mi papá le bajo la tele acá (Sala)

Inti: A mí no me atrae mucho la Rosa de Guadalupe. Porque siempre siempre es lo mismo, debe pasar siempre un milagro, o sea como que no tiene mucho sentido, o sea como que no era muy racional como quien dice. Mientras que en “Como dice el dicho” se ve como solucionan el problema. No es

que se soluciona así no más. Cuando vemos esos programas vamos comentando entre todos un montón de cosas. Aquí somos católicos, y vamos a veces a los domingos a misa. Mi papá dice que “no depende de la cantidad, sino de la calidad”

Inti: Cuando yo se estar viendo las novelas que me gusta, a mi si me sabe dar coraje, me da ganas de estar ahí adentro y decirle este es el malo. (Tamia asiento lo dicho por su hermano). En mi novela, *(cuanta sobre la novela, identifica quien es el malo y porque)*. Es novela brasileña, ya va dando unos 3 meses. Yo empecé a ver reglas de juego porque me interesé el primer capítulo que vi.

Inti: Antes veíamos la novela “Hasta el fin del mundo” todos todos. Ahí sale Pedro Fernández. Los F4 también veíamos juntos. Es de hombres millonarios y una chica pobre, y todos están atrás de ellas. Y la chica le dice que uno de ellos que un amigo no se compra. Los papas de ella trabajan en una tintorería y ella se gana una beca para estudiar. Ahí dicen que “quien prende fuego, debe apagarlo”

Tamia: también vimos la de la mochila azul

Inti: Mejor era cuando la televisión estaba arriba. (Todos confirman). Porque arriba todos pasábamos juntos. Ya aquí abajo da frío para ver todos. Ver acá como que ya da frío, o a veces abrimos la puerta y como que ve toda la gente que pasa.

¿Oigan y por ejemplo en mi casa pasa que cuando se acaba tal programa ya sabemos que toca salir de la casa a la universidad pónganse. O cuando dan las noticias ya es hora de comer. Acá pasa algo parecido?

Inti: El Brayan, cuando está terminando Los hijos de Don Juan ya debo ir al colegio. Cuando está dando 3 x 3, nosotros ya debemos llegar. Si llegamos cuando eso ya se acabe, ya nos habla. Y si se acaba el chavo peor, que pasaría dice al algo ha de ver pasado? Yo cuando se acaba el primer segmento de Tu voz Estereo, yo ya debo estarme cambiando para irme. Yo me voy al colegio tipo 12 y media casi. Y me cambio y ya sin ver la hora ya salgo no más.

Tamia: Ahora vemos en el cuarto de mi papá. Solo el Inti tiene televisión en su propio cuarto. Pero a mi papi no le gusta que tengamos televisión en el cuarto porque dice que cuando ya vas a dormir es porque ya estas cansado y para que vas a estar viendo la tele para que tus ojos sigan ahí despiertos, entonces no pueden descansar. Entonces a mi papá no le gusta.

Shirlye: También, mi mamá cuando ya se termina cuando dice el dicho dice que ya tenemos que ir a cocinar. Es que también da cuando da a las 6. Entonces en esa vez ya hay que ir a cocinar. Y después en el segundo capítulo de como dice el dicho ya debemos ir a comer. También cuando da los simpsons ya debe venir el Brayan.

Tamia: Yo lo que hago es deberes mientras veo televisión. En cada programa me pongo a estudiar. Yo si me concentro. No puedo estudiar sin televisión. Por que si estoy solita es como si estuviera loca.

Inti: Yo le que le he dicho al Brayan es que es mejor escuchar música haciendo deberes, y no viendo la tv.

¿Y ustedes ponen en práctica lo que ven en televisión, en estos programas de cómo dice el Dicho y La Rosa de Guadalupe?

Tamia: Mi papá. Mi papá sabe decir que lo que vemos debemos ponerlo en práctica. (Ante la pregunta si coge como referencia lo que se ve en TV para ejemplificar su argumento). Sobre todo con

la rosa de Guadalupe. Es algo así como que la tele nos está educando algo así. Pero después de ver, mi papá nos dice, “si viste eso, así, así”. Cada fin de semana nos aconseja. Nos dice: porque todos los días aprendes algo.

Inti: La televisión está casi siempre prendida. Si no está viendo el uno, el otro está viendo. Mi papá dijo “la mayoría gana”. Así se decide quien ve. Así sea mi papá. Hay veces que mi papá quiere ver noticias, nosotros queremos ver dibujitos, y le decimos usted dijo que la mayoría y ya. Pero cuando estamos en su cuarto ahí si nos dice vayan a ver abajo, y nos toca venirnos. Lo malo es cuando no hay mayoría, o sea dos dos quieren ver, o uno uno. Ahí si toca ver lo que quiera mi mamá.

Inti: Noticias si me inGloria ver. A mi mamá le gusta ver. A mi papá no. A nosotros nos gusta Mitos y verdades. Me gusta los programas de enigmas y misterios. Para que nos de un poquito de miedo. Cuando salió chuki a nosotros nos gustaba ver. Y nadie podía dormir después de ver. Pero ahora ya no nos da miedo. América Vive también es bueno. Lo de las fotos. Sabe dar miedo. Cuando salió la película de la Llorona, yo me imaginaba que iba salir en el bosque porque vivíamos cerca del bosque, allá en el sur, en San Alfonso. (hasta el final)

Ustedes me han dicho que les gusta las películas en kichwa. Cuáles son sus opiniones sobre ellas?

Inti: Yo a veces pienso que exageran mucho. Por ejemplo en la película de Pollito es muy fuerte por lo que debe pasar Pollito. Es muy triste, demasiado.

Tamia: A mi si me gusta. Yo lloré viendo. Hay una película de otavaleño, de terror que es sobre un señor del diablo. Mi mamá nos traducía el kichwa. (cuenta sobre la película, una sinopsis).

Inti: Sigue contando sobre la película del señor del diablo. Es buena esa película. Teníamos las películas, mi papá donde votaría. En Otavalo se consiga esas pelis. La huachificha. Dicen que por lo que le quemaron existen los piojos. Mi mamá igual les traducía.

Tamia: también hay una película de chiquitos que se llama El dorado. Les hace tener miedo a los chiquitos, para que no se metan a las cuevas.

Inti: También hay una película romántica. Es con la hija del Gerardo morán. Es sobre una pareja que se enamora, pero el papá le quiere hacer casar con otra quien tienen plata. *(narra la película de manera extensa y detallada). Esta película al parecer revierte ese postulado cultural de que son los papás quienes deben decidir con quien se va a casar su hija.*

¿Que piensa ustedes de los programas en donde salen mestizos vestidos de indígenas. Así por ejemplo “Así pasa” o “no-noticias”?

Inti: A veces se proponen de como hablan los indígenas. Se visten mezclando cosas, prendas de otros lugares. Y por eso creo que la mayoría de los jóvenes, por lo que ven en la televisión, como que piensan que es no más de burlarse. Porque piensan que como eres indígena, hablas como los de la televisión. Cuando podemos expresarnos hasta mejor que ellos. Pero eso no se dan cuenta. Exageran bastante, en la vestimenta y en la forma de hablar. Al Brayan le gusta ese programa de Así Pasa.

Tamia: Yo también creo que exageran bastante.

Inti: El Brayan ve eso. Nosotros a veces, poquito. Lo bueno es que ese man del Taita si se porta como un indígena. Dice que todos debemos llevarnos bien porque se usa el edificio el es el dueño del

edificio en donde viven. Tenemos que compartir la luz y el agua. De la manera en que el man habla, sus ideas. Tenemos que compartir todo, tal como es en la comunidad. Eso le veo positivo.

Inti: En Educa Tv hemos visto que salen indígenas también. Solo un capítulo he visto. Yo vi sobre ese chiquito Shuar que sale ahí con una chica de la ciudad. Esta chica le enseña cómo viven en la ciudad y el chiquito le cuenta cómo viven allá en la selva. Entre los dos se cuentan. Esa no mas he visto. Eso me pareció bakano porque a la final a esa chiquita le gustó lo que el hacía, y a el le gustó lo que ella hacía y los dos compartieron ideas.

Tamia: Una vez dio de unos jóvenes, que ellos hablaban así en Kichwa. Uno era de Otavalo, otro era de Saraguro, y habían unas chicas que eran de la ciudad. Y ellas les hacen cambiar a las chicas. Y después un chico de Otavalo le dicen vénganse a un desfile de modas. Pero era de indígenas. Y se tenían que poner wakas y todo eso. Y les gustó muchísimo porque salieron bien lindas. Y hay gente que les dice, ¿Por qué no se visten así, si así quedan mas bonitas?. Y al final dicen las palabras que aprendieron en Kichwa.

Inti: Cuando vemos las películas indígenas me siento identificado. Porque demuestran que por más indígenas que seamos sabemos actuar. Y a veces son hasta mejores que las que hacen. Si quisiéramos que haya más de eso, que se vea en la tv.

Tamia: Yo quisiera tener más música indígena. Esta vez que mi mamá y mi papá se fueron a Otavalo trajeron unos CDs de una música bien linda. Igual quisiera que pasan más programas de indígenas.

Anexo 6

Ficha de registro etnográfico

Fecha: Viernes 23 de diciembre de 2016

Tema: Celebración del Capac Raymi

Lugar: barrio de San Roque, Quito.

Llegué al colegio a las 8:40 aproximadamente. Con la ayuda de un micrófono, el director les pedía a los madres y padres de familia y a los alumnos dirigirse al “cóndor de la 24” tal como habían acordado en días pasados. La gente parecía no darle mucha importancia, varios conversaban entre ellos, otros muy lentamente se dirigían hacia el punto mencionado por el director. La profesora (), encargada del segundo año de educación básico me saludo brevemente y me pidió conducir a los niños hacia el condor. Los niños silenciosos me siguieron sin problema al destino. Al llegar me pude dar cuenta que estaban pocos alumnos. De hecho, hasta que la marcha inicio, no estaban sino un 40% de los alumnos aproximadamente. Sobre todo era evidente que faltaban los alumnos de los cursos superiores. Pude consultarle sobre este particular a dos chicas de 10mo, y respondieron: “no sé, tal vez se quedaron por arriba”. Al preguntarle al director, un poco incómodo a mi parecer, me dijo “sin, ellos no salen”.

La banda de guerra del colegio Central Técnico llegó una media hora después y ante la mirada atenta de la mayoría de estudiantes y padres de familia empezó a tocar y marchar. Después de ellos (quienes iban primeros) se encontraba guardando una cierta distancia, el carro de uno de los profesores del colegio con música de Ángel Guaraca sonando a todo volumen. Esta música servía para que cuatro chicas de 10mo, vestidas con “ropa tradicional”, bailen. Ellas encabezaban los grupos de estudiantes. Después de ellas se encontraban un grupo más extenso (seguramente de 7mo y 8vo) de chicos y chicas también con ropa tradicional bailando. Además, habían algunos grupos vestidos de payasos, otros de regalos de navidad, de Santa *Claus*, otros de “viejitos”, de la “vecindad del Chavo”, y dos grupos más vestidos con ropa tradicional. Cabe mencionar que no todos “respetaban” las prendas tradicionales.

Había un chico por ejemplo que mezclaba su poncho rojo con una gorra plana, justamente de las que supuestamente los profesores no permiten. Además, es importante decir que la actitud de los y las chicas mostraba seguridad al momento de bailar y mostrar sus prendas tradicionales. La actitud de la gente del sector (barrio de San Roque) era bastante pasiva, algunos tomaban fotos, pero ninguno dio alguna muestra de discriminación. Tal vez esto se deba a que el barrio por el que se dio el recorrido es un barrio predominantemente indígena.

Ya en el colegio, una vez finalizado el recorrido, empezó el programa. En primer lugar, un grupo compuesto de mestizos llevó a cabo el ritual del Capac Raymi. Explicaron de que se trata esta fecha y pidieron a los cuatro hemisferios protección, salud y prosperidad. Esta ceremonia duró aprox. Una media hora. La actitud de los chicos de cursos superiores era de indiferencia. Hablaban y bromeaban entre ellos sobre otros temas, nada referente al ritual en sí. Pude observar que su interacción es bastante física (existen golpes, empujones, jalones de cabello, etc), sin que se observe mayor diferencia de este trato entre hombres o mujeres. Mercedes Mullo, la profesora de 10mo me comentó que algunos de los chicos y chicas de su curso y de otros se habían quedado tomando licor mientras se llevaba a cabo el desfile.

Después del ritual se desarrollaron varios puntos más, de cada uno de los cursos. Varios de ellos eran de los que desfilaron previamente. En este evento, empezaron los estudiantes de 10mo. Bailaron San Juanes. Noté que era una coreografía bastante bien preparada. Después siguieron los demás cursos. Varios de ellos interpretaron bailes típicos. Algo constante ante las distintas presentaciones fue que los chicos que observaban no ponían mucha atención. Como si no les importara mayormente.

Anexo 7

Ficha de registro etnográfico

Fecha: 4 de marzo de 2017.

Tema: Televidencia de dos películas “indígenas”.

Lugar: Casa de la familia, el Placer Alto

Llegué alrededor de la 1 de la tarde. Llevé un pollo para comer entre todos. Como en las anteriores ocasiones, el lugar en el que estuvimos fue la sala del primer piso. Al llegar, se encontraba abierta la puerta. Pasé y saludé con todos (se encontraban todos presentes, menos Inti). Brayan me cedió su asiento. Se encontraban viendo una película de Pedro Fernandez cuando era pequeño. Gloria y Ernesto mencionaron que ya faltaba poco para que se acabe la película y continuamos viéndola. Intenté, con éxito, meterme en la trama de la película, preguntando sobre los personajes. Gloria digo con orgullo que su hijo Brayan se ve muchísimas películas de Pedrito Fernández, y que de ahí aprende como cantar y ponerse en el escenario. Brayan veía atentamente la película. En varias ocasiones los padres decían lo mucho que se parece la voz de Brayan a Pedro Fernández. También mencionaban que “la forma de cantar, de pararse es igualita”. En una ocasión se escuchó una canción y Brayan dijo que esa podría ser una de las que forme parte de su repertorio para el “pescado solidario” del próximo sábado.

Al terminarse la película, todos menos Ernesto fueron para arriba. Ernesto puso rápidamente la película “Sueños de Amor”, en la que protagoniza la hija de Gerardo Morán y comenzamos a verla. Al igual que en anteriores ocasiones, al momento de comer nos pasaron los platos de comida desde el segundo piso. Es decir los demás miembros de la familia comieron en la parte de arriba. Abajo solo estuvimos Ernesto, su esposa y yo.

En varias escenas, Ernesto menciona “asi mismo es pues”, planteando un simil entre su experiencia personal con lo que pasa en la película. Sobre todo esto se da cuando la chica debe casarse obligada con la persona que no quiere. Ernesto menciona ahí que a el también le exigieron casarse con otra persona pero él se reveló y terminó casándose con otra chica. Su padre le advirtió que si hace eso le

vota sus cosas a la calle y lo hecha de la casa, hecho que se concretó días después. Cuando aparecía la escena en que a la chica le llevan en hombros para entregarla a su nuevo esposo, Ernesto comenta que así mismo fue con sus hermanas. Y agrega que todos sus hermanos se casaron de esa manera (obligados) y siguen casados, aunque su matrimonio es “una apariencia”, que no hay amor, y que se “ponen los cachos” entre ellos (esto se da hasta el min 6: 30 del primer audio). Ernesto dice que todos sus hermanos después le dieron la razón y que se pusieron en contra de sus padres. Después de un año que lo echaron de la casa, la mamá le fue a visitar. Pero nunca “dieron la bendición” al matrimonio con su primera esposa. Ella murió después de 4 años de casado, es decir cuando Ernesto tenía 19 años.

En la escena en que la chica le dice a su madre que no lo quiere a su esposo, Ernesto dice que lo mismo le pasó a él, pero que las “madres no entienden”. Igual menciona que eso de “mandar a pegar” al pretendiente pasa a veces en la vida real. Gloria agrega que a Ernesto una vez lo pegaron por no haberse casado con quien ya tenía pretendiente. Ernesto dice que su padre ya le trajo dos chicas con las que quería que se case y que le tocó acostarse con ellas.

Mientras se ven escenas de la película, Ernesto menciona alguno dichos o refranes: por ejemplo: “así haya comida de sobra pero sin amor no entrará”. Esto es bastante usual a lo largo de la película.

Gloria, en varias ocasiones, asimila las actividades que se ve en la película con las que ella realizaba en el pasado: “en la estera dormíamos así”, “En el río así yo lavaba”.

En varias ocasiones, Gloria traduce del Kichwa al español, a pesar de los subtítulos. Ella y su hija repiten algunas palabras en Kichwa, denotando felicidad en su rostro. Cuando yo repito algunas palabras en kichwa, Gloria me responde con una sonrisa mencionando que significa esas palabras. Y ríe.

Ernesto: “Esto debe ser una reflexión pues. Que deben respetar la decisión de los hijos. Se acabó esa era de que entre papases, que si que no, no pues. Yo a veces si digo, gracias Dios por estas películas porque así pueden ver algunos padres ignorantes que hay todavía y respeten las decisiones de los hijos”. Gloria en varias ocasiones, refiriéndose a los actores, menciona “ellos si son indígenas” “ellos son mestizos no son indígenas”. Es decir diferencia y racializa entre los actores.

Al ver las escenas en donde se ve violencia hacia la chica, Ernesto critica y dice “que bueno que ya salieron la ley para proteger a la mujer. Ahora una llamadita y de una está la policía. Eso pasa bastante en el campo. Allá pasa mucho”. Gloria dice que sus primas no se quieren casar, porque tienen una mala imagen de los hombres, por la violencia hacia las mujeres, porque veían como el padre le pagaba a la madre de ellas.

Gloria menciona que cuando se separó la hermana si le castigaron. Sus dos hermanos se separaron pero se fueron al exterior. “se separaron pero se fueron lejos”.

Al finalizar la primera película, llegó una visita, era la sobrina de Ernesto. La señora estaba vestida de indígena.

Después de unos cinco minutos, Gloria vuelve a mencionar que el “malo de la película” fue de la vida real. Y que en la vida real era malo también. También, cuando sale un actor indígena, dice “este es de Otavalo”. Vuelve a decir “ahí la mayoría que actúan son indígenas”. Ernesto menciona que “algunos dicen que el aji es malo, que es del diablo y después no comen. Mentiras”.

Al acabarse, Ernesto pone en el menú de películas, para “ver cual hay”, después Tamia me pregunta si quiero ver “Hachi”, que me dicen que es una historia de un perrito, pero al ponerle play salió otra película. Gloria propone ver “Pollito” y Pordifio fue a buscarle.

En una de las primeras escenas, cuando sale pollito con la caja de zapatos yendo a lustrar, todos comentan “así era igualito el Inti y el Chayanne”. Eso repiten varias veces a lo largo de la película: “igualito con esas botas y esa camiseta larga”. Gloria dice “ellos lustraban zapatos”. También mencionan que Inti salió en un video del muchacho trabajador. Ernesto menciona que a veces el Inti le daba un dólar o algo de plata para irse a tomar, haciendo una analogía con la que pasa en la película. De ahí menciona que en el centro de rehabilitación le hacían ver películas “fuertísimas” en donde salen personajes así borrachos o drogadictos y ahí nos veíamos reflejados. Cuando sale una escena donde le curan a la abuelita con a cascara de la haba, Gloria menciona que así mismo era.

Ernesto dice que los chiquitos así como el “pollito” tienen un montón de historias que contar. Gloria agrega “El Chayane le daba más a la vendida, y el Inti a la lustrada” y no simplemente para ganar dinero. Ernesto agrega: “les mandaban a trabajar para que sepan el valor del trabajo”. Cuentan sobre su rol de supervisores en el centro del muchacho trabajador. Mencionan que ellos ahorran, y que al salir del CMT salen ya con unos ahorros. El Inti, por ejemplo, salió con 2000 dólares. Gloria, ante una pregunta de la sobrina de Ernesto, menciona que en carnaval se fue a Ambato a vender carioka, y que le fue súper bien.

Ernesto, al ver a Pollito, menciona “el Inti hasta ahora tiene la cajita para lustrar los zapatos”

Gloria cuenta como vendía caramelos en la calle con sus hijos y otros chicos del CMT

En la escena en que el papá de Pollito se arrepiente de su forma de vida y llora, Tamia llora también. Su madre agrega riéndose: “ella en todas las películas sabe estar llorando”. Después de eso, Ernesto dice, refiriéndose a la película: “eso es la vida real. Nosotros gracias a Dios que no estamos pasando por eso. En la vida real existe. Hay muchos papases que hacen eso”.

Gloria menciona que sus hijos también eran descomplicados con la ropa, no les inGloriaba mucho como se vestían.

Cuando hay escenas de paisajes andinos y sonidos de animales, Gloria dice “yo si extraño esa vida, oyendo los gallitos todo” Ernesto dice: “sino aquí es, a las 5 de la mañana, el paaan, el paaan”. Todos ríen. Dice que hay un panadero que pasa a esa hora vendiendo y gritando “Pan”.

Gloria dice que esta película “Pollito” le hicieron ver a Ernesto antes de que vaya a la rehabilitación. Que con esa película, el ya acepto ir a la rehabilitación: “la primera vez que le hicimos ver (a Ernesto) le hicimos ver chuchaqui, y el cómo lloraba todita la película. Ahí fue la última vez que le hicimos ver eso para que entre a la rehabilitación, sino no se iba, no ve que dos veces se me escapó, dos veces se me escapó”.

Gloria, cuando ve que “Pollito” llegó a Ambato, caminando, cuenta por varios minutos sobre lo “amable” que es la gente de Ambato. Cuenta que visitaron algunos lugares, de gente que ni era conocida, pero que le atendieron super bien, que les dieron de comer.

Gloria cuenta que sus sobrinas, al venir a Quito al colegio, siguen durmiendo en estera. Ernesto dice que no es por que no tengan plata, sino por costumbre.

Al ver la escena en que a la abuelita de “Pollito” le hacen el diagnóstico con el cuy, Ernesto dice “así mismo es. Eso es verídico. La otra vez a mi mamá le hicimos pasar el cuy. Yo le pasaba y mi papá veía que enfermedades había. Ahí me iba explicando. Cuenta que su madre no quería tomar pastillas.

Ernesto dice “la primera vez que yo vi, a mi si me pasaba que me daba cargo de consciencia”

En la escena en donde se ve a los ladrones robando, Gloria dice “así igualito es que roban en el campo”. Ernesto agrega: “eso si que mis hijos nunca, nada de nada es o de robar”.

Cuando le están cogiendo a los ladrones, Ernesto menciona “allá en el campo, suenan dos campanazos de la iglesia, ya saben que hay ladrones. Toditos salen” Gloria menciona: “no como aquí, que no sale nadie así te roben ahí mismo”.

Cuando le están castigando a los ladrones, cuentan sobre la hortiga, que “duele muchísimo”.

Al finalizar las dos películas de Pollito, yo comento: “pero triste la película no?” a lo que Ernesto me responde: “eso digo, uno no se puede enfocar cuando no se vive una vida así. Pero cuando uno se vive una vida así, como la primera vez que vi, yo me reflejé pues feamente, yo decía “ve pues mis hijos así y yo en la borrachera, no no no pues”. Y verdad vea, yo he perdido mucho, amigos, diversiones, pero he ganado lo más importante, tengo el amor de mis hijos, el amor de mi esposa, verdaderos amigos”. “entonces a ti no te afecta, pero a mí, que mi vida ha sido bien parecida a lo que se ve, si pues”.

Al finalizar de ver las dos películas, les pedí a Gloria y Ernesto hablar sobre ellas. Ante la pregunta, “entonces a usted si le ha ayudado las películas cómo estás?” Ernesto dice “sí, a mi si me ha ayudado mucho las películas como esta, a algunos amigos, el Patricio el Matanga, les he hecho ver estas películas para que reflexionen. Si quiera unas 10 familias de mis amigos han cambiado por lo que les he hecho ver. Ahora han cambiado. Una película bien hecha de la vida real ayuda mucho a la persona. Yo les hacía ver porque las palabras a veces sobra”. Mi amigo, el Patricio, con unas 4 sesiones que vinieron a ver las películas, ellos cambiaron verás.

A Gloria le pregunté: “que es lo que le gusta de la película de “Pollito”?”

Gloria: yo la primera vez que la vi, la relacioné con mi vida, porque yo pasé eso que sale ahí. Yo vivía con mis abuelitos de chiquita, nos robaban, igual que en la película (4:30). Yo me vestía así como el Pollito, con una camiseta ancha no más.

Ernesto dice que la tía y la abuela de Gloria vino dos semanas a las casa de Ernesto para que le vean que es un hombre de bien y que no le trata mal a Gloria.

Después Ernesto conversa de su rehabilitación y se extiende bastantísimo.

Ernesto dice que a la Tamia es la encargada de hacer las compras del hogar. Administrar el dinero de la comida.

Ernesto continúa contando como era su vida cuando era alcohólico.

Gloria menciona que si bien su esposo dejó de tomar hace 3 años, su carácter no ha cambiado. Que no sabe ni la fecha de sus hijos. Que nunca le ha dicho te amo, que nunca le ha dado ni un caramelo con cariño, con amor: “Y yo tenía esa envidia de esos otros esposos que llegaban, les saludaban con un beso”. Siempre ha sido posesivo. Un día que salí con un amiguita a comer una fritada, le han chismeadado que yo he estado tomando con esa persona. Yo cogí con 25 centavos y llegué donde mis tios en Otavalo. Ahí también mis hijos comenzaron a valorar, por mi ausencia, que necesito cariño de los hijos, del esposo. Ahí se dieron cuenta. Para una mujer es difícil que el hombre no le trate con palabras bonitas.

Gloria: Mi niñez fue difícil, y con mi esposo yo pensaban que iba a ser diferente. Pero no, nada. Fue difícil la vida de uno, por eso yo no quisieran que pase lo que yo padecí.

Cuáles son las cosas buenas que ve en la película?

Gloria: El cariño que tiene la abuelita hacia el nieto. Porque por ejemplo mi mamá ni sabe que ellos dos (hijos) existen. Los amiguitos también, hay un compañerismo. Los vecinos son preocupados también. Allá les cogieron si ve a los ladrones todos en comunidad. Aquí no hay nada de eso. Aquí directo a la policía, y nunca llega jajja.

Pero si es bonita la película, porque así en medio de las películas uno va reflexionando más, diciendo que tal vez uno ha estado mal en las actuaciones, o en burlándose de las personas. Porque todavía, hasta hace poco tiempo, y también en la actualidad, si hay personas que se burlan de lo que uno habla en Kichwa, o de lo que uno se expresa, o a uno le ven vestida de indígena y ya dicen “esa otavala, esa indígena, esa longa” ya dicen, la mayoría de personas que se creen de la alta sociedad. Yo me he criado humildemente, es indígena, pero se respetar a todos.

Yo en Ambato, la gente de allá es bien hospitalaria. Aquí en Quito no hay eso. Allá se reúnan entre todos y les ayudan a vender los productos. Ellos eran indígenas todos. Y ahí no importa si tienes o no dinero, con tal que seas respetuoso. Yo no tenía para el canelazo. Y ahí cada uno dice, “nosotros te ponemos la canela, otro dice yo te pongo el trago”, me prestaron la cocina, y ahí hicimos el canelazo continúa conversando sobre su viaje a Ambato. Hasta el final.

OBSERVACIONES Y ANALISIS

Muchas de las temáticas, personajes, escenas, actividades que ahí se ven constituyen referentes con los que comparan su vida. Gran parte de sus intervenciones viendo la película constituyen enunciados con la figura: “así mismo es”, planteando un simil entre lo visto y aspectos de su vida o experiencia personal.

Es importante tomar en cuenta que las tres películas vistas se caracterizan por ser bastante tristes, y presentar escenas trágicas. Varias de las comparaciones que hacen con ellas, son en tiempo pasado y refiriendo a experiencias personales: “así era yo”, “eso nos pasó”, “así mismo querían mis padres que nos casemos”, etc.

En particular, pollito tienen una significación especial para los miembros de la familia, debido a que fue la película que le permitió a Ernesto finiquitar su decisión de ir al centro de rehabilitación. En ese sentido. Al parecer, los contenidos audiovisuales tienen un impacto cognitivo bastante marcado.

Hay una reiterada comparación que hacen entre el campo y la ciudad. Valorando el primer espacio como mejor que el segundo.

Ernesto confirma que estas películas despiertan un interés y un gusto especial cuando se corresponde con las experiencias propias. Al respecto me dice: “eso digo, uno no se puede enfocar cuando no se vive una vida así. Pero cuando uno se vive una vida así, como la primera vez que vi, yo me reflejé pues feamente, yo decía “ve pues mis hijos así y yo en la borrachera, no no no pues”. Y verdad vea, yo he perdido mucho, amigos, diversiones, pero he ganado lo más importante, tengo el amor de mis hijos, el amor de mi esposa, verdaderos amigos”, “entonces a ti no te afecta, pero a mí, que mi vida ha sido bien parecida a lo que se ve, si pues”.

Además, Ernesto plantea que Pollito y otras películas parecidas (en las que se ven vicios e irresponsabilidades por parte de los padres o esposos) son buenas para hacer reflexionar. El ha hecho una especie de “terapia”, “videoterapia”, con varios de sus amigos, y que esto ha dado resultado.