

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Comunicación

Maestría en Comunicación

Mención en Estudios de Recepción Mediática

La configuración de la identidad afroecuatoriana

Estudios de recepción mediática en pobladores de Carapungo

Bruno Santos Nascimento Días

Tutor: Santiago Arboleda Quiñonez

Quito, 2018



CLAÚSULA DE CESIÓN DE DERECHO DE PUBLICACIÓN

Yo, Bruno Santos Nascimento Dias, autor/a del trabajo intitulado “La configuración de la identidad afroecuatoriana. Estudios de Recepción Mediática en pobladores de Carapungo”, 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 Magíster 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: _____

Firma: _____

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo comprender la configuración de la identidad afroecuatoriana a partir de la relación de sujetos afrodescendientes con el campo mediático en el contexto del barrio de Carapungo, en Quito. Es un trabajo de corte empírico y naturaleza cualitativa, que se construye a partir de los testimonios de seis interlocutores, habitantes del mencionado barrio, obtenidas por medio de entrevistas individuales. A partir de las proposiciones teóricas del campo de los Estudios de Recepción, y de la asunción de que las sociedades contemporáneas experimentan un proceso de mediatización que termina por configurar un *ethos* mediatizado, se optó por analizar las mediaciones socioculturales y mediáticas que se traducen en los usos, apropiaciones y significaciones, operados por estos sujetos y que atraviesan y participan en la conformación de sus identidades. Se observó que la identidad afroecuatoriana se configura atravesada por las corpo-musicalidades, el color de la piel, las tradiciones y el territorio. Lo mediático, en ese proceso, constituye un juego de acuerdos y negociaciones de prácticas comunicacionales que demandan representatividad, la consecuente negación de los medios tradicionales y la apropiación de tecnologías digitales como tácticas para el ejercicio de la experiencia mediática.

Palabras-clave: mediaciones, mediatización, identidad afroecuatoriana, recepción

Agradecimientos

Agradezco a mi familia, en las figuras de mis padres, hermanos, sobrinos, cuñados y suegros, por todo tipo de apoyo ofertado desde las largas distancias de Río de Janeiro, Guayaquil y Salinas. También a mi esposa Verónica, compañera y amiga antes que todo, presente en todo ese caminar pisado hasta aquí. Esta familia es, sin duda, los que más confían en mi capacidad y hacen de eso combustible y estímulo que me proporcionan la posibilidad de seguir trabajando, realizando y soñando. A mis compañeros y profesores de la maestría, con quienes he compartido no solo productivos momentos en clases, sino también los dolores y placeres que un trabajo como ese puede proporcionar. Al coordinador de la carrera Edgar Vega y mi tutor Santiago Arboleda por la comprensión, direccionamiento y tranquilidad necesarios en distintos momentos de esa jornada. Finalmente, a toda la población afroecuatoriana, que carga en su historia y en sus vidas la parte más pesada de una estructura social extremadamente injusta y desigual. A Edizon León y Luzmila Bolaños, interlocutores fundamentales para que el trabajo de campo fuera posible, y a los sujetos que ofertaron lo más valioso que ese informe de investigación puede contener: sus tiempos, historias, percepciones y subjetividades.

Tabla de Contenidos

Introducción	11
1. Huellas del camino pisado	11
2. Qué y cómo investigamos.....	14
Capítulo uno	
Contextualización	19
1. El Ecuador imaginado.....	20
1.1. La modernidad como referente	22
2. Interpelación y compensación	23
3. Pensando desde la comunicación.....	27
3.1. Atravesamientos comunicacionales del Ecuador “moderno”	29
Capítulo dos	
La identidad a través de los lentes de la recepción: desde dónde miramos	33
1. Comunicación, cultura e identidad	34
1.2. El lugar de la identidad	36
2. Mediatización y cultura mediática.....	38
2.1. El <i>ethos</i> mediatizado	40
3. La recepción como horizonte de comprensión	42
3.1. Perspectivas de la recepción	42
3.2. Mediaciones: usos, apropiaciones y significación desde la recepción.....	45
Capítulo tres	
Las marcas de la identidad afroecuatoriana: medios y mediaciones.....	51
1. Rutas de construcción de la investigación: Perspectivas, proceso y opciones metodológicas.....	51
1.1. Meta-investigación o la investigación de la investigación.....	52
1.2. Movimientos de aproximación al contexto y articulaciones teórico-metodológicas	53
1.3. La definición del sujeto de la investigación y las entrevistas individuales	54
1.4. Evaluaciones de recorrido: repensando la problemática investigada.....	56

2. El contexto de la recepción	57
3. Consumo mediático: presencia y papel de los medios	60
3.1. El peso de la (no) representación	64
3.2. Usos, apropiaciones y sentido de la identidad en las prácticas comunicacionales	66
4. Mediaciones entrecruzadas	73
4.1. Las corpo-musicalidades como anclaje cultural	74
4.2. La marca de la piel	80
4.3. Las tradiciones presentes	83
4.4. El “espíritu” del territorio	87
Conclusiones.....	93
1. Las significaciones desde la recepción: apuntamientos de una reflexión...98	
Bibliografía.....	101
Anexo 1	109

Introducción

1. Huellas del camino pisado

En el octubre de 2017, se realizó el seminario Internacional de celebración de los 30 años de publicación del libro *De los medios a las mediaciones*, de Jesús Martín-Barbero. En tal evento, que se desarrolló en CIESPAL, la profesora Amparo Marroquín al referirse a las características del pensamiento del homenajeado afirma que el destacado autor iberoamericano “cuando habla de su palabra, habla de su vida”.¹ A partir de eso, la profesora nos convocó a pensar la palabra desde la vida, inspirada por la obra de Martín-Barbero. Tomando eso como referencia e inspiración, creo necesario empezar este trabajo, entonces, desde la vida. Desde mi vida y mi lugar. Es así, en ese intento, que considero que la ruta que se recorre en esta tesis tiene inicio mucho antes que las clases de la maestría que la exige. Empieza antes de que yo, el candidato a investigador que la firma, llegara a Ecuador. Desde la elección del tema, hasta la manera que se lo pensó investigar y lo que de hecho se logró, todo tiene que ver con una serie de experiencias, personas, lecturas y acontecimientos, vivenciados antes y durante el proceso de desarrollo de la tesis.

El deseo de conocer más sobre la configuración de la identidad afroecuatoriana a partir de una perspectiva comunicacional tiene que ver, de forma muy directa y pragmática, con las experiencias vividas en mi participación en Brasil como militante en una red defensa de derechos humanos, además de la actuación que tuve como profesional de comunicación en una empresa privada de clientes y funcionarios, en su completa mayoría, afrodescendientes.² Pero aún de manera más íntima y afectiva, tiene que ver

¹ Amparo Marroquín, “La figura de Jesús Martín-Barbero en el campo de la comunicación y la cultura” (De los medios a las mediaciones, 30 años después, CIESPAL, Quito, el 3 de octubre de 2017).

² A partir del año 2010, luego de titulado en la universidad, he actuado voluntariamente en la asesoría de comunicación de la Red FALE, una red de defensa de derechos en la cual se desarrolla un trabajo de monitoreo de políticas públicas a partir de movilización/empoderamiento de jóvenes y adultos, además de campañas temáticas que articulan pequeños grupos, redes locales/nacionales y espacios de formación para viabilizar la participación de distintos sectores de la sociedad civil en actividades de presión popular y control social. A nivel local, en Río de Janeiro, esa actuación me proporcionó el contacto y amistad con una red de personas de distintos orígenes y actuación en donde el tema del racismo fue particularmente presente. Aunque en el núcleo local de la Red FALE Río de Janeiro se manejara distintas agendas, las acciones de interpelación y responsabilización del Estado como principal agente de la violencia por medio de sus políticas públicas de Seguridad y de juventud, donde la juventud afrodescendiente es de largo la más afectada, nos ha movido de manera particular. Casi simultáneo a esa actuación, he trabajado profesionalmente como Analista de Comunicación, dedicado la mayor parte del tiempo a la comunicación

también con mi historia familiar personal, en donde los orígenes y ascendencia fueron, de alguna manera borrados y olvidados.³ Evidentemente, eso no se dio de manera intencional, sino que es el reflejo de un contexto donde todavía prevalece el imaginario permeado por el mestizaje y la existencia de una supuesta “democracia racial”, que hace que los brasileños, en general nos consideremos una mezcla homogénea de indígenas, afros y europeos, pero en donde apenas la ascendencia europea tiene registro e historia y sus apellidos son especialmente valorados. No tener apellidos considerados europeos, ni tampoco registros presentes de una historia familiar, no me ha permitido identificarme como blanco, así como tampoco percibir o afirmar cualquier rasgo de negritud o ancestralidad indígena en mí o en mis padres, tíos, tías y abuelas (no he llegado a conocer mis abuelos). Esto ha resultado en lentos y silenciosos conflictos y reflexiones internas y en un proceso personal de construcción y búsqueda de mi propia identidad.

A ello se suma, todavía, la demanda de reconocimiento y pertenencia que la condición de inmigrante exige. Llegar a Ecuador y trabajar como docente en un instituto brasileño dedicado a la promoción del idioma y la cultura de mi país, me ha planteado respuestas y posición personal, principalmente frente a los estereotipos más comunes sobre Brasil: samba, carnaval y fútbol⁴; elementos, ellos mismos, de fuerte influencia afrobrasileña.

Intentar responder a estos planteamientos me ha llevado, por ejemplo, a reflexionar, en una ponencia que presenté el 2016, sobre el carácter melodramático de la samba.⁵ Una mirada hacia atrás, en perspectiva, me hace considerar ese trabajo como un esfuerzo por conectar el ritmo símbolo de mi país, referente de la fiesta y alegría que orientan la mirada y expectativa al brasileño en el extranjero, con la melancolía, lucha y

interna, en el Instituto Beleza Natural, una cadena de institutos de belleza brasileña orientada principalmente al tratamiento y cuidado de los cabellos crespos y rizados. Tanto los valores de esa empresa como su propuesta comercial, para clientes y funcionarios, afrodescendientes en casi su totalidad, tiene mucho que ver con la autoafirmación por medio de la aceptación y valoración de una estética asociada a los rasgos afros, socialmente (aunque cada vez menos) rechazada. Ahí he trabajado más de tres años, hasta que me cambié a Ecuador, planificando estrategias de comunicación y produciendo contenidos orientados por esta perspectiva.

³ Por parte de madre, mi familia ha migrado hacia Río de Janeiro en los años 1960 desde la ciudad de Nazaré, en Bahía, estado históricamente de fuerte presencia indígena y afrodescendiente. Mi padre es natural de la ciudad de Duque de Caxias, en la región metropolitana de Río de Janeiro. Sin embargo, en ambos los casos no hay registro y tampoco se conoce más allá de la generación de mis abuelos.

⁴ Como registro personal, llegué para vivir en Ecuador el julio de 2013, exactamente un año antes del mundial de fútbol realizado en Brasil. En ese momento, aún más con la clasificación de Ecuador para disputar el torneo, Brasil y los elementos que lo identificaban, estereotipados o no, estuvieron frecuentemente presentes en las calles, estrategias de consumo y medios de comunicación.

⁵ Bruno Santos N Dias, “Cuando me llame nostalgia: análisis del melodrama en la samba” (II XESCOM, Quito, el 15 de septiembre de 2016).

resistencia experimentada por el pueblo africano y afrodescendiente de Brasil, que lo ha creado. Además, también, refleja una búsqueda de algún rasgo de latinoamericanidad melodramática indubitablemente reconocida en ritmos como la ranchera, el bolero y el tango, pero en donde la samba no es considerada.

Atravesado por todo esto está la experiencia de vivir lejos de lo que uno puede considerar su tierra, tomando en cuenta que esa experiencia es actualmente, por cierto, muy distinta de la de otras épocas. Las dinámicas tecnológicas y comunicacionales contemporáneas nos permiten acceder, instantáneamente y cuando se nos ocurra, a los elementos que nos conectan con nuestros contextos foráneos. Más allá de los afectos de amigos y familiares –con quienes se puede hablar casi directamente en cualquier momento–, también es accesible un sinnúmero de productos culturales que van desde música y literatura, hasta películas, noticias y prácticamente cualquier otro contenido que pueda ser mediatizado. Lo interesante de todo eso es que esa experiencia nos permite una relación con lo local, a partir de convergencias y conflictos con aquello que cargamos y comprendemos de nuestras identidades nacionales.

En la charla de apertura de la conferencia anual de la IAMCR 2017, en Cartagena-Colombia, el profesor Omar Rincón presentó un video de una entrevista que le hizo a Jesús Martín-Barbero semanas antes, en donde ese autor afirma: “para mí ha sido mucho más importante *desde dónde* pienso que *qué es* lo que pienso”.⁶ Todo este recorrido de carácter personal –quizás poco convencional y hasta cuestionable para un trabajo académico– lo hago para intentar establecer desde dónde pienso, es decir, las motivaciones, sentimientos y perspectivas, el lugar desde donde se desarrolla la presente tesis. Si tiene razón Antonio Gramsci, recordado por el mismo Martín-Barbero: “solo investigamos de verdad lo que nos afecta”.⁷ Mi concordancia con la mencionada afirmación se expresa en la libertad que he tomado de describir, antes que nada, qué es lo que me afecta. Es así, entonces, que miro la temática de la presente investigación: en esa relación de convergencias y conflictos constantes, a partir de mi lugar como brasileño e inmigrante, de las vivencias y experiencias que cargo, y de ese entorno latinoamericano que de alguna manera también nos une.

⁶ IAMCR 2017, *IAMCR 2017 - Notes on Martín-Barbero's "From media to mediation" - Part 1* (Cartagena, 2017), <https://www.youtube.com/watch?v=VzBaRA76TMg>.

⁷ Jesús Martín-Barbero, “Aventuras de un cartógrafo mestizo en el campo de la comunicación”, *Revista Latina de Comunicación Social*, 1999, <http://www.ull.es/publicaciones/latina/a1999fjl/64jmb.htm>.

2. Qué y cómo investigamos

En el contexto contemporáneo, donde la comunicación ocupa un papel central en las prácticas cotidianas, es cada vez más emergente comprender los atravesamientos y marcas de los procesos comunicacionales en la dinámica de los grupos que constituyen las sociedades. La presente investigación se inscribe en ese contexto, el de una sociedad mediatizada, y se refiere a la recepción de sujetos afroecuatorianos pobladores del barrio de Carapungo, en Quito. Conectados a esa comprensión, proponemos una mirada a la identidad afroecuatoriana desde los espacios donde estos sujetos construyen y significan sus lazos identitarios, y se apropian o rechazan los sentidos circulantes respecto a su pertenencia.

Nuestro punto de partida es la realidad de la población afrodescendiente en Ecuador que, juntamente con Perú, Colombia y Brasil es uno de los países de Sudamérica con mayor presencia afrodescendiente.⁸ Igual que los demás países citados, la población afro en Ecuador ha sufrido procesos históricos de opresión, invisibilidad y exclusión hasta hoy presentes en sus estructuras sociales. Dichos procesos tienen la marca de la colonialidad, fundamento de la constitución del estado-nación ecuatoriano, conformado a partir de una noción de raza determinante para la subalternidad de los pueblos negros e indígenas en los primeros proyectos nacionales.⁹

A nivel político-institucional, a partir de los años 1980, empiezan a surgir en Ecuador procesos organizativos que resultaron en el reconocimiento, por medio de la Constitución de 1998, de la existencia del pueblo negro como parte del Estado ecuatoriano. Sin embargo, estas condiciones de exclusión que caracterizaron la estructura social y étnica del estado desde su independencia, siguen todavía presentes y el campo mediático, desde el advenimiento de las industrias culturales y los medios de comunicación de masas en el país, que es una de sus matrices más relevantes. Desde ese campo, los pueblos afrodescendientes siguen representados de manera estereotipada, estigmatizada y al margen del ideario de una supuesta “cultura nacional” ecuatoriana.¹⁰

⁸ Marta Rangel, *Políticas públicas para afrodescendientes: marco institucional en el Brasil, Colombia, el Ecuador y el Perú*, Serie Políticas Sociales 220 (Santiago: CEPAL, 2016), 58.

⁹ Norman Whitten Jr, “Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: la formación de los conceptos de las ‘razas’ y las transformaciones del racismo”, *Ecuador racista*, 1999, 46.

¹⁰ Jean Rahier, “Mãe, o que será que o negro quer? Representações racistas na Revista Vistazo, 1957-1991”, *Estudos Afro-Asiáticos* 23, núm. 1 (2001): 27.

Las características y el contexto de la población afroecuatoriana en Quito y más específicamente en el barrio de Carapungo es uno de los ejes que orientan la investigación. Tratase de una población actualmente conformada en su mayoría por una generación nacida en la ciudad, pero hija de aquellos que migraron de la zona del Valle del Chota, en la provincia de Imbabura, al norte del país. Esa relación entre la tierra de sus padres y la vida en la ciudad se ha revelado a lo largo de la investigación un elemento relevante para los propósitos de este trabajo; no tanto para establecer antagonismos entre la vida en el campo y la ciudad, sino tomar la propia experiencia de la ciudad y la relación con el territorio de los familiares como un proceso sociocultural que orienta las sensibilidades de los sujetos. A partir de ese contexto se estableció una interlocución con seis entrevistados, hombres y mujeres, moradores de Carapungo, para comprender qué compone sus cotidianidades, sus maneras de vivir y significar sus identidades.

Dichos procesos son comprendidos desde la perspectiva de la recepción, a partir, principalmente, del referente teórico-metodológico de las mediaciones socioculturales propuestas por Martín-Barbero, desde donde se identificó como más significativas las mediaciones de las cuerpo-musicalidades, el color de la piel, la tradición y el territorio ancestral. Tales mediaciones atraviesan los usos, apropiaciones y significaciones en la experiencia comunicacional de los sujetos. Así, nuestro interés ha sido comprender los sentidos de la identidad a partir de la presencia de los medios en la cotidianidad y las tensiones y configuraciones que esa presencia plantea.

Para comprender ese entramado echamos mano de diferentes aportes del campo de las ciencias sociales: la historia, para comprender los procesos socio-históricos que asignaron a la población afroecuatoriana el lugar social que ocupa hoy; la sociología y la antropología, que ofrecen los referentes sobre el papel de la cultura y los procesos de configuración de las identidades en el contexto global y multicultural contemporáneo, además de las herramientas metodológicas que nos posibilitan relacionar los principios epistemológicos y los referentes teóricos a lo observado y colectado en la experiencia empírica de la exploración y las entrevistas individuales que comprende la investigación de campo.

En ese sentido, la metodología es entendida como el conjunto de movimientos que nos van a permitir acceder a las experiencias y percepciones individuales de los sujetos, para de ahí trazar los paralelos que nos permitirán extraer información necesaria a los intereses de la investigación. Por lo tanto, hablamos de una investigación empírica de carácter cualitativo, donde se optó por un acercamiento exploratorio al contexto de los

investigados para, luego pasar a un momento sistemático donde se utilizó el método de las entrevistas semi-estructuradas individuales.

Nuestra propuesta, entonces, consiste en indagar cómo los sujetos afroecuatorianos receptan estos contenidos mediáticos, es decir, los significados y sentidos que aportan a la configuración de una identidad afroecuatoriana a partir de la relación de los sujetos afrodescendientes con los medios. De ahí la pregunta central que orienta la investigación: ¿qué significaciones, usos y apropiaciones de las construcciones mediáticas relativas a su identidad operan los sujetos negros del barrio de Carapungo, en Quito, y cómo estas construcciones inciden en la configuración de las identidades afroecuatorianas?

Considerando el contexto mediatizado en el que se da esa articulación, planteamos esta pregunta desde la presuposición que los medios marcan las experiencias culturales que son parte del juego que configura la construcción de las identidades. Además, a partir de los Estudios de Recepción desde las corrientes latinoamericanas, se entiende que los sujetos afroecuatorianos se apropian de estos contenidos de manera activa y multiforme, en un proceso complejo de acuerdos que envuelve consensos y resistencias y proporciona nuevas formas de significación y expresión a su identidad. Es por ello también que se optó por dejar abierto, inicialmente, la delimitación de medios, géneros y formatos que serían el foco de la investigación para definirlos en el desarrollo mismo del trabajo, de acuerdo a los aportes de los propios sujetos investigados.

Así, asumimos como objetivo general investigar los sentidos, usos y apropiaciones de las construcciones mediáticas relativas a su identidad que operan los sujetos jóvenes, negros del barrio de Carapungo, en Quito, a partir de los siguientes objetivos específicos:

- Contextualizar aspectos sociales, culturales, históricos y mediáticos vinculados a la constitución de la identidad afroecuatoriana.
- Describir y analizar las significaciones, usos y apropiaciones operadas por sujetos afroecuatorianos relativos a su identidad.
- Analizar el papel de los medios en la constitución de la identidad cultural afroecuatoriana en los sujetos investigados.
- Identificar y caracterizar las marcas que constituyen las identidades afroecuatorianas y otras mediaciones socioculturales relacionadas a ellas.

El trabajo empieza con un primer capítulo intitulado *Contextualización*, proponiendo una profundización en los aspectos históricos y sociales que delegaron al pueblo afrodescendiente en Ecuador el lugar social que ocupan hoy. Adoptamos aquí la perspectiva teórica de la modernidad/colonialidad como referente para pensar la conformación de las sociedades latinoamericanas a partir de una matriz racial que privilegió el blanco en detrimento de indígenas y principalmente los afros.

En el capítulo siguiente, que optamos por llamar *La identidad a través de los lentes de la recepción: desde donde miramos*, desarrollamos las perspectivas teóricas que anclan nuestra mirada y a partir de donde proponemos relacionar ese lugar, históricamente constituido, a los referentes que, desde los estudios de Recepción, nos permitirán analizar el atravesamiento mediático de la constitución de unas identidades afroecuatorianas. A partir de las nociones de cultura e identidad planteadas por el campo de los estudios culturales, particularmente los estudios culturales *en América Latina*, establecemos las categorías de análisis que orientan la investigación, donde son fundamentales los conceptos de uso, apropiación y significación de los Estudios de Recepción.

El tercer y último capítulo es dedicado a la investigación de campo. En nuestro trabajo, lo hemos nombrado como *Las marcas de la identidad afroecuatoriana: medios y mediaciones*. Empieza con una breve descripción de los movimientos metodológicos de la investigación para luego presentar los hallazgos y análisis que dan sentido a las proposiciones teóricas de nuestra mirada. En ese capítulo también identificamos los usos, apropiaciones y significaciones, y las mediaciones socioculturales que atraviesan la configuración de una afroecuatorianeidad en la percepción de los interlocutores a partir de prácticas comunicacionales operados por los entrevistados que se relacionan a la construcción que hacen de sus respectivas identidades.

En las conclusiones, presentamos una sistematización e interpretación de los resultados, a partir de una mirada en perspectiva hacia todo el trabajo desarrollado. Además, reflexionamos también sobre los desafíos que la investigación nos ha planteado y las contribuciones que ella puede ofrecer a los Estudios de Recepción.

Vale destacar también la opción política que hacemos en el trabajo por la utilización de los términos afrodescendiente/afroecuatoriana/o. Aunque respetemos y reconozcamos la autenticidad y relevancia de los debates alrededor de ellos, principalmente en los espacios académicos, y la opción de muchos sujetos por identificarse como negro, afro o mulato, fue la categoría afroecuatoriana/o, reconocida

por primera vez en la Constitución de 1998 como pueblo sujeto de derechos colectivos, la que permitió y sigue permitiendo a este grupo, además de resistir a los estereotipos racistas asociados a lo negro, “generar importantes reivindicaciones sobre todo territoriales e identitarias”.¹¹

¹¹ Rocío Vera Santos, *Dinámicas de la negritud y africanidad: construcciones de la afrodescendencia en Ecuador*, Primera edición (Quito: Abya Yala, 2015), 17.

Capítulo uno

Contextualización

El presente capítulo proponemos mirar al contexto histórico y social en el cual se conformaron las identidades afroecuatorianas. Para ello tomamos en cuenta la perspectiva de la comunicación no como un elemento adicional sino algo que permea ese proceso, asumiendo, a lo largo del recorrido, importancia determinante. El capítulo consiste, fundamentalmente, en una reflexión teórica sobre el proceso de constitución del Ecuador, la racialización como eje de su modernización y los lugares asignados a las identidades afroecuatorianas en sus atravesamientos con la manera como pensamos la comunicación a partir de eso.

Empezamos con entender el ingreso del Ecuador en la modernidad como una nación imaginada,¹² narrada a partir de determinados referentes. Esa narrativa de la nación¹³ ecuatoriana no es fija, tampoco los cambios en ella son excluyentes. Es decir, la manera como se ha narrado el Ecuador a lo largo de su existencia como estado nacional ha sufrido cambios y esas distintas narrativas se han ido acumulando a lo largo de la historia. Entender así ese proceso es determinante, porque desde él se asigna a los afrodescendientes lugares sociales comprendidos de maneras distintas a partir de las diferentes narrativas. Esas tensiones y acomodamientos de narrativas nacionales es lo que ha permitido, por ejemplo, que en Ecuador los afrodescendientes hubieran podido pasar de ser considerados como una “raza inferior”, una mercancía, como se los trataba en la colonia, a visibilizarse como un pueblo sujeto de derechos colectivos garantizados en la más reciente Constitución de este país.

Sin embargo, más allá de las particularidades del caso ecuatoriano, importa también considerar que todo eso no se da de manera espontánea sino atravesada por “procesos transregionales”¹⁴ que han afectado a las sociedades occidentales y en particular, las latinoamericanas, procesos tales como es la colonialidad y el tráfico de esclavos; los procesos de independencia y conformación de los estados nacionales; la industrialización y los procesos de migración del campo a la ciudad, con el advenimiento

¹² Benedict R. O’G Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

¹³ Homi K Bhabha, *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial, 2002).

¹⁴ Santos, *Dinámicas de la negritud y africanidad*, 74.

de las masas y las industrias culturales que propiciaron la circulación de discursos de mestizaje y conceptos culturales; y en los años recientes, la globalización y las tensiones entre el multiculturalismo, la interculturalidad y demás propuestas compensatorias. Planteamos aquí, entonces, reflexionar sobre cómo todos estos elementos van configurando el lugar del afrodescendiente en el Ecuador, y cómo los contextos sociales y culturales, donde se inscribe la comunicación, determinan y son determinados por estos múltiples procesos.

1. El Ecuador imaginado

Pensar el lugar de los pueblos afrodescendientes en Ecuador, antes que nada, es pensar el propio país en sus más variadas acepciones: ¿Qué es el Ecuador y cómo, desde sus límites, reales e imaginados, un grupo –en el presente caso, los afroecuatorianos–, puede ser parte y al mismo tiempo ser excluido? No es posible comprender las formas de exclusión de determinados grupos y prevalencia de otros a lo largo de la historia sin antes conocer los elementos que configuran las sociedades donde estos procesos se dan. Luego, entender el racismo hacia los grupos afros es comprender qué es lo que constituye la sociedad donde ese racismo opera, además de los elementos de diferenciación que se le otorga a los afrodescendientes en ese contexto.

La conformación de una población afrodescendiente en Ecuador tiene origen en la diáspora africana, provocada por el tráfico negrero manejado principalmente por portugueses y británicos.¹⁵ Es decir, se constituye originalmente de sujetos arrancadas de manera violenta de sus contextos comunitarios y territoriales para ser llevados a trabajos forzados en otras tierras.¹⁶ Lo que hizo que estas personas fueran elegidas para sufrir tal violencia fue, entre otras razones, el entendimiento desde el etnocentrismo blanco europeo de que se trataba de seres biológica, moral y culturalmente inferiores. Aunque a lo largo del siglo XX voces oficiales desde gobiernos y de la ciencia hayan refutado la

¹⁵ *Ibíd.*, 74,75.

¹⁶ Cabe destacar también que parte de la población afro en Ecuador tiene origen en el naufragio en la costa de Esmeraldas, en 1553, de un barco proveniente de Panamá. Según John Antón Sánchez “Los africanos que lograron sobrevivir al pisar tierra hicieron realidad su sueño de libertad e impusieron su marca en la historia y vida de Esmeraldas y de la Nación” (John Antón Sánchez, “Apuntes sobre la historia de los afrodescendientes en el Ecuador”, *Banco Interamericano de Desarrollo BID-Ecuador Consejo de Coordinación de las Organizaciones de la Sociedad Civil Afroecuatoriana de la cooperación técnica BID ATN/SF-7759-EC*, Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana y Propuestas de Acciones Prioritarias, 2003, 6.)

jerarquía biológica de las razas humanas, esa noción sigue permeando de diferentes maneras los imaginarios del sentido común hasta los días actuales.

En el siglo XIX se inician los procesos de independencia y formación de los estados nacionales latinoamericanos que, aunque seguidos de la abolición de la esclavitud, no representaron un quiebre al proyecto “civilizador” colonial. El nacimiento del Ecuador como nación independiente se da en 1830, con la desintegración de la Gran Colombia; la “abolición” de la esclavitud viene dos décadas después, en 1854. Sin embargo, el proceso de independencia se da desde las élites blanca-criollas (descendientes de españoles nacidos en América) y desde las ideologías nacionalistas europeas, basadas en el racismo científico que clasificaba los seres humanos en razas, con el blanco como superior. A partir de esa ideología los criollos, nuevos gobernantes de la nación, establecieron las bases de la cultura nacional, “proclamando al mestizo como el arquetipo de la identidad nacional ecuatoriana, excluyendo deliberada y sistemáticamente del imaginario de identidad nacional a los afroecuatorianos”.¹⁷ En ese contexto, es importante percibir cuáles son los elementos que configuran el “imaginario de identidad nacional” y las distintas “narrativas de la nación”.

En Latinoamérica los estados nacionales modernos se han conformado desde procesos fundamentados esencialmente en lo simbólico, lo que tiene significativas consecuencias políticas y sociales. Benedict Anderson llama “comunidades imaginadas”, a las naciones definidas como agrupaciones de personas que comparten un imaginario social.¹⁸ Es decir, la nación moderna es también una construcción semiótica que se firma en determinados signos y que se constituyen como dispositivos de identidad, al que agrega Guillermo Bustos, “[...] proviene, entre otras fuentes, del papel activo que desempeña principalmente la memoria social, impulsada por el Estado de manera oficial, como materia de dicha identidad”.¹⁹ Se trata, con todo, de una construcción simbólica que no se hace sin conflictos. Importa aquí rescatar que Ecuador se constituye como nación desde referentes simbólicos establecidos por los grupos privilegiados que manejaban las narrativas oficiales que se establecen a partir de tensiones e incluyen acuerdos, percepciones, resistencias y las luchas de los grupos excluidos.

¹⁷ José F. Chalá Cruz, *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano* (Abya-Yala; Universidad Politécnica Salesiana, 2013), 15.

¹⁸ Citado por Bhabha, *El lugar de la cultura*.

¹⁹ Guillermo Bustos, “The Crafting of Historia Patria in an Andean Nation. Historical Scholarship, Public Commemorations and National Identity in Ecuador (1870–1950) La urdimbre de la Historia Patria. Escritura de la historia, rituales de la memoria y nacionalismo en Ecuador (1870–1950)” (University of Michigan, 2011), 109.

1.1. La modernidad como referente

La modernidad es constitutiva de los estados nacionales latinoamericanos. Un consenso entre las muchas perspectivas del concepto mismo, es que la América Latina independiente, imaginada y narrada desde ese mestizaje blanco-criollo, nace con los ojos fijos en las promesas de la modernidad. Para Jorge Larraín,²⁰ aunque nacida en Europa alrededor del siglo XVI, la modernidad es un movimiento de tendencia globalizante, que, al conectarse con realidades distintas, asume trayectorias y configuraciones variadas. Latinoamérica, en la perspectiva de ese autor, ingresa al movimiento con retraso, en el siglo XIX, y de manera incompleta. Para Larraín, mientras el movimiento en Europa se caracteriza principalmente por la revolución industrial en lo económico, el liberalismo político y la ilustración, en América Latina el proyecto moderno se da prioritariamente en los ámbitos político y cultural, en detrimento de lo económico, aun así, con significativas limitaciones. Larraín habla de un “carácter restringido” de la modernidad latinoamericana que se debe al hecho de que las oligarquías que la impulsaron a partir de los procesos de independencia, tenían como horizonte el completo reemplazo de los elementos culturales indígenas y africanos presentes en esas sociedades, por un modelo eurocéntrico. Prevalecía la idea de “mejoramiento de la raza”, adoptada desde el Estado como política, sea de manera explícita o de forma disfrazada.

En ese sentido Walter Mignolo²¹ habla sobre una “dimensión oculta de acontecimientos” porque no hay modernidad sin colonialidad y una es parte constitutiva de la otra. Él identifica a lo largo de los últimos 500 años (1500-2000) una retórica de la modernidad que se caracteriza por cuatro etapas y versiones: en un primer momento predomina la teología cristiana, donde prevalecía el discurso de salvación primero por la conversión y después, a partir del liderazgo de Francia e Inglaterra, por la propia misión civilizadora; luego, la retórica de la salvación y novedad, a partir de la ilustración, se complementa con la idea de progreso, que después de la Segunda Guerra Mundial, bajo el liderazgo de Estados Unidos, incorpora también la retórica del desarrollo. Tras esa retórica, sin embargo, se oculta la lógica de la colonialidad que actúa en cuatro ámbitos interrelacionados: control y gestión de subjetividades, de la autoridad, de la economía y del conocimiento. Es importante destacar que, para Mignolo, el proyecto moderno nació

²⁰ Jorge Larraín, “La trayectoria latinoamericana a la modernidad”, *Estudios Públicos* 66 (1997): 319.

²¹ Walter Mignolo, “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, *Catalog of museum exhibit: Modernologies*, 2009, 41.

como una idea exclusivamente europea, y que, por ello, su proyección a otros contextos ha resultado en una serie de modernidades “advenedizas”.

Aquí importa el fundamento racializado del proyecto moderno/colonial. Según destaca Aníbal Quijano “la raza es literalmente un invento”²² y su construcción mental la experiencia básica de la dominación colonial, presente hasta hoy en las dimensiones más importantes del poder mundial. El autor considera que la colonización de Latinoamérica fue lo que propició el sentido moderno de la raza, que “produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: *indios*, *negros* y *mestizos* y redefinió otros”.²³

Esta noción dio paso a la naturaleza de los roles y lugares en la estructura global de control del trabajo, quedando la raza y la división del trabajo estructuralmente asociados, lo que, entre otras, justificó la esclavitud colonial. Así, en la configuración de las relaciones de dominación, la raza fue el instrumento de clasificación de la población. La conformación de los poderes políticos en manos de una minoría blanca-mestiza en los territorios colonizados de Latinoamérica, resultó posteriormente en la paradoja de Estados independientes que nacieron como sociedades coloniales.

2. Interpelación y compensación

Por lo tanto, como nación Ecuador surge con aspiraciones que terminan por promover un país *pseudomoderno*. Lo “pseudo” por cuenta de la adopción advenediza del proyecto europeo firmado en el liberalismo/industrialización/ilustración, pero que no deja de ser “moderno” justamente por mantener su estructura social colonial, fundamentada en la clasificación y jerarquización racial. Sin embargo, es casi consenso en los debates sobre la modernidad que el siglo XX dio lugar a una crisis de este proyecto. Uno de los análisis más conocidos de dicho proceso es la de Zygmunt Bauman, para quien el siglo XX representó una transición de una fase sólida de la modernidad hacia su fase líquida.²⁴

Walter Mignolo, a su vez, comprende ese proceso de la siguiente manera:

Durante el último cuarto del siglo xx, se cuestionó la modernidad en lo que se refiere a su cronología y sus ideales, tanto en Europa como en Estados Unidos: el término

²² Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, de Edgardo Lander (Buenos Aires: CLACSO, 2000), 203.

²³ *Ibíd.*, 202.

²⁴ Zygmunt Bauman, *La Cultura en el Mundo de la Modernidad Líquida* (Fondo De Cultura Economica USA, 2013), 17.

posmodernidad hace referencia a estos argumentos críticos. Más recientemente, en Europa, está surgiendo la altermodernidad como nuevo término y periodo. Espacialmente, se acuñaron expresiones como modernidades alternativas, modernidades subalternas o modernidades periféricas para dar cuenta de la modernidad pero desde perspectivas no europeas.²⁵

Mignolo también llama la atención al hecho de que estos argumentos y narrativas o están centrados en la modernidad euroamericana o se ponen en posición subordinada a ese modelo, ignorando la cara colonial de la modernidad y la reivindicación del mundo no europeo de deconstrucción de esa modernidad, así como de la proposición de otras modernidades “desoccidentales”. De esa discusión nos interesa reflexionar sobre lo que esa interpelación de la modernidad representa para el modelo de clasificación y jerarquización racial inaugurado por el proyecto moderno/colonial europeo en Latinoamérica, y llevado adelante por las oligarquías blanco-mestizas responsables por los procesos de independencia y conformación de los estados nacionales de esa región.

Stuart Hall nos ayuda a establecer una relación entre ese contexto de cuestionamiento de la modernidad y la inclinación a propuestas compensatorias²⁶ de las narrativas nacionales. Para Hall, el cambio en la modernidad tardía, en particular la “globalización”, tiene un carácter específico y un impacto en la identidad cultural.²⁷ Las sociedades modernas occidentales, “productos de conquistas, de la absorción de un pueblo por otro”,²⁸ tienen un carácter híbrido: a pesar del esfuerzo y del intento moderno de establecer una cultura nacional, ésta no ha logrado ser más que un revoltijo étnico al que se le ha asignado la designación de “pueblo”.²⁹ Así, el modelo de una cultura nacional unificada, prevaleciente en las narrativas de los estados modernos a inicios del siglo XX, se vuelve, en un contexto de cuestionamiento de esa modernidad, *multiculturalista*. Sin embargo, el giro multicultural no es necesariamente positivo. El mismo Hall destaca el carácter “paraguas” del término, que ha sido apropiado de distintas maneras por diferentes grupos y describe proyectos y estrategias políticas diversas e inconclusas.³⁰

En el contexto latinoamericano, según Catherine Walsh, el referente más utilizado en el ámbito estatal es lo que la autora clasifica como *pluriculturalismo*, es decir, “el

²⁵ Mignolo, “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, 42.

²⁶ Santos, *Dinámicas de la negritud y africanidad*, 149.

²⁷ Stuart Hall, “La cuestión de la identidad cultural”, en *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán: Enviñón editores, 2010), 366.

²⁸ Stuart Hall, “Cultura, comunidad, nación”, en *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán: Enviñón editores, 2010), 554.

²⁹ *Ibíd.*, 554.

³⁰ Stuart Hall, “La cuestión multicultural”, en *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán: Enviñón editores, 2010), 583–618.

reconocimiento de la diversidad existente, pero desde una óptica céntrica de la cultura dominante y ‘nacional’”.³¹ Walsh hace distinción entre pluriculturalismo y multiculturalidad, que según ella es un término descriptivo, con bases liberales de derecho individual e igualdad y que se refiere a la multiplicidad de culturas que existen en una sociedad, sin que necesariamente se establezca una relación entre ellas. Ella plantea la interculturalidad como camino, una vez que esta propuesta, más allá del reconocimiento y convivencia de distintas culturas, tiene un carácter epistémico que “permite una interrelación equitativa entre pueblos, personas, conocimientos y prácticas culturalmente diferentes”.³² Para Walsh, la insuficiencia de los sentidos multi o pluriculturalista adoptados por los Estados contemporáneos se expresa principalmente en el intento de incorporar o incluir la diversidad étnica dentro de estructuras sociales, políticas y conocimientos esencialmente blancos y eurocéntricos. En ellas, lo afro y lo indígena asumen un lugar secundario, como saberes ‘locales’ y folclorizados frente al conocimiento ‘científico y universal’ (léase: eurocéntrico).³³

En el Ecuador, la Constitución de 1998 fue la primera en reconocer la existencia de los pueblos afroecuatorianos con la garantía de sus derechos colectivos. Sin embargo, en ese marco normativo, los afroecuatorianos aparecen como una especie de “otros indígenas”, es decir, se reconoce a ellos los mismos derechos que a estos “cada vez que sean aplicables [a su(s) situación(es) específica(s)]”.³⁴ Tal hecho tiene que ver con lo que muchos autores reconocen como una condición de subalternidad aún más compleja de los pueblos afrodescendientes, en relación a los indígenas. Además de las prácticas de racialización y el racismo, dicha población experimenta también la invisibilidad frente a indígenas y blanco-mestizos. Esa desigualdad es la que Juliet Hooker identifica como “la apreciación automática por las élites latinoamericanas en diferentes contextos nacionales de los pueblos indígenas como otros ‘etnoculturales’ y de los afros como otros ‘raciales’”.³⁵

Esa intención compensatoria se mantuvo en la Constitución del 2008, que según Jean Rahier, contempla avances respecto a las especificidades los pueblos

³¹ Catherine Walsh, “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad/Inter-culturality, knowledge and decolonialism”, *Signo y pensamiento* 24, núm. 46 (2005): 45.

³² *Ibíd.*, 45.

³³ *Ibíd.*, 46.

³⁴ Citado en Jean Muteba Rahier y Mamyrah Dougé-Prosper, “Los afrodescendientes y el giro hacia el multiculturalismo en las ‘nuevas’ constituciones y otras legislaciones especiales Latinoamericanas: particularidades de la región andina”, *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas* 8, núm. 1 (2014): 225.

³⁵ *Ibíd.*, 223.

afroecuatorianos, pero poco se diferencia de la anterior Constitución. La elaboración del nuevo texto constitucional encontró la misma dificultad presente en la anterior: la de hacer una distinción de lo afroecuatoriano a partir del referente indígena.

En cambio, para Rocío Vera Santos la Constitución de 2008 presenta una contraposición a la postura multiculturalista del texto de 1998. Ella destaca en el documento del 2008 el reconocimiento discursivo de una visión dinámica de cultura y la descripción del estado ecuatoriano como “intercultural y plurinacional”, donde nacionalidades indígenas y los pueblos montubio y afroecuatoriano forman parte del Estado. En ese sentido, Vera Santos considera que la actual Constitución representa una ampliación de Derechos Colectivos y la integración de acciones afirmativas.³⁶

Lo interesante de ese recorrido es percibir la racialización como el eje que conduce la conformación de los estados nacionales latinoamericanos, entre ellos Ecuador, hasta el día de hoy. Lo que nos importa rescatar es que esa conformación, a partir de la independencia de España y Portugal se hace desde narrativas que se acumulan diacrónicamente.³⁷ Tales narrativas se conforman articulando, por un lado, un proceso identitario constituido por la “sedimentación histórica”; y por otro, el presente de la historia del pueblo, en “el movimiento fluctuante al que el pueblo precisamente le está dando forma”.³⁸

En ello están el poder constituido en la figura de un estado esencialmente racializado, controlado, a lo largo de la historia, por las oligarquías blanco-mestizas, y donde figuran simultáneamente la retórica de la modernidad (salvación, novedad, progreso y desarrollo) y la lógica de la colonialidad (control de subjetividades, autoridad, economía y conocimiento). Tales elementos se materializan en los relatos oficiales (radio, tv, prensa, literatura, cine) y signos nacionales, pero también en la “temporalidad performativa”, principalmente de grupos subalternos que desde su marginalidad buscan una identidad en la liminalidad de la modernidad; es decir, en la recusa de ese pasado “oficial”, en su relectura y resignificación. Según Homi Bhabha,³⁹ es esa ambivalencia de la nación la que permite su desplazamiento a cada vez que es narrada. En el caso del Ecuador es lo que ha permitido la conformación y las tensiones entre las narrativas del país blanco-mestizo moderno y la idea de un Estado intercultural y plurinacional

³⁶ Santos, *Dinámicas de la negritud y africanidad*, 170–73.

³⁷ Mignolo, “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”, 43.

³⁸ Fanon, citado por Bhabha, *El lugar de la cultura*, 188.

³⁹ Bhabha, *El lugar de la cultura*.

contemporáneo. O, como propone Vera Santos la articulación de distintos regímenes de desigualdad:

Tabla 1
Regímenes de desigualdad en Ecuador

Régimen	Época	Estratificación de la sociedad	Procesos transregionales
Esclavitud	Desde 1542 hasta 1854	Origen, color, sangre, casta. Civilidad/barbarie Atributos morales y sociales	Tráfico de esclavizados Comercio América-Europa-África Limpieza y pureza de sangre
Racista Nacionalista	Desde 1830 hasta 1944	Adscripción de clase, raza y después de género	Movimiento Independentista y abolicionista de la esclavitud Influencia del <i>racismo científico</i> de Europa a América
Mestizaje Nacionalista	Desde 1944 hasta 1996	Adscripción de clase, raza, etnia y género Alfabetos/Analfabetos	Discurso del Mestizaje Reforma Agraria Migración Campo Ciudad Circulación de conceptos culturales
Compensatorio	Desde 1996	Adscripción de clase, raza, etnia, sexo, género. Clasificación para aplicación de políticas públicas: Derechos Colectivos y acciones afirmativas y de reparación.	Multiculturalismo, Interculturalidad Transnacional Antiracismo Organizaciones Multilaterales, Convenio 169 OIT, Cumbre Durban Atlántico Negro

Fuente: Rocío Vera Santos, *Dinámicas de la negritud y africanidad*, 74.

Elaboración: Rocío Vera Santos

3. Pensando desde la comunicación

Nuestra reflexión sobre la cuestión étnico/racial⁴⁰ en el Ecuador contemporáneo, se orienta desde la perspectiva de la modernidad/colonialidad. Sin embargo,

⁴⁰ Acogemos aquí al concepto de raza y etnicidad a partir de la perspectiva de la vertiente de los estudios culturales que, además de argumentar en favor de su autonomía en relación a otros aspectos de lo social (como lo económico y lo discursivo), los considera, aunque distintos, como compartiendo “analogías y superposiciones”, donde los discursos, tanto de las etnicidades como de las razas “se encuentran

consideramos que el actual momento histórico tiene un elemento de significativa relevancia y que no puede quedar a un lado: la centralidad de la comunicación. Muchos autores consideran que actualmente no es posible reflexionar sobre las relaciones sociales ignorando los atravesamientos comunicacionales impulsados, principalmente, por los avances de la tecnología. Sin embargo, los cambios tecnológicos de la comunicación han acompañado y pavimentado el terreno adecuado para el “progreso” de las sociedades modernas desde hace mucho, de tal manera que la propia modernidad no sería posible sin la comunicación tecnológica. De hecho, la invención de la prensa de imprenta por Guttemberg y la consecuente posibilidad de impresión en masa de textos y libros se la puede considerar como uno de los primeros rasgos de la modernidad europea.

Para Scott Lash,⁴¹ las transformaciones en la modernidad no son más que regímenes de significación que producen objetos culturales y donde su circulación y modos de significación son las dimensiones que interesan. Para Lash, uno de los movimientos más significativos de la modernidad fue el desplazamiento del control de los medios de producción basados en una lógica acumulativa al control de la circulación basada en una lógica comunicativa. A partir de esa perspectiva, podemos pensar la modernidad, en términos culturales y comunicacionales como un proceso acumulativo y progresivo que empieza en un régimen de significación orientado por la imprenta, el teatro, la música y la literatura y que sigue, en el siglo XX, agregando la reproductibilidad técnica de la industria cultural, el cine, la fotografía y los medios masivos, como la radio y la televisión. Es ese proceso que, al ingresar al siglo XXI, se vuelve lo que Álvaro Cuadra describe como una “hiperindustrialización cultural”, que:

[...] lleva al extremo las tendencias básicas de la modernidad al desplegar nuevas tecnologías de la memoria que adquieren la forma de redes digitalizadas dispuestas para públicos hipermasivos, ya no según el modelo vertical del broadcast, un emisor único que se dirige a masas indiferenciadas y anónimas, sino según un modelo personalizado que desplaza la figura del receptor / consumidor pasivo por aquella del “usuario” interactivo.⁴²

No solo los procesos comunicacionales están en sintonía con las transformaciones en la modernidad; más que eso, son constitutivos de ella y sus cambios; por ello, cabe

estrechamente relacionados, pero constituyen sistemas diferenciables de prácticas discursivas y subjetividades que dividen y clasifican el mundo social con sus historias específicas y sus modos de operación”. Ver Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (México, D.F.: Siglo XXI, 2009), 245–49.

⁴¹ Scott Lash, *Sociología del posmodernismo* (Madrid: Amorrortu Editores, 1997).

⁴² Álvaro Cuadra, *Hiperindustria cultural* (Santiago: ARCIS, 2007), 8.

pensar cómo se dio esa articulación en Latinoamérica. No se trata solo de imaginar cómo en Latinoamérica se constituyen las expresiones culturales, comunicacionales y mediáticas modernas, desde la colonia, pasando por el advenimiento de las industrias culturales y su consecuente digitalización y globalización de la producción, circulación y consumo. Se trata también de pensar de qué manera estos elementos esencialmente modernos –y por ello, también coloniales–, se articulan a los contextos locales, configurando y siendo configurados por las culturas, lógicas y modos de pensamiento subalternizados por la “colonialidad del poder”.⁴³

3.1. Atravesamientos comunicacionales del Ecuador “moderno”

En los primeros momentos de los estados-nación latinoamericanos, luego de los procesos de independencia, la prensa ha ejercido un importante papel en la construcción de la esfera pública. De acuerdo con Julio Ramos, el periodismo “fue el medio básico de distribución de la escritura, [...] el lugar donde se debatía la ‘racionalidad’, la ‘ilustración’, la ‘cultura’”.⁴⁴

En Ecuador, aunque muchos trabajos analicen los referentes que configuraron el imaginario ecuatoriano y la narrativa de la nación a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y la primera del siglo XX, pocos detallan la articulación comunicacional de estos procesos. Hernán Ibarra, por ejemplo, habla de la construcción de héroes y símbolos nacionales, la institucionalización del castellano, la creación de un imaginario de fronteras territoriales y de la estrategia de homogenización cultural, a través de un ideario de mestizaje, como los referentes del sentimiento de nación generado por una minoría en el Ecuador; sin embargo, Ibarra no explica cómo se dio ese proceso.

El historiador Guillermo Bustos analiza la “creación” del Ecuador a través de la memoria de la nación e indica que el libro *Resumen de la Historia del Ecuador desde su origen hasta 1845*, de 1870, fue el primer “meta relato” nacional. El libro es de autoría Pedro Fermín Cevallos, respecto de quién Bustos afirma que “sus primeras incursiones en el terreno del relato histórico aparecieron en forma de artículos de prensa en *La Democracia*, en 1855”.⁴⁵

⁴³ Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”.

⁴⁴ Julio Ramos, citado en Bustos, “The Crafting of Historia Patria in an Andean Nation. Historical Scholarship, Public Commemorations and National Identity in Ecuador (1870–1950) La urdimbre de la Historia Patria. Escritura de la historia, rituales de la memoria y nacionalismo en Ecuador (1870–1950)”, 22.

⁴⁵ *Ibíd.*, 22.

Enrique Ayala Mora también describe la utilización de la prensa, principalmente en el siglo XIX, como instrumento de promoción de la cultura oficial y del imaginario del Ecuador; sin embargo, alerta que “la participación de la prensa en la constitución del Ecuador como nación es muy importante y prácticamente no se ha estudiado”.⁴⁶ El mismo autor añade que, aunque el Ecuador de ese periodo consistiera en un país poco letrado, algunas prácticas, como la lectura en alta voz de todo el periódico en las “tertulias”, por los párrocos de las iglesias en los púlpitos, o también en las tiendas, por solicitud de clientes, aunque analfabetos, asignaban a los periódicos un alto poder de influencia.

La primera mitad del siglo XX trajo consigo la industrialización del país y el consecuente advenimiento de la industria cultural y la comunicación de masas, impulsados principalmente por la radio y posteriormente la televisión. En Ecuador, la radio surge a fines de la década de los 1920 y tiene su auge en los años 50, con el fenómeno del radioteatro.⁴⁷ Como primer medio masivo, la radio logra el éxito popular y es también el primer “espacio” donde se expresa una interacción de la cultura de los grupos subalternos, indígenas y afros. La televisión llega al país en los años 1950, y alcanza popularidad a fines de los años 1960, en las huellas de la radio, impulsada principalmente por la dramaturgia de producciones importadas.⁴⁸

La participación y representación del pueblo afroecuatoriano en los medios de comunicación es un tema poco explorado. La Guía Informativa *Discriminación hacia el pueblo afroecuatoriano y su representación en los medios de comunicación*,⁴⁹ publicado el 2016 por el Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación (CORDICOM),⁵⁰ hace una recopilación de los trabajos, desde aquellos apoyados por organizaciones internacionales, hasta artículos académicos y tesis de pregrado y

⁴⁶ Enrique Ayala Mora, “La prensa en la historia del Ecuador: una breve visión general”, *Paper Universitario*, 2012, 11.

⁴⁷ Fernando Astudillo, “La radio en Ecuador”, en *La radio en Iberoamérica: evolución, diagnóstico y prospectiva*, de Arturo Merayo Pérez (Comunicacion Social, 2007), 191.

⁴⁸ Carlos Ortiz León y Abel Suing, “La televisión ecuatoriana: pasado y presente”, *Razón y Palabra* 20, núm. 93 (2016).

⁴⁹ Jorge Andres Diaz Lodoño et al., *Guía Informativa: Discriminación hacia el pueblo afroecuatoriano y su representación en los medios de comunicación*, vol. N° 1 (Quito: Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación-CORDICOM, 2016).

⁵⁰ De acuerdo al artículos 47 y 49 de la Ley Orgánica de Comunicación, aprobada por la Asamblea Nacional del Ecuador el 14 de junio de 2013, y que entró en vigencia en ese país el 25 de junio del mismo año el Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación “es un cuerpo colegiado con personalidad jurídica, autonomía funcional, administrativa y financiera” que tiene, entre otras atribuciones, la responsabilidad de “establecer los mecanismos para el ejercicio de los derechos de los usuarios de los servicios de comunicación e información”; “Regular la clasificación de contenidos y franjas horarias”; “establecer mecanismos para difundir las formas de comunicación propias de los distintos grupos sociales, étnicos y culturales”; y “Elaborar y expedir los reglamentos necesarios para el cumplimiento de sus atribuciones y su funcionamiento”.

postgrado, que analizaron la representación de la población afroecuatoriana en los medios. Las investigaciones se centran en los contenidos de prensa y televisión de años recientes.

Lo que más cerca de está de ser considerada una revisión histórica la hace Jean Rahier, quien en dos trabajos investiga las representaciones que hacen la revista “Vistazo” y el diario “El Comercio”, en un recorrido que empieza en la creación de la revista, en el año 1957 hasta la década de los 1990. Rahier explora la participación más efectiva y coordinada de los medios de comunicación en la negación de la población afroecuatoriana y construcción de narrativas nacionalistas racistas que privilegiaron el blanco-mestizo como arquetipo del ecuatoriano, queda aún por profundizar.

Capítulo dos

La identidad a través de los lentes de la recepción: desde dónde miramos

El breve recorrido histórico que buscamos presentar en el anterior capítulo tuvo la intención de establecer una relación más directa entre el advenimiento de los medios de comunicación de masas en Ecuador y las estrategias de promoción de una narrativa nacional unificada. La consolidación de una industria cultural y las tecnologías de comunicación de masas en Ecuador y Latinoamérica va más allá de una mera función instrumental, sino que son parte constitutiva del curso del proyecto moderno, al punto de reconfigurar esa misma modernidad. El camino que orienta nuestra investigación parte de la perspectiva de la racialización como estrategia moderna/colonial y llega a una modernidad/colonialidad cada vez más imbricada en lo comunicacional. Lo que se investiga en ese trabajo es justamente la articulación de lo étnico/racial con lo comunicacional. De la misma manera que percibimos las industrias culturales y los medios como fundamentales para la construcción de la nación imaginada, cabe preguntar por la importancia de lo comunicacional hoy y su articulación con lo étnico-racial.

Para Martín-Barbero, en la segunda mitad del siglo XX, la propia idea de cultura asumió matices comunicacionales. Al hablar del momento donde empieza a desarrollar su teoría de las mediaciones, Martín-Barbero escribe: “En la sociedad que habitábamos lo que había entrado en una profunda crisis era la idea misma de cultura, emborronada por el movimiento creciente de su especialización comunicativa, o sea por su bien organizado sistema de máquinas productoras de bienes simbólicos ajustado a sus públicos consumidores”.⁵¹

Martín-Barbero propone que pensar la comunicación hoy es pensar también “cómo los medios se han ido convirtiendo en parte del tejido constitutivo de lo urbano” y cómo la tecnología, más allá de la instrumentalidad de los aparatos, nos remite “a los nuevos *modos de percepción* y de *lenguaje*, a nuevas sensibilidades y escrituras”.⁵² Martín-Barbero considera que la comunicación hoy se la debe “seguir pensándola desde

⁵¹ Jesús Martín-Barbero, “¿Desde dónde pensamos la comunicación hoy?”, *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, núm. 128 (2015): 17.

⁵² *Ibíd.*, 18.

unos procesos y prácticas sociales cuyas transformaciones desestabilizan lo que teníamos por ‘sujeto’ y ‘objeto’ de la investigación”.⁵³ Eso porque la identidad y la tecnicidad son los dos procesos que han transformado radicalmente el lugar de la cultura en el último fin de siglo, y eso no se trata solamente de una cantidad de nuevos aparatos tecnológicos cada vez más accesibles, sino de una nueva forma de producción del simbólico, que constituye lo cultural.⁵⁴

Así, los elementos clave para pensar las “acomodaciones” y todos los procesos que conforman las modernidades contemporáneas son: la explosión digital que se inició a fines del siglo XX, la globalización y la conformación de modos de vida saturados por la lógica de los aparatos tecnológicos de comunicación e información y, por otra parte, las apropiaciones, usos y significaciones que los receptores/consumidores de estos medios y sus contenidos hacen constantemente.

1. Comunicación, cultura e identidad

Considerando que la conformación de identidades afroecuatorianas está relacionada con distintas dinámicas que tienen la(s) cultura(s) como matriz, no hay conformación de identidades separada de contextos culturales; cabe aclarar qué entendemos como cultura para pensarla en su relación con el contexto mediatizado (a su vez, también una matriz cultural). Las nociones de cultura que predominaron hasta mediados del siglo XX, tanto las esencialistas (cultura como adaptaciones que las comunidades humanas realizan a partir de bases biológicas, del medio y de las demandas del grupo mismo), como la moderna (basada en el desarrollo intelectual y estético y en su expresión en prácticas, obras y producciones artísticas en oposición a la cultura de masas) refrendan un modo de ser y estar en el mundo “superior”, en detrimento de todos los otros. En el contexto de las culturas subalternizadas del Ecuador –donde figura la cultura afroecuatoriana–, es posible notar cómo todavía en los tiempos actuales, las características y los elementos culturales relacionados a los variados grupos étnicos son secundarizados, sea desde la perspectiva de la cultura moderna, elitista, sea desde la esencialista que pone lo “civilizado” como universal, correcto y superior.

⁵³ *Ibíd.*, 28.

⁵⁴ Jesús Martín-Barbero, “Identidad, tecnicidad, alteridad. Apuntes para re-trazar el mapa nocturno de nuestras culturas”, *Revista iberoamericana* 69, núm. 203 (2003): 369.

Así, dicha *secundarización* se da tomando la cultura como otorgadora de autenticidad, y, más notoriamente en el caso de pueblos y nacionalidades indígenas, cuestionando la identidad cultural de un grupo por supuestamente haber abandonado sus tradiciones o absorbido/adaptado determinadas prácticas de la sociedad “civilizada”; por otro lado, se da a través de la estigmatización, folclorización y exotización de las culturas subalternas, asignadas a un puesto secundario en relación a la sociedad que las rodea.⁵⁵ Esto se refleja no sólo en la reproducción y fortalecimiento del racismo en la sociedad ecuatoriana, sino también en la negación/exclusión de estas culturas en las políticas del Estado, no solo de las que se refieren directamente a la cultura, sino también de las políticas educacionales, ambas, voces oficiales que determinan lo que puede ser comprendido como “cultura” y “conocimiento”.

Aquí adoptamos una perspectiva que considera la cultura como aquello que orienta y es orientada por las prácticas y acciones de los sujetos, dentro de un contexto social e histórico donde se configuran las identidades. Los estudios sobre la cultura en Latinoamérica, en especial los trabajos de Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini, tienen para la presente investigación un particular interés; no sólo porque estos autores han pensado desde la comunicación, los medios y los cambios tecnológicos, sino porque también identifican en ese juego la presencia de anacronismos característicos de las formaciones socioculturales de América Latina.⁵⁶ Tomamos como referente los estudios culturales latinoamericanos y la comprensión de cultura “en sus vínculos con lo social, en las transformaciones en la cultura popular y en la industria cultural, como intersección de discursos sociales y procesos simbólicos, formaciones de poder y construcción de subjetividades: género, raza, ciudadanías”.⁵⁷ Es justamente la relación entre estos elementos y la conformación de las identidades, en el presente caso, la identidad afroecuatoriana, lo que busca comprender esta investigación.

⁵⁵ Catherine Walsh, Edizon León, y Eduardo Restrepo, “Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador”, *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, 2005, 40; Vera Ferrão, “Educación intercultural crítica.: Construyendo caminos”, en *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.*, vol. Tomo I, Pensamiento decolonial (Quito: Abya Yala, 2013), 160,161.

⁵⁶ Jiani Adriana Bonin, “Perspectivas para pensar la recepción de publicidad desde las diversidades socioculturales”, en *Publicidad, propaganda y diversidades socioculturales*, vol. 5 (Quito: Ediciones CIESPAL, 2016), 199.

⁵⁷ Szurmuk y Irwin, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, 74.

1.2. El lugar de la identidad

Son muchos los autores que intervienen en los debates alrededor de las identidades a partir del final del siglo XX. Ese “resurgir” de las identidades no es resultado de un proceso único. Para Jesús Martín-Barbero, es fruto de una trama de razones y motivos que articulan “postergadas reivindicaciones históricas, reclamaciones territoriales, tenaces prejuicios racistas, exaltaciones religiosas, súbitas escisiones de memoria, largas luchas por el reconocimiento y, atravesando todos estos materiales, poniéndolos en ebullición, antiguas y nuevas luchas de poder”.⁵⁸ Sin embargo, en América Latina ese análisis se debe hacer a partir de tres ámbitos estratégicos: las comunidades tradicionales, la cultura nacional y las nuevas comunidades urbanas.

En ese sentido, resulta interesante reflexionar la identidad en su relación con la cultura a partir de la discusión que propone Néstor García Canclini desde la noción de *hibridación cultural*; concepto nos permite reflexionar los cruces, dinámicas y atravesamientos experimentados históricamente por los distintos ámbitos de prácticas y significaciones culturales. El autor considera las formaciones socioculturales a partir de acuerdos y negociaciones entre las culturas tradicionales y las demás, a partir del proceso de colonización, además de los procesos migratorios –históricos y contemporáneos– y la emergencia de movimientos y reivindicaciones en el interior de la modernidad, son constitutivos de la hibridez cultural.⁵⁹ Sin embargo, hasta las culturas tradicionales serían resultado de hibridaciones, de manera que no hay “fuentes puras” y estas fusiones no siempre se dan de modo planeado, surgiendo, casi siempre “de la creatividad individual y colectiva”, que se utiliza de la *reconversión cultural*⁶⁰ para insertar saberes, técnicas y capacidades en nuevas condiciones de producción, mercado y, agrego yo, de consumo.

Esta perspectiva está alineada con lo que propone Stuart Hall, para quien el concepto de identidad debe ser trabajado de manera destotalizada y deconstruida, y no más dentro del paradigma en el cual fue originalmente generado. El concepto de identidad

⁵⁸ Jesús Martín-Barbero, “Identidades tradicionales y nuevas comunidades en tiempos globales”, en *Identidad, cultura y política: perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, de Gabriela Castellanos, Delfín Ignacio Grueso, y Mariángela Rodríguez (México, D.F.: H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura : Miguel Ángel Porrúa ; Universidad del Valle, 2010), 77.

⁵⁹ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Nueva ed, Estado y sociedad 87 (Buenos Aires: Paidós, 2001), 14–16.

⁶⁰ El autor define reconversión cultural como “estrategias mediante las cuales un pintor se convierte en diseñador, o las burguesías nacionales adquieren los idiomas y otras competencias necesarias para revertir sus capitales económicos y simbólicos en circuitos transnacionales” *Ibíd.*, 16–17.

que Hall desarrolla no es “esencialista, sino estratégico y posicional”.⁶¹ Él considera que “los orígenes”, “las tradiciones” y “el pasado común”, invocados y reivindicados por las distintas identidades en juego son más de orden de la invención y de la negociación con las rutas que un regreso a las raíces.⁶² Sin embargo, ese carácter “ficcional” no la hace menos eficiente, sea discursiva, material o políticamente. Así, el proceso de identificación se refiere a articulaciones y negociaciones, a un recorrido, más que a una ilusoria esencia.

Lo que distingue una identidad de otra son las características elegidas o no por aquellos que pertenecen a un determinado grupo. Dichas características pueden ser de orden étnico, religioso, de género, estar basado en aspectos genéticos, históricos o de territorio. Son aspectos en muchos casos están sujetos a subjetividades, y siempre a imaginarios, colectivos o individuales, y a relaciones de poder. Como sugiere la propuesta de la *interseccionalidad*,⁶³ las identidades no son únicas, y un sujeto puede identificarse con distintos grupos (mujeres, homosexuales, afrodescendientes, de un país periférico). Martín-Barbero alerta aún que los individuos ahora “viven una integración parcial y precaria de las múltiples dimensiones que los conforman. El individuo ya no es lo indivisible, y cualquier unidad que se postule tiene mucho de ‘unidad imaginada’”.⁶⁴

Esta discusión sobre las identidades pretende es lanzar luz sobre la complejidad de estos procesos y destacar aspectos relevantes del entramado social contemporáneo donde están insertas. Son movimientos fundamentales para comprender la conformación de las sociedades latinoamericanas, articulada entre lo tradicional, lo nacional y las nuevas comunidades urbanas. La ciudad es el principal espacio donde hoy se traba la batalla de las identidades, especialmente las que además de derechos y políticas públicas de reconocimiento e inclusión, demandan el cambio de la lógica racista, machista y eurocéntrica que ha determinado los caminos de la modernidad/colonialidad.

Las nuevas comunidades urbanas representan, según Martín-Barbero, nuevos modos de estar juntos, y se relacionan con la manera como los variados flujos continuos –principalmente, pero no solo, el flujo informacional– reconfiguran las formas de estar,

⁶¹ Stuart Hall, “Introducción: ¿Quién necesita identidad?”, en *Cuestiones de identidad cultural* (Madrid: Amorrortu Editores, 2003), 17.

⁶² En el texto original, en inglés, se hace un juego de palabras a partir de los términos *roots* (raíces) y *routes* (rutas).

⁶³ Avtar Brah, “Pensando en ya través de la interseccionalidad”, en *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional: “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior*, ed. Marta Zapata Galdino, Sabina García Peter, y Jennifer Chan de Avila (Berlín: Proyecto Medidas para la Inclusión Social y Equidad en Instituciones de Educación Superior en América Latina (MISEAL), 2012), 14–20.

⁶⁴ Martín-Barbero, “Identidades tradicionales y nuevas comunidades en tiempos globales”, 82.

ser y usar la ciudad. Son flujos que permean también la vida en el campo y terminan por apuntar a la formación de una ciudad virtual, “espacio de un nuevo *sensorium* cuyo surgimiento se halla estrechamente ligado al movimiento que enlaza la expansión/estallido de la ciudad con el crecimiento/densificación de los medios y las redes electrónicas”.⁶⁵

2. Mediatización y cultura mediática

A partir de lo expuesto, pensar los escenarios actuales donde las identidades se articulan, es pensar desde la comunicación; o, como proponemos, de modo más específico, desde la mediatización de las culturas. Es decir, si en el actual momento de la modernidad/colonialidad los atravesamientos comunicacionales son constitutivos de las culturas donde se conforman las identidades, no se puede ignorar el carácter estructural de la mediación tecnológica de la comunicación en dicho proceso.⁶⁶ Por eso, “hablar de proceso de mediatización implica hablar que los medios pasan a operar distintas esferas de la sociedad e, incluso, en el interior de las culturas; y pasan a actuar, en ese caso, como posibilidad de construcción de identidades, de imaginarios, de culturas mediatizadas”.⁶⁷

La mediatización es un proceso histórico que remonta a la expansión de la imprenta en el siglo XIX y está relacionado a la participación progresiva y cada vez más intensa de los medios en la vida cotidiana. Según Eliseo Verón, los medios de comunicación están asociados a la producción tecnológica de mensajes que generan los procesos de comunicación mediática. Para Verón, “la comunicación mediática es esa configuración de medios de comunicación resultantes de la articulación entre dispositivos tecnológicos y condiciones específicas de producción y de recepción, configuración que estructura el mercado discursivo de las sociedades industriales”.⁶⁸ Esta sigue en estado progresivo de cambio que, además de reorganizar los mecanismos y procesos de producción y circulación de los mensajes, la hace cada vez más presente en nuestro día a día. Se trata de un proceso continuo que se consolida en el siglo XX con el advenimiento

⁶⁵ *Ibíd.*, 96.

⁶⁶ Martín-Barbero, “Identidad, tecnicidad, alteridad. Apuntes para re-trazar el mapa nocturno de nuestras culturas”.

⁶⁷ Graziela Bianchi, “Memórias midiáticas e mediatizadas - as relações que se estabelecem no âmbito da recepção radiofônica”, en *Processualidades metodológicas: configurações transformadoras em comunicação*, de Jiani Adriana Bonin, Nísia Martins do Rosário, y Alberto Efendy Maldonado Gómez de la Torre, 2013, 129 (traducción propia).

⁶⁸ Eliseo Verón, “Esquema para el análisis de la mediatización”, *Diálogos de la comunicación*, núm. 48 (1997): 14.

de las industrias culturales y se potencializa en el cambio al siglo XXI con los avances tecnológicos, las redes globales y la consecuente expansión y alcance de los productos mediáticos.

En la segunda mitad del siglo XX la tecnología se desarrolla en el campo de la comunicación, por medio de la constitución mediática de redes audiovisuales, sistemas de telecomunicaciones y las industrias del entretenimiento (la cinematográfica, los canales de televisión por cable y, más recientemente, los servicios de *streaming*), sistemas que crecen y se desarrollan sobre las bases tecnológicas establecidas por la imprenta, el cine, la radio y el teléfono. La mediatización es resultado de las necesidades inherentes al desarrollo del sistema capitalista; sin embargo, termina por configurar un campo social específico que no está restringido a los aspectos económicos y atraviesa los campos de lo cultural, lo político y lo religioso. Tal atravesamiento impacta también en la vida misma de los sujetos: radio, televisión, periódicos e internet son parte de nuestras rutinas e influyen nuestro cotidiano, actuando en nuestras percepciones, cogniciones, sensibilidades y emociones.⁶⁹

Así, “tomar en cuenta el contexto de mediatización implica pensar el carácter configurador del campo mediático en el funcionamiento de otros campos e instituciones sociales”.⁷⁰ La mediatización es la presencia constante de la lógica de la comunicación mediática –y no apenas de las tecnologías y medios de comunicación– en las relaciones sociales. María Cristina Mata propone que en el proceso de mediatización los medios actúan como los propios productores centrales de la realidad, como “garantes de la posibilidad de ser y actuar”.⁷¹ Hablar de mediatización, entonces, equivale a hablar de una cultura mediática, que reemplazó la noción de cultura masiva, predominante en los análisis del papel de los medios en la sociedad durante gran parte del siglo XX.⁷²

La cultura mediática se concibe como una nueva forma de interacción y de organización de las prácticas sociales, marcada por la existencia de los medios; es algo que va más allá de la noción de “facilidades” e “intensidades” proporcionada por los medios y las tecnologías de producción y transmisión de mensajes. Tal cultura reorganiza las nociones de tiempo y espacio que constituyeron hasta entonces la modernidad,

⁶⁹ Alberto Efendy Maldonado, “Produtos midiáticos, estratégias, recepção. A perspectiva transmetodológica”, *Ciberlegenda, Rio de Janeiro*, núm. 9 (2002): 1–15.

⁷⁰ Bonin, “Perspectivas para pensar la recepción de publicidad desde las diversidades socioculturales”, 189.

⁷¹ María Cristina Mata, “De la cultura masiva a la cultura mediática”, *Diálogos de la comunicación*, núm. 56 (1999): 87.

⁷² *Ibíd.*, 82.

imponiendo la instantaneidad y la no distancia. Ya nada está lejos, ni tampoco demorado. El saber al instante, el saber rápido, el estar simultáneamente en distintos lugares, físicos e/o virtuales, ganan status de necesidad y ya no se puede vivir plenamente sin ello. Ese reordenamiento espacio-temporal se ha potencializado exponencialmente con la expansión comunicación digital, a tal punto que, según Omar Rincón, actualmente “habitamos tiempos y duramos espacios”.⁷³

Esas características de la cultura mediática nos conducen a otro aspecto relevante de ese proceso que es la “mediatización de la experiencia”. No son pocos los productos mediáticos que prometen experiencias: viajar, conocer, sentir, experimentar. Son experiencias garantizadas por la seguridad y el éxito, que aportan nuevas matrices para el sensorio y para la afirmación de la experiencia misma.⁷⁴ La cultura mediática nos permite vivir experiencias solo posibles a través de lo mediático, pero tan importantes como cualquier otra, porque, según Bianchi, pasa a ser parte del historial de experiencias y vivencias de los sujetos, de las memorias y de lo que acceden al vivir otras nuevas experiencias, mediatizadas o no.⁷⁵

2.1. El *ethos* mediatizado

Esa comprensión del impacto y la presencia cada vez más intensa de los medios de producción y transmisión de mensajes en el cotidiano está de acuerdo con lo que propone Muniz Sodré, para quien la sociedad contemporánea se rige por la “tendencia a la virtualización de las relaciones humanas”.⁷⁶ Él plantea que eso configura una ética social inmediata, una *eticidad*, producto de los medios –nuevos o tradicionales–, que actúan sobre las costumbres, conductas y las rutinas, orientando comportamientos, sensibilidades y actitudes. Muniz Sodré recurre a la noción griega de *ethos*⁷⁷ para comprender el modo como las distintas dimensiones de la vida (costumbres, hábitos,

⁷³ Omar Rincón en IAMCR 2017, *IAMCR 2017 - Opening speech: bastard mutations of communication* (Omar Rincón) (Cartagena, 2017), <https://www.youtube.com/watch?v=IGPPoMm0m-8>.

⁷⁴ Mata, “De la cultura masiva a la cultura mediática”, 86.

⁷⁵ Bianchi, “Memórias midiáticas e mediatizadas - as relações que se estabelecem no âmbito da recepção radiofônica”, 135.

⁷⁶ Muniz Sodré, “Eticidad y campo comunicacional”, en *Comunicación, campo y objeto de estudio: perspectivas reflexivas latinoamericanas*, ed. Maria Immacolata Vassallo de Lopes y Raúl Fuentes N. (Tlaquepaque: ITESO, 2005), 150.

⁷⁷ Según el mismo autor, ese *ethos* corresponde al espacio “dispuesto para la realización o para la acción humana”, una “forma organizativa de las situaciones cotidianas”. El *ethos*, así, se relaciona al sentido de habitar en un sentido más amplio, que comprende “tanto la morada como las condiciones, las normas, los actos prácticos que el hombre ejecuta repetidamente y por eso se acostumbra a ellos, al abrigarse en un espacio determinado” (Ibíd., 153).

reglas, valores, las formas de obrar, las acciones rutinarias) son rediseñadas por la mediatización. Esta, según el autor, implica en una cualificación particular de la vida, un nuevo modo de presencia del sujeto en el mundo y, recurriendo a Aristóteles, un *bios*⁷⁸ específico.⁷⁹ El *ethos* mediatizado es, en síntesis, una perspectiva de mundo que orienta las formas mentales que determinan el actuar, pensar y sentir de los sujetos. Sin embargo, no es homogéneo, sino está condicionado a procesos históricos, temporales y espaciales específicos. Es decir, “la forma mediática condiciona sólo en la medida en la que permite hibridaciones con otras formas, vigentes en lo real-histórico”.⁸⁰

Cabe destacar la necesaria distinción entre mediatización y mediación. Muniz Sodré aclara que toda cultura implica mediaciones simbólicas; así, mediación se refiere a un “puente” que hace que se comuniquen dos partes distintos, condicionados a un “poder originario” de hacer distinciones. La mediatización, en cambio, es un orden de mediaciones socialmente realizadas, “caracterizada por una especie de prótesis tecnológica y mercadológica de la realidad sensible”.⁸¹ Se trata así, de un dispositivo cultural *tecnomediado*, moldeado a partir de referentes lingüísticos, étnicos y de las culturas tradicionales, nacionales y urbanas situados histórica y socialmente. “Ahora, interactúan unas formas tradicionales de representación de la realidad con otras novísimas (lo virtual, el espacio simulativo o telerreal), lo que expande la dimensión tecnocultural, aquella donde se constituyen y se movilizan nuevos sujetos sociales”.⁸²

En ese sentido, Alberto Efendy Maldonado pensando “desde” Latinoamérica afirma que, en esta región no es posible comprender la problemática comunicacional contemporánea sin considerar las *formas y modos de vida ancestrales* mezclados con las *formas y modos tecnomediáticos* de la vida actual.⁸³ Al pretender investigar la configuración de una identidad afroecuatoriana desde la recepción, lo hacemos considerando la comunicación tecnológica como la forma actual de interactuar con el mundo, relacionarse socialmente, de producir sentido de reconocerse; es decir, como constitutivo de las propias identidades culturales. Así, pensamos esa identidad tomando

⁷⁸ Aristóteles concibe tres formas de existencia humana en la *polis*: una *bios* política, otra contemplativa, y una tercera, la *bios* placentera

⁷⁹ Sodré, “Eticidad y campo comunicacional”, 152.

⁸⁰ *Ibíd.*, 151.

⁸¹ *Ibíd.*, 150.

⁸² *Ibíd.*, 149.

⁸³ Alberto Efendy Maldonado, “Multiculturalismo na América Latina. Confluências e conflitos no espaço televisivo regional”, *Fronteiras-estudos midiáticos* 7, núm. 3 (2005): 167. (traducción propia)

en cuenta las implicaciones de su contexto cultural diverso, constituido y constantemente atravesado por la lógica mediática de una cultura mediatizada.

3. La recepción como horizonte de comprensión

Los procesos que hemos descrito hasta aquí demuestran la complejidad de la realidad social desde lo comunicacional. Al hablar de mediatización no estamos tratando de una cultura de medios exclusivamente, sino de medios, modos de producción, consumo, instituciones, grupos comunitarios, culturas, identidades y sujetos. Para nuestra investigación interesan especialmente estos últimos: los sujetos y sus dinámicas en el campo de la recepción, que configura nuestro eje de comprensión y el punto desde donde miramos y buscamos comprender lo social.

Aunque el término “receptor” pueda sugerir una idea de sujetos que reciben de manera pasiva contenidos diseminados por los medios, muchos estudios han demostrado que no es así.⁸⁴ Más recientemente, el propio desarrollo tecnológico de la comunicación ha puesto, con más énfasis, esa noción en duda. La comunicación digital ha potencializado la capacidad de producción y diseminación de mensajes desde la recepción al punto de provocar una reordenación de las prácticas y modos de producción de los propios medios. Es un reordenamiento que contempla desde productos hasta las formas de vinculación de los medios con sus públicos y entre sí.⁸⁵ Sin embargo, para comprender la capacidad agenciadora de la recepción se hace necesario ir más allá de lo tecnológico pura y simplemente. Es decir, no es la tecnología que aporta tal capacidad a los sujetos, sino más bien la potencializa; dichas tecnologías surgieron tanto como resultado de demandas de los sujetos cuanto como (re)orientadoras de esas prácticas. Cabe entonces, aclarar qué es lo que comprendemos cuando hablamos de recepción.

3.1. Perspectivas de la recepción

Los llamados Estudios de Recepción (ER) devienen de la noción de “audiencia”. Sin embargo, recepción y audiencias, desde un punto de vista teórico, no representan exactamente lo mismo. La noción de audiencia, más amplia, remonta a periodos

⁸⁴ En el desarrollo de su teoría de las mediaciones, Jesús Martín-Barbero hace un interesante repaso de algunas de estas formulaciones, las mismas que mencionaremos más adelante.

⁸⁵ Bonin, “Perspectivas para pensar la recepción de publicidad desde las diversidades socioculturales”, 191.

anteriores a la consolidación de los medios tradicionales de comunicación de masas, como es la radio, el cine y la televisión.

Denis McQuail, en su *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*, hace recorrido histórico por las tradiciones de investigación de las audiencias donde destaca que, a partir del siglo XVI, ya se podía hablar de una primera expresión de la audiencia, que sería el “público lector”: un conjunto de individuos interesados en leer libros. Este público es el que se amplió a partir del siglo XIX con el desarrollo de la imprenta y ganó contornos diversos y complejos con el advenimiento de los medios de comunicación.⁸⁶ McQuail también identifica tres tradiciones en las investigaciones de audiencias: la *estructural*, centrada en el mercado y en la conformación de públicos consumidores; la tradición *conducista*, que buscaba comprender el efecto de los medios en el comportamiento y opiniones de los individuos; y la tradición *cultural* (o del análisis de la recepción) derivada, según el autor, de la crítica literaria y de los estudios culturales y que agregó la noción de contexto sociocultural a los estudios de audiencias. El autor destaca que un paso importante de ese enfoque “fue el rechazo del ‘poder del texto’ y, con él, de la noción de sumisión inevitable de las clases subordinadas ante el poder de los *media* capitalistas o controlados por el Estado”.⁸⁷

Desde otra perspectiva, Jansen y Rosengren⁸⁸ proponen cinco tradiciones en los estudios de audiencias: de los efectos, de los usos y gratificaciones, de la crítica literaria, de los estudios culturales y de los estudios de recepción. Estos autores agregan la tradición de los usos y gratificaciones como la que, al contrario de la de los efectos, que se preguntaba respecto al impacto de los medios sobre los individuos, estaba interesada en cuestionar qué hacen los individuos con los medios. Jansen y Rosengren destacan que esas dos primeras tradiciones –de los efectos y de los usos y gratificaciones– dominaron por mucho tiempo los estudios sobre la relación entre medios e individuos. Sin embargo, eran centradas en las personas, ignorando lo social y terminaron enfrentándose “con las corrientes heterogéneas de las investigaciones surgidas de la tradición literaria”.⁸⁹ Centrada originalmente en el lenguaje escrito, los análisis literarios se han acercado a los ER a partir del advenimiento de los medios masivos de comunicación, sin embargo, se

⁸⁶ Denis McQuail, *Introducción a la teoría de la comunicación de masas* (Barcelona: Paidós, 2000), 432–35.

⁸⁷ *Ibíd.*, 451.

⁸⁸ Klaus Bruhn Jensen y Karl Erik Rosengren, “Cinco tradiciones en busca del público”, en *En Busca del Público: recepción, televisión, medios*, ed. Daniel Dayan (Barcelona: Gedisa, 1997), 335–70.

⁸⁹ *Ibíd.*, 339.

refiere casi que específicamente al impacto de los textos literarios en los lectores, desconsiderando los sujetos mismos. El enfoque llamado culturalista, para Jansen y Rosengren articula las investigaciones sociológicas con aquellas sobre el texto: “combina hipótesis estructuralistas sobre la naturaleza de las sociedades capitalistas industriales con hipótesis sobre la relativa autonomía de las formas culturales y su rol en términos de cambio social”.⁹⁰

Es importante destacar que tanto Jansen y Rosengren cuanto McQuail hacen distinción entre las diferentes tradiciones de investigación de las audiencias y los ER. Para McQuail los análisis de la recepción se caracterizan por el interés en comprender el significado presente en los contenidos recibidos y el uso en sus distintos contextos. Jansen y Rosengren, a su vez, consideran los ER como aquellos centrados en los análisis de los contenidos por parte del público, tomando como referencia datos esencialmente cualitativos y empíricos. Los ER son un enfoque multidisciplinar y sintético, que “reagrupan varias formas de investigación cualitativa de audiencia con la preocupación, más o menos marcada, de integrar las perspectivas sociológicas y literarias”.⁹¹

Estas perspectivas están en sintonía con lo que propone Guillermo Orozco, quien plantea que podemos definir los ER como una manera multidisciplinaria de comprender las múltiples interacciones entre audiencias y formatos/contenidos mediáticos.⁹² El autor considera algunos rasgos de las distintas tradiciones descritas anteriormente como “devaneos” conceptuales y metodológicos a que los ER han sido sometidos a lo largo de su historia. Para ese autor, entre los muchos “obstáculos” que los ER tuvieron que enfrentarse, estuvieron la predominancia de la perspectiva de los efectos, el interés mercantil, y, particularmente desde América Latina, la fragmentación, caracterizada por la idea de que sería posible analizar el proceso comunicacional mirando apenas uno de sus elementos; y lo que el autor denomina “una pesada tradición culturalista”, que según él “[Es] pesada, por estar muy arraigada y por poner el fiel de la balanza en el lado de la cultura (y de la teoría), quitándolo del lado de los medios y disolviendo ahí la recepción y sus sujetos”.⁹³ Orozco también considera como obstáculo la tendencia de los análisis literarios porque consideran posible determinar el sentido de una obra a parte del proceso producción-recepción.

⁹⁰ *Ibíd.*, 340.

⁹¹ *Ibíd.*, 342.

⁹² Guillermo Orozco Orozco Gómez, “Los estudios de recepción: de un modo de investigar, a una moda, y de ahí a muchos modos”, *Intexto*, núm. 9 (2003): 2.

⁹³ *Ibíd.*, 5.

Aunque algunos autores consideren todo el espectro de estudios, teorías y metodologías centradas en el polo de la audiencia como ER, la concepción de *recepción* que adoptamos como eje del análisis es aquella que considera la producción de sentido como el grado último del proceso de significación, situado en el polo de la audiencia, pero, en un contexto mediatizado, atravesado por la lógica de los medios.

Ese proceso no está definido exclusivamente por el emisor mediático, sino que articula distintos referentes (*mediaciones*) oriundos de variadas fuentes y que son, antes que nada, “polisémicos”.⁹⁴ Además, la significación está condicionada también a los *usos* que los sujetos hacen de los medios/mensajes, y a la manera como se *apropian* del mismo en procesos que se constituyen contextual e históricamente, y que tienen los medios mismos como elementos ejes, es decir “en el curso de sus trayectorias de vínculo con los medios, los sujetos fueron desarrollando conocimientos de los procesos productivos y de las estrategias, lógicas, matrices, modelos, estéticas, géneros y formatos de los medios”.⁹⁵

3.2. Mediaciones: usos, apropiaciones y significación desde la recepción

Pensar desde la recepción es, entonces, pensar más allá de las perspectivas teóricas y metodológicas que miran al sujeto únicamente a partir de “respuestas” a los estímulos ofrecidos por los medios. Los ER proponen una perspectiva del proceso comunicacional más allá de lo instrumental/utilitario. En ese sentido, Martín-Barbero⁹⁶ plantea el desplazamiento del lugar de la mirada: en lugar de los medios, mirar a las mediaciones, es decir, “a las articulaciones entre prácticas de comunicación y movimientos sociales, a las diferentes temporalidades y la pluralidad de matrices culturales”.⁹⁷ Lo que propone Martín-Barbero más que un cambio de “objeto”, es un cambio epistemológico del lugar de análisis de lo comunicacional, tomando en cuenta los sujetos y mirando a los procesos. Él parte de una comprensión distinta de aquellas *ideologistas* e *informativas* que predominaban en ese entonces, y que, 30 años después de la primera publicación de *De los medios a las mediaciones*, siguen vigentes incluso en muchos de los discursos que se pretenden “contra-hegemónicos”.

⁹⁴ *Ibíd.*, 8.

⁹⁵ Bonin, “Perspectivas para pensar la recepción de publicidad desde las diversidades socioculturales”, 191.

⁹⁶ Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, GG mass media (México, D.F.: Ediciones G. Gili, 1987).

⁹⁷ *Ibíd.*, 203.

Martín-Barbero propone traspasar la barrera de los estudios de las “estructuras económicas” y los “contenidos ideológicos” de los medios, que en su mayoría dejan de considerar la materialidad institucional y el espesor cultural de ellos, “convirtiéndolos en meras herramientas de acción ideológica”.⁹⁸ La alternativa a ese modelo, la propuesta informacionalista, tampoco da cuenta por su rechazo a considerar un problema de investigación todo aquello a lo cual no se tiene un método. El modelo encontró su lugar en las teorías de transmisión de información, orientado por las matemáticas y “el prestigio de la cibernética”. Según Martín-Barbero, el informacionalismo nada más es que un “*revival* positivista” condicionados a teorías que sean capaces de ordenar un campo y delimitar los objetos.

De la crítica a esos modelos hegemónicos, Martín-Barbero sugiere la necesidad de “perder el objeto” para encontrar el camino a la comunicación en el proceso.

Los interrogantes *desplazan* de la cuestión de las tecnologías en sí mismas al modelo de producción que implican, y a sus modos de acceso, de adquisición y de uso; desplazamiento de su incidencia en abstracto a los procesos de imposición, deformación y dependencia que acarrearán, de dominación en una palabra, pero también de resistencia, de refuncionalización y rediseño.⁹⁹

Dicho rediseño conceptual es pensado por Martín-Barbero apoyándose en las formulaciones de Antonio Gramsci y su perspectiva de hegemonía como un proceso “hecho no sólo de fuerza sino también de sentido, de apropiación del sentido por el poder, de seducción y de complicidad”.¹⁰⁰ Martín-Barbero cita el ejemplo de los trabajos de Richard Hoggart y Raymond Williams quienes, en los años 1950 ya demostraban la necesidad de comprender las prácticas, los usos y apropiaciones de los sujetos en relación a los medios. Hoggart, autor de una obra pionera que “estudia lo que la cultura de masa hace con el mundo de la cotidianidad popular y la forma en que aquella cultura es resentida por la experiencia obrera”.¹⁰¹ Williams, a su vez, plantea la diversidad de dimensiones o niveles en que opera el cambio cultural, deconstruyendo la noción de cultura asociada a la materialidad que designa la civilización y reconstruyendo el concepto a partir de una noción que “se trata, por un lado, de la asunción de la cultura común, de la tradición democrática que tiene su eje en la cultura de la clase trabajadora;

⁹⁸ *Ibíd.*, 221.

⁹⁹ *Ibíd.*, 220.

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 85.

¹⁰¹ *Ibíd.*, 87.

y por el otro, de la elaboración de un modelo que permita dar cuenta de la compleja dinámica de los procesos culturales contemporáneos”.¹⁰²

Pero lo que a nuestra investigación resulta más significativo son las referencias que hace Martín-Barbero a las formulaciones de Pierre Bourdieu y Michel de Certeau, quienes problematizan la experiencia de la ciudad como proceso sociocultural: los *usos* que los sujetos hacen de los dispositivos en su cotidianidad y las *matrices mentales* que orientan la percepción, acción y valoración de los sujetos en la interacción social. Bourdieu presenta la noción de *habitus* como ese sistema mental de disposiciones que integra las experiencias pasadas y orienta la percepción de los sujetos. A partir de esa noción, las prácticas cotidianas se presentan como un sistema organizado que opera, en su reproducción, determinado orden social. Así, es en el *habitus* que se expresa la hegemonía, orientando las distintas competencias culturales por medio de la distinción de expectativas y gustos entre las clases.

Sin embargo, según Martín-Barbero, Bourdieu ha dejado de lado la relación de las prácticas con las situaciones, algo abordado por Certeau en sus reflexiones, quien piensa las prácticas no solamente desde su reproducción, sino desde su relación con lugares y momentos. Para Certeau, los usos son operadores de la apropiación, que se relaciona a un sistema de prácticas, pero también a situaciones. Certeau presenta la idea de las *tácticas* y *estrategias* en donde considera que el interior de las estructuras posibilita distintas maneras de “hacer”, y los sujetos se apropian del espacio organizado y modifican su funcionamiento. Así, mientras las estructuras – que se relacionan con la idea de *habitus* de Bourdieu– operan a partir de las estrategias, los sujetos recurren a las tácticas para contrarrestarlas. Martín-Barbero inserta esa perspectiva en el contexto del consumo como práctica cultural, donde se articulan las lógicas de producción y las formas de consumir.

A partir de esas proposiciones, se puede pensar el campo de la recepción como lugar de significación y producción de sentido, donde los sujetos y sus “modos de hacer” constituyen la cotidianidad, atravesados por distintas mediaciones, como son, en el caso de la televisión, según Martín-Barbero, la cotidianidad familiar, la temporalidad social y las competencias culturales. Cabe destacar que el proceso de mediatización y el *ethos* mediatizado reconfiguran estos lugares a partir de cambios en las sensibilidades, terminando por redefinir la propia cultura. A la vez, estos modos de percepción están atravesados por las experiencias cotidianas de los sujetos, correspondiendo a lógicas

¹⁰² *Ibíd.*, 89.

propias, distintas de las propuestas por la producción. Así, la relación entre los sujetos y los medios se constituyen de distintas mediaciones, ubicadas histórica y culturalmente, donde la hegemonía se ejerce a través de la articulación de acuerdos entre dominación y resistencia.

Martín-Barbero establece, así, una relación entre significación y prácticas variadas de atribución de sentido en la cotidianidad, las estructuras de dominación y las prácticas diversas de los sujetos. Es importante aclarar que esta proposición de Martín-Barbero busca contemplar todo el proceso de la comunicación, no solamente el de la recepción. Su mapa de las mediaciones contempla tanto las competencias de recepción/consumo como las lógicas de producción. Desde lugar de análisis de la recepción, aunque en muchos casos sea necesario un cierto acercamiento a las lógicas de producción, las rutinas, productos y prácticas de éstos no figuran como centro de interés teórico o empírico.¹⁰³ Así, en nuestra investigación se aplica el eje diacrónico del mapa de Martín-Barbero, el que va de las *matrices culturales* a los *formatos industriales*, así como lo que él identifica como los que median éstos a las competencias de consumo, es decir, las *sociabilidades* y *ritualidades*, respectivamente.

El desplazamiento hacia las mediaciones es, por lo tanto, una propuesta que contempla los *usos* y *apropiaciones* como elementos que participan directamente en el proceso de *significación* y producción de sentido por parte de los sujetos comunicantes (receptores), es decir, aquello que compone sus *competencias de recepción*. Antes que nada, cabe destacar que usos, apropiaciones y significaciones, son nociones que se sobreponen y se articulan en las prácticas de la recepción y que por ello muchas veces carecen de precisión. En nuestra investigación, sin embargo, configuran puntos clave, una vez que es a partir de ellos y de las mediaciones que investigamos la configuración de una identidad afroecuatoriana.

Hay que hacer algunas aclaraciones sobre los conceptos que rodean la relación entre medios y receptores. Mariângela Toaldo y Nilda Jacks proponen una distinción entre las prácticas de consumo cultural, consumo mediático y recepción.¹⁰⁴ Según las autoras, se tratan de conceptos muchas veces utilizados para identificar varios procesos, como exposición a los medios, apropiaciones y significaciones. Sin embargo, y

¹⁰³ Veneza V Mayora Ronsini, “A perspectiva das mediações de Jesús Martín-Barbero (ou como sugar as mãos na cozinha da pesquisa empírica de recepção)”, *19º Encontro Anual da COMPÓS*, 2010, 1.

¹⁰⁴ Mariângela Toaldo y Nilda Jacks, “Consumo midiático: uma especificidade do consumo cultural, uma antessala para os estudos de recepção”, *XXII Encontro Anual da Compós. Salvador* 4 (2013), http://www.compos.org.br/data/biblioteca_2115.pdf.

refiriéndose a las reflexiones de García Canclini, consideran que se aluden a enfoques distintos: el consumo cultural es todo aquello en que el valor simbólico se sobrepone al valor económico o al menos donde éste está sujeto a aquél, mientras que el consumo mediático es una vertiente del anterior y en donde, aunque el simbólico sea preponderante, hay un comprometimiento mayor con el aspecto económico. Los análisis de la recepción, en ese contexto, son aquellos enfocados en los contenidos. Esto no quiere decir que para la recepción no interesa las prácticas de consumo mediático –es decir, el proceder de los sujetos al “utilizar” los medios–, sino que su análisis se enfoca en los sentidos producidos a partir de esta relación.

A partir de ahí queda más claro percibir cómo operan los usos y apropiaciones en la significación. Usos y apropiaciones están en la dimensión del consumo¹⁰⁵ (hábitos y prácticas) mientras la significación en la de la recepción (géneros, formatos, mensajes y contenidos). Sin embargo, no son procesos separados y/ excluyentes. Los usos y apropiaciones también se inscriben e influyen en la producción de sentidos (y viceversa), tomando en cuenta que solamente a partir de ellos es que se asume posición frente a lo que consume.

En un intento de distinguir con más especificidad las mencionadas categorías, Daniela Maria Schimitz considera que los usos se relacionan a una acción, orientación, posicionamiento e, incluso, aceptación respecto a lo que se consume: “el uso sería una operación respecto y a partir de aquello que se adquiere, y estas operaciones se pueden configurar como apropiaciones, aceptaciones, imitaciones, rechazos y otras formas de usos”.¹⁰⁶ Retomando a Certeau, quien propone a los usos como operadores de la apropiación, Schimitz define a ésta como el acto de tomar algo para sí a partir de referencias propias, es decir, la apropiación es un tipo de uso, porque en ella el sujeto considera hacer suyo, rechazar, o aceptar aquello que le ofertan los medios. Todos estos procesos atraviesan la significación, que, como hemos dicho, Martín-Barbero inscribe en el polo de la recepción, a partir de la interacción entre estructuras y dinámicas socioculturales que intermedian el proceso.

¹⁰⁵ Aquí aclaramos que, aunque la palabra consumo esté impregnada por un carácter economicista, no nos referimos a éste desde esa perspectiva, sino más bien a partir de las proposiciones de García Canclini que ve esta práctica como “el conjunto de procesos de apropiación y usos de productos”. (Néstor García Canclini, “El consumo cultural: una propuesta teórica”, en *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*, 2006, 89).

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 267 (traducción propia).

Capítulo tres

Las marcas de la identidad afroecuatoriana: medios y mediaciones

En el presente capítulo se busca comprender, a través de las narrativas de los sujetos de la investigación, las marcas que constituyen sus identidades y la respectiva vinculación con las prácticas comunicacionales en el contexto de mediatización en donde se encuentran. Para ello, presentamos aquellos elementos que, desde la perspectiva histórica, teórica y metodológica que adoptamos, hemos categorizado como los referentes que nos permiten identificar los rasgos comunicacionales que participan en la configuración de las identidades de los sujetos.

Empezamos con una breve descripción de los procesos metodológicos más significativos, para luego pasar a un análisis del material recolectado. Se reproducen extractos de los testimonios que nos han conducido a los hallazgos que presentamos: primeramente, el contexto de la Recepción, en seguida, las hablas que nos remiten al atravesamiento comunicacional, a saber, las percepciones, usos, apropiaciones de la interacción mediática que participan en la significación de la identidad afroecuatoriana por parte de los sujetos entrevistados. Finalmente, se plantean las mediaciones y matrices más significativas que configuran dicha identidad.

1. Rutas de construcción de la investigación: Perspectivas, proceso y opciones metodológicas

Tomando en cuenta el interés del presente trabajo, la perspectiva epistemológica del proceso metodológico que adoptamos es aquella que nos permite aproximar a las experiencias de los sujetos, sus modos de ser y estar en el mundo, y su relación con el contexto mediatizado en donde estamos inmersos. Partiendo de la reflexión propuesta por Jiani Adriana Bonin¹⁰⁷ asumimos que las opciones y elecciones que hemos hecho en el proceso de la investigación son las mismas que van a configurar los límites y alcance del conocimiento que se pretende generar.

El campo de la comunicación es uno de los más dinámicos y cambiantes de las ciencias sociales, hecho que se debe entre otros factores, a las características propias de

¹⁰⁷ Jiani Adriana Bonin, “A pesquisa exploratória na construção de investigações comunicacionais com foco na recepção”, *Processualidades metodológicas–configurações transformadoras em comunicação*. BONIN, Jiani Adriana.; ROSÁRIO, Nísia Martins do (orgs). Florianópolis: Insular, 2013.

dicho campo: la pluralidad de modos de comprensión de esas dinámicas y la demanda por la intersección y diálogo de conocimientos provenientes de áreas distintas. A eso, se suma el carácter procesual de aquello que, en otros campos, se podría comprender como “el objeto”. Es decir, a la investigación de la comunicación desde la perspectiva que adoptamos, le interesa la configuración de procesos, porque son éstos los que nos van a presentar los elementos para, desde distintas miradas, comprender lo social y lo subjetivo y, a partir de ahí, establecer las relaciones con los procesos mediáticos y las articulaciones de producción de sentido. Así para alcanzar los objetivos propuestos en ese trabajo, hemos adoptado la ruta que detallamos a continuación.

1.1. Meta-investigación o la investigación de la investigación

La *meta-investigación*,¹⁰⁸ también llamada *investigación de la investigación*¹⁰⁹ consiste, en síntesis, de una búsqueda sistematizada de trabajos de investigación relacionados al tema estudiado como referentes de recorrido, no solo en aspectos relacionados a las contextualizaciones y documentaciones históricas, sino también de aspectos teóricos y principalmente metodológicos. Maria Ângela Matos y Ricardo Costa Villaça consideran que la mencionada práctica metodológica está fundamentada en la idea que las producciones científicas resultan de las síntesis, desarrollos y avances de problemáticas de temas referenciados en la literatura, y que es fundamental en la identificación de tendencias de perspectivas teóricas y epistemológicas adoptadas en estos trabajos. Dicha práctica consiste en un proceso transversal al trabajo de investigación, es decir, es una práctica que participa activamente en el trabajo de la elaboración del plan hasta la conclusión del informe, no apenas como una manera de justificar la importancia del trabajo, sino como un compromiso científico frente a los aportes ya realizados.

En la presente investigación, dicho proceso comienza en las reflexiones anteriores a la elaboración del plan de tesis, con aquello conocido por el “estado del arte”, donde fueron fundamentales el catálogo bibliográfico sobre temas afroecuatorianos,¹¹⁰

¹⁰⁸ Maria Ângela Mattos y Ricardo Costa Villaça, “Aportes para nova visada da metapesquisa em comunicação”, *Comunicação & Sociedade* 33, núm. 57 (2012): 199–218.

¹⁰⁹ Jiani Adriana Bonin, “Los bastidores de la investigación: prácticas metodológicas en la construcción de proyectos investigativos”, en *Metodologías de investigación en comunicación perspectivas transformadoras en la práctica investigativa* (Quito: Ediciones CIESPAL, 2013), 37–61.

¹¹⁰ Fondo Documental Afro-Andino, “Catálogo de la muestra bibliográfica sobre temas Afroecuatorianos” (Universidad Andina Simón Bolívar, 2017).

elaborado por el Fondo Documental Afro-Andino de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, y también el capítulo sobre Ecuador de la publicación coordinada por la profesora Nilda Jacks intitulada *Análisis de la recepción en América Latina*.¹¹¹

A través de ese texto hemos podido acceder a las investigaciones de Caicedo¹¹² y León,¹¹³ el primer afirmando la representación negativa de menciona población en los medios tradicionales (radio y televisión); el segundo proponiendo un ejercicio de construcción y (re)significación de la identidad afroecuatoriana a través de fotografías. Ambos investigadores han utilizado metodologías prioritariamente cualitativas que a nosotros apuntaron a una ruta metodológica que culminó en las entrevistas individuales;

1.2. Movimientos de aproximación al contexto y articulaciones teórico-metodológicas

Cada etapa del proceso de construcción de ese trabajo, desde la propia definición del problema/objeto hasta los resultados, fueron hechos a partir de comprensión y percepción resultantes de la reflexión teórica y de la investigación bibliográfica, y de manera simultánea, de los acercamientos iniciales al contexto y a los sujetos. Por lo tanto, la investigación de campo se hizo articulando observaciones, contactos, conversaciones y entrevistas. Dichos procedimientos son de carácter cualitativo y en perspectiva sincrónica, es decir, aunque no se busca necesariamente identificar las características de la interacción de los sujetos con los medios en el momento que éstas ocurren, sino los modos de producción de sentido relativos a la identidad afroecuatoriana, resultados obtenidos que reflejan el momento sociohistórico en el que la investigación se realiza. La dimensión de análisis es la recepción, comprendida como el espacio de investigación de los múltiples procesos de producción de sentido en el contexto mediatizado. En ese sentido, importa los usos y apropiaciones operados por los sujetos, pero también otras mediaciones socioculturales a ellos relacionados.¹¹⁴

¹¹¹ Betty Basantes, R Herrera, y P Cruz, “Ecuador: un análisis de los estudios de recepción a inicios del siglo XXI”, Jacks, N.(coordinadora/editora). *Análisis de recepción en América Latina: un recuento histórico con perspectiva al futuro*. Quito: CIESPAL, 2011, 167–204.

¹¹² José Antonio Caicedo, “Representaciones internas y externas de barrios negros en Quito y Cali. Dos estudios de caso en Carapungo y el Retiro” (Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2006).

¹¹³ Edizon León, “(Re) presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual.” (Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2003).

¹¹⁴ Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*.

El proceso de acercamiento al contexto se dio en distintas etapas. Empezó mediante conversaciones informales con personas clave (representantes de la población afroecuatoriana en Quito, investigadores y líderes del barrio de Carapungo). Continuó con observaciones y visitas al barrio mismo en distintas circunstancias (lo que incluyó una visita al territorio ancestral¹¹⁵ del Valle del Chota). Culminó el establecimiento de contactos que permitieron las posteriores entrevistas a profundidad.

Como métodos y procedimientos fueron adoptados la observación exploratoria, entrevistas abiertas de conversación informal, registro diario de campo y entrevistas semi-estructuradas individuales.

En síntesis, la investigación empírica se hizo a partir de tres visitas iniciales al barrio de Carapungo y una visita a comunidades de la cuenca del río Mira en el Valle del Chota. En este proceso se buscó comprender objetivamente aspectos relevantes de la constitución de aquello que se comprende como la identidad afroecuatoriana y su introducción al contexto urbano de Quito, además de algunas dinámicas mismas del barrio de Carapungo.

1.3. La definición del sujeto de la investigación y las entrevistas individuales

El proceso adoptado para la elección de los sujetos de la investigación tenía que ver con la elección de Carapungo como el referente espacial y con las características de esa zona de la ciudad de Quito. Aunque no hay datos demográficos específicos de la población de Carapungo¹¹⁶, el imaginario y la representación social del barrio lo hacen aparecer como un barrio afroecuatoriano, puesto que en un pasado reciente significó para esa población la posibilidad de acceso a vivienda propia, trabajo, estudio, además del hecho de tener familiares en el barrio y de las características geográficas de la zona.¹¹⁷ La

¹¹⁵ La Constitución Ecuatoriana de 2008 reconoce y garantiza al pueblo afroecuatoriano los derechos colectivos a conservar la propiedad de sus tierras comunitarias y a mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales. De acuerdo con John Antón Sánchez “los afroecuatorianos tienen en el país tres territorios ancestrales: a) el norte de provincia de Esmeraldas, cantones San Lorenzo, Eloy Alfaro y Río Verde; b) las 38 comunidades del valle del Chota, la Concepción y Salinas; y c) las comunidades de Catamayo, en Loja”. (Jhon Antón Sánchez, *El derecho al territorio ancestral afroecuatoriano en el norte de Esmeraldas*, 1.a ed, Informes de investigación 5 (Quito, Ecuador: Instituto de Altos Estudios Nacionales - IAEN, 2015), 67).

¹¹⁶ Según datos del Censo de 2010, de la población total de la parroquia Calderón, donde se ubica el barrio de Carapungo, un 8% se auto identifica como afrodescendiente (habiendo respondido afirmativamente a la designación de afrodescendientes 4,36%, de mulatos 2,16% y de negros 1,12%).

¹¹⁷ Claudia Mariana Biruhett Serrano, “Lugares de la memoria: producción social de territorialidades urbanas afroecuatorianas en Carapungo.” (Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, 2016).

mayor parte de esa población es quiteña, un 48%, y tiene entre 15 y 35 años de edad. De quiénes migraron a la capital, un 47% proviene de la Sierra, principalmente de las ciudades de Ibarra y de las comunidades del Valle del Chota-Mira.¹¹⁸

A partir de los objetivos y la realidad que se encontró en el campo se hizo una reevaluación de la categoría “jóvenes”, inicialmente pensada en la descripción del problema. Nuestro interés era conocer la configuración de una identidad afroecuatoriana en sujetos en los cuales dicha identidad pudiera ser articulada con la experiencia de la ciudad. Los contactos realizados en las visitas exploratorias y las conversaciones con informantes clave,¹¹⁹ nos alertaron que, por las características de las poblaciones demasiado jóvenes (15-24 años), se podría encontrar una cierta inconsistencia referente a la conformación de su identidad étnica. Por ello, tomamos como referencia la edad promedio del barrio de Carapungo (30 años) y se definió como franja etaria para los sujetos de la investigación a la población comprendida entre 25 años, mínimo, y 35 años, máximo. Esta opción tuvo que ver también con el hecho de que es en ese rango de edad que el sujeto necesita asumir una posición en relación a sus distintas identidades para socialmente ingresar a la vida adulta como población económicamente activa. Esa franja nos permite también encontrar con sujetos con una trayectoria sólida en relación al barrio mismo, al territorio ancestral y a los medios.

A partir de la definición del perfil de los sujetos pasamos a realizar las entrevistas, de carácter semi-estructuradas e individuales. La opción por las entrevistas se justifica por ser, en la investigación cualitativa, las que permiten acceder a informaciones seguras respecto de las percepciones y sensibilidades de los sujetos, contextualizar sus comportamientos y establecer relación entre estos y sus creencias, valores y experiencias.¹²⁰ Optamos, así, por el modelo de entrevistas semi-estructuradas individuales, con la recolección de testimonios orales profundizados en la temática investigada. El procedimiento se hizo a partir de preguntas abiertas, pre-definidas, pero que pudieran permitir a los sujetos hablar y verbalizar sus pensamientos, inclinaciones y reflexiones respecto a ellas.¹²¹

¹¹⁸ *Ibíd.*, 94.

¹¹⁹ Los mencionados informantes se refieren, en ese caso, principalmente a Edizon León, investigador afroecuatoriano independiente, que nos ayudó, entre muchas otras cosas, con informaciones respecto a los procesos de migración de la población afrochoteña a Quito, y la señora Luzmila Bolaños, bailarina y coreógrafa afroecuatoriana, promotora cultural y habitante de Carapungo desde su fundación.

¹²⁰ Maria Virgínia de Figueiredo P. do Couto Rosa y Marlene Aparecida Gonzales Colombo Arnoldi, *A entrevista na pesquisa qualitativa - mecanismos para validação dos resultados* (Belo Horizonte: Autêntica, 2017), 10–11.

¹²¹ Rosa y Arnoldi, 27.

Las preguntas fueron divididas en tres bloques: el primero buscó rescatar aspectos de la experiencia de vida del sujeto relacionada a su llegada al barrio de Carapungo. Se ha echado mano de las historias de vida, tomando en cuenta, los elementos que aportan para la comprensión de los usos y significaciones mediáticas. El segundo bloque tuvo el interés en comprender cuáles elementos son los más representativos de una identidad afroecuatoriana; es decir, qué es lo que hace a estos sujetos identificarse con ese grupo. El último bloque de preguntas estuvo orientado al “consumo comunicacional” de los entrevistados, es decir, a su relación con los medios. En ello están, además de los hábitos de consumo, las percepciones de las representaciones presentes en los medios tradicionales, principalmente televisión, prensa y radio, pero también el cómo utilizan y se apropian de los medios para atribuir sentido a sus identidades. En ese sentido, y por tratarse de una generación que ha vivido activamente el cambio a la comunicación digital, fue importante también rescatar memorias de las historias de los sujetos relacionada a los medios.¹²²

1.4. Evaluaciones de recorrido: repensando la problemática investigada

En el proceso de la investigación una de las cuestiones que nos presentó fue la necesidad de repensar la delimitación del problema. Lo planteado proponía mirar la configuración de la identidad de los sujetos afroecuatorianos desde la recepción mediática, es decir, desde los espacios donde estos sujetos construyen y significan sus lazos identitarios y se apropian de/rechazan los sentidos circulantes a través de los medios respecto a su pertenencia. Sin embargo, desde las incursiones exploratorias ya se notó una invisibilización y/o negación de población afroecuatoriana en los contenidos producidos por medios tradicionales ecuatorianos (tv, radio y prensa), y un evidente rechazo de una parte de esa población a los medios. El consumo de éstos se mostró irregular, y los usos, apropiaciones y significaciones relativos a una identidad afroecuatoriana desde la recepción mediática, experimentados de manera más frecuente

¹²² Antes de empezar las entrevistas se planificó trabajar con ocho sujetos, hombres y mujeres en igual número, el procedimiento mismo de las entrevistas se reveló suficiente al alcanzar el número de seis entrevistas, tres hombres y tres mujeres. La estrategia de definición de esa muestra consistió en el principio de la saturación, cuando ya no se han encontrado informaciones adicionales a la solución de la problemática propuesta. La selección de los sujetos se hizo a través de la técnica de bola de nieve, es decir, por las redes sociales naturales (amigos y familiares) accionadas a partir de contactos iniciales recogidos en la etapa exploratoria. Las entrevistas se realizaron en el periodo de 27 de enero a 2 de febrero del 2018, la mayoría (4 de 6) en la sede del Comité pro-mejoras de Carapungo. Considerando la disponibilidad de tiempo de los entrevistados, se realizó un encuentro con cada uno, con entrevistas con duración promedio de una hora.

a través de la comunicación digital (internet y redes sociales digitales). Esa percepción propuso un ajuste en la delimitación de la problemática que pudiera abarcar la mencionada realidad y la pregunta central se redefinió, fue replanteada de la siguiente manera:

¿Qué significaciones, usos y apropiaciones relativos a su identidad hacen los sujetos afroecuatorianos del barrio de Carapungo, en Quito, a partir de sus prácticas comunicacionales, y cómo éstas inciden en la configuración de dicha identidad?

Esa redefinición significó un cambio en la conformación del referente desde donde miramos los procesos de recepción, pasando de las construcciones mediáticas relativas a la identidad afroecuatoriana a las prácticas comunicacionales de los sujetos identificados en esa población. Dichas prácticas se comprenden aquí como competencias orientadas y propiciadas por el contexto mediatizado que viven los sujetos investigados. Las prácticas comunicacionales son acciones activas de los sujetos en relación a su identidad en el contexto de la recepción; se refieren a las tácticas,¹²³ que orientan sus lecturas y su producción discursiva sobre el ser afroecuatoriano, los usos, apropiaciones y significaciones que configuran la identidad del sujeto.

2. El contexto de la recepción

El contexto de la recepción es el entorno en donde emergen las hablas analizadas. Como se dijo, Carapungo es uno de los “barrios afros” de la capital donde la población afroecuatoriana ha migrado, principalmente desde las comunidades del Valle del Chota. Sin embargo, los afroecuatorianos del barrio actualmente son, en su mayoría, quiteños entre 15 y 35 años. Desde su propia reflexión sobre la experiencia de ser afroecuatoriano en Carapungo, la histórica hostilidad de Quito¹²⁴ emerge como elemento diferencial para la movilización de la población afro para allá. Así lo menciona Andrés Emilio Espinoza Mina, quien vivió hasta el inicio de la adolescencia en el sur de la capital:

[...] son culturas distintas lo que es el Sur de Quito con el Norte de Quito. En el Sur de Quito tenemos situaciones adversas, a pesar de que en todo Quito es de personas multiétnicas, allá tenemos la discriminación, que hasta incluso en los letrados de “se arrienda cuartos” decía, “se arrienda, pero no a negros”. De tal manera que yo sentí la discriminación allá. Entonces yo empecé a vivir acá en Carapungo, para mí fue distinto, porque fue un barrio subdesarrollado, o sea fuera del límite, ahí no había de que tú eres

¹²³ Michel de Certeau, *La Invención de lo cotidiano* (México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1996).

¹²⁴ Santos, *Dinámicas de la negritud y africanidad*, 242.

negro y de que tú eres blanco y así. Entonces, algo que siempre me llamó la atención fue de que, en las fiestas que invitaban, era multiétnico, habíamos afroecuatorianos y mestizos, y eso me llenaba siempre de orgullo, porque las chicas mestizas bailaban bomba, lo que en el sur no bailaban bomba, entonces fue así como inició mi vida adolescente en Carapungo. [...] en el sur se me cruzan la calle y acá no, en Carapungo no, porque están acostumbrados a vivir con afroecuatorianos. Entonces, la forma discriminatoria allá es bastante caótica e incluso ahora por lo que hay tantas políticas ya no ponen "no se arrienda a negros", y porque... o sea... yo entiendo que somos buenos y malos, pero... o sea... no generalicen, y ellos generalizaban.¹²⁵

Andrés Espinosa vive en Carapungo hace 14 años aproximadamente. Antes, vivía en el sur de la ciudad de Quito. Sus padres son migrantes de las comunidades de la cuenca del Río Mira. Es líder de un grupo musical afroecuatoriano llamado *Improvisando Cueros* y recientemente, junto a otros compañeros también afroecuatorianos de Carapungo, empezó en el sector Carcelén Alto, una escuela de cultura, música, danza y modelaje. Se presenta a sí mismo como “músico cultural”, aunque luego reconozca que profesionalmente es empleado de una empresa de seguridad. A pesar de las experiencias con la discriminación que frecuentemente emergen en su testimonio, contó que su cambio a Carapungo se dio por la salud de su mamá, que empezó a tener problemas pulmonares: “[...] cuando empezamos a vivir acá ese fue el motivo del cambio, a parte de lo que no vivíamos tan bien así en la parte cultural, porque éramos muy discriminados, aparte de eso, fue más el cambio por mi mamá, por salud, y yo me adapte bien, porque no es lo mismo vivir en el sur que en el norte”.¹²⁶

Carapungo, en ese sentido, sería un espacio más amigable a la población afroecuatoriana, además de ofrecer un clima y geografía favorables y algunas oportunidades, y una mayor posibilidad de involucrarse en actividades culturales. De hecho, el clima fue un aspecto presente en todas las entrevistas. Según los sujetos entrevistados, es uno de los elementos que atraen la población afroecuatoriana, principalmente las que migraron de Ibarra y los valles, es el clima y geografía similares a los de sus tierras de origen (hablaremos mejor de eso en el acápite 4.4.1 del presente capítulo).

En lo que se refiere a las actividades culturales, Carapungo es uno de los sectores de Quito donde más se concentran organizaciones, fundaciones y agrupaciones de distintas orientaciones y dedicadas a tales actividades. Todos los sujetos entrevistados

¹²⁵ Andrés Espinoza, entrevistado por el autor, 28 de enero de 2018.

¹²⁶ *Ibíd.*

afirmaron estar involucrados, de alguna manera, en actividades de organizaciones o colectivos juveniles, culturales, urbanos, etc.

Aunque no fue posible cuantificar un número exacto de esas organizaciones, incluso porque muchas de ellas no existen jurídicamente, de las 45 organizaciones existentes en Quito, hemos podido identificar en la investigación bibliográfica y por las entrevistas realizadas, la presencia de al menos siete de ellas: Fundación Azúcar, Martina Carillo, Malcom X, Hijas de Daniel Comboni, *Crazy Soul* e Improvisando Cueros. Es decir, de los nueve barrios donde se ubican dichas organizaciones, por lo menos un 15% se encuentran en Carapungo.¹²⁷ Andrés Espinosa también ubica a lo cultural como elemento diferenciador de la experiencia afroecuatoriana en ese sector de la capital:

Yo tengo la idea de que Carapungo va a ser uno de los sectores más desarrollados en lo que es cultural, pero si nosotros le metemos cabeza para desarrollar los proyectos, si buscamos los auspicios y eso es lo que ha ocasionado un poquito como la motivación para hacer cultura. Por ejemplo, allá en el sur no tenía con quien hacer música, los únicos músicos que teníamos éramos los tres que nos capacitamos de forma gratuita con Lindberg Valencia. Entonces no había esa oportunidad de hacer música, pero cuando vine acá a Carapungo, conocí a gente que ya hacía música, entonces ¿qué hicimos?, nos fusionamos y empezamos a hacer un grupo, de tal forma que, hasta ahora, esa idea se mantiene.¹²⁸

La percepción de Andrés Espinosa es corroborada por Mauricio Arce, que prefiere ser llamado Mackenzie. Él, que también es parte de una agrupación de *hip-hop*, tiene una mirada aún más crítica en relación a la oportunidad cultural que ofrece Carapungo a la población afroecuatoriana:

la cultura siempre está ahí y cuando te subes a una tarima o cuando tú bailas, [...] es como un alivio, como que te desahogas, como que tus problemas se van. Entonces, por eso es que las personas de aquí están tan arraigadas a la cultura. Es por los problemas de drogadicción, pobreza, embarazo adolescente... es lo único que les ha quedado. [...] porque aquí la gente no es rica, no tienen casa, no tienen vivienda... en sí, la mayoría no tiene viviendas, son madres solteras... e son, incluso algunas son menores de edad, y son, ella o él, son menores de edad, no tienen empleo, no han acabado sus estudios... no han acabado sus estudios. En sí, el 60% debe de tener algún problema de drogadicción y alcoholismo, a parte de los otros, del manajo de otros problemas que ellos tienen. Entonces, la cultura es lo más accesible que tú tienes, porque una canción no te la va a negar nadie, o que tú tengas tu grupo y practique y que hagas una coreografía, todo ese tiempo que tú estuviste ahí no estuviste drogándote, ni tomando bebidas alcohólicas.

¹²⁷ Las autoras que hablan con más detalle tanto de la presencia de las organizaciones afroecuatorianas en Quito son principalmente Santos, *Dinámicas de la negritud y africanidad*, 186; y Biruhett Serrano, “Lugares de la memoria: producción social de territorialidades urbanas afroecuatorianas en Carapungo.”, 53.

¹²⁸ Andrés Espinoza, entrevistado por el autor, 28 de enero de 2018.

Entonces, por eso la cultura, de ley, va a ser lo que más ellos te expresen, lo que más te van a contar. Porque es... es lo que nos queda. Eso es lo que nos queda.¹²⁹

Es a partir de ese lugar geográfico y del contexto socio-cultural, por lo tanto, desde donde buscamos comprender la relación comunicacional de la construcción de una identidad afroecuatoriana. Esa relación es tomada a partir de la percepción de los sujetos en el momento donde se realizaron las entrevistas. Sin embargo, se ha intentado acceder a vivencias, experiencias y percepciones que emergen de las sensibilidades y memorias en distintas temporalidades.

3. Consumo mediático: presencia y papel de los medios

El interés final de la presente investigación se encuentra en la configuración de identidades afroecuatorianas en la articulación entre mediaciones socioculturales y medios de comunicación, a partir del contexto de una sociedad mediatizada. Pero la cultura mediática también configura una mediación, la misma que trabajamos aquí a partir de las narrativas de los interlocutores. Desde la perspectiva de los ER, esa relación sujetos/mediaciones socioculturales/comunicación mediática, no es pasiva ni carente de conflictividad, sino que está permeada por negociaciones que se configuran en las prácticas comunicacionales.

Así, un primer análisis significativo para comprender el papel de los medios fue identificar las características del consumo mediático de la población investigada. Como nuestro trabajo es de carácter cualitativo, dicha información es el fruto de las narrativas de los sujetos investigados. Aunque no sea posible afirmar que refleja los hábitos de consumo mediático de toda la población afroecuatoriana de Carapungo en la franja etaria investigada, nos permite trazar un panorama de la penetración de los medios para los siguientes análisis.

En ese sentido, es importante aclarar que cuando hablamos de medios de comunicación no nos referimos simplemente a instituciones, canales o la estructura tecnológica por detrás de la comunicación, sino al proceso mismo de producción, circulación y consumo de mensajes que la mencionada estructura tecnológica posibilita. En ese grupo están los medios tradicionales, como son la televisión, la radio y la prensa, pero también los medios digitales que utilizan la plataforma del internet. A partir de las entrevistas, hemos identificado la presencia de todos estos medios en la cotidianeidad de

¹²⁹ Mackenzie Arce, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

los sujetos. Todos afirmaron mirar televisión, escuchar la radio o leer algún periódico o revista en algún momento de sus rutinas, aunque, en relación a la radio y principalmente a la prensa, este consumo no tenga una regularidad. Los medios digitales, sin embargo, tienen presencia significativa y frecuente en las actividades diarias, principalmente las redes sociales digitales, como son el Facebook, el YouTube y el WhatsApp.

Así, se puede afirmar que los medios de comunicación configuran un espacio de afirmaciones y negaciones, en donde emergen las posiciones de los sujetos, y sus vinculaciones y posturas respecto a su identidad. Son vivencias percibidas no solamente a partir de lo hablado sobre los vehículos, géneros y contenidos comunicacionales, sino también desde las memorias accedidas y reconstruidas en el momento de las entrevistas, además de las informaciones recuperadas y percepciones expresadas sobre sus cotidianidades. Esto, articulado a las mediaciones socioculturales, conforman el conjunto de prácticas que orientan los modos en que los sujetos se relacionan con los medios, qué eligen, porqué, cómo entienden, consumen y significan los productos culturales.

Las entrevistas nos llevan a pensar a los medios como ejes que atraviesan la historia y las cotidianidades de los sujetos, proporcionándoles otros espacios de experiencia y expresión, principalmente desde el consumo cultural (músicas, series, películas etc.). En ese contexto, las redes sociales digitales ocupan el espacio que antes de su popularización pertenecía principalmente a la televisión y la radio. Así, las mismas experiencias que los sujetos relatan haber vivido en la infancia e inicio de la adolescencia con la radio y la televisión, se trasladan hoy a Facebook, YouTube y WhatsApp.

En lo que se refiere a la mediación musical, las memorias de los videos y programas musicales en los medios tradicionales son los espacios en donde especialmente radio y televisión son recuperados y también donde se expresan de las primeras experiencias culturales de proyección global. Como lo cuenta Andrés Espinosa:

[La radio] era una odisea eso porque trataba de estar viendo que el comentarista no hable justo ahí, porque si no la rayaba. Entonces sabía así hasta que la sacaba purito... era más o menos así como recababa la música. Y en los videos musicales que salían dar de pronto en la madrugada y en la noche [por la televisión], ahí también trataba. [...] pasaban conciertos en vivo así... O a veces me esperaba los Grammys, la nominación de los Grammys y salía a ver los artistas del momento. Y de tal forma que, si en mi inicio hubiésemos tenido acceso a la televisión pagada y todo eso, tuviésemos sido un grupo de renombre. Hace 10 años la situación no era como hoy. Hace 10 años teníamos celulares con teclas, en la actualidad tenemos celulares táctiles.¹³⁰

¹³⁰ Andrés Espinoza, entrevistado por el autor, 28 de enero de 2018.

Testimonios como éste remiten a fines de los años 1990, momento histórico relevante tanto por la popularización del internet, cuanto por el reconocimiento de la población afroecuatoriana como grupo étnico sujeto de derechos. Son vivencias, sin embargo, que dan la referencia de cómo las mismas mediaciones socioculturales que, como es el caso de la música, empiezan a configurarse a partir de un *sensorium* en otros tiempos restringido a las celebraciones comunitarias y la sabiduría de los mayores. Se percibe también la constitución del sujeto receptor. Las palabras de Roberto Lara también son relevantes en ese sentido, cuando responde a cómo accedía a los contenidos musicales de su interés en otros tiempos:

Bueno, en ese tiempo Mtv era nuestra plataforma [...] que nosotros teníamos un señor que nos descargaba la música. Sí, nosotros le pagábamos, le decíamos “sabe que este disco, el nombre, tal grupo, en que año salió...” y él nos descargaba. Nos descargaba la música y nosotros íbamos: "tome, su CD". Salsa cubana, salsa colombiana, *hip-hop*, todo, todo lo que estaba en auge en ese tiempo. Antes [Mtv] si era abierto, antes si era abierto. Mtv fue una época creo aquí... bueno, cuando yo tenía 14, 16 años, creo que era el canal 40, por ahí... en ese tiempo. Y de ahí, se fue ya haciendo el cable. Y en el cable, igual, ¡ufff!, bueno hoy, cachas que Mtv se perdió todo lo que tenía que era de las culturas urbanas.¹³¹

Estos modos de relacionarse con los medios son recordados con cierta dosis de nostalgia, como un tiempo distinto que remite a una cotidianidad y una manera de vivir también diferentes. Cuestionados sobre esa relación hoy, casi todos los interlocutores expresan que la televisión, principalmente en lo que se refiere a los canales nacionales, es un medio de información, se utiliza apenas “para ver lo que hay, qué ha acontecido”. En ese sentido se hace relevante la popularización de los canales pagados de contenido prioritariamente internacional.

Según un estudio producido por el canal público alemán *Deutsche Welle*, en Ecuador la televisión pagada ha experimentado un crecimiento singular en los últimos años, pasando del 5,8% de los hogares en 2004 para el 23% en 2013, crecimiento aún más exponencial si consideramos apenas los principales centros urbanos del país. Eso, sumado al carácter incipiente de las industrias culturales ecuatorianas y a la poca inversión de los grupos que controlan los medios televisivos en la producción de entretenimiento local de calidad,¹³² nos ayudan a comprender lo expresado por los interlocutores, que afirmaron, sobre sus hábitos televisivos, haber migrado a los canales

¹³¹ Roberto Lara, entrevistado por el autor, 27 de enero de 2018.

¹³² Mirjam Gehrke et al., “Panorama de los medios en Ecuador. Sistema informativo y actores implicados”, *Alemania: Deutsche Welle*, 2016, 11,19.

pagados. Mackenzie Arce es uno de los que expresa con más énfasis los motivos del desinterés por la televisión actualmente:

[yo miro] noticias, porque, mira... La programación ecuatoriana es mala porque hay estos canales de farándula. A cierta hora si está las noticias, las noticias en toditos los canales, lo siguiente... se termina las noticias y comienzan las novelas, hay novelas en todos los canales. Y si a mí no me gustan las novelas, entonces ¿qué veo? Porque en todos los canales están transmitiendo novelas. Hay el espacio para dibujos, en toditos comienzan con dibujos. Y si yo quiero ver alguna serie, no hay, porque, como te digo: o novelas, noales todos, y luego comienzan los programas de farándula [...] No me importa, no es productivo para mí, yo no quiero esa clase de información. [...] Entonces, la programación que hay en los canales nacionales no es buena. No es mixta, no tiene... no es surtida. Debería haber para cada tipo de público, mayores de edad, niños... Series... series, no hay series que valgan la pena mirar en los canales nacionales [...] A mí me gusta ver series, es lo que yo miro en [...] ¿cómo es?, ¿lo que da la *National*? [...] los documentales... Entonces ¿cómo yo voy a preferir? ¿Ver una novela o a ver un documental de algo de interés, que hasta me va a nutrir a mí? Entonces los canales nacionales no tienen una buena programación que me llame la atención, es más, aburren... y yo te digo, si en el uno está dando eso tu cambias y en el otro está dando lo mismo. Entonces, de ley, es contratar canales.¹³³

Así, la televisión surge como fuente de información, principalmente aquella referente a los temas locales y nacionales, y también como fuente de distracción, “para relajar”, desde el consumo de series, documentales, deportes y películas, especialmente en los canales pagados en donde el contenido es casi que exclusivamente extranjero. De esta forma la televisión local ha perdido su relevancia para el internet y las redes sociales digitales. Su impacto se remonta a una época en donde las opciones comunicacionales eran más restringidas y el acceso al internet todavía no se había difundido.

El consumo de contenidos relacionados directa o indirectamente con la constitución de su identidad afroecuatoriana es mencionado por los sujetos en el espacio digital, sea en el intercambio de informaciones por WhatsApp, en el acceso de los contenidos producidos y/o compartidos por las distintas agrupaciones en Facebook o en los videos musicales publicados en YouTube. La radio se hace presente, pero más como un soporte, reverberando lo que ocurre en ese espacio digital. La televisión local, a su vez, aunque visto como un medio potente, y la prensa, surgen como una presencia distante, de poca identificación, más como objeto de crítica que de identificación.

¹³³ Mackenzie Arce, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

3.1. El peso de la (no) representación

El hecho de que la televisión es un medio que viene perdiendo relevancia para los interlocutores tiene que ver con la representación, es decir, con el verse reflejado e identificado con los formatos, géneros y contenidos. Los motivos presentados por los sujetos, en distintos momentos, para no ver o ver poca televisión fueron, principalmente, la falta de tiempo y la mala calidad de los contenidos especialmente en los canales nacionales. Mackenzie Arce es enfático en ese sentido:

Así como la representan [a los afroecuatorianos] en las series de aquí, no me agrada. No me agrada porque es como que [...] no le dan el respeto, el valor a mi raza. No me gusta la interpretación, como ellos interpretan supuestamente uno es, como uno habla... Hacen una mofa, hacen una burla de cómo es el negro. Incluso hasta cuando ellos supuestamente se disfrazan de negros, ¿en que se ponen? *bacerol*, “Ah, yo estoy puesto *bacerol*”. No me gusta en absoluto como representan aquí a la raza negra. O sea, siempre tiene que ser el chistoso, el burlado, el batracio, el ladrón [...].¹³⁴

Él cita como ejemplo la telenovela cómica *La Trinity*, producida por el canal ecuatoriano Ecuavisa. La historia transcurre en el sector de Isla Trinitaria, en sur de Guayaquil, el cual que juntamente con los barrios Fertisa, Guasmo y El Cisne, concentran el 50% de la población afroecuatoriana del cantón, que a su vez es el de mayor población afrodescendientes en números absolutos del Ecuador. La trama y los personajes, sin embargo, no superan las representaciones estereotipadas y caricaturescas.¹³⁵

Para Mackenzie Arce la serie ha dado una mala imagen al barrio: “[...] en vez de darle una imagen que a la gente le guste ir a esa parte de Guayaquil, le dieron una imagen feísima. [...] No están aportando en nada. Ni a mi raza, ni a la ciudad, ni al barrio. No están aportando en nada. ¿Para que unos, por ahí, se rían? ¿Y los negritos como andan al final?”.¹³⁶

La Guía Informativa del CORDICOM que trata sobre discriminación hacia el pueblo afroecuatoriano y su representación en los medios de comunicación –estudio publicado en el año 2016 y mencionado en el primer capítulo– confirma lo expresado por Mackenzie al afirmar que, aunque a partir de los procesos organizativos indígenas y afroecuatorianos, se hayan producido narrativas que cuestionaban las visiones

¹³⁴ *Ibíd.*

¹³⁵ Expreso.ec, “El sur de Guayaquil, la zona con más afroecuatorianos”, Expreso.ec, consultado el 12 de marzo de 2018, http://www.expreso.ec/historico/el-sur-de-guayaquil-la-zona-con-mas-afroecua-GRgr_8183377; El Telégrafo, “A La Trinity le falta mucho por mejorar”, El Telégrafo, el 13 de septiembre de 2016, <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/walter-franco/1/a-la-trinity-le-falta-mucho-por-mejorar>.

¹³⁶ Mackenzie Arce, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

dominantes y discriminatorias del mestizaje, las representaciones mediáticas sobre la población afroecuatoriana todavía tienen como base los imaginarios estereotipados que representan esa población de manera negativa y muy frecuentemente asociada a la marginalidad, salvajismo, primitivismo, suciedad e hipersexualidad.¹³⁷ Dichas representaciones se hacen presentes en todos los medios tradicionales: televisión, radio y prensa. Los interlocutores hablan de una representación menos estereotipada en la actualidad, pero no dejan de criticarla, en comparación con el espacio dado a los pueblos y nacionalidades indígenas, como lo reafirma Roberto Lara:

[los medios] no lo representan [al afroecuatoriano]. El hecho de que tengan un informador o un comunicador afro en sus canales, en sus noticieros, [es] porque ellos [...] los comunicadores son los que han ganado auge en el tema de noticieros, de informativos [...] ellos llegaron a estos espacios, ahora esos espacios ya son totalmente de ellos, pero no se ha abierto, me entiendes, es solamente para ellos. [...] Lo que sí están enfocados ellos [los medios], es a sacar las cosas negativas, si es que, ¡chuta!, un negro robó, mató [...]. Lo que los medios de comunicación se han encargado hoy es de hacer noticia con lo más negativo que hay. No sacan lo positivo, te juro yo, quisiera que salga cuando salen nuestras agrupaciones afro a otro país, por el Ministerio de Relaciones Exteriores, que hagan hecho una voz, [...] así como salen otros grupos andinos de folklor [...].¹³⁸

La radio, en cambio, goza de una mayor aceptación. Aunque no sea un medio muy consumido, pero es mencionada con un poco más de simpatía, principalmente las radios locales y que dan espacio a actores culturales conocidos del barrio. La crítica desde la representatividad, con todo, también se hace presente, como en lo mencionado por Vicky Méndez:

He visto que últimamente ha progresado un poco. Ya en la radio se puede escuchar bomba, marimba o cosas así. Lo que pasa es que lo ponen en horas que muy poca gente lo escucha, a veces voy en los taxi-rutas o cosas así, a la noche, como a las 9:30 por ahí, están pasando una bomba o una marimba... o sea no mucha gente está escuchando la radio. He escuchado también los fines de semana que hay un programa en la radio pública, igual de afrodescendientes, que también dan en horarios como a las 8 de la mañana, entonces la gente el sábado por lo general todavía sigue en cama.¹³⁹

Ella comenta que ella se informa sobre estos programas radiales y lo que van a transmitir por los grupos de contacto de WhatsApp, en donde personas o agrupaciones del barrio difunden los temas y la hora, y que es así que se pone a escuchar. El aparato,

¹³⁷ Díaz Lodoño et al., *Guía Informativa: Discriminación hacia el pueblo afroecuatoriano y su representación en los medios de comunicación*, N° 1:85–106.

¹³⁸ Mackenzie Arce, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

¹³⁹ Vicky Méndez, entrevistada por el autor, 31 de enero de 2018.

sin embargo, es muy utilizado solo que casi exclusivamente para escuchar canciones de interés personal, descargadas del internet.

Así, en las entrevistas, la mención positiva a la radio en comparación a la televisión, aunque también acompañada de críticas, vino frecuentemente condicionada a una referencia al espacio ofertado a representantes y agrupaciones, además de las músicas afroecuatorianos. El reconocimiento se presenta como importante vector del consumo, un reconocimiento, conforme aclara Martín-Barbero, “no medible en los *rating* de audiencia y que se manifiesta en el grado de credibilidad de un periódico de adhesión a un programa”.¹⁴⁰

Dicho reconocimiento, producto de la identificación y la representatividad, es también la clave para comprender los procesos y prácticas comunicacionales de los sujetos desde la operación de la *apropiación*, que el mismo Martín-Barbero define como

[...] la activación de la competencia cultural de la gente, la socialización de la experiencia creativa, y el *reconocimiento* de las diferencias, de lo que hacen los otros, las otras clases, las otras etnias, los otros pueblos, las otras generaciones, es decir la afirmación de una identidad que se fortalece y se recrea en la comunicación –encuentro y conflicto– con el/lo otro.¹⁴¹

En ese sentido, los medios tradicionales, en especial televisión y radio, van perdiendo espacio para los digitales, éstos sí destacados por los sujetos y en donde, atravesados por las mediaciones socioculturales, ellos operan los usos, apropiaciones y significaciones relativas a su identidad, a partir de sus prácticas comunicacionales.

3.2. Usos, apropiaciones y sentido de la identidad en las prácticas comunicacionales

El contexto está configurado por la ausencia de reconocimiento e identificación en los medios tradicionales; es en la comunicación digital, en especial en las redes sociales Facebook, YouTube y WhatsApp donde ganan protagonismo y éstas pasan a ser referencia de las prácticas comunicacionales relevantes en los procesos de constitución de las identidades afroecuatorianas de los sujetos. Son los videos musicales de artistas y agrupaciones afroecuatorianas diseminados por los canales digitales los que

¹⁴⁰ Jesús Martín-Barbero, “Industrias culturales: modernidad e identidad”, *Análisi: Quaderns de Comunicació i Cultura*, núm. 15 (1993): 12–13.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 12.

principalmente permiten a los interlocutores una conexión frecuente con su identidad. De hecho, la mayoría de ellos afirmaron utilizar el internet principalmente para informarse sobre temas culturales, relacionados con la población afroecuatoriana:

Cuando estoy en internet, [veo] las cosas nuevas que han salido. Por lo general uno se mete al internet, al Facebook y hay links de que están haciendo tal cosa las agrupaciones. Entonces en un rato menos pensado se mete al link y comienzo a ver sus videos y el tiempo se agota. Entonces, por lo general, casi siempre yo estoy viendo cosas de cultura o cosas de lo que están haciendo nuestros compañeros.¹⁴²

Ese dato sugiere que la población investigada se conecta al internet principalmente como consumidores de contenido cultural. Música, baile, ritmos y variadas actividades culturales componen el mosaico preferencial de contenidos buscados o simplemente “encontrados” por los sujetos al momento que se dedican a acceder a la red digital. La internet ocupa el papel, antes ocupado por la televisión y la radio, como principal difusor de contenidos, de los cuales se apropian los usuarios para construir sus identidades. Sin embargo, la televisión y mismo la radio tiene un carácter más propicio a un consumo colectivo. Algunos de los entrevistados han mencionado que su interés por uno u otro género musical, por ejemplo, viene de la influencia de los hermanos y amigos del barrio y del colegio. La misma televisión es un medio caracterizado por tener la familia/hogar como unidad básica de consumo, antes que el televidente individual.¹⁴³

El “meterse al internet”, sin embargo, es una práctica realizada generalmente de forma individual y en ambientes variados, principalmente mediante *smartphones*. Mackenzie Arce, en relación a las diferentes formas e intereses al conectarse a la red, afirma: “Cuando me conecto a internet, soy básico yo. [...] si es que es de mi computadora, [voy] al YouTube. Si es que es de mi dispositivo, de mi móvil, el WhatsApp y luego a ver que hay en el Facebook, que ha habido, en mi tiempo libre”.¹⁴⁴

En ese sentido, WhatsApp y el Facebook son los canales que permiten algún tipo de comunidad o una especie de colectividad digital. Los grupos que estas aplicaciones permiten crear, actúan como espacios de socialización de información y contenidos relacionados con la población afroecuatoriana. Eso se da incluso en relación a los medios tradicionales, que como ya mencionamos, son poco consumidos. Un ejemplo interesante lo encontramos en el comentario de Vicky Méndez sobre lo que la motiva a escuchar

¹⁴² Vicky Méndez, entrevistada por el autor, 31 de enero de 2018.

¹⁴³ David Morley, *Televisión, audiencias y estudios culturales* (Madrid: Amorrortu Editores, 1996).

¹⁴⁴ Mackenzie Arce, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

radio: “A veces ellos en WhatsApp ponen: ‘vamos a estar en la radio pública a tal hora’, entonces uno ya lo enciende”.¹⁴⁵ El carácter socializador e informativo del internet, en comparación a los medios tradicionales, también es destacado por Gissela Ruiz, quien cita la red digital como una manera de mantenerse en contacto con sus familiares y tener acceso más rápido a información de interés: “[Utilizo] el internet un poco más [que otros medios] porque nos comunicamos con nuestros parientes afuera, viene mucho más rápido la información muchas veces que... a través de [...] de la televisión, de la radio...”.¹⁴⁶

Uno de las experiencias más interesantes relacionada con el uso y apropiación de los canales digitales en las prácticas comunicacionales de los sujetos fue mencionada por Andrea Suárez, quien da énfasis al hecho de que no consume medios de comunicación tradicionales y que prefiere leer libros “los que hablan de mi tradición desde antes”. En cambio, en referencia al uso de internet, afirma que tiene una “computadora en la casa, pero celular es ya más práctico, cuando necesito algo, busco en el celular”. En internet, dice seguir los proyectos, como de talleres, y cómo hacerlos, accede a la red “para buscar la solución”. Al insistirle sobre su relación con medios tradicionales como radio y televisión, Andrea dice:

No. No veo nada. Las radios comunitarias que se han creado la gente afro mismo, que hacen desde el Facebook, que hay muchas personas que les siguen [...] hay una de Pimampiro es la que más me llama la atención, porque ellos han hecho bastante. [Se llama] Escape Pimampiro, es del Municipio de Pimampiro [...] en el Facebook es. Entonces ellos son más tradicionales, hacen los viajes con los de la tercera edad, hacen grupos de bailes culturales, [...] ellos hacen esas cosas ahora. [...] Ellos transmiten desde una radio que se han creado en el Facebook, entonces hacen en vivo, hacen ferias del trueque [...] ellos hacen, no solo los talleres para [...] los afros. [...] ellos incluyen a todos, [...] están mestizos, indígenas, cholos, [...] los montubios, están. Entonces ellos invitan gente del oriente, gente de Esmeraldas [...] Se mira porque ellos hacen en vivo. Se hacen los talleres y el rato que ya están, lo hacen en vivo. Entonces, es todo un intercambio cultural. [...] Dos veces a la semana, los martes y los jueves a las 9 de la mañana los martes y a las 5 de la tarde los jueves.¹⁴⁷

Ese carácter socializador del internet también resulta cuestionado. Mackenzie Arce considera que las redes sociales digitales son responsables por un debilitamiento y pérdida de interés por de los afroecuatorianos por sus tradiciones, historia y cultura. Gissela Ruiz también hace referencia a la cantidad de informaciones equivocadas sobre los afroecuatorianos en el internet.

¹⁴⁵ Vicky Méndez, entrevistada por el autor, 31 de enero de 2018.

¹⁴⁶ Gissela Ruiz, entrevistada por el autor, 02 de febrero de 2018.

¹⁴⁷ Andrea Suarez, entrevistada por el autor, 31 de enero de 2018.

Sin embargo, de forma general, la mirada sobre las redes es positiva, o, por lo menos, su uso es considerado como “beneficioso como malicioso”. Internet se usa como un medio de entretenimiento e información sobre lo afroecuatoriano que los sujetos no encuentran en otros medios de comunicación. La apropiación se traduce en el compartir informaciones, productos y actividades, y así se vuelve también un espacio para conocer, producir y difundir la cultura y el ser afroecuatoriano, un espacio de autonomía y resignificación de la identidad:

[...] a través del internet te comunicas, expresas y llegas a miles de personas. Llega a uno, que ese uno te postea a otro, te *retuitea*, otro te reenvía y llega al otro, y llega al otro... entonces sí, nos ha ayudado a la reafirmación de este ser afroecuatoriano, de este ser que está luchando por que se reconozcan las luchas que hemos tenido, desde antes, porque no es de ahora. Hemos ayudado a fortalecer y a construir un país. Entonces, yo creo que sí, el internet y las redes sociales sí, nos ayudan y muchísimo, es una herramienta básica ahora para todos estos proyectos.¹⁴⁸

3.2.1. (Re)significaciones de la identidad

Desde la percepción de los entrevistados, la constitución de la identidad, –desde las prácticas comunicacionales expresadas a través de usos y apropiaciones del internet– no se hace sin conflictos. Es decir, la identidad es diversa y plural en las formas y caminos por los cuales los sujetos la significan.¹⁴⁹ Uno de las evidencias más significativas de eso lo indica la presencia de otros elementos en el contexto de las mediaciones socioculturales de la afroecuatorianeidad. Mientras para unos pasan a integrar su identidad, otros lo rechazan e incluso lo toman como amortiguador de lo afroecuatoriano. En los testimonios de los entrevistados se ha podido percibir esas articulaciones principalmente en el tema de la música. Algunos de sus matices fueron abordados en los acápites anteriores, cuando se habló de las tensiones entre lo tradicional y lo contemporáneo en la mediación sociocultural de las corpo-musicalidades. Con todo, creemos importante regresar a ella, a fin de mirar los sentidos de la identidad producidos por los sujetos en ese proceso, una vez que, como ellos mismos mencionaron, es el internet su principal vector.

La utilización de la tecnología digital en las prácticas comunicacionales se puede comprender también como formas (re)significar la identidad. El espacio virtual, en ese sentido, es además de un espacio de información y entretenimiento, y también un espacio de expresión cultural y resistencia, pues posibilita a la cultura afroecuatoriana

¹⁴⁸ Gissela Ruiz, entrevistada por el autor, 02 de febrero de 2018.

¹⁴⁹ Hall, “La cuestión de la identidad cultural”.

visibilizarse localmente y enfrentar a los estereotipos socialmente constituidos y mediáticamente difundidos, además de enfrentarse también a la invisibilización de los espacios mediáticos tradicionales. Es una identidad, por lo tanto, que necesita constantemente la reinención, recreación, ajuste y adaptación de los sujetos.

Andrés Espinoza, cuando cuenta sobre cómo él y los compañeros de su grupo, el *Improvisando Cueros*, piensan sus músicas para difundirlas por las redes, dice:

[Las fusiones] Son estrategias. Si, de pronto, yo quiero llegar a un mercado, [...] si quiero pegar, tengo que hacer algo que pegue a los jóvenes, a los adultos y a los niños. La estrategia para llegar a los niños es esta. Tengo que capacitarlos y esa es la mejor solución, ahí te escuchan. Ahí le van tomando gusto a la música. Los sectores adultos son un poco más críticos, si es que un grupo tiene que tener esto, tiene que sonar así, ahí me gusta a mí. Entonces ¿qué hago...? Yo primero, antes de sacar un tema, investigo. “¿Y cómo le gustaría a usted bailar un tema? Que me diga papi, que me diga mamá. “Ah, que sea así... csi, csi, csi...”. Los mejores asesores están en mi familia, son mi mamá y mis hermanas. [...] Entonces, ¿qué es lo que nosotros hacemos? tratamos de que, si gusta a mi mami, gusta a otra señora, y si le gusta a otra señora, se va multiplicando. [...] Al menos ahorita me han pedido canciones que sean con sintetizador, para que suene... que sea más comercial. Le puedo hacer [...]. Pero para subirla solo así a YouTube para que la escuche la gente de aquí no... Si yo voy a hacer algo fusionando y de una forma extraordinaria lo hago, pero le voy a mandar a todo el mundo. [...] hay que ser estratégico, mando la fusión, mando mi tradición. Para mantener, o sea yo mi tradición y eso es todo que va.¹⁵⁰

La comunicación digital demanda una lógica que es propia de ese espacio: la de búsqueda de *views*, *likes* y *shares*, intensificándose la tensión entre la tradición y las exigencias del mercado, aunque, en las palabras del mismo Andrés, “ahorita está en auge la bomba”. Así, se expresa de manera significativa esa articulación entre las distintas exigencias que terminan por dar una forma a su trabajo. Una forma que, según Andrés, es y no es tradicional, porque a la vez que es distinta, recupera sus ritmos, instrumentos y formas de tocar. Es por ello que Andrés, sin vacilar, considera su trabajo como una expresión de la cultura afroecuatoriana del Valle del Chota. En otro momento, sugiere incluso que presentar su trabajo de esa forma es también una estrategia para conseguir mayor alcance virtual:

Es la trampa, uno pone bomba del chota entonces ahí [...] suena bonito. De tal forma que en un mes tenemos como 1300 reproducciones. En un mes, y eso es bueno, para un tema es bueno. Al menos yo lo veo bueno porque no tenían en otros temas esa reproducción así, porque solo ponía “Grupo Improvisando” y tal tema. Entonces ahora le pongo “Bomba del Chota” y *shiii...* Todo el mundo le encuentra porque le veo que es más de ese tema de búsqueda que le encuentran los temas.¹⁵¹

¹⁵⁰ Andrés Espinoza, entrevistado por el autor, 28 de enero de 2018.

¹⁵¹ *Ibíd.*

La propia dinámica del campo comunicacional va, así, proponiendo nuevas formas de expresar lo tradicional; va asignando sentido a lo que es cultural y mediador de su identidad en un proceso de constante negociación, escuchando a los mayores, por un lado, pero también atentos a las demandas y proposiciones de los actores más jóvenes. Vicky Méndez justifica su opción por el hecho de que trabaja con muchos jóvenes. Igual que Andrés, ella también afirma que lo que hace es cultura afroecuatoriana, pero no tradicional. Internet surge una vez más como el vector comunicacional que permite la apropiación de otros elementos, una vez que “hay información de todos lados, entonces uno comienza a ver cosas... un mapalé, un son, salsa cubana, cosas que ya te llaman la atención, tú las comienzas a criticar, y donde lo hacen, y ‘hay, que chévere’, también está de montar un por acá”.¹⁵² Aunque afirme que lo que hace no es tradicional, considera que lo tradicional sí está presente en su trabajo. Sobre las influencias en su creación, contesta:

[...] por lo general yo siempre sigo referentes afroecuatorianos, pero a mí me gusta mucho la fusión. Yo ya no hago cosas tradicionales, no los hago, no hago mucha cosa tradicional porque, como comentaba, yo estoy relacionada con muchos jóvenes. Entonces ya las cosas tradicionales no es que las dejo de lado, pero si las voy fusionando de una manera innovadora. Y los referentes, es verdad que a mí me gusta mucho el pop o cosas como estas, pero al afroecuatoriano si lo sigo, como también lo afrocolombiano y cosas brasileñas, cubanas.¹⁵³

Esa interacción de la cultura vivenciada con las tensiones del espacio comunicacional virtual configura sentidos distintos y conflictivos de qué es lo afroecuatoriano, qué lo compone y qué debe hacerse presente. Vicky, a quién le “gusta mucho la fusión”, critica en determinados momentos una cierta “permissividad” con algunas influencias. Ella toma como ejemplo la penetración avasalladora que la *salsa chocke* ha logrado entre la población afroecuatoriana en tiempos recientes. Ese ritmo es una creación afrocolombiana, que se originó en la ciudad de Tumaco, departamento de Nariño, frontera con las provincias ecuatorianas de Esmeraldas y Carchi, y mezcla, según sus creadores, la base de la salsa con el *hip-hop*, el reggaetón y el rap.¹⁵⁴ Según los entrevistados, en la zona norte del Ecuador, principalmente aquellas ocupadas por afroecuatorianos, la *salsa choke* ha “pegado”. Los motivos serían, por un lado, consecuencia del frecuente tránsito fronterizo de los pobladores de aquella zona del país,

¹⁵² Vicky Méndez, entrevistada por el autor, 31 de enero de 2018.

¹⁵³ *Ibíd.*

¹⁵⁴ Nathalia Bowers Manzano, “Salsa Choke, el ritmo afro que mueve a todo un país”, Libre Pensador, consultado el 15 de marzo de 2018, <http://librepensador.uexternado.edu.co/salsa-choke-el-ritmo-afro-que-mueve-a-todo-un-pais/>.

por otro, el poder de difusión de los medios digitales en canales como Facebook y YouTube. En Ecuador la *salsa choke* se identifica con los ritmos afroecuatorianos, como la bomba, y genera algunas críticas:

[...] ahora hay mucho y bailan mucho los jóvenes la salsa choke. La gente dice que algunas de estas personas que cantan esto suelen decir que están haciendo bomba o cosas como esa, pero la hacen y eso no tiene ni si quiera el instrumento, entonces ahí sí me disgusta [...] es colombiano, [...] pero ha pegado ese ritmo mucho acá y hay gente del Valle que ya se dedica a hacer mucho la salsa choke y ese ritmo está pegando para jóvenes, para niños, para todos. Entonces la cultura de la salsa choke se ha pegado mucho, pero no es algo que te brinde mucho conocimiento o que tengas que te identificarte con ello.¹⁵⁵

Sobre la manera como ese ritmo llega y se difunde, Vicky agrega “Internet [llega] por internet. Cruza fronteras de una manera impresionante y rápidamente. Entonces el internet sí, te ayuda a crear la cultura y ahí estamos. [...] la gente no puede tener dinero para algo, pero siempre tiene dinero para estar en alguna red social.”¹⁵⁶

La *salsa choke* fue uno de las referencias más citadas por los sujetos como ejemplo de la presencia de elementos externos que se hibridizan con la cultura afroecuatoriana. En el caso de los entrevistados, los que la mencionaron (cuatro en total), dijeron mirarla con cierta desconfianza. Ese ritmo, según Andrea Suárez, es más popular y tiene mayor penetración entre los adolescentes —no por casualidad, el grupo etario que más utiliza el internet. El conflicto que la *salsa choke* despierta es más intenso por sugerir que el ritmo, distinto de otros, también muy consumido por los afroecuatorianos, como la misma salsa y el *hip-hop*, pueda ser una fusión derivada de la bomba. La tensión se revela al momento de apropiarse/rechazar este ritmo para significar la identidad, como se puede percibir en las palabras de Mackenzie Arce:

Yo sé que hay que ir innovando un poco, hay que irle dando otro aspecto, porque todo a la final va innovando. Pero que digan, salsa choke, un ejemplo, salsa choke, eso ya no es salsa, para mí eso ya no es salsa, no se le puede llamar salsa. La salsa pueden innovarla hasta cierto punto, pero eso ya es otro, ya no suena a salsa. Es igual que la Bomba, si ya la distorsionan mucho, yo creo que eso ya no es Bomba. Entonces yo no diría que son cantantes de bomba, o que esa canción es Bomba, porque ya la distorsionan y una vez que se pierde la esencia, se ha perdido todo. Entonces ya no sería Bomba, eso. Porque la bomba es la esencia, entonces si no tiene eso, no sería bomba ya.¹⁵⁷

De esa manera, a partir de la interacción de los sujetos con las instancias mediáticas, se puede comprender el campo comunicacional como un espacio de disputa

¹⁵⁵ Vicky Méndez, entrevistada por el autor, 31 de enero de 2018.

¹⁵⁶ *Ibíd.*

¹⁵⁷ Mackenzie Arce, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

de sentido, sea por la negación de la televisión, principalmente la nacional, la radio y la prensa, afirmada especialmente en de que no representa adecuadamente a lo afroecuatoriano; sea apropiándose, a través del consumo y la difusión de contenidos, de las posibilidades de la comunicación digital, que por sus lógicas y dinámicas, promueve conflictos y demanda acuerdos.

En ese contexto, los medios digitales funcionan como proveedores, como mediadores de una cultura mediática que propone nuevas prácticas y elementos mediante los cuales los sujetos, al paso que se apropian/rechazan, asignan los sentidos que construyen su identidad. La comunicación digital promueve lo que Martín-Barbero llama la *ciudad virtual*, espacio de un nuevo *sensorium* cuyo surgimiento está directamente relacionado con la densificación de los medios y redes electrónicas.¹⁵⁸

Lo que las narrativas de los sujetos inmersos en un contexto permeado por la cultura mediática expresan, es la tensión entre lo negociable y lo innegociable en lo afroecuatoriano; es decir, qué es lo que preserva la identidad y qué se puede cambiar sin que esta se pierda o se vuelva otra cosa. Para los entrevistados, palabras como “esencia”, “innovación”, “fusión” y “distorsión” nos dan algunas pistas de los límites simbólicos de esa identidad, articulada entre la esencia y la distorsión, entre el rechazo y la asimilación, donde ni el rechazo, ni la asimilación se dan de manera absoluta o sin resistencia. Es en el espacio entre estos extremos que se articulan las ideas de innovación y fusión. Cuando éstos son percibidos como “distorsión”, provocan rechazo, cuando, por otro lado, mantienen la “esencia”, son asimilados. La identidad se ubica liminalmente entre el rechazo y la asimilación. Evidentemente estos límites son percibidos y expresados de manera distinta por cada sujeto, la mediatización es, sin embargo, se impone como vector de esa tensión.

4. Mediaciones entrecruzadas

Tomando como referencia la proposición de Martín-Barbero, observar el proceso comunicacional desde la recepción implica también considerar otros distintos elementos que median la producción de sentido, esto es, su articulación con las diferentes temporalidades y matrices culturales.¹⁵⁹ Los sujetos entrevistados identificaron una cantidad importante de mediaciones socioculturales que atraviesan las significaciones que

¹⁵⁸ Martín-Barbero, “Identidades tradicionales y nuevas comunidades en tiempos globales”, 96.

¹⁵⁹ Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, 203.

cada individuo produce relativo a su identidad; esto es, elementos que se encuentran en el “camino” entre las prácticas comunicacionales y los sentidos de la identidad.

Destacamos y analizamos aquí aquellas más presentes, pero también aquellas en las que los sujetos expresaron mayor peso afectivo, emocional y sensitivo: las corpomusicalidades, el color de la piel, la tradición y el territorio. Dichos elementos son interdependientes y e inseparables. Los segmentamos aquí para efecto de análisis, pero tomando en cuenta sus características heterogéneas.

4.1. Las corpo-musicalidades como anclaje cultural

Según Edizon León, en la historia del pueblo afrodescendiente, desde su llegada a lo que ahora es Ecuador, la música ha sido una importante herramienta de resistencia, utilizándose de variadas estrategias, como las fusiones y la recreación de instrumentos, sonidos, cantos, etc. Sin embargo, para León una de las estrategias más efectivas fue “la de hacer creer al poder colonial-esclavista que la música era inofensiva, que no era más que una expresión y una necesidad de recreación frente al intenso y violento trabajo en las plantaciones de cañaverales y minas”.¹⁶⁰ Esto es lo que ha permitido al pueblo afro en Ecuador establecer, además, una sólida forma de expresión y comunicación en un contexto de racismo y explotación.

Otro investigador que destaca la relevancia de la música a en la diáspora es Paul Gilroy, quien afirma que la música tuvo una importancia vital en un contexto de indeterminación/polifonía lingüística y semántica que se evidenciaban en la relación desproporcional entre señores y esclavos. A éstos últimos no les era permitido acceder siquiera a la alfabetización y las posibilidades culturales eran extremadamente limitadas.¹⁶¹

Esa “importancia vital” de la música como elemento mediador de la identidad afroecuatoriana fue reconocida por los sujetos de la investigación en distintos momentos y de manera muy reveladora. En el caso de la música y el baile, éstos fueron reivindicados como conformadores del propio ser afroecuatoriano, como lo reafirma Gissela María Ruiz Bolaños:

¹⁶⁰ Edizon León, “Cuerpos-sonoridades-memorias y territorios”, *Traversari*, diciembre de 2016, 76.

¹⁶¹ Paul Gilroy, *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência* (São Paulo: UCAM : Editora 34, 2001), 160.

[...] desde pequeña yo ya estaba como inmersa en ese proceso de la reivindicación de los afros, porque mi mami estaba ya involucrada en eso. Y la música y la danza fueron ese puntapié que yo necesitaba y que... y ¿qué es esto?, ¿qué es la bomba?, ¿qué es la marimba?, ¿cómo...? Entonces desde ahí yo ya me empecé en ese proceso, entonces, es parte de mi vida y, entonces, soy negra, soy afroecuatoriana. [...] como afros que somos tenemos como que ya ese sentir, o todos nacemos con algún don. Por ejemplo, para nosotros los afros, no es que estudiamos música, es como que... O sea, es ver el instrumento y te nace. Igual con la danza, entonces es como escuchar y te nace el baile. Y luego de que te nace eso.¹⁶²

Gissela Ruiz tiene 33 años, vive en Carapungo hace 14 o 15 años y se ha cambiado al barrio por una tía que se cambió allá “cuando recién estaba urbanizando”. Ella es hija de Luzmila Bolaños, importante lideresa afroecuatoriana del barrio y ayudó como mediadora en la etapa exploratoria de la investigación. Esa percepción de la música como un “don natural” del sujeto afroecuatoriano, expresada por Gissela Ruiz, fue compartida también, pero de manera distinta, por Andrés Espinoza a partir de su propia experiencia. Según él, su vivencia siempre fue musical, desde su abuelo, pasando por su padre, hasta él mismo. Su padre, sin embargo, no le quiso enseñar a tocar la guitarra por miedo a que se dedicara a la “vida bohemia”:

Pero bueno, ahí el que quiere aprende, ¿no? Me acuerdo que me enseñó dos notas y yo ¿qué hacía con esas dos notas? Me empecé a desesperar, ya había empezado a dominar, pero me empecé a desesperar. Entonces yo ¿qué fue lo hice?, me iba llevando mi guitarra al colegio o a veces me iba hacia al colegio y en los actos cívicos me anotaba las notas y cómo ponían, entonces así aprendí yo. [...] o sea, no aprendí con ningún curso. Yo a la guitarra aprendí así a tocarla solo observando y medio porque me metía en los concursos de las fiestas del colegio, entonces yo, por la desesperación de participar, yo me llevaba esas notas, practicaba en la casa y al siguiente día ya las desempeñaba. Entonces así es como aprendí los círculos melódicos. [...] Llegamos a pertenecer a importantes orquestas, importantes grupos, porque no tenían esa fuerza, ese talento, músicos que ellos contrataban y lo veían en el afro, nosotros no éramos de escuela de sinfónica pero sí teníamos la idea de que era cómo era tocar, cómo improvisar, cómo era replicar, y eso nos ha ayudado a tener terreno.¹⁶³

Roberto David Lara Santacruz, tiene 31 años y actualmente está trabajando como uno de los secretarios del Comité Pro-mejoras de Carapungo; vive en el barrio hace 27 años. Al hablar de la población afroecuatoriana de su sector, también hace referencia a un don innato. Para él, el hecho de que la población de Carapungo sea de hijos de migrantes de la región del Chota también influye en la competencia artística de los del barrio: “[en Carapungo] hay muchísimos cantantes innatos. O sea, o sea [...] ellos no se

¹⁶² Gissela Ruiz, entrevistado por el autor, 02 de febrero de 2018.

¹⁶³ Andrés Espinoza, entrevistado por el autor, 28 de enero de 2018.

han forjado porque fueron a la escuela, como aquí está la escuela de música, sino viéndoles a los abuelitos tocar un requinto o la guitarra, o la bomba... han aprendido”.¹⁶⁴

La música afroecuatoriana, sin embargo, es también fuertemente corporal y no sólo audicional, es decir, no existe aparte del cuerpo y su movimiento. De tal manera, música, ritmos, instrumentos y bailes, constituyen tan solo distintos aspectos de una misma forma de expresión cultural que la música como elemento de mediación de la identidad. Como afirma Gilroy, “el carácter oral de las situaciones culturales en las que se desarrolla la música en la diáspora presupone una relación distintiva con el cuerpo”¹⁶⁵, siendo la música, los gestos y las danzas tan importantes como el discurso. Así, la música, tal cual los cantos, los ritmos, los trajes y los bailes, configuran formas de comunicación, como bien lo expresa Gissela Ruiz:

Es característico sí, nos representa sí: La música, [y] el baile, porque esa ha sido siempre nuestra bandera de lucha. Porque, como te digo, desde siempre hemos, a través de la música y la danza, nos hemos hecho sentir. Es nuestra forma de hacer política. [...] Imagínate, la lucha de nuestros ancestros. Cuando los trajeron esclavizados, ¿cuál era la forma de comunicación? Por decírtelo: los tambores. Ellos llegaron acá esclavizados y no tenían sus instrumentos, entonces con cualquier cosa del medio ellos se ingeniaron para recrear nuevamente aquí, para sentirse de alguna forma en casa, a parte de que era mucha gente que hablaban, incluso, distintas lenguas, entonces de alguna forma tenían que comunicarse. Entonces, eso sí, debe transmitirse. Luego nuestra ancestralidad, nuestro trabajo cotidiano. O sea, si yo en una coreografía voy decir... la música me habla de la caña y yo quiero transmitir mi vivencia, porque lo que vive el pueblo, lo que ha trabajado el pueblo también es digno de comunicarse, de transmitirse. Entonces... que más te puedo decir... es mucha carga, incluso una protesta, una forma de protesta política de decir “¡hey! aquí estamos, esto somos”.¹⁶⁶

Las corpo-musicalidades afroecuatorianas se inscriben, así, en el campo de las *matrices culturales*, que, mediada por distintas sociabilidades, orientan las competencias de recepción y consumo de la población investigada. Es decir, la apropiación de la música como elemento identitario es referencia para consumo, determinando los gustos, las preferencias por ritmos asociado a lo afro (ecuatoriano o no) y reflejado, por ejemplo, en el hecho del YouTube aparecer como uno de los canales digitales más utilizados por los sujetos investigados.

¹⁶⁴ Roberto Lara, entrevistado por el autor, 27 de enero de 2018.

¹⁶⁵ Gilroy, *O arlántico negro*, 162. (traducción propia)

¹⁶⁶ Gissela Ruiz, entrevistado por el autor, 02 de febrero de 2018.

4.1.1. Las tensiones entre lo tradicional y lo contemporáneo

León llama atención al hecho de que las músicas tradicionales afroecuatorianas, por mucho tiempo, han experimentado una limitación territorial, quedando restringidas a los encuentros y celebraciones en los territorios ancestrales. Desde la ciudad, las corpomusicalidades afroecuatorianas han sido frecuentemente vaciadas de contenido, estetizadas académicamente, quedando en el campo de lo exótico y folclórico. Sin embargo los bailes, trajes y la música afroecuatoriana han resistido a ese proceso por medio de algo que León llama “re-existencia”, que implica que se vayan deconstruyendo y resignificando a sí mismas y, así, desestabilizando aquellas representaciones musicales estereotipadas. Una de esas desconstrucciones, encabezadas principalmente por los jóvenes, tiene que ver con el retorno a las sonoridades de las raíces afroecuatorianas fusionándolas al soul, jazz, funk, hip-hop, rap, etc.¹⁶⁷

En ese sentido, las entrevistas evidenciaron la existencia de una tensión entre lo contemporáneo y lo tradicional en las apropiaciones de los sujetos. Tanto en la ciudad como en los territorios ancestrales, una variada gama de ritmos y distintas formas de expresión músico-corpóreas de variados orígenes han llegado –teniendo como uno de los principales vectores, la comunicación digital–, y han influenciado y fusionado con los ritmos tradicionales. En las percepciones de algunos los sujetos, ese fenómeno sería el responsable de una debilitación de las raíces, y mismo la pérdida de la identidad afroecuatoriana. Un ejemplo de eso lo refiere Mackenzie Arce:

[...] ahora esta juventud no tiene claro, en sí, lo que es nuestras culturas. Porque ellos, sobre nuestra cultura, quieren imponer las nuevas modas, [...] pero antes sí, sabíamos... Marimba, Bomba, el Mapalé, los Resos... sabíamos todo lo que era de nuestra cultura. Pero ahora los chicos ya no tienen el interés por aprender nuestras danzas, ya no hay tantos grupos de danza afros como había antes, porque ya no tienen el mismo interés. La Bomba, nuestro instrumento principal, ya no la saben cómo fabricar, porque la Bomba se fabrica ahí mismo, en el Valle del Chota [...] con el cuero del Chivo. Esta juventud ya no sabe cómo se fabrica eso. Ya no saben ni como se fabrica, ni como tocar. Entonces, ahí sí estamos perdiendo nuestra identidad, estamos perdiendo nuestra cultura [...] que no se pierda eso, porque es perder nuestra identidad. Y luego no vamos a saber de dónde éramos ni adónde vamos.¹⁶⁸

Mackenzie Arce señala a los jóvenes como principales responsables de esas fusiones que hacen “perder las raíces”. Con todo, María Victoria Méndez Oñate, lideresa de un importante grupo de danza en Carapungo, que, según ella cuenta con 24 jóvenes,

¹⁶⁷ León, “Cuerpos-sonoridades-memorias y territorios”, 79.

¹⁶⁸ Mackenzie Arce, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

hombres y mujeres, entre los 14 y 22 años, piensa distinto. Vicky Méndez, como se presenta artísticamente, tiene 25 años, es hija de migrantes de las comunidades de Santana y Guallupe, en la cuenca del río Mira y vive en Carapungo desde que nació. Para ella, hablar de cultura afroecuatoriana es hablar de la diversidad de géneros, instrumentos y bailes, de tal manera que esa diversidad contempla no solo los ritmos tradicionales, “sino que vamos innovando con lo que nuestros ancestros y la generación de ahora lo hacen”.¹⁶⁹ Cuando se le preguntó qué pensaba de las fusiones, Vicky Méndez contestó:

Por lo general las personas mayores siempre están en contra, porque dicen que estamos destruyendo la cultura, pero lo que deben pensar los mayores es que nosotros, como jóvenes, estamos todavía rescatando cultura. Bien podríamos hacer otras cosas, quizás *hip-hop*, *rock* o cosas así, pero no, estamos haciendo cultura. Claro que fusionada, pero no la estamos perdiendo, porque es nuestra identidad. Si hablamos de bomba fusión estamos hablando, igual, de bomba, tal cual como tiene que ir avanzando, no podemos quedarnos siempre en el mismo siglo. Entonces, hemos avanzado, aunque ellos estén en contra, esas son las cosas que ahora están pegando. Si pensáramos en que siempre debemos seguir con lo de antes, muy poco nosotros estaríamos creciendo.¹⁷⁰

En la perspectiva de Vicky Méndez, las fusiones son una forma de apropiación de los elementos culturales que debe ser celebrada más que criticada. A su vez, Gissela Ruiz, dice que, aunque no esté en contra de las fusiones, porque “tenemos que ir evolucionando también”¹⁷¹, considera que es necesario “mantener la raíz”:

[...] lo que sería bueno y super interesante, lo que hemos conversado, [...] es mantener la raíz, en este caso por hablarte de la bomba. Mantener esta base que es propia, que es autóctona, para que desde ahí pueda partir con cualquier otra fusión que son buenas, son interesantes y pegan mucho, además. Pero, por ejemplo, si me invitan a un escenario, como músico, como artista y [...] yo te digo como bailarina que soy: “voy a presentar una danza del Valle del Chota...” yo te digo que voy a bailar bomba del Valle del Chota y, cuando por el fondo escuchas una música fusionada con cualquier... entonces, no. Entonces como artista yo tengo que transmitir lo que realmente es. O sea, si yo te digo “voy a bailar bomba del Valle del Chota”, presento mi coreografía tradicional, con mi música tradicional y te proyecto lo que es. Ahora si [...] decimos “tenemos una fusión, Azúcar les presenta la fusión de una bomba” y la ponemos en escena, y te estamos diciendo que es una fusión, incluso el traje puede cambiar.¹⁷²

¹⁶⁹ Vicky Méndez, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

¹⁷⁰ *Ibíd.*

¹⁷¹ Gissela Ruiz, entrevistado por el autor, 02 de febrero de 2018.

¹⁷² *Ibíd.*

4.1.2. Formas contemporáneas de re-existencias¹⁷³

Otro elemento relevante presente en las percepciones de los sujetos entrevistados a partir de la posición asumida por Gilroy es la diáspora, como indispensable para pensar las dinámicas de la historia de los afrodescendientes en el mundo moderno. Tomando en cuenta todos los peligros presentes en esa perspectiva, Gilroy considera que las culturas post-esclavas del mundo Atlántico están significativamente asociadas entre sí y con las culturas africanas. Al analizar la música negra en el contexto de las colonias británicas del Atlántico, Gilroy destaca que los pueblos afros contemporáneos en el Reino Unido son originarios de la post-guerra y que por ello poseen una falta de enraizamiento en las culturas “nativas”. Sin embargo, identifica en ese contexto la música del Atlántico negro como “expresiones primarias de la distinción cultural que esta población capturaba y adaptaba a sus nuevas circunstancias”,¹⁷⁴ no limitado a los colonos de descendencia afrocaribeña, sino que, en la reinención de la misma etnia, según Gilroy, los colonos asiáticos han tomado “prestado” elementos de la cultura negra americana, como el *hip-hop* y el *soul*.

Un proceso similar se pudo percibir en las vivencias de varios de los sujetos de la investigación. Roberto Lara se auto-identifica como artista urbano y participa, juntamente con Mackenzie Arce, en un grupo de *hip-hop* llamado *Crazy soul rap*. Lara considera que el hecho de vivir en la ciudad le ha permitido conectarse con otras referencias musicales de los pueblos afros alrededor del mundo. En sus palabras: “yo como he vivido aquí en la ciudad casi toda mi vida, entonces yo sí he tenido el enfoque de la globalización de la música y me ha llegado rap en español, rap en inglés, de otras culturas africanas mismo, hay mucha música... salsa africana, que es muy genial [...]”¹⁷⁵ Al hablar específicamente de su relación con el *hip-hop* y papel que ese género tiene en su vida, expresa:

Mi hermano mayor [me presentó al *hip-hop*]. [...] él llegaba con esa música a la casa y escuchábamos, yo decía: “bueno ¿qué dirá? está en inglés huevón...” Sí claro... entonces... íbamos ahí con la letra, con la discografía, y en ese tiempo era con discos originales, con letras, todo... entonces era: “¡ve este *man* lo que habla! mmm.. ¡bacán!”. Y la manera que los músicos, bueno, del rap, declaman, es bacán. Me parece muy bacán,

¹⁷³ Hacemos referencia a lo mencionado anteriormente de la reflexión de Edizon León, quien considera que las fusiones y apropiaciones de otros ritmos representa una de las fracturas que configuran el proceso de re-existencia de la música afroecuatorialiana. (León, “Cuerpos-sonoridades-memorias y territorios”, 79.)

¹⁷⁴ Gilroy, *O atlántico negro*, 173.

¹⁷⁵ Roberto Lara, entrevistado por el autor, 27 de enero de 2018.

porque, al menos para cantar rap, hay que tiene que tener una muy buena dicción, una retentiva increíble, y tener muy buena memoria, tienes que ser asertivo en las palabras que vas a decir, conjugar, hacer rimas, con palabras que vos ya has usado usualmente en la calle, [...]. Después me fui dando cuenta que mi fuerte ha sido con la música, al menos con el rap y la manera de declamación que ellos tienen de hacer verso, o mímica... ¡Es muy bacán! Porque, te digo, ellos, con vivencias, hacen una canción. [...] [El *hip-hop*] Me dio una identidad. Me dio una identidad [...] Y a mí me forjo una ideología, bueno, de saber apegar a lo que uno se merece.¹⁷⁶

Cuando provocado en el tema, Mackenzie Arce dice lo siguiente:

[...] se ha tenido contacto [con el *hip-hop*], porque, en el ámbito en el que vivimos es como un gueto, esto es como un gueto, un barrio de pobres y todo, y lo que aquí ha llegado ha sido el hip-hop. Desde que tengo uso de razón es el hip-hop, [...] y es más lo que te identificas, las letras que tienen en el contenido de las canciones. Entonces, lo que nos identifica, desde ahí nosotros hemos tenido apego... [...] aquí, la mayoría escucha el hip-hop, escucha el rap. Es como en los barrios de *Brooklin*, o me supongo, como en las favelas... tú sabes, eso es lo que llega. Es por el contenido de la letra.¹⁷⁷

Así, tanto la tensión entre tradicional y contemporáneo como las distintas apropiaciones de otros ritmos y otras sonoridades incorporados a la musicalidad afroecuatoriana se dan a partir del campo comunicacional. El consumo mediático y las prácticas comunicacionales contemporáneas son las que permiten el acceso de estos sujetos a contenidos que son posteriormente apropiados y (re)significado de acuerdo a sus *matrices culturales*. Igual cosa sucede con la experiencia musical de estos sujetos con otros ritmos de origen externos a sus vivencias afros locales, han participado de modo relevante en la conformación de un nuevo referente de significación de la identidad, conectada a una experiencia negra más amplia, pero actuando, además de una forma de expresión de su origen afro, también como elemento de resistencia frente a un contexto local adverso.

4.2. La marca de la piel

¿Es posible pensar lo afroecuatoriano a parte de su color de la piel? Esa fue una de las cuestiones que el desarrollo de la investigación, principalmente en el momento de las entrevistas individuales, nos ha planteado. En un primer intento de extraer informaciones más complejas sobre la identidad afroecuatoriana –desde la posición y subjetividades del sujeto investigador–, mientras preguntaba a los interlocutores sobre

¹⁷⁶ *Ibíd.*

¹⁷⁷ Mackenzie Arce, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

qué los identifica con esa población, se buscó a ir “más allá” del color de piel. Eso, a partir de una percepción de que aunque el color de la piel es lo más evidente, lo afroecuatoriano es más que eso. Evidentemente, lo afroecuatoriano es más que el color de piel, sin embargo, los entrevistados terminaron por traer ese elemento como una mediación significativa y relevante de su identidad. Como bien lo dice Roberto Lara:

La mayoría de los negros somos muy extrovertidos, muy sociables, muy abiertos, sabemos a dónde llegar y como llegar también. A lo que me refiero es que por el hecho de que ya somos negros nosotros ya sabemos que tenemos un temple muy bien plantada, tenemos nuestros ideales muy bien parados, o sea, y que mismo el color te hace... te hace, te juro, te hace sentir algo bacán, algo que es inexplicable, pero muy lindo. Hay muchísima gente que respeta [...].¹⁷⁸

Pensar el color de la piel como una mediación implica pensar también su relación con los ideales de raza/etnia y las prácticas históricas de diferenciación. Como exploramos en el primer capítulo, los pueblos afrodescendientes de Ecuador han experimentado variadas asignaciones en distintos momentos históricos y, en ese proceso, la noción de raza pasó de ser utilizada inicialmente para hacer distinciones científicamente justificadas entre seres humanos, para ser posteriormente apropiada y resignificada por grupos étnicos subalternos como herramienta de resistencia. El color de la piel, en ese contexto, hace referencia no apenas a una tonalidad de la piel, sino a una serie de características físicas y culturales que actúan como diferenciadoras entre el blanco y el negro, siendo el blanco por, lo general, el europeo “de sangre”.¹⁷⁹

El brasileño Antonio Sergio Alfredo Guimarães llama la atención a esto, destacando, aún, que el color como estrategia de diferenciación es extremadamente relativizado: convive también con clasificaciones nativas,¹⁸⁰ y no es aplicada a los pueblos asiáticos –tampoco, agregamos nosotros, a los pueblos indígenas. Así, tanto los rasgos físicos, como el color de la piel, no tienen sentido en sí mismos, sino dentro de un contexto ideológico y discursivo específico, como es el colonial. Sin embargo, en su argumentación, Guimarães llama la atención al proceso de renuncia a la blancura, identificado en Brasil. El autor considera que dicho proceso está asociado principalmente al fortalecimiento de factores como ancestralidad y tradición cultural. Esta pérdida de

¹⁷⁸ Roberto Lara, entrevistado por el autor, 27 de enero de 2018.

¹⁷⁹ Antônio Sérgio Alfredo Guimarães, “Raça, cor, cor da pele e etnia”, *Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)* 20, núm. 20 (2011): 268.

¹⁸⁰ El autor hace referencia al hecho de que Obama es considerado negro en Brasil porque así lo consideran en Estados Unidos y en Europa, mismo que en Brasil, su tono de piel pudiera ser considerado “pardo” (mestizo).

importancia de la ideología de “blanqueamiento” llevaría también al debilitamiento de la categorización racial colonial, pasando, el color a destacarse como elemento de clasificación.¹⁸¹

El Ecuador también ha experimentado un proceso similar a lo analizado por Guimarães en Brasil. De acuerdo con datos de los dos últimos Censos, que fueron los primeros en registrar las identidades étnicas, la población auto-identificada como afroecuatoriana ha experimentado un crecimiento, pasando del 4,97% en el 2001 para el 7,19% en el 2010 y habiendo la población blanca y mestiza bajado en 4,36 y 5,49 puntos porcentuales, respectivamente. En el caso de la población auto-identificada como blanca, el descenso representa casi a la mitad en relación al Censo de 2001.¹⁸² Así, destaca Guimarães, no sólo la “raza”, sino también el “color” o el “color de la piel” se pueden utilizar como formas estratégicas, de carácter discursivo e ideológico en la lucha contra el racismo de la misma manera que en la imposición racista mismo, además de actuar como “marcadores de un discurso de solidaridad y de sentimiento de pertenencia comunitaria”.¹⁸³

En ese sentido, se puede comprender “algo bacán, algo que es inexplicable, pero muy lindo” a que se refiere Roberto Lara cuando habla del ser “negro” y del color de su piel. En otro momento de la entrevista, comentando sobre su compañero también afrodescendiente, pero con un tono de piel más claro, Roberto Lara afirma: “[...] antes eran mulatos... la línea cambió y quiso que uno se llame como quiera, se sienta como quiera, pues, pero bueno, el color es el color. Claro, si para no decirnos mulatos o negros, nos dicen afrodescendientes... todos unidos por la misma causa que es la trascendencia que tenemos atrás.”¹⁸⁴ Ese sentimiento de pertenencia que es estimulado por el color de piel también lo expresa Mackenzie Arce, cuando preguntado que lo hace sentir afroecuatoriano:

Para mí significa mi color, es mi identidad. Es... que te puedo decir es... se puede decir que uno está orgulloso de su color de su raza, de su etnia, de las culturas que tiene su raza, de mi descendencia... para mí básicamente lo que significa ser afroecuatoriano

¹⁸¹ Guimarães, “Raça, cor, cor da pele e etnia”, 269.

¹⁸² En el Censo del 2001 la pregunta sobre la auto-identificación fue “¿Cómo se considera: indígena, negro (afro-ecuatoriano), mestizo, mulato, blanco u otro?”. Se consideró como afroecuatorianos los que contestaron negros y mulatos. En el estudio del 2010 la pregunta fue “¿De acuerdo a su cultura y costumbres cómo se identifica usted? Indígena, afroecuatoriano, afrodescendiente, negro mulato, montubio, mestizo, blanco”. Se consideró afroecuatoriano los que contestaron negro, mulato, afrodescendiente o afroecuatoriano. Santos, *Dinámicas de la negritud y africanidad*, 151–53.

¹⁸³ Guimarães, “Raça, cor, cor da pele e etnia”, 270 (traducción propia).

¹⁸⁴ Roberto Lara, entrevistado por el autor, 27 de enero de 2018.

es ser un hombre orgulloso... un hombre orgulloso, porque así me siento de lo que es mi raza... orgulloso.¹⁸⁵

También Gissela Ruiz, apunta el color como la distinción entre los afroecuatorianos y los otros grupos étnicos del Ecuador: “[lo que nos diferencia es] Nuestra misma identidad, nuestro color, desde nuestro mismo color ya nos marca, nos diferencia.”¹⁸⁶ Andrés Espinoza también apunta el color como marca de diferencia: “Lo que distingue es el color de piel [...]. Los afroecuatorianos [...] desde que fueron traídos como esclavos jamás perdieron su color de piel, nos desvistieron y perdimos el idioma sí, pero nosotros seguimos siendo puros, no somos mezclados con blanco, mestizos, así... ¡somos puros!”¹⁸⁷ }

El color de piel, por lo tanto, actúa como mediador de la constitución de una identidad afroecuatoriana por medio de la distinción y también como marca visible de pertenencia. Se inscribe así, igual que las corpo-musicalidades, como una *matriz cultural* una vez que es también referencia de qué se considera afroecuatoriano y afro, de una manera más amplia, por un lado, y de qué consumir, de otro. Es relevante destacar que el color de la piel está históricamente asociado a la exclusión de la población afro de los productos mediáticos. Uno de las referencias más sobresalientes de esa exclusión es la utilización *blackface* por actores blancos para representaciones estereotipadas de personajes negros. Esa práctica, aunque muy criticada en la actualidad, sigue siendo utilizada en algunos contenidos. En nuestras entrevistas, como ya se ha mencionado anteriormente, dicha práctica fue aludida por Mackenzie como uno de los motivos por los cuales no mira televisión nacional: porque “se disfrazan de negros” para “ser el chistoso, el burlado, el batracio, el ladrón”. El color de la piel figura, por lo tanto, como uno de los elementos que compone las matrices culturales que median la recepción y significación de los contenidos mediáticos.

4.3. Las tradiciones presentes

Andrea Elizabeth Suárez Bolaños vive en Carapungo hace poco tiempo: tan solo hace ocho años. Tiene 34 años, es quiteña, y antes vivía en el sector de la Marín, en el centro de Quito. Sobre su ocupación dijo “ama de casa”, pero a lo largo de la entrevista

¹⁸⁵ Mackenzie Arce, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

¹⁸⁶ Gissela Ruiz, entrevistada por el autor, 02 de febrero de 2018.

¹⁸⁷ Andrés Espinoza, entrevistado por el autor, 28 de enero de 2018.

aclaró que hasta más o menos un mes antes de nuestro encuentro, trabajaba en el ECU 911 y luego se dedicó a un trabajo con los jesuitas. Ahora estaba sin trabajo. Andrea Suárez también participa en la Fundación Azúcar, donde además de bailar, aporta en los proyectos “de solidaridad para los niños de escasos recursos afroecuatorianos”. El motivo que lo hizo cambiarse a Carapungo fue principalmente la familia. Andrea Suárez habla bastante de la familia, principalmente de la tía que cuando niña vivía en Carapungo, también del frecuente regreso al Valle para visitar los familiares, las memorias de las fiestas de fin de año, cuando los vecinos sacaban las mesas afuera y compartían la comida. Todo eso es lo que Andrea Suárez recupera al hablar de su identidad:

Desde mi punto de vista es un orgullo, es un agradecimiento a Dios por haberme hecho afroecuatoriana. No tanto por la música, ni por la danza, sino por mis raíces. Por las cosas que hemos realizado y por lo que nosotros hacemos [...] Mi lucha, de ser... o sea, las ganas de ser líderes, los que no nos quedamos estancados, siempre buscamos la manera de sobresalir, de estar siempre pendientes... Somos más solidarios, estamos pendientes de los unos, de los otros, [...] yo he tenido compañeros mestizos [que] Me dicen: [...] tu familia, los afros, son tan unidos, pasa algo con algo con alguien y todos... [en] las familias de ellos, alguien fallece y van ese rato y ya, ahí se quedó... vuelta nosotros acá somos atrás, atrás, atrás, atrás, hasta que la... igual cuando no estamos en algún proyecto estamos atrás, atrás, atrás hasta cumplir el objetivo que tenemos... Entonces, yo digo... nos caracterizamos más líderes.¹⁸⁸

Al hablar de la televisión en América Latina, Martín-Barbero identifica la familia como “unidad básica de audiencia” por representar, para las mayorías, la “situación primordial de reconocimiento”.¹⁸⁹ Así, apunta a la cotidianidad familiar como mediadora de la televisión. En nuestra investigación la familia ha aparecido en las narrativas de los sujetos en distintos momentos, por lo cual consideramos que también ejerce un significativo papel mediador para la población afroecuatoriana en lo que se refiere a su identidad. Sin embargo la cotidianidad familiar, traducido por los sujetos como las costumbres, la afectividad y la manera de ser —“no tanto por la música”, como señala Andrea, buscando aclarar que es más que eso—, se suma en nuestro análisis, al “orgullo”, las “raíces” y “la lucha”, por lo que elegimos tratar el conjunto de estos elementos como tradiciones inventadas, a partir del aporte de Eric Hobsbawm.¹⁹⁰ Vale destacar que nuestra referencia a esa proposición no tiene la intención de hacer ningún tipo de juicio

¹⁸⁸ Andrea Suarez, entrevistada por el autor el 31 de enero de 2018.

¹⁸⁹ Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, 233–36.

¹⁹⁰ E. J Hobsbawm, “Introducción: La invención de la tradición”, en *La Invención de la tradición*, de E. J Hobsbawm y Terence Ranger (Barcelona: Crítica, 2002), 7–21.

de valor, sino más bien apuntar al carácter procesual, histórico y social de algunas referencias expresadas por los sujetos al hablar de su identidad.

Hobsbawm trata esa idea de tradición como una forma de apropiación de elementos del pasado para perdurar el presente, en correspondencia con lo que dijo Andrea Suárez: “por las cosas que hemos realizado y por lo que nosotros hacemos”. La tradición, a partir de esa perspectiva, se inventa para definir rituales capaces de incorporar valores y comportamientos que puedan establecer una forma de perpetuación. La característica fundamental de la idea de tradición inventada para la reflexión que proponemos aquí, es su necesidad de siempre establecer una continuidad con el pasado utilizándose de componentes inventados, y es justo ahí donde reside el presente: aunque se trate de una referencia al pasado, las presuposiciones son actuales. Así, cuando los sujetos hablan de sus identidades, hacen referencia al pasado como forma de validar sus percepciones y significaciones en el presente.

Muchos de los elementos citados, quizás con una elaboración más segura por Andrea Suárez, han sido expresos también por otros sujetos, como en el caso de Vicky Méndez:

Lo que me hace sentir a mi afroecuatoriana es mi historia, nuestra cultura, nuestra identidad y sobre todo hacer una lucha constante para que las cosas se visualizadas. [...] El mismo hecho que mi agrupación se llama Martina Carrillo, una lideresa afroecuatoriana que lucho por nuestros ancestros, es el mismo hecho que me identifica. Basada en esa mujer luchadora que, sin importarle nada, hasta dio su vida, yo me siento así, totalmente identificada con la historia, no solo de ella sino la historia de todos estos héroes que han defendido nuestra cultura [...].¹⁹¹

Para Vicky Méndez y Andrea Suárez, la lucha del pasado es reinterpretada y apropiada para una demanda del presente. También la forma de ser es frecuentemente mencionada por los sujetos como un elemento característico de la identidad, además de luchador el afroecuatoriano, en las palabras de los interlocutores, es solidario, hermano, cercano a la familia y comparte lo suyo con su gente. En ese sentido, y respeto a las tradiciones, Roberto afirma:

[...] de las tradiciones que tenemos nosotros ha sido es la vestimenta, la música y la manera de ser de los negritos. La manera de vivir su vida, muy alegre, muy espontánea también. Y hay gente que ellos dicen “yo algún rato me he de morir”, como todos ¿no?, entonces... “pero mientras esté aquí en la tierra he de vivir. De vivir bien”. Eso sí, pregúntale a cualquier negrito y te va a decir lo mismo.¹⁹²

¹⁹¹ Vicky Méndez, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

¹⁹² Roberto Lara, entrevistado por el autor, 27 de enero de 2018

La manera de ser también tiene relevancia en la percepción de Andrés Espinoza, a partir de la perspectiva de lo que nombra como “hermandad”:

[Eso es] el sinónimo de hermandad, si yo voy donde un afroecuatoriano y le digo: "Oye no tengo una casa, ¿me puedes dar un hospedaje hasta conseguir algo?", me va a ayudar. Un mestizo no me va a ayudar, va a decir: "este me va a robar, me voy a dormir y este me va robando". Entonces, si yo voy a una cultura como la de Esmeraldas y ahí digo: “oye sabes qué ¿me puedes ayudar?”, “ah si sabes que yo tengo la habitación de atrás te puede servir”, y eso es lo que a nosotros nos genera confianza. Entonces, ese es el sinónimo de hermandad [...].¹⁹³

Y cuando se refiere específicamente a las tradiciones:

En relación a otras tradiciones, aquí casi todos tenemos el mismo idioma, que es la llegada de Cristóbal Colón y toda esa nota, pero lo que hemos logrado aquí en el país, que aquí en el país hay negros, ¿Cómo vinieron? Entonces... ese ha sido el abrebocas para decir: sí, ellos vinieron como esclavos... ¡Eh, eh! No como esclavos, "esclavizados", porque yo no vine y dije: “yo soy esclavo”, a mí me trajeron como esclavo. A mí me sacaron de mis comunidades, me separaron de mis familias y me trajeron como esclavo, yo no vine como esclavo [...] Casi las convivencias hemos tratado como de parecer vivir bien, pero nosotros prácticamente vivimos bien con nuestras fiestas, con nuestras culturas, nuestras vivencias, nuestras formas de bailar y eso.¹⁹⁴

Andrés Espinoza recurre a la historia, la convivencia y las fiestas. Cuando se le pide que me dé más detalles de cuáles son esas fiestas, primero contesta que “es disfrutar de nuestra música, nuestros bailes”, luego le intento que mencione alguna en específico, y responde que no sabría decir, “nosotros teníamos nuestras fiestas ancestrales, [pero] nos quitaron”. Sin embargo, menciona la celebración del Día Nacional del Pueblo Afroecuatoriano, el primer domingo de cada octubre. La fecha fue así declarada por el Congreso ecuatoriano el 2 de octubre de 1997.¹⁹⁵ Andrea Suárez también divaga al ser preguntada de las fiestas y recurre una vez más a la hermandad como un signo relevante, pero con una mirada más crítica:

Las tradiciones ya mucho se están perdiendo. Porque antes... antes era solo las... los bailes en las calles. Por ejemplo, en la navidad, [...] todas las casas cocinaban la misma comida para los de su hogar, pero todos sacaban las mesas a la calle. O sea, digamos, aquí está una familia, yo soy de otra familia, y hacían arroz con pollo [...] y todo el pueblo hacía el mismo arroz con pollo y todos sacaban las mesas a la calle y todos cenaban juntos. [...] Eso en el Chota, antes. Ahora no, ahora ya es cada quien hace su cena en su casa, el que quiere sale a la calle, el que no, no... las fiestas ya no son en la calle, ya son en las discotecas, ya las familias son más divididas, ya hay el mismo... ya no existen mucho las bandas de pueblo, la vestimenta mismo han cambiado totalmente,

¹⁹³ Andrés Espinoza, entrevistado por el autor, 28 de enero de 2018.

¹⁹⁴ *Ibíd.*

¹⁹⁵ El Universo, “Pueblo afro del Ecuador celebra hoy su día clásico”, El Universo, el 2 de octubre de 2016, <https://www.eluniverso.com/vida-estilo/2016/10/02/nota/5831338/pueblo-afro-ecuador-celebra-hoy-su-dia-clasico>.

o sea, solo las personas de la tercera edad, ellos mantienen su atento. De ahí los jóvenes no, es con moda copiada, que digo yo.¹⁹⁶

Una vez más, la hermandad y solidaridad del pueblo afroecuatoriano son percibidas como un valor incorporado a partir de la práctica de compartir, por ejemplo, la cena de Navidad, aunque, desde la mirada de Andrea Suárez, las tradiciones “se están perdiendo”, justo porque dicha solidaridad ya no existe como antes. Es interesante notar como casi todas las celebraciones mencionadas por los entrevistados son eventos de origen reciente, o apropiadas por el pueblo afroecuatoriano. Gissela Ruiz, al comentar de los motivos que la hacen regresar a las ciudades de sus padres, menciona:

[...] ahora [voy] por los carnavales, tanto en el Valle del Chota como en Esmeraldas ahora hay dos grandes festivales que son muy concurridos turísticamente. [...] En el Valle del Chota es el Coangue y en Esmeralda el... no recuerdo bien el nombre, pero hay [...] en agosto, en el Valle del Chota, específicamente en el Chota, La Virgen de las Nieves. Las fiestas religiosas, sobre todo de los santos, que son las que más festejamos en el Valle del Chota.¹⁹⁷

En Quito y Carapungo, sin embargo, no se mencionó ninguna celebración además del Día Nacional del pueblo Afroecuatoriano. Hecho que nos condujo a otra mediación significativa, y que es la relación con el territorio ancestral.

Así, cuando pensamos las prácticas comunicacionales de estos sujetos relacionadas con a la identidad afroecuatoriana, hay que tomar en cuenta su articulación con las tradiciones presentes. Esa mezcla de historia, raíces, costumbres, manera de ser, familia y celebraciones constituye sus *ritualidades*, es decir, sus “*gramáticas de la acción* –del mirar, del escuchar, del leer”.¹⁹⁸ Estos elementos, frecuentemente evocados en contextos temáticos similares, atraviesan los procesos de significación de estos sujetos ofreciendo referencias de la identidad que al tiempo que son confrontadas con los contenidos receptados en los medios tradicionales, orientan la producción de discursos y contenidos en los medios digitales.

4.4. El “espíritu” del territorio

Una de las interrogantes iniciales de la investigación, todavía en la construcción del plan de la tesis, tenía que ver con la manera cómo sujetos afroecuatorianos, hijos de

¹⁹⁶ Andrea Suarez, entrevistada por el autor el 31 de enero de 2018.

¹⁹⁷ Gissela Ruiz, entrevistada por el autor, 02 de febrero de 2018.

¹⁹⁸ Jesús Martín-Barbero, “Pistas para entre-ver medios y mediaciones”, *Signo y pensamiento*, ¿De las mediaciones a los medios? Viejos itinerarios, nuevas discusiones, XXI, núm. 41 (julio de 2002): 19.

aquellos que migraron del territorio ancestral, pero nacidos y criados en la ciudad, construían su identidad. Algunas conversaciones exploratorias ya nos apuntaban a la fundamental e ineludible importancia del territorio para la población afroecuatoriana. Para mí, como investigador, ese era un dato nuevo, una vez que, en mis experiencias en Brasil, las demandas de los grupos afrodescendientes se daban en su gran mayoría en el contexto urbano,¹⁹⁹ y estaban orientadas principalmente por el eje de la lucha anti-racista. Un primer aspecto a ser considerado en mi investigación, entonces, aunque no fuera el interés hacer un estudio comparativo, sería las distinciones entre la población afroecuatoriana urbana y aquella de las tierras afroecuatorianas. Así, al elegir el contexto del barrio de Carapungo y una generación netamente quiteña, se consideró que la “no experiencia” con el territorio podría representar ese elemento de contraste entre la configuración de una identidad afroecuatoriana de los sujetos de la investigación y las de los habitantes de los territorios. Desde las primeras entrevistas, sin embargo, el territorio apareció como un elemento presente y frecuentemente mencionado, y el “*espíritu*” del territorio como mediación que atraviesa la experiencia afroecuatoriana de los sujetos. Ese “espíritu”, que nombra el presente acápite es lo mismo que menciona José Chalá al definir el territorio afroecuatoriano como el “espacio físico y espiritual en donde socialmente se desarrolla la vida, en el territorio moran las personas y el ‘espíritu’ de la afrodescendencia”.²⁰⁰

Para hablar del territorio desde una concepción más allá de la idea de límites geográficos, es interesante recurrir a las formulaciones del geógrafo afrobrasileño Milton Santos, uno de los más importantes geógrafos latinoamericanos que propuso una reflexión sobre el territorio como elemento social. Santos elabora un sistema de categorías capaces de ofrecer elementos para la crítica social en donde las nociones de espacio y territorio se imponen como centrales. Para Santos, el espacio es el ambiente donde se articulan forma (sistema de objetos) y función (sistema de acciones). En ese sentido, el espacio es proceso y resultado de las relaciones sociales, actuando, él mismo,

¹⁹⁹ Se puede mencionar casi como una excepción a esto las luchas de comunidades quilombolas en Brasil por el reconocimiento de su territorio, garantizado por la constitución de 1988. Sin embargo, según datos del IPEA (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada) de 2012, apenas el 5,2% de la población negra de Brasil reside en áreas rurales.

²⁰⁰ Chalá Cruz, *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano*, 141.

como una dimensión social. El territorio constituye la apropiación y representación del espacio que, a partir del sentido a él atribuido, ya no es espacio sino territorio.²⁰¹

Aquí cabe también una referencia a la globalización y sus nuevas maneras relacionarse con el mundo. En muchos abordajes teóricos, en la noción de desterritorialización de las identidades como consecuencia de la globalización, está la idea de una desconexión de entre identidad y territorio. Sin embargo, Santos considera que de la misma manera que antes de la globalización el territorio no se limitaba a la noción político-jurídica del Estado-Nación, tampoco ahora todo es necesariamente “transnacionalizado”. Santos afirma que hoy hay también una nueva construcción del espacio y un nuevo funcionamiento del territorio, que opera a través de las horizontalidades (cercanía territorial), pero también de las verticalidades (procesos sociales que conectan puntos distantes).²⁰²

Es a partir de esa perspectiva que analizamos los testimonios de los sujetos entrevistados. Como ya se ha dicho, los interlocutores son nacidos en Quito, hijos de padres que migraron de los territorios ancestrales en donde todavía tienen familiares. La relación con el territorio es esa que Santos llama vertical: aunque distante, el territorio es accedido física y afectivamente a través de los lazos y memorias, sea por el contacto con parientes que allá viven, sea por los recuerdos de las experiencias vivenciadas en ese espacio. Así, el territorio ancestral configura una representación que actúa como importante mediación de la construcción de la identidad de los sujetos.

4.4.1. El territorio en distintas evocaciones

Una de las primeras menciones al territorio en las entrevistas surge de una pregunta aparentemente sin una relación directa con este: ¿Por qué tanta población afroecuatoriana elige Carapungo para vivir? Todos los sujetos de la investigación han mencionado, entre otros elementos, el clima y la geografía. Según las entrevistas, eso se da porque dichas características del barrio se asemejan a las de la región del Valle del Chota. Como lo expresa Andrés Espinosa: “[...] especialmente el afroecuatoriano de la Sierra no le gusta el frío, por eso casi la mayoría no viven en el sur. [...] el clima del Valle, por ejemplo, a esta hora el sol allá está un horno, entonces la gente cuando ha

²⁰¹ Milton Santos, *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción* (Madrid: Ariel, 2000).

²⁰² Milton Santos, “O retorno do território”, *OSAL: Observatorio Social de América Latina.*, abril de 2005.

venido acá a la capital, siempre buscó sus tierras donde residan de forma casi natural, como vivían allá [...]”.²⁰³ Roberto Lara también considera el clima como uno de los factores, asociado a las facilidades ofrecidas por el gobierno ecuatoriano en el momento de la construcción del barrio:

Yo creo que igual, el factor que fue bueno, para que la gente y, bueno, los afros, hayamos llegado acá a Carapungo, es porque el clima también de aquí es muy bueno, entre el sur y aquí el norte, es super caliente, más templado. [...] tiene un clima muy parecido [a los Valles]. La mayoría de gente que se ha venido aquí, los que me han contado [...] ellos aquí venían diciendo “porque acá no llueve,” decían, “en Carapungo no llueve y yo allá me voy a vivir porque es un clima muy caliente”, te juro, hasta unos tíos que vivían allá hasta recientemente ya están viviendo por acá, por acá al norte, es por el clima.²⁰⁴

Igualmente Gissela Ruiz, menciona el clima en su respuesta. Ella, sin embargo, agrega otro elemento: la familia, pues considera que vivir en Carapungo es una manera de “sentirte acompañado” y los pobladores afroecuatorianos invitan a sus familiares a vivir en el barrio. Además de eso, el barrio es la “puerta de entrada” a Quito para los que vienen del Valle:

Yo creo que uno de los factores, que puede ser, es el clima, [...] porque si bien las descendencias afros están asentadas en la costa, que es caliente y en la zona del Valle del Chota, que también es caliente, entonces, no sé... puede ser uno de los factores. [...] el otro, para que se siga poblando, es que somos muy familiares. Entonces, tu pariente ya vive aquí y para ir, tú quieres migrar, quieres llegar y dice “vente a vivir para acá”. Entonces es sentirte como acompañado, pues, creo yo... no sé... que pueden ser estos factores que hayan influido. Y además la cercanía que tenemos también con las entradas, por ejemplo, desde el Valle hasta acá, la entrada a Quito es por aquí, por este lado.²⁰⁵

La familia también es referida por Mackenzie Arce, en este caso, como motivo de regreso y conexión que mantiene con el territorio. Él también agrega el aspecto afectivo y fraterno del Valle, que le hace sentir “más cómodo” que en Quito:

[...] cada que tenemos la oportunidad, regresamos a nuestro pueblito, a visitar a la familia y todo. Y más también porque en nuestros pueblos nos sentimos cómodos, se pasa bien, la gente negra es gente muy alegre, muy chévere [...] no es como aquí que, si tu vienes a Quito y no tienes dinero, no tienes donde quedarte, ya te toca quedarte en la calle, allá te reciben. Allá todavía hay la cultura que las casas aún están abiertas, las puertas siempre están abiertas. Tú vas y ahí las puertas están abiertas, nadie las cierra. No es como aquí que, si no cierras con doble llave, con candado, con alarma y una cámara de vigilancia, te roban. Allá todavía se mantiene eso... entonces es mucho más lindo y bastante fraterno pasar allá.²⁰⁶

²⁰³ Andrés Espinoza, entrevistado por el autor, 28 de enero de 2018.

²⁰⁴ Roberto Lara, entrevistado por el autor, 27 de enero de 2018.

²⁰⁵ Gissela Ruiz, entrevistado por el autor, 02 de febrero de 2018.

²⁰⁶ Mackenzie Arce, entrevistado por el autor, 31 de enero de 2018.

El ambiente fraterno es evocado por Andrea Suárez, que además dice que “siempre está viajando”: “unas veinte veces al año”, dice riéndose. Se va al Valle para visitar su familia, en los feriados, para las fiestas, cumpleaños etc. Cuando le pregunto qué se siente estar allá, contesta con una sola palabra: “amor”. Y agrega:

[...] más diría... compañerismo, solidaridad, porque allá es como, [...] viajo yo, por ejemplo, de las otras casas, llego a una casa de alguna tía, y de las otras casas van a donde mi tía, van a dejar el desayuno, o sea, de las otras casas, desayuno, el almuerzo. Entonces uno se siente querido, que tienen solidaridad con uno, el compartir con la familia, el amor... O sea, todo eso.

En el habla de los sujetos, estos sentimientos de cariño y afecto con el territorio son recuperados no sólo cuando se habla de la familia. El territorio es también lugar de las memorias que los constituyen como afroecuatorianos. “Bajar a los caseríos” como se refieren algunos a la práctica de viajar al Valle, fue, durante la infancia de los sujetos, una oportunidad de conectarse con la manera de vivir de sus ancestros, la comida, las costumbres, la forma de celebrar etc., y también el vector de significación del propio territorio, como bien expresa Roberto Lara:

Nosotros, a lo menos, vacaciones, siempre bajábamos. Como mis papás trabajaban, entonces si se les hacía un poco difícil, para ellos era lo más fácil bajar donde nuestros abuelitos y pasar las vacaciones allá. [...] de la escuela y del colegio, hasta el 5to curso, por ahí, pase yo mis vacaciones en los caseríos. Bajaba, pero todos los años. En agosto bajábamos con la mayoría de mis primos, familias, todo. Y nos encontrábamos allá en vacaciones y era muy chévere también, porque bajaba al río, ir a coger frutas de los terrenos de tus papás, de tus abuelitos... eso es genial, es algo que nunca... solamente la gente del campo te va a decir que es esto... que tu vayas y cojas un mango sin lavar...²⁰⁷

Andrés Espinoza también menciona las vacaciones en el territorio mencionando el sentimiento de encontrar allá compañeros de Quito y el sentimiento de colectividad:

[...] de niño me dejaban en las vacaciones, en ese tiempo como eran 3 meses de vacaciones, pasábamos 15 días aquí ya creo que se nos aburrían los papás y nos iban a botar allá. [...] Nos encontrábamos ahí, pues, habían los primos, allá nos encontrábamos. Amigos no, porque, como éramos de comunidades distintas, entonces, unos se iban de pronto al Valle del Chota y nosotros acá en la cuenca del río Mira. [...] Como es la energía de encontrarnos con gente de Quito allá: “¡hey! ¿Qué fue, que tal, cómo estás?”, “Bien aquí llegando” y sigue la amistad y eso genera fortaleza.²⁰⁸

Los mencionados testimonios nos dan la dimensión de como los sujetos afroecuatorianos, en la ciudad, dan significado y relevancia al territorio como una

²⁰⁷ Roberto Lara, entrevistado por el autor, 27 de enero de 2018.

²⁰⁸ Andrés Espinoza, entrevistado por el autor, 28 de enero de 2018.

mediación afectiva y sensorial de la identidad. Son espacios experimentados y simbolizados como aquél en donde el sujeto se siente cómodo, bien recibido, amado. Son formulaciones etéreas para apuntar algo que remite a la transcendencia colectiva, al compartir el espacio y el sentir, a aquello que Milton Santos ha descrito como la fuerza del lugar, por la cercanía y la recreación de la solidaridad y de un universo simbólico compartido, pues, “la cultura, forma de comunicación del individuo y del grupo con el universo, es una herencia, pero también un reaprendizaje de las relaciones profundas entre el hombre y su medio.”²⁰⁹

Ese territorio idealizado configura una de las formas de lo que Martín-Barbero llamó *sociabilidad* cuyos cambios “remiten a movimientos de reencuentro con lo comunitario”.²¹⁰ Es una percepción del territorio que orienta la relación de estos sujetos con el ambiente urbano en donde viven y, por supuesto, los procesos de significación, tanto de los contenidos mediáticos receptados como de sus prácticas comunicacionales mismo una vez que esa dimensión es también “lugar de anclaje de la *praxis comunicativa*”.²¹¹

²⁰⁹ Santos, *La naturaleza del espacio*, 277.

²¹⁰ Martín-Barbero, “Pistas para entre-ver medios y mediaciones”, 18.

²¹¹ Martín-Barbero, 18.

Conclusiones

Hablar de recepción no es hablar simplemente de un polo receptor, destino de los mensajes producidos en el lado opuesto del proceso de comunicación, sino que, sin ignorar también esa dimensión de análisis, es analizar y pensar sobre las otras dimensiones de lo comunicacional, donde ese sujeto asume simultáneamente el papel de productor y consumidor de mensajes en distintos niveles y direcciones. En esa reflexión es importante qué y cómo se consume lo mediático, los sentidos producidos desde esa relación, cuáles son las distintas mediaciones socioculturales que influyen en la significación, pero también la dimensión “productiva” de estos sujetos. Es decir, investigar la recepción implica no solo identificar los usos, apropiaciones y significaciones de los sujetos como receptores de mensajes, sino también cómo productores y difusores de estos y otros mensajes producidos a partir de esa relación.

La comprensión de la trama dibujada por las narrativas de los sujetos de la presente investigación emerge en el ámbito de sus contextos y formas de ser y estar en ellos, se constituyen en el proceso acelerado de urbanización en donde los medios de comunicación se vuelven importantes agentes para pensar los atravesamientos culturales desde la recepción. La identidad de ese sujeto urbano se conecta tanto a un pasado colectivo, de rasgos comunitarios y dimensiones locales, como a un presente global, difuso y diverso. Dicha conexión se conforma desde distintas mediaciones, que asumen los rasgos de cuerpos, musicalidades variadas (tradicionales y contemporáneas), y también de (re)creaciones afectivas e históricas de ambientes, prácticas y percepciones sobre el ser mismo.

Son rasgos que expresan sentido al momento de hablar de la identidad y que nos permitieron identificar la articulación comunicacional de todo ese proceso, materializadas en prácticas como indiferencia, negación y crítica a los medios convencionales y usos, apropiaciones y adaptaciones de los medios digitales. Es también ahí donde los sujetos resisten a los estereotipos del “negro”, de “ignorante” o de “ladrón”, proponiendo una construcción del afroecuatoriano como alguien “fuerte”, “naturalmente talentoso”, “solidario”, “hermano” y portador de una riqueza cultural particular.

Estos elementos, aunque, en general estén presentes en los sentidos de la identidad afroecuatoriana, son percibidos de maneras distintas por los sujetos. Esto se nota, por

ejemplo, en las posiciones que cada uno asume al hablar de la incorporación de influencias externas a lo tradicionalmente asimilado como lo afroecuatoriano, posiciones que van más allá de la simple aceptación o negación, sino que implican acuerdos en distintos niveles, y que nunca incluyen el rechazo o asimilación total de estas influencias. Cada sujeto opera ese juego de manera distinta que incluso contempla contradicciones y la articulación, perceptible en distintos momentos de las entrevistas, entre la práctica y el discurso. Como en aquellos casos de quienes critican las fusiones por la pérdida de la “esencia”, a la vez que justifican las que hacen ellos mismos en sus actividades culturales. Esta esencia, materializada en los elementos tradicionales como los ritmos, bailes, vestimentas e instrumentos, es uno de los límites de la identidad, si se lo pierde, deja de serlo. Los sujetos, sin embargo, tienen distintas percepciones incluso qué o cuánto de esa esencia se puede negociar. Para algunos, casi nada es negociable, mientras para otros, casi todo. Los sentidos de la identidad transitan entre estos dos extremos.

Las identidades de los sujetos, por lo tanto, no son “puras” o “auténticas” –aunque ellos muchas veces así la intenten reivindicar como forma de traspasar algún nivel de control sobre lo que es el afroecuatoriano, fundamental para la (re)existencia misma del grupo–, sino que se constituye de elementos que estos mismos sujetos seleccionan de distintas épocas y diferentes orígenes, articulados a lo nacional, en contexto desigual, y a las demandas propias del multiculturalismo global.

Las pistas ofrecidas por las construcciones discursivas de los sujetos nos llevaron, a repensar nuestra problemática investigativa, porque, de una manera general, lo que una primera interpretación las hablas nos sugería, aun exclusivamente desde lo empírico, apuntaba a una negación de lo mediático. Con todo, lo que se observó “entrelíneas” y desde un análisis más cuidadoso de cuestionamientos no directamente relacionados a los hábitos de consumo mediático de los entrevistados, nos ha conducido a apreciar prácticas comunicacionales en verdad muy presentes. Tales prácticas son las mismas que hemos buscado traducir a partir de la idea de tácticas, propuesta por Certeau.

En ese sentido, las prácticas comunicacionales entendidas como tácticas, permean la cotidianidad de los sujetos, sean ellas vivenciadas en el presente o recuperadas por la memoria. Así, acciones como escuchar música en la radio y ver programas de televisión, la presencia de amigos y familiares influenciando mediáticamente el contacto con el *hip-hop*, la salsa, y hasta la salsa choke, el hábito de ver los noticieros diariamente o no, mirar Netflix o a los canales pagados para ver series y películas en los momentos de descanso,

buscar y compartir contenidos en Facebook, WhatsApp y YouTube, configuran evidencias de un *bios* marcada por el *ethos* mediatizado.

Esa forma de “habitar” la contemporaneidad, propuesta por Sodré como resultado del proceso de mediatización de las sociedades, no presupone una manera de ser y estar únicos en ese mundo saturado por la lógica mediática. Más bien, se refiere a una “conciencia actuante y objetivada de un grupo social”,²¹² a través de la cual se puede comprender la eticidad comunicacional observada en los sujetos como configuradora de un *ethos* mediático propio, que se materializa, por ejemplo, en el consumo de la televisión y la radio constantemente negociado, en donde los interlocutores expresan hacer un uso utilitario del medio, es decir, usarlo estrictamente para aquello que atienda a sus intereses. También se hace presente en los usos y apropiaciones de la tecnología digital, ora como compensadora de las demandas comunicacionales no atendidas por los medios tradicionales, ora como herramienta de intercambio y difusión de contenidos relativos a la cultura afroecuatoriana, adaptados a la dinámica propia del espacio virtual.

Así, las tácticas observadas en las narrativas de los entrevistados se revelan como una forma de subversión de las estrategias mediáticas, principalmente aquellas identificadas en los canales televisivos nacionales. La población afroecuatoriana, al no verse representada en estos espacios, adopta una táctica de apropiación de las tecnologías digitales como una manera de vivenciar lo comunicacional. Los mensajes por WhatsApp para difundir un tema (música) nuevo, un video inédito subido a YouTube, la participación en programas de radios comunitarias (difundida a través de los mensajes de WhatsApp), los programas transmitidos en vivo por Facebook, las reuniones, eventos y encuentros de agrupaciones afroecuatorianas compartidos en el espacio virtual, operan dentro de lógicas propias de los respectivos espacios, pero configuran apropiaciones y usos que los formatos, géneros y contenidos de los medios tradicionales no posibilitan.

A pesar de la adopción de dichas tácticas, es posible afirmar que los interlocutores están atentos a los movimientos e incidencia de los medios. Con mayor o menor énfasis, los entrevistados, aunque afirmando no consumir televisión y radio nacionales y poco leer periódicos, dijeron que la representación de su grupo étnico en estos medios no aporta nada a la afirmación de la identidad afroecuatoriana. Algunos, incluso, cuestionan abiertamente a la estereotipación promovida por ellos, sea por medio de una representación morbosa del sujeto afroecuatoriano, principalmente en los productos de

²¹² Sodré, “Eticidad y campo comunicacional”, 154.

entretenimiento, sea por la atención parcial de noticieros y periódicos presente apenas en eventos y aspectos negativos relacionados a la población afro y también al barrio de Carapungo.

Fue interesante notar también las distintas interpretaciones que los entrevistados hacen de los contenidos mediáticos. Hay diferencias notables en identificar los motivos que llevan a los medios a representar de esa forma a los sujetos afroecuatorianos. La mayoría de ellos no apunta directamente el racismo como causa, sino más bien conduce su percepción a la lógica comercial de los medios, considerando que así se representa lo relacionado a lo afroecuatoriano porque hacen reír “a algunos” en el caso de los contenidos de entretenimiento, o porque el miedo y las cosas negativas “venden”, en el caso del periodismo. Algunos, incluso, expresan cierta condescendencia con ese discurso mediático, afirmando “reconocer” que hay afroecuatorianos que sí roban, son drogadictos o “brutos”, pero afirmando que la población afroecuatoriana “también” tiene cosas buenas, pero que estas no interesan a los medios.

Por otro lado, hay aquellos que revelan percibir algún progreso en relación a lo que fue antes, afirmando que hoy hay mayor participación de afroecuatorianos principalmente en los programas de televisión. Lo expresado por Roberto Lara y Gissela Ruiz es característico de las diferentes lecturas hechas por los interlocutores. Para Roberto, el que algunos afroecuatorianos hayan logrado ocupar un espacio en la televisión, no representa necesariamente un logro para la población, sino que ese espacio “es de él”. Gissela, a su vez, concuerda que la simple presencia de afros ocupando estos espacios es importante porque se rompe el estereotipo “que había antes”. No hemos identificado, con todo, elementos que pudieran indicar qué es lo que medía esas distintas percepciones, sin embargo, es un referente de la polisemia presente en el ámbito de la recepción mismo en un contexto de una identidad compartida.

Cuando se trata de los medios digitales, el discurso dominante en las narrativas de los sujetos es que el internet sí aporta a la afirmación de su identidad. Eso no significa, con todo, que el espacio virtual no experimente disonancias y contrastes como las observadas en las narrativas sobre los medios tradicionales. El uso de internet es percibido como una herramienta tanto de construcción como de “destrucción” de lo afroecuatoriano. Expresar esa paradoja y aparente contradicción, sin embargo, no representa ninguna incomodidad para los sujetos, y tampoco tendría que serlo, una vez que, diferente de los medios tradicionales caracterizado de flujos informacionales lineares y unidireccionales, la trama virtual se hace justo de esas convivencias divergentes, que es

la que le permite ser vista por un mismo sujeto como la responsable por la pérdida de interés de los afroecuatorianos por su cultura en un momento y como la “plataforma más grande de difusión” de los contenidos culturales afroecuatorianos en otro.

Las mediaciones socioculturales son aquellas que nos permitieron identificar el eje que orienta las competencias de recepción de los sujetos, en donde figuran los usos, apropiaciones y significaciones antes mencionados. Éstas, a partir del mapa de las mediaciones propuesto por Martín-Barbero, son mediadas desde las *matrices culturales*, en donde sobresalen las corpo-musicalidades y el color de la piel, por el territorio como forma de *sociabilidad*; y del otro, a los formatos industriales, en donde se destacan, principalmente, los medios digitales (Facebook, WhatsApp y YouTube), por las tradiciones presentes que constituyen *ritualidades*.

Estas mediaciones influyen fuertemente sobre las identidades contemporáneas, como lo han planteado Martín-Barbero y García Canclini. Los testimonios recolectados expresan la revitalización de las identidades en el seno de la modernidad como resultado de los procesos migratorios que dan paso a las nuevas comunidades urbanas y que pone en juego los acuerdos entre lo nacional y lo tradicional. Estos sujetos, a partir de las posibilidades del contexto urbano, se apropian de elementos como vestimenta, instrumentos, pasos de danza y ritmos que pasan a ser vistos como parte de sus identidades, aunque en constante tensión con lo tradicional. También las demandas por el reconocimiento de derechos colectivos y el territorio, pasan a agregar necesidades propias de la ciudad, como transporte, servicios básicos, seguridad, espacios de entretenimiento, acceso a la universidad, etc. Es lo que Canclini llama de procesos de *hibridización y reconversión cultural*: las prácticas culturales traídas del territorio originario, como la música y el baile tradicionales, utilizados allá como estrategia de sobrevivencia, por medio de la cual las poblaciones recordaban la lucha de sus ancestros, volvían a la memoria de sus antepasados y “liberaban las angustias, afectos, impotencias e violencias acumuladas”,²¹³ en la ciudad son *hibridizados y reconvertidos* en productos culturales y comercializables, además también de herramienta de reivindicación de políticas afirmativas.

Por tanto, en ese contexto multicultural, de una realidad mediatizada y de flujos comunicacionales intensos y pluridireccionales, pensar la constitución de una identidad afroecuatoriana a partir de la narrativa de los sujetos pobladores del barrio de Carapungo,

²¹³ León, “Cuerpos-sonoridades-memorias y territorios”, 76.

significó hallarse frente a algo similar a lo que propuso Hall: una identidad que es fragmentada, polisémica y constituida de distintas prácticas no pocas veces hasta antagónicas.²¹⁴ Las mediaciones que configuran lo afroecuatoriano tienen, sin embargo, carácter estratégico y posicional. Es decir, afirman a los sujetos, les otorga demandas, luchas y referenciales comunes, provee a ellos de un posicionamiento y una afirmación frente a una realidad que se constituyó históricamente en excluyente y opresora, y a una ciudad frecuentemente hostil, discriminadora y represiva.

La pregunta propuesta por esta investigación, por lo tanto, se responde en esa ruta. Los sentidos de la identidad afroecuatoriana en los sujetos entrevistados, que hemos mencionado a lo largo del trabajo, se producen y reproducen a través prácticas comunicacionales expresadas tanto en la negación de los estereotipos/invisibilización ofertado en los medios tradicionales, como en la apropiación de la tecnología digital como forma de vivencia y expresión de lo comunicacional. Sin embargo, esa apropiación también configura una serie de tensiones entre una supuesta identidad “pura”, heredada de los ancestros y que debe ser preservada, y otra, cuestionada –y no pocas veces negada– que se compone de un sin número de acuerdos con una diversidad de propuestas en las que la propia comunicación digital es protagonista.

1. Las significaciones desde la recepción: apuntamientos de una reflexión

Mirando en perspectiva hacia el trayecto desplegado en esta investigación, nos saltan algunos apuntes que pueden aportar a una reflexión sobre la dimensión e importancia de lo comunicacional en el contexto contemporáneo. Sintetizando en pocas palabras qué es lo que ha contribuido la presente investigación para los Estudios de Recepción, creo que lo podría contestar diciendo que ella representa una señal de que los paradigmas de comprensión del proceso comunicacional necesitan de una revisión permanente. No solo porque, como se sabe, las tecnologías cambian de forma cada vez más acelerada, sino porque las dinámicas sociales de ese proceso se van ajustando y, al paso, configurando escenarios nuevos y distintos. La presente investigación es un ejemplo de eso. Esa fluidez del campo comunicacional complejiza la investigación y demanda constantes actualizaciones e intersecciones no solo de saberes diversos, como de teorías y metodologías de diferentes campos del conocimiento.

²¹⁴ Hall, “Introducción: ¿Quién necesita identidad?”, 17.

En nuestra investigación nos hemos enfrentado a eso. Al intentar mirar la configuración de la identidad desde el polo de la recepción, un primer desafío fue explorar la existencia misma de ese polo. Al menos en las configuraciones convencionales que parte de las teorías disponibles proponen, como las del campo de los ER. Es decir, nos hemos interlocutado con sujetos que afirmaban “no consumir” medios tradicionales, ¿cómo, entonces, pensar el atravesamiento mediático de la configuración de la identidad de estos sujetos?

Una mirada más atenta, seguida de una reflexión teórica profundizada, sin embargo, nos permitió percibir que, aunque los interlocutores hicieran esa negativa, también ella se podría pensar como una expresión del *ethos* mediatizado. Es decir, el proceso de mediatización es el que orienta incluso una negación de los medios tradicionales, porque lo contempla en el universo de mediaciones que componen sus cotidianidades. Así, negar a los medios tradicionales en términos de lo que observamos, implicó una manera reconocerlos como una instancia relevante de la realidad vivenciada. Tal hecho, se reveló aún más verdadero al momento en que se identificó esa negación también como una de las motivaciones para la búsqueda de alternativas que permitiera a los sujetos vivir la experiencia comunicacional, las mismas que se materializan en las posibilidades de las tecnologías digitales.

Al identificar estas percepciones no hay la mínima pretensión de presentarlas como algún tipo de novedad. A final, se trata de reflexiones presentes en el campo de los ER desde hace muchos años, incluso en donde constan una cantidad de propuestas distintas para categorizar y comprender de una manera más asertiva a los actores de la recepción, como son las nociones de audiencias, usuarios, *prosumidores* y sujetos comunicantes.²¹⁵ El espacio que damos a esa reflexión viene de la relevancia que ella ha demostrado en el recorrido de la investigación.

Pero los aportes que intentamos hacer en ese trabajo no están limitados a él. Siguen abiertos a revisiones, cuestionamientos, ajustes y complementaciones. Tratan de un esfuerzo por traducir el atravesamiento mediático de la configuración de unas identidades desde la aprehensión y comprensión de registros bibliográficos del recorrido histórico del pueblo afroecuatoriano, de articulaciones teóricas distintas y miradas

²¹⁵ Nilda Jacks y Guillermo Orozco Gómez, “Investigación latinoamericana de recepción: un largo camino andado, una historia viva para contar”, en *La contribución de América Latina al campo de la comunicación: historia, enfoques teóricos, epistemológicos y tendencias de la investigación*, de César Bolaño et al. (Prometeo Libros, 2015), 134–74.

múltiples, constituidas también por sensibilidades y subjetividades de distintos sujetos, investigadores e investigados, e históricamente cambiantes y socialmente situadas.

Bibliografía

- Anderson, Benedict R. O’G. *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Antón Sánchez, Jhon. *El derecho al territorio ancestral afroecuatoriano en el norte de Esmeraldas*. 1.a ed. Informes de investigación 5. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), La Universidad de Posgrado del Estado, 2015.
- Antón Sánchez, John. “Apuntes sobre la historia de los afrodescendientes en el Ecuador”. *Banco Interamericano de Desarrollo BID-Ecuador Consejo de Coordinación de las Organizaciones de la Sociedad Civil Afroecuatoriana de la cooperación técnica BID ATN/SF-7759-EC*, Diagnóstico de la problemática afroecuatoriana y Propuestas de Acciones Prioritarias, 2003.
- Astudillo, Fernando. “La radio en Ecuador”. En *La radio en Iberoamérica: evolución, diagnóstico y prospectiva*, de Arturo Merayo Pérez, 191–201. Comunicación Social, 2007.
- Ayala Mora, Enrique. “La prensa en la historia del Ecuador: una breve visión general”. *Paper Universitario*, 2012.
- Basantes, Betty, R Herrera, y P Cruz. “Ecuador: un análisis de los estudios de recepción a inicios del siglo XXI”. *Jacks, N.(coordinadora/editora). Análisis de recepción en América Latina: un recuento histórico con perspectiva al futuro*. Quito: CIESPAL, 2011, 167–204.
- Bauman, Zygmunt. *La Cultura en el Mundo de la Modernidad Líquida*. Fondo De Cultura Economica USA, 2013.
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.
- Bianchi, Graziela. “Memórias midiáticas e midiaticizadas - as relações que se estabelecem no âmbito da recepção radiofônica”. En *Processualidades metodológicas: configurações transformadoras em comunicação*, de Jiani Adriana Bonin, Nísia Martins do Rosário, y Alberto Efendy Maldonado Gómez de la Torre, 127–45, 2013.
- Biruhett Serrano, Claudia Mariana. “Lugares de la memoria: producción social de territorialidades urbanas afroecuatorianas en Carapungo.” Tesis de Maestría en

- Estudios Urbanos, Facultad latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador, 2016.
- Bonin, Jiani Adriana. “A pesquisa exploratória na construção de investigações comunicacionais com foco na recepção”. *Processualidades metodológicas—configurações transformadoras em comunicação*. BONIN, Jiani Adriana.; ROSÁRIO, Nísia Martins do (orgs). Florianópolis: Insular, 2013.
- . “Los bastidores de la investigación: prácticas metodológicas en la construcción de proyectos investigativos”. En *Metodologías de investigación en comunicación perspectivas transformadoras en la práctica investigativa*, 37–61. Quito: Ediciones CIESPAL, 2013.
- . “Perspectivas para pensar la recepción de publicidad desde las diversidades socioculturales”. En *Publicidad, propaganda y diversidades socioculturales*, 5:187–203. Quito: Ediciones CIESPAL, 2016.
- Brah, Avtar. “Pensando en ya través de la interseccionalidad”. En *La interseccionalidad en debate. Actas del Congreso Internacional: “Indicadores Interseccionales y Medidas de Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior*, editado por Marta Zapat Galdino, Sabina García Peter, y Jennifer Chan de Avila, 14–20. Berlín: Proyecto Medidas para la Inclusión Social y Equidad en Instituciones de Educación Superior en América Latina (MISEAL), 2012.
- Bustos, Guillermo. “The Crafting of Historia Patria in an Andean Nation. Historical Scholarship, Public Commemorations and National Identity in Ecuador (1870–1950) La urdimbre de la Historia Patria. Escritura de la historia, rituales de la memoria y nacionalismo en Ecuador (1870–1950)”. University of Michigan, 2011.
- Caicedo, José Antonio. “Representaciones internas y externas de barrios negros en Quito y Cali. Dos estudios de caso en Carapungo y el Retiro”. Tesis de maestría en Estudios latinoamericanos, mención diáspora afroandina., Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2006.
- Certeau, Michel de. *La Invención de lo cotidiano*. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 1996.
- Chalá Cruz, José F. *Representaciones del cuerpo, discursos e identidad del pueblo afroecuatoriano*. Abya-Yala ; Universidad Politécnica Salesiana, 2013.
- Cuadra, Álvaro. *Hiperindustria cultural*. Santiago: ARCIS, 2007.

- Dias, Bruno Santos N. “Cuando me llame nostalgia: análisis del melodrama en la samba”. Simpósio Internacional de gestión de la Comunicación presentado en II XESCOM, Quito, el 15 de septiembre de 2016.
- Díaz Lodoño, Jorge Andres, Ana Paola Martínez, Fernanda Espinoza, Carlos w. Vizueté, Vadim Guerrero, y Andres David Mier. *Guía Informativa: Discriminación hacia el pueblo afroecuatoriano y su representación en los medios de comunicación*. Vol. N° 1. Quito: Consejo de Regulación y Desarrollo de la Información y Comunicación-CORDICOM, 2016.
- El Universo. “Pueblo afro del Ecuador celebra hoy su día clásico”. El Universo, el 2 de octubre de 2016. <https://www.eluniverso.com/vida-estilo/2016/10/02/nota/5831338/pueblo-afro-ecuador-celebra-hoy-su-dia-clasico>.
- Expreso.ec. “El sur de Guayaquil, la zona con más afroecuatorianos”. Expreso.ec. Consultado el 12 de marzo de 2018. http://www.expreso.ec/historico/el-sur-de-guayaquil-la-zona-con-mas-afroecua-GRgr_8183377.
- Ferrão, Vera. “Educación intercultural crítica.: Construyendo caminos”. En *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir.*, Vol. Tomo I. Pensamiento decolonial. Quito: Abya Yala, 2013.
- Fondo Documental Afro-Andino. “Catálogo de la muestra bibliográfica sobre temas Afroecuatorianos”. Universidad Andina Simón Bolívar, 2017.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Nueva ed. Estado y sociedad 87. Buenos Aires: Paidós, 2001.
- . “El consumo cultural: una propuesta teórica”. En *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*, editado por Guillermo Sunkel, 25–50. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2006.
- Gehrke, Mirjam, N Lizarazo, P Noboa, D Olmos, y O Pieper. “Panorama de los medios en Ecuador. Sistema informativo y actores implicados”. *Alemania: Deutsche Welle*, 2016.
- Gilroy, Paul. *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: UCAM: Editora 34, 2001.
- Guimarães, Antônio Sérgio Alfredo. “Raça, cor, cor da pele e etnia”. *Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)* 20, núm. 20 (2011): 265–71.
- Hall, Stuart. “Introducción: ¿Quién necesita identidad?” En *Cuestiones de identidad cultural*, 13–39. Madrid: Amorrortu Editores, 2003.

- . “La cuestión de la identidad cultural”. En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, 363–401. Popayán: Envió editores, 2010.
- . “La cuestión multicultural”. En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, 583–618. Popayán: Envió editores, 2010.
- . “Cultura, comunidad, nación”. En *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, 547–62. Popayán: Envió editores, 2010.
- Hobsbawm, E. J. “Introducción: La invención de la tradición”. En *La Invención de la tradición*, de E. J. Hobsbawm y Terence Ranger, 7–21. Barcelona: Crítica, 2002.
- IAMCR 2017. *IAMCR 2017 - Notes on Martín-Barbero's "From media to mediation" - Part 1*. Cartagena, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=VzBaRA76TMg>.
- . *IAMCR 2017 - Opening speech: bastard mutations of communication (Omar Rincón)*. Cartagena, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=IGPPoMm0m-8>.
- Jacks, Nilda, y Guillermo Orozco Gómez. “Investigación latinoamericana de recepción: un largo camino andado, una historia viva para contar”. En *La contribución de América Latina al campo de la comunicación: historia, enfoques teóricos, epistemológicos y tendencias de la investigación*, de César Bolaño, Delia María Covi Druetta, Gustavo Cimadevilla, y José Marques de Melo, 134–74. Prometeo Libros, 2015.
- Jensen, Klaus Bruhn, y Karl Erik Rosengren. “Cinco tradiciones en busca del público”. En *En Busca del Público: recepción, televisión, medios*, editado por Daniel Dayan, 335–70. Barcelona: Gedisa, 1997.
- Larraín, Jorge. “La trayectoria latinoamericana a la modernidad”. *Estudios Públicos* 66 (1997): 313–33.
- Lash, Scott. *Sociología del posmodernismo*. Madrid: Amorrortu Editores, 1997.
- León, Edizon. “Cuerpos-sonoridades-memorias y territorios”. *Traversari*, diciembre de 2016.
- . “(Re) presentación de lo negro desde lo negro: prácticas de significación para la construcción de una memoria visual.” Tesis de Maestría en Estudios de la Cultura, mención en Comunicación, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2003.
- Maldonado, Alberto Efendy. “Multiculturalismo na América Latina. Confluências e conflitos no espaço televisivo regional”. *Fronteiras-estudos midiáticos* 7, núm. 3 (2005): 165–74.

- . “Produtos midiáticos, estratégias, recepção. A perspectiva transmetodológica”. *Ciberlegenda, Rio de Janeiro*, núm. 9 (2002): 1–15.
- Manzano, Nathalia Bowers. “Salsa Choke, el ritmo afro que mueve a todo un país”. Libre Pensador. Consultado el 15 de marzo de 2018. <http://librepensador.uexternado.edu.co/salsa-choke-el-ritmo-afro-que-mueve-a-todo-un-pais/>.
- Marroquín, Amparo. “La figura de Jesús Martín-Barbero en el campo de la comunicación y la cultura”. Seminario Internacional presentado en De los medios a las mediaciones, 30 años después, CIESPAL, Quito, el 3 de octubre de 2017.
- Martín-Barbero, Jesús. “Aventuras de un cartógrafo mestizo en el campo de la comunicación”. *Revista Latina de Comunicación Social*, 1999. <http://www.ull.es/publicaciones/latina/a1999fjl/64jmb.htm>.
- . *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*. GG mass media. México, D.F.: Ediciones G. Gili, 1987.
- . “¿Desde dónde pensamos la comunicación hoy?” *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, núm. 128 (2015): 13–29.
- . “Identidad, tecnicidad, alteridad. Apuntes para re-trazar el mapa nocturno de nuestras culturas”. *Revista iberoamericana* 69, núm. 203 (2003): 367–87.
- . “Identidades tradicionales y nuevas comunidades en tiempos globales”. En *Identidad, cultura y política: perspectivas conceptuales, miradas empíricas*, de Gabriela Castellanos, Delfín Ignacio Grueso, y Mariángela Rodríguez, 77–102. México, D.F.: H. Cámara de Diputados, LXI Legislatura : Miguel Ángel Porrúa ; Universidad del Valle, 2010.
- . “Industrias culturales: modernidad e identidad”. *Analisi: Quaderns de Comunicació i Cultura*, núm. 15 (1993): 9–20.
- . “Pistas para entre-ver medios y mediaciones”. *Signo y pensamiento, ¿De las mediaciones a los medios? Viejos itinerarios, nuevas discusiones*, XXI, núm. 41 (julio de 2002): 13–20.
- Mata, María Cristina. “De la cultura masiva a la cultura mediática”. *Diálogos de la comunicación*, núm. 56 (1999): 7.
- Mattos, Maria Ângela, y Ricardo Costa Villaça. “Aportes para nova visada da metapesquisa em comunicação”. *Comunicação & Sociedade* 33, núm. 57 (2012): 199–218.

- McQuail, Denis. *Introducción a la teoría de la comunicación de masas*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Mignolo, Walter. “La colonialidad: la cara oculta de la modernidad”. *Catalog of museum exhibit: Modernologies*, 2009, 39–49.
- Morley, David. *Televisión, audiencias y estudios culturales*. Madrid: Amorrortu Editores, 1996.
- Orozco Gómez, Guillermo Orozco. “Los estudios de recepción: de un modo de investigar, a una moda, y de ahí a mucho modos”. *Intexto*, núm. 9 (2003): 48–61.
- Ortiz León, Carlos, y Abel Suing. “La televisión ecuatoriana: pasado y presente”. *Razón y Palabra* 20, núm. 93 (2016).
- Quijano, Aníbal. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, de Edgardo Lander, 201–46. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- Rahier, Jean. “Mãe, o que será que o negro quer? Representações racistas na Revista Vistazo, 1957-1991”. *Estudos Afro-Asiáticos* 23, núm. 1 (2001): 5–28.
- Rahier, Jean Muteba, y Mamyrah Dougé-Prosper. “Los afrodescendientes y el giro hacia el multiculturalismo en las ‘nuevas’ constituciones y otras legislaciones especiales Latinoamericanas: particularidades de la región andina”. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas* 8, núm. 1 (2014): 220–37.
- Rangel, Marta. *Políticas públicas para afrodescendientes: marco institucional en el Brasil, Colombia, el Ecuador y el Perú*. Serie Políticas Sociales 220. Santiago: CEPAL, 2016.
- Ronsini, Veneza V Mayora. “A perspectiva das mediações de Jesús Martín-Barbero (ou como sujar as mãos na cozinha da pesquisa empírica de recepção)”. *19º Encontro Anual da COMPÓS*, 2010, 1–15.
- Rosa, Maria Virgínia de Figueiredo P. do Couto, y Marlene Aparecida Gonzales Colombo Arnoldi. *A entrevista na pesquisa qualitativa - mecanismos para validação dos resultados*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- Santos, Milton. *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*. Madrid: Ariel, 2000.
- . “O retorno do território”. *OSAL: Observatorio Social de América Latina.*, abril de 2005.
- Santos, Rocío Vera. *Dinámicas de la negritud y africanidad: construcciones de la afrodescendencia en Ecuador*. Primera edición. Quito: Abya Yala, 2015.

- Schmitz, Daniela Maria. “Consumo, sentidos, usos e apropriações nas pesquisas de recepção: nem tão sinônimos, nem tão distantes”. *Intexto. Porto Alegre. N. 34 (set./dez. 2015)*, p. 255-275, 2015.
- Sodré, Muniz. “Eticidad y campo comunicacional”. En *Comunicación, campo y objeto de estudio: perspectivas reflexivas latinoamericanas*, editado por Maria Immacolata Vassallo de Lopes y Raúl Fuentes N., 149–60. Tlaquepaque: ITESO, 2005.
- Szurmuk, Mónica, y Robert McKee Irwin. *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México, D.F.: Siglo XXI, 2009.
- Telégrafo, El. “A La Trinity le falta mucho por mejorar”. *El Telégrafo*, el 13 de septiembre de 2016. <https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/walter-franco/1/a-la-trinity-le-falta-mucho-por-mejorar>.
- Toaldo, Mariângela, y Nilda Jacks. “Consumo midiático: uma especificidade do consumo cultural, uma antessala para os estudos de recepção”. *XXII Encontro Anual da Compós. Salvador 4* (2013). http://www.compos.org.br/data/biblioteca_2115.pdf.
- Verón, Eliseo. “Esquema para el análisis de la mediatización”. *Diálogos de la comunicación*, núm. 48 (1997): 9–17.
- Walsh, Catherine. “Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad/Inter-culturality, knowledge and decolonialism”. *Signo y pensamiento* 24, núm. 46 (2005): 39–50.
- Walsh, Catherine, Edizon León, y Eduardo Restrepo. “Movimientos sociales afro y políticas de identidad en Colombia y Ecuador”. *Siete cátedras para la integración. La universidad y los procesos de investigación social*, 2005, 209–53.
- Whitten Jr, Norman. “Los paradigmas mentales de la conquista y el nacionalismo: la formación de los conceptos de las ‘razas’ y las transformaciones del racismo”. *Ecuador racista*, 1999, 45–72.

Anexo 1

Cuestionario exploratorio

1. edad: _____

2. Vives en Carapungo?
 Si No

3. Siempre has vivido en Carapungo?
 Si No

¿Donde vivías antes? _____

4. ¿De qué barrio de Quito o ciudad/Región de Ecuador son tus familiares?

5. ¿Qué medios de comunicación normalmente consumes?
 Televisión Rádio Periódicos Revistas Internet (Netflix, Spotify, Facebook...)
 otro(s) ¿Cuál(es)? _____

6. ¿Te identificas con lo que se enseña y habla respecto de los afroecuatorianos en estos medios? ¿Por qué?
 Si No ¿Por qué? _____

7. ¿Estarías dispuesto a participar en una investigación sobre los afroecuatorianos del barrio de Carapungo?
 Si Nombre: _____
 Teléfono: _____
 No

Gracias por tus respuestas

Bruno Santos
Estudiante de la Universidad Andina Simón Bolívar
 bsndias@gmail.com
 989861926

Guion de entrevista con sujetos afroecuatorianos del barrio de Carapungo

Lugar:

Fecha de realización:

Nombre del entrevistado(a):

Edad:

Nivel de instrucción

Ocupación:

Informaciones introductorias:

- Hace cuánto vives en Carapungo? ¿Me podrías hablar de cuando llegaste a este barrio y por qué has venido a vivir aquí?
- ¿Por qué crees que muchos afroecuatorianos deciden venir a vivir en Carapungo?
- ¿Hay diferencias entre la forma como los afroecuatorianos son tratados aquí en Carapungo y en otras partes de Quito?

Marcas que constituyen la identidad Afroecuatoriana

- ¿Que significa para ti ser afroecuatoriano?
- ¿Háblame sobre su historia como afroecuatoriano?
- ¿Qué es lo que te hace sentir afroecuatoriano además del color de piel (música, ritmos, leyendas, folclor, historias, parientes)?
- ¿Qué distingue a los afroecuatorianos de los otros grupos?
- Háblame de sus tradiciones, fiestas, culinarias ¿qué hay de distinto en relación a las tradiciones de las demás personas?

Significaciones usos y apropiaciones

- ¿Que medios de comunicación tu utilizas más a menudo?
- ¿Cómo los utiliza? (en qué horario, con qué objetivo)
- ¿Alguno de estos programas trata o ha tratado de temas referentes a los afroecuatorianos?
- ¿Qué es lo que más te gusta ver en estos medios? ¿Por qué?
- ¿Cómo era tu relación con los medios cuando eras niño/ adolescente? ¿Qué ha cambiado?
- ¿Utilizas internet? ¿Redes Sociales?
- ¿Qué piensas sobre la manera que estos medios representan el pueblo afroecuatoriano?