

Prácticas dancísticas:

Representaciones de la cuestión afrocolombiana en dos medios regionales colombianos

PABLA FUERTES GUEVARA

Comunicadora social periodista. En el momento de escribir este artículo pertenecía al semillero de investigación “Estereotipos y (re)presentaciones de la cuestión afrocolombiana en medios de comunicación local, regional y nacional”, de la Facultad de Comunicación Social y Periodismo de la Universidad Externado de Colombia.



RESUMEN

El ejercicio investigativo que arroja como resultado el presente escrito busca determinar cómo y hasta qué punto los medios de comunicación influyen en la construcción o deconstrucción de estereotipos, representaciones y clichés de la cuestión afro que terminan por cristalizar imaginarios, lo anterior enunciado desde el escenario de las prácticas dancísticas afrocolombianas omitidas o presentes en dos medios locales del Pacífico y del Atlántico colombiano.

La cultura¹ y sus diversas manifestaciones forman parte del acontecer social y, en consecuencia, adquieren un carácter dinámico y de constante transformación. Estas prácticas, en principio, se resuelven en una suerte de identidad del ser² que, en algunos casos, dirige su atención a la institucionalización y sistematización de tales prácticas, desdibujando sus límites.

Colombia cuenta con una amplia variedad de bailes típicos provenientes de todas las regiones del país, sin embargo, en términos de proyección internacional e incluso local, son representaciones que, aunque están siendo absorbidas por la alta cultura, deben sus orígenes a la práctica que se deriva desde la cultura popular, entendida como aquella que “surge en los sectores populares de la conciencia compartida, en un inicio vaga y poco lúcida de sus necesidades, carencias y opresión, pero, a su vez, generadora de conciencia, solidaridad, un lenguaje y un cúmulo de símbolos, que permiten reconocer y verificar sus circunstancias y su potencialidad de acción” (Margulis, 1982)³. Tenemos entonces como referente el Carnaval de Barranquilla, designado “Patrimonio Cultural de la Nación y Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, títulos otorgados por el Congreso de la República y por la UNESCO⁴”.

¿Qué instituciones tienen hoy el poder de legitimar un discurso social y con qué fines? Lo anterior establece el objeto de interés de presente artículo, en el que se procura determinar la injerencia de los medios de comunicación en este juego de reconocimientos, identidades y pertenencias.

Con este trabajo se pretende, entonces, reconstruir un corpus a partir de la información dada, un corpus que además permita la ejecución de la tarea analítica, cuya función es describir y evaluar la red de relaciones materiales y simbólicas

1. Concepto: “conjunto de procesos donde se elabora la significación de las estructuras sociales, se la reproduce y transforma mediante operaciones simbólicas”. García Canclini, N. (1987). Introducción. Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano. En N. García Canclini (Coord.), *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.

2. “Aquellas actividades humanas que se pueden expresar en verbos, veo, siento etc., y cuyas experiencias no dependen de su ausencia o destrucción, contrario a la identidad del tener”. Entrevista a Erick Frome en *The book programme*. Recuperado de <http://bit.ly/RfjgiO>

3. La alta cultura es una gestión intensa. Un conglomerado de esfuerzos individuales especiales y coorientados que crea una suerte de aristocracia. Mañach, J. (2011). *La crisis de la alta cultura en Cuba*. Cuba: Red Ediciones S. L.

4. Declaratoria Unesco (Cfr. Bibliografía).

cas que resultan de la relación entre las huellas del texto y las condiciones interaccionales y sociales de su producción (Jaramillo, 2008).

CONSTRUYENDO REPRESENTACIONES: ASIMETRÍAS Y ALTERIDADES OCCIDENTALES

¿De qué hablamos cuando nos referimos a representaciones? Si damos una mirada desde el plano del conocimiento, las representaciones aluden a la imagen, pensamiento o idea que el psiquismo reconstruye a partir de información dada. Se trata, a su vez, de un proceso de internalización de objetos y situaciones que conlleva elementos del orden de la afectividad y de las significaciones (Costas, 2002).

Si bien las representaciones dependen en gran medida de la información que circula en flujos de intracomunicación “informales”, en los que se coordinan las acciones de los individuos con las de su grupo mediante un proceso de reconstrucción de los objetos sociales (Jodelet, 1986), existen diversas variables externas que son determinantes en su arquitectura, factores que por su orientación hacia la práctica⁵ permean la formación de una realidad social, permitiendo así justificar ciertos rumbos de acción (Echebarría, Fernández y González, 1993; Echebarría y Álvarez, 1996).

Retomando las prácticas dancísticas afrocolombianas, surge como interrogante si estas forman parte de representaciones y en qué nivel, es decir, si estas se construyen y refuerzan dentro de un grupo y así mismo se proyectan, o si, por el contrario, son producciones foráneas del grupo e inciden en la idea de realidad de sus miembros y en la manera en que estos son percibidos según dichas representaciones.

Aterrizando sobre el discurso mediático, cabe preguntarse: ¿a qué responde la funcionalidad de la construcción de imaginarios? Evitando la subjetivación del asunto, solo basta con darle un vistazo a los inicios de la industria mediática, que, como todas las industrias, fue concebida con el fin de acrecentar los flujos económicos que con celeridad invadían el mundo durante y después de la Revolución Industrial. En la sección de Cultura de *Chocó 7 días*, edición 835, Ninoska Salamandra publica:

La Fiesta Franciscana cuenta con una gran riqueza, superior a cualquier otra celebración a nivel nacional e internacional, donde confluyen

5. Los objetos significativos producto de la representación social tienen su origen en una realidad objetiva cuya factibilidad de ser comunicada le otorga una esencia fáctica, por ende, práctica.

*todas las expresiones artísticas con una mayor o menor presencia al lado de un amplio **ingrediente cultural que se debe visibilizar, empoderar y sacarle partido, proyectándolas con una visión empresarial.** (...) Si la fiesta hay que repensarla, la Junta hay que reestructurarla; debe ser un organismo interdisciplinario donde tengan asiento todos los sectores: **comercial, cultural, empresarial, educativo, financiero, comunicaciones, etc.**, y que propenda por hacer de esta una verdadera empresa cultural que no dependa de los escasos **recursos** que en su momento le asignen el municipio de Quibdó y la Oficina Departamental. (Salamandra, noviembre de 2011).*

La Fiesta Franciscana es desglosada a partir de los conceptos comercial, cultural, empresarial, educativo, financiero y comunicaciones, tres de los cuales corresponden de manera directa a términos que involucran el valor económico como elemento central. Continúa:

*La fiesta debe ser **autofinanciable** y, a la vez, se debe convertir en una oportunidad que **genere empleos directos e indirectos a sus moradores.** Deben ser revisados y reestructurados los estatutos que rigen la realización de las festividades, pues la obsolescencia de estos es lo que impide un mayor **desarrollo** de [esta]; lo anterior se puede lograr sin entrar a reñir con la tradición, pero sí potenciar y optimizar sus contenidos.*

*Las buenas ideas, las **alianzas**, los **convenios**, etc. son la base fundamental para la realización de proyectos estratégicos que dinamicen y fortalezcan la fiesta. El **comercio**, como sector que se beneficia con la celebración, debe ser uno de los más comprometidos, o se le debe comprometer de manera clara y efectiva a todas las instituciones educativas, **financieras**, etc., que tienen asiento en esta Villa de Asís. (Ibid.).*

Sobre un lugar de enunciación comercial, se intuye una preocupación por el desarrollo y la proyección desde la perspectiva financiera, que configura modelos de contexto como lo es la idea de progreso, que controla aspectos del proceso de discurso, asegurando que este sea socialmente apropiado (Van Dijk, 1999). Del mismo modo, de manera imperativa sugiere un “deber ser” de aquella celebración. Este “deber ser” se legitima por medio del discurso mediático en el que se revitalizan los imaginarios en los cuales la realidad simbólica configura una realidad socialmente establecida (Carretero,

2001), fijando ubicaciones sociales mediante la unificación simbólica.

En Occidente, esta construcción simbólica ha tendido a una adjetivación de lo negro como referente de lo negativo, lo opuesto. La experiencia de los viajes a África realizados por colonos europeos otorga a estos últimos la superioridad del descubridor y el civilizador, tarea o misión operada desde la institucionalidad cristiana que es determinante en dichas asociaciones, reforzada mediante la iconografía (blanco/negro) y la lingüística (luz/tinieblas).

Así mismo, se ha establecido una moral social que relaciona el pecado con aquellas características que, se supone, son los elementos diferenciadores de las comunidades afros, por ejemplo, el cuerpo y lo carnal, pues atender a estas nociones atentaría contra la institucionalidad familiar y la buena conducta, lo que refuerza a la vez aquella relación cuerpo (terrenal y efímero) alma (prolongación del espíritu).

Este es el resultado de una homogeneización racial que arroja una adjetivación generalizadora del “negro/a/itos/”. El africano fue reducido al color de la piel, *racializado* y estereotipado; se le quitaron su nombre, su historia, su cultura, su dignidad, el derecho a ser persona (Mosquera, 2000).

La edición n.º 837 de *Chocó 7 días* cita al diario *El Tiempo* en el siguiente párrafo:

Según el primer gran informe realizado por la ONU sobre la población afrodescendiente, en Colombia esta representaría la quinta parte de todo el país.

Aunque, según el Censo del 2005, los afrocolombianos son el 10,6 por ciento de la población (4 316 592 personas), la ONU asegura que son más. “El término ‘negro’ suele tener una connotación peyorativa, por lo que muchos afros pudieron sentirse inclinados a no autorreconocerse”, dijo. Basándose en este subregistro, el informe asegura que la cifra puede elevarse al 15 o 20 por ciento.

Aquellas asimetrías no solo surgen como factores externos de resistencia; estas también están dadas por los miembros de comunidades afros que ejercen una fuerza interdiscursiva de aceptación o de rechazo. Tenemos el caso del exministro del Interior Sabas Pretelt. Marcos Tobías Cuesta Moreno retoma palabras del exministro en su artículo “Chocó: más que negros y mosquitos”, publicado por *Chocó 7 días* en su edición n.º 846.

El simpático exministro del Interior de Álvaro Uribe y exembajador en Roma, Sabas Pretelt de

la Vega, se convirtió en la persona más antipática y más odiada por los chocoanos al manifestar al periodista italiano Lorenzo Cairoli: ¿Para qué vas al Chocó si allá solo hay negros y mosquitos? En un sondeo de opinión que realizó Chocó 7 días, el periódico más leído en nuestro departamento, más del 80 % de nuestros coterráneos lo considera persona no grata. (Cuesta Moreno, enero/febrero de 2012).

El etnónimo afrocolombiano como auto-identificador constituye una ruptura activa con las clasificaciones etnoraciales que prevalecieron largo tiempo en el país: busca crear una conciencia básicamente política de la etnicidad negra. En esa perspectiva, trata de producir un sello en la conciencia étnica, partiendo del hecho de que la nación cultural negra es una realidad sociocultural (Almario, 2001).

PRÁCTICAS DANCÍSTICAS, UNA MIRADA INTROSPECTIVA DE LOS MEDIOS: PROYECCIONES Y OMISIONES

El cuerpo humano, con sus diversas expresiones, formas y manifestaciones, conlleva un profundo valor simbólico. La danza afrocolombiana está cimentada en raíces de la costa occidental de África, allí donde convulsiones del parto, estados del alma, la alegría del matrimonio o del nacimiento, el goce sexual (...) son temas que sobrepasan las “fronteras afectivas y estéticas, manipulan y distribuyen las fuerzas vitales, transforman la naturaleza en la escena, describen los itinerarios de la creación y la destrucción” (Colombia Aprende, 2002).

Estos simbolismos gestuales sufrieron grandes transformaciones desde el momento mismo en que la danza africana fue sustraída de su entorno habitual, de manera que tuvieron lugar, entonces, en cautiverios de la costa atlántica de

Colombia, esto unido a la aversión al “paganismo”, propia de la época de la Colonia.

La necesidad humana del autorreconocimiento nos lleva a formularnos aquellas reiterativas preguntas: ¿De dónde venimos? ¿Quiénes somos? ¿Para dónde vamos? Estos interrogantes vuelcan la mirada al origen, pero, ¿puede el origen dar respuesta a aquellos lazos de identidad que fueron fracturados desde su inserción en un escenario enunciativo ajeno? ¿O acaso dicha fractura forma parte de aquel origen?

Las representaciones sociales son formas de conocimiento elaboradas y compartidas dentro de un grupo que participa de prácticas sociales comunes y que tiene una determinada inserción en la estructura social (Moscovici, 1984; Jodelet, 1986). Estas representaciones orientarían la acción de los miembros de un determinado colectivo, prescribiendo comportamientos y condicionando adhesiones, toda vez que permitieran soportar su identidad. De este modo, el contenido de las representaciones que los individuos poseen depende de los grupos y de las relaciones sociales en que estos participan (Doise, 1991). Pero, ¿qué sucede cuando aquel contenido es reconstruido a partir del discurso mediático? Sin aseverar un determinismo tecnológico macluhiano, es pertinente reconocer el papel de la tecnología en la modificación de las lógicas que rigen las dinámicas sociales. El monopolio de la información censura en la medida en que hace “innecesario” aquel conocimiento endoculturado ineludible para la generación de lazos de identidad. ¿Son, entonces, los medios de comunicación los empoderados del discurso generalizador creador de representaciones y realidades?

Existen circunstancias históricas que hicieron de la distribución de afros en Colombia procesos no homogéneos y de concentraciones en regiones particulares del país, por tal motivo, el Pacífico y el Atlántico colombiano son los marcos enunciativos del presente artículo.

 **Sobre un lugar de enunciación comercial, se intuye una preocupación por el desarrollo y la proyección desde la perspectiva financiera, que configura modelos de contexto como lo es la idea de progreso, que controla aspectos del proceso de discurso, asegurando que este sea socialmente apropiado. Del mismo modo, de manera imperativa sugiere un “deber ser” de aquella celebración. Este “deber ser” se legitima por medio del discurso mediático en el que se revitalizan los imaginarios en los cuales la realidad simbólica configura una realidad socialmente establecida.** 

¿En qué medida los medios de comunicación participan en la construcción o deconstrucción de representaciones de la cuestión afro desde las prácticas dancísticas como referente de estas? El discurso de los *mass media* ejerce un significativo impacto en los ámbitos actitudinal, cognoscitivo e ideológico, y determina de ese modo los marcos interpretativos que los individuos aplican para la comprensión de los acontecimientos sociales, políticos, económicos, culturales (Van Dijk, 1991). En este sentido, cualquier juicio de valor moldea imaginarios en las esferas sociales, no solo de manera intragrupal, también en relación con la proyección de tales esferas. Cabe señalar la reiteración del baile y la música como manifestaciones estereotípicas de la comunidad afro:

Hoy, a las 2 de la tarde, llega Hanny Marcela Mendoza Echavarría al aeropuerto de Quibdó. La aguerrida, bella y digna representante del Chocó en el Desafío 2011. La lucha de las regiones. La piedra sagrada recibirá un merecido recibimiento con grupos de danzas y chirimías. (Chocó 7 días, mayo de 2011).

El párrafo citado forma parte de una columna publicada en la edición n.º 810 de *Chocó 7 días*, en la que se adjetivan “los grupos de danza y chirimías” como manifestaciones positivas. La danza figuraría, entonces, como “el soporte significativo que no está limitado a la materia significativa del lenguaje propiamente dicho. El sentido se manifiesta siempre como investido en una materia, bajo la forma de un producto. Como tal, remite siempre a un trabajo social de producción: la producción social del sentido” (Verón, 1980).

Aquella “innecesaria” traída a colación párrafos atrás hace de la comunicación poder porque reduce complejidades, entrega el producto terminado, proporciona la ilusión de participar y asume la tarea de legitimar el mandato (Aniyar, 1986, p. 31). Sin embargo, hoy no es posible asumir la comunicación como un modelo lineal y determinante, aunque sí influyente, pues existe una relación circular e interactiva que repercute en los procesos básicos de interacción psicosocial: cognición social (identidad, representaciones, atribuciones causales, experiencias cognitivas y afectivas comunes), socialización (lenguaje, desarrollo del pensamiento, adquisición de hábitos, copia de modelos), influencia social (conformismo, persuasión, poder y autoridad, presiones inconscientes) y actitudes (formación y cambio, prejuicios y estereotipos) (Loscertales y Núñez, 2008).

Es común identificar en el lenguaje que emplean los medios de comunicación para refe-

rirse a la población afrocolombiana, mecanismos de discriminación indirecta⁶. Esto por medio de la estereotipia en la que “complejidad y diversidad son reducidas a rasgos atávicos simples y en la que persisten estereotipos coloniales con respecto a la supuesta fuerza y libidinosidad de los cuerpos negros, los cuales se traducen en lugares comunes construyendo asociaciones de tipo “los negros son buenos deportistas, buenos bailarines y bailarinas” y, de otro lado, la invisibilidad como instrumento de edición de la realidad (Arocha, 2011, p.1). Ninoska Salamandra, columnista de *Chocó 7 días*, escribe en su artículo “La Fiesta Franciscana de Quibdó con una visión y lectura diferente” el siguiente párrafo:

Cuando cesa el tam tam de los tambores, el bullicio del bunde y deja de recrearse la vista con la multicolor belleza de los cachés que atavían los esculturales cuerpos de ébano de hombres y mujeres que en esa simbiosis ritmo-plástica evocan los festejos dionisiacos de la antigua cultura grecorromana, emergen entonces las ideas después de evaluar y conceptuar cada año qué pudo haber sido y no fue. (Salamandra, noviembre de 2011).

Desde una perspectiva lingüística, la onomatopeya “tam, tam” sugiere la representación mental del sonido del tambor y, por supuesto, la alusión inmediata a las raíces africanas. Para algunos grupos afros, la palabra “tambor” es el término que se le designa a lo que equivaldría en Occidente a la palabra “música”. Por otra parte, desde una mirada netamente simbólica, aquella relación entre Fiesta Franciscana y festejos dionisiacos impregna el contenido de este párrafo de paganismos propios de la ascendencia afro, vertidos en el bunde y su representación.

Aunque no es posible aterrizar el discurso del poder de los medios a un enfoque netamente funcionalista, es preciso reconocer los aciertos en torno a las funciones, disfunciones y afunciones que los medios de comunicación ejercen sobre la esfera social. Merton & Lazarsfeld (1977) asignan una serie de características a la difusión comunicativa en su artículo “Comunicación de masas, gustos populares y acción social organizada”, que

6. Los medios de comunicación en Colombia operan bajo la ley establecida por la Constitución Política, que declara nuestro país como “Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general”. (1991, art. 1.º).



Fuente: cununafrrodanza.wordpress.com

pueden declararse vigentes, pues continúan ejecutándose estructuras predeterminadas de difusión, por ejemplo, la figura del líder de opinión, quien emite discursos de jerarquización en los niveles institucional y personal, y construye, en muchos casos, una idea de singularización a la audiencia unificada, esto porque establece lazos de identificación mediante la conexión de valores modelo.

Las variables contextuales –como ubicación geográfica, clima, estudios, sexo, género etc.– determinan factores conductuales y cognitivos de los individuos y, aunque no es posible señalar homogeneizaciones radicales, se identifican patrones que atienden a dichas variables. En el caso de las afrocolombianidades, estas convergen en puntos clave en la geografía debido a procesos históricos y demográficos. De estos puntos clave podemos mencionar la costa pacífica, la franja costera del Caribe, Caldas, Risaralda, Quindío y Antioquia. De acuerdo con el Censo DANE 2005 (el más reciente hasta la fecha) de los 41 468 384 de habitantes que existen en Colombia registrados para aquel momento, el 10 % se reconoció como negro, afrocolombiano, palenquero o raizal. Actualmente, 11 departamentos concentran el 90 % de la población afro del país, 108 municipios con mayoría de población afro representan más del 55 % de la población afrocolombiana del país y 10 ciudades agrupadas representan cerca del 50 % de la población afrocolombiana⁷.

Estos porcentajes aproximados son significativos en relación con el total de habitantes en el país, teniendo en cuenta que el otro 90 % está subdividido en diversas comunidades, desdibujando bloques de razas dominantes. Sin embargo,

persisten fuertes condiciones diferenciales, pero, ¿a qué se deben?, ¿cuáles son?

La diferencia entre mestizos, indios y blancos se debe a actitudes corporales y a una gestualidad que ellos mismos reconocen como sus más potentes marcadores de identidad diferencial. En ese sentido, el lenguaje corporal, gestual y rítmico aparece como uno de los pilares más sólidos de diferenciación y de autoidentificación de los negros frente a la América de los indígenas, de los mestizos y de los blancos, y como el sustrato más resistente de la memoria colectiva implícita afroamericana (Losonczy, 1997, citado en Viveros, 2006).

La antropóloga Mara Viveros (2006), en su artículo “Dionisios negros: sexualidad, corporalidad y orden racial en Colombia”, realiza una serie de entrevistas que determinan una mirada introspectiva de hombres y mujeres afros:

Respecto de si la habilidad en el baile le hace subir el estatus a uno, pues yo creo que no. Tú solamente eres reconocido en la rumba cada vez que bailas bien, que bailas chévere. Pero para subir de estatus le toca a uno ganárselo, estudiar duro y tratar de salir adelante. En el Chocó el folklore no es rentable, no es una empresa. Hay muchos bailarines que compiten en el ámbito nacional y siempre ganan en muchos eventos, como, por ejemplo, ahora el grupo folklórico del Chocó es invitado especial en la semana cultural de CREA, pero no pasa de ser simple folklore. Allí todo se toma como folklore y no existe en el Chocó un bailarín profesional, o sea, que viva de eso por bien que le vaya, no lo he visto, eso no es rentable. (Viveros, 2000).

7. Ministerio de Cultura (2009).

No obstante, están también quienes, gracias a la música y al baile, crean formas culturales de resistencia contra la dominación blanca (Wade, 1997), positivizando aquellos factores diferenciadores.

“Es algo genético, está en la sangre, así somos”. “Lo que pasa es que los negros tenemos sabor” dicen, definiéndose a sí mismos como el grupo que está en lo alto de la escala en cuanto a sus capacidades y potencialidades corporales. Así lo expresa uno de ellos, al describir las habilidades de los chochoanos para el baile como algo natural o que se aprende a través de la experiencia: “Uno solamente baila porque es un sabor que uno lleva en la sangre. Desde pequeños nacemos en una tierra de diferentes folklores y eso nos esfuerza mucho a aprender a bailar, a mover el cuerpo. Desde niños ya sabemos mover cintura. [...] uno en su tierra ve el baile como una recreación, como algo espontáneo, algo que se llama sabor, ‘este tipo tiene sabor’ y eso es a lo que todos nos gusta, no es una profesión”. (Viveros, 2000).

Son justamente esos diferenciadores culturales de las “minorías” los que son llamados al escenario sociopolítico cuando se gestionan proyectos que, más que a un reconocimiento de aquellas expresiones identitarias, buscan perfeccionar el modelo de justicia y equidad, intentando incluir a aquellos grupos sociales marginados. En Estados Unidos surgió hace ya sesenta años la implementación de medidas legales que tenían como función aquella integración: políticas públicas conocidas como *affirmative actions*, acción positiva o conocida en Colombia como discriminación positiva, en favor de determinados grupos minoritarios que suelen encuadrarse dentro de las llamadas políticas del multiculturalismo o de la diferencia (Wieviorka, 2004), posturas que resultan paradójicas en una sociedad que promueve la meritocracia como par estimulante de la libertad. La discriminación, en cualquier caso, consiste en favorecer o desfavorecer injustamente a grupos de personas con base en cuestiones que son ajenas a sus méritos y habilidades (Sartori, 2003).

Los intelectuales dicen: “Soy afrocolombiano” y los comunes y corrientes dicen: “Yo soy negro, yo soy comunidad negra”. El término negro es impuesto por el otro, pero también es asimilado como parte de nuestra identidad. Yo creo que es la discusión entre el proyecto de integración y el proyecto de autodeterminación. En el proyecto de autodeterminación, lo que uno tiene que pensar es que algún día no vamos a ser afrocolombianos, es decir, alguna de nuestras generaciones no va a ser

colombiana porque será pueblo negro.

Lo afrocolombiano, en cambio, es fortalecer la identidad como comunidad negra, pero dentro de la nacionalidad colombiana. Allí están las dos tendencias dentro del movimiento social de comunidades negras. Nosotros le apostamos a la construcción de nuestra propia nacionalidad negra (Cortés, 1998, citado en García, 2000, p. 182).

HALLAZGOS

Los periódicos *El Heraldo*, de Barranquilla, y *Chocó 7 días* fueron los medios que aportaron el corpus que sirvió para el análisis que arrojó los siguientes resultados:

Desde el primer acercamiento al semanario *Chocó 7 días*, se presentó una dificultad en la recopilación de noticias cuyas palabras clave correspondían a afro, negro, danza, baile. Un número reducido de noticias cumplieron los parámetros de búsqueda establecidos, los cuales, en su mayoría, se insinuaban en párrafos de noticias cuyos derroteros trataban un tema relacionado, pero no el propuesto como objeto de estudio, es decir, prácticas dancísticas. En este mismo medio, las noticias que traían a la palestra la recuperación de la memoria afro a partir de temas como la historia, la política y la economía eran, en un porcentaje de 1 a 10⁸, superiores a las que configuraban el corpus objeto de estudio; la exaltación cultural, la identidad y su autorrepresentación se hacían presentes desde otros escenarios que, en cierta medida, refuerzan la resistencia a aquellas características que no se traducen en un aporte productivo:

En la vida eso [de la sexualidad y el baile] no es tan positivo. En la parte de la recreación, en el folklore eso puede ser bueno, pero en la parte de formación, que necesito formarme como un buen ciudadano, buscar un buen estatus, mirándolo desde ese punto de vista, el sexo no da prestigio para nada, porque no deja de ser simple folklore. [...] uno tiene que prepararse intelectualmente para conseguir un buen estatus y buen prestigio. (Viveros, 2000, p. 8).

Caso contrario devela la búsqueda en el diario *El Heraldo*, de Barranquilla. La presencia de las prácticas dancísticas en primeras planas, alusiones o menciones es significativamente numerosa; en la mayoría de los casos, estos relatos están contenidos en el “Gran Carnaval de Barranquilla”:

Durante la elección de la reina del Carna-

8. Dato basado en el número total de noticias del corpus en relación con aquellas que componen el objeto de estudio específico.

val de 2011, *El Heraldo* publicó cortos perfiles de las candidatas en los que siete de las nueve mencionaron el baile como una de sus actividades principales, tan valorada como para resumir en breves líneas la esencia de cada una de ellas.

Con 19 años es promotora de ventas (...) le encanta leer, escuchar música y bailar. Tiene 19 años (...) se dedica a bailar. Es estudiante de Producción de Radio y Televisión (...) le gusta bailar. A sus 19 años es instructora de danzas negras y su tiempo libre lo sigue dedicando al baile. Es asistente administrativa (...) le gusta ir al cine, escuchar música, leer y bailar. Actualmente tiene 18 años (...) le gusta bailar...

El baile y su representatividad están asociados al “sentido de pertenencia con lo nuestro, para que podamos demostrarle al mundo lo que somos y lo que tenemos”, según palabras de Daniela Cepeda, reina del Carnaval de Barranquilla de 2013.

La prosodia, las vocalizaciones, los gestos, los ademanes o las posiciones de los cuerpos son aspectos que nos permiten analizar la comunicación interactiva en toda su complejidad (Tusón, 2002). Lo anterior describe la relación articulada de lo lingüístico y lo no lingüístico (Goffman, 1964, citado en Tusón, 2002), que en nuestro caso es el material fotográfico o audiovisual paratextual que forma parte de la noticia. *Chocó 7 días* ha procurado resaltar la proprotipia del afrocolombiano y, en este sentido, eliminar su personificación habitual por medio de la omisión de la imagen en la mayoría de los casos, a diferencia de *El Heraldo*, de Barranquilla, que en numerosas oportunidades se encuentra atada a la representación tradicional afro, abarcando en algunos artículos hasta un 60 y 70 por ciento aproximados de la interfase.

Aseverar la presencia del estereotipo de antemano formula la condición de prejuicio su-

peditada a este concepto peyorativo y cargado afectivamente (Grawitz, 1983); además, cumple una doble función de carácter ambiguo, pues, por un lado, externaliza a partir de patrones un grupo social, en este caso la comunidad afro cuyo patrón en esta oportunidad son las prácticas dancísticas. Por otro lado, invisibiliza (...), generando distorsión histórica de la imagen del negro allí donde su presencia puede verificarse, es decir, en el análisis socioeconómico, en la narrativa histórico-cultural y en el relato literario, según Nina S. de Friedermann.

El lenguaje de la prensa recopilada hace del estereotipo una herramienta de regulación eficaz de interacciones sociales, creando nichos que se reconocen a partir de identidades primarias, fundamentando la fragmentación social que se vuelve heterogénea a partir de la masificación.

CONCLUSIONES

A diferencia de Oriente, en Occidente opera la ley de los opuestos no como ausencia de, sino como resistencia a. Aquella fuerza de igualdad o reflectividad en la que se sustenta se traduce en alteridad. Como consecuencia, la cuestión afro en Colombia sigue tratándose como un tema que desvincula cualquier tipo de comunión entre *Homo sapiens*. Lo anterior resulta tan paradójico como lo que se presenta en este artículo, en el que el estudio sobre las comunidades afros, desde su formulación indica, de antemano, una noción de otredad. ¿Configuraría un objeto de estudio en Colombia la injerencia de los medios de comunicación en las prácticas dancísticas de “blancos”?

Este artículo es el pretexto para una necesidad de autorreconocimiento: la identificación del otro afirma mi existencia y, aun cuando parezca contradictorio, aquellas tendencias universalistas que presuponen democracia, participación, inclusión por medio de la libertad —que habría de ser la antítesis de la igualdad— establecen condiciones que homogeneizan el campo de acción en el que se desenvuelven los individuos, poniendo el discurso racial en un segundo plano cuando se trata de productividad, desarrollo, logro de objetivos, metas, ideales que revitalizan y renuevan la lógica con la que convivimos.

Existen varios ejemplos que reflejan lo anterior, como es el caso de sistema de cuotas para comunidades afros en universidades y puestos estatales en algunos países de Suramérica. Recordemos también el tratamiento mediático de la campaña del presidente electo de los Estados Unidos de Norte América,

El baile y su representatividad están asociados al “sentido de pertenencia con lo nuestro, para que podamos demostrarle al mundo lo que somos y lo que tenemos”, según palabras de Daniela Cepeda, reina del Carnaval de Barranquilla de 2013.



Barack Obama, cuya frase célebre: “El primer presidente afrodescendiente de los Estados Unidos”⁹ ha sido la bandera de alteridad positiva o *affirmative action* que ha liderado su mandato.

No es pretensión de este artículo masificar a partir de la noción de igualdad, pero sí lo es señalar la imposibilidad de erradicar discursos mediáticos, comunes, intergrupales de discriminación, incluso positiva, cuando este sigue siendo un tema de asimetrías culturales y, por ende, simbólicas, que convergen en el conocimiento intermediado por modelos mentales, los cuales representan la construcción subjetiva de eventos del mundo, tal como lo asevera Van Dijk, y que resultan ser uno de los principios de la producción de noticias.

Este documento, en su intento por articular saberes provenientes del campo en el cual el discurso ha sido producido (noticias de prensa virtual) con los conocimientos elaborados por las ciencias del lenguaje, bosqueja así un marco interpretativo que reconoce determinadas marcas discursivas como indicios a partir de los cuales formula hipótesis. Parafraseando a Narvaja de Arnoux (2009), hipótesis mediada por la fragmentación jerarquizada de la información y que, en últimas, se involucra en el ciclo de interpretaciones que, aun pretendiendo basarse en la búsqueda científica para sustentar un relato más aproximado a la parcialidad, configura una versión más de la realidad, regresando al *Topoi Konoï* o lugar común del que habla Ruth Amossy (2001).

BIBLIOGRAFÍA

Almarío, Ó. (2001). Desesclavización y territorialización: el trayecto inicial. De la diferenciación étnica negra en el Pacífico sur colombiano. 1749-1810. En M. Pardo (Ed.),

9. Fue como titular en diferentes medios masivos de comunicación en el mundo.

Acción colectiva, Estado y etnicidad en el Pacífico colombiano (pp. 45-73). Bogotá: ICANH. Recuperado de <http://www.bdigital.unal.edu.co/1238/3/02CAPI01.pdf>

Amossy, R. (2001). *Esteriotipos y clichés* (Colección Enciclopedia Semiológica). Buenos Aires: Eudeba.

Aniyar de Castro, L. (1986). *Publicidad del delito e inseguridad ciudadana*. Estudio presentado en el IV Seminario Internacional sobre Policía, Justicia y Sociedad, I. C. L. A. C. L. U. Z, Maracaibo.

Arocha, J. (2011). *Elegguá y los caminos de la tolerancia: Programa de formación permanente de docentes de educación básica y media en el análisis, descripción, interpretación y divulgación de las afrocolombias*. Bogotá: Grupo de Estudios Afrocolombianos. Centro de Estudios Sociales, Universidad Nacional de Colombia. Recuperado de <https://goo.gl/0uGrCf>

Berger, T. & Luckman, P. (1968). *La construcción social de la realidad*. Paraguay: Amorrortu A.

Carnaval de Barranquilla. (s. f.). *Declaratoria Unesco – Carnaval de Barranquilla, Patrimonio de la Humanidad*. Recuperado de <http://bit.ly/RuxZIO>

Carretero Pasí, Á. E. (2001). *Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social* (Tesis de doctorado). Universidad Santiago de Compostela, España.

_____. (2003). Posmodernidad e imaginario. Una aproximación teórica. *Parte Rei*, 26. Recuperado de <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/carretero26.pdf>

Chocó 7 días. (20 a 27 de mayo de 2011). Hoy llega Hanny Mendoza a Quibdó. *Chocó 7 días*, 810. Recuperado de <http://www.choco-7dias.com/810/index.html>

Colombia Aprende. (s. f.). Movimiento y ritmo. En *Atlas de las culturas afrocolombianas*. Recuperado de <http://www.colombiaaprende.edu.co/html/etnias/1604/propertyvalue-30515.html>

Constitución Política de Colombia de 1991.

- Costas, M. (2002). *Intervención transformadora: Trabajo social con grupos*. Buenos Aires: U. N. T.
- Cuesta Moreno, M. T. (enero 27 a febrero 2 de 2012). Chocó: más que negros y mosquitos. *Chocó 7 días*, 846. Recuperado de <http://www.choco7dias.com/846/NEGROS.htm>
- Doise, W. (1991). Las representaciones sociales: Presentación de un campo de investigación. *Anthropos*, 27, 196-207.
- Echebarría, A., Fernández, M. y González, L. (1993). Social representations and intergroup conflicts: who's smoking here. *European Journal of Social Psychology*, 23, 1-18.
- Echebarría, A. & Álvarez, J. (1996). Representaciones sociales de la democracia y el sistema electoral. Estudio comparativo entre Méjico y el País Vasco. *Revista de Psicología Social*, 11, 47-69.
- El Tiempo. (21 de noviembre de 2011). Uno de cada cinco colombianos es negro. *El Tiempo*. Recuperado de <http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-10800418>
- Fuertes, P. (2012). *Primer avance de la investigación "Prácticas dancísticas: Representaciones en la cuestión afro, dos medios regionales colombianos"*. Ponencia presentada en Investicom. Universidad Santo Tomás, Bogotá.
- García Canclini, N. (1987). Introducción. Políticas culturales y crisis de desarrollo: un balance latinoamericano. En N. García Canclini (Coord.), *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.
- García Rincón, J. E. (2000). *Educación para el reencuentro. Reflexiones sobre etnoeducación afrocolombiana*. Santiago de Cali: Comunicaciones Tercer Milenio.
- Grawitz, M. (1983). *Lexique des sciences sociales*. París: Dalloz.
- Jaramillo Hincapié, J. I. (2008). *Praxis discursiva del Ejército Zapatista de Liberación Nacional de México. Un estudio sobre las seis Declaraciones de la selva La Candona*. España: Editorial Académica Española.
- Jodelet, D. (1986). La representación social: fenómenos, concepto y teoría. En S. Moscovici (Ed.), *Introducción a la psicología social*. Barcelona: Paidós.
- Lazarsfeld, P. F. & Merton, R. K. (1977). *Comunicación de masas, gusto popular y acción social organizada*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Loscertales, F. y Núñez, T. (2008). *Influencia social de los medios de comunicación: de la información a la persuasión*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Margulis, M. (1982). La cultura popular. En A. Colombres & R. Stavenhagen (Comp.), *La cultura popular* (pp. 41-66) México: Premiá.
- Mañach, J. (2011). *La crisis de la alta cultura en Cuba*. La Habana: Red Ediciones.
- Merton, R. & Lazarsfeld, P. F. (1977). Comunicación de masas, gusto popular y acción social organizada. En H. Muraro (Comp.), *La comunicación de masas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Recuperado de http://www.periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/lazarsfeld_merton.pdf
- Ministerio de Cultura. (2009). *Población afrocolombiana. Caracterización y situación actual de la población afro colombiana, palenquera y raizal*. Recuperado de http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Paginas/2009-08-18_26030.aspx
- Moscovici, S. (1984). *Social representations*. Londres: Cambridge University Press.
- Mosquera Mosquera, J. (2000). *Las comunidades negras de Colombia hacia el siglo XXI: Historia, realidad y organización*. Bogotá: Docentes Editores.
- Muñoz, B. (2012). *Sociología de la comunicación de masas*. Recuperado de <http://www.carlosmanzano.net/articulos/Munoz.html>
- Narvaja de Arnoux, E. (2009). *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Salamandra, N. (11 a 17 de noviembre de 2011). La Fiesta Franciscana de Quibdó con una visión y lectura diferente. *Chocó 7 días*, 835. Recuperado de <http://www.choco7dias.com/835/FIESTA.htm>
- Sartori, G. (2003). *Videopolítica*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey y Fondo de Cultura Económica.
- Sirvent, M. T. (1999). *Cultura popular y participación*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- The Book Program. (s. f.). *Erich Fromm entrevista* [video]. Recuperado de <http://www.erichfromm.net/videos/>
- Tusón, A. (2002). *Análisis de la conversación: Entre la estructura y el sentido*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Van Dijk, T. (1991). *Estructuras y funciones del lenguaje*. México: Siglo XXI Editores.
- _____. (1999). El análisis crítico del discurso. *Anthropos*, 186, 23-36. Recuperado de <http://goo.gl/GI00UI>
- Verón, E. (1980). Discurso, poder, poder del discurso. En *Anais do Primeiro Colóquio de Semiótica* (pp. 85-98). Río de Janeiro: PUC – Loyola Ed.
- Viveros Vigoya, M. (2000). Dionisios negros: sexualidad, corporalidad y orden racial en Colombia. En M. Figueroa y P. E. San Miguel (Eds.), *¿Mestizo yo? Diferencia, identidad e inconsciente. Jornadas sobre mestizaje y cultura en Colombia*. Bogotá: CES Universidad Nacional de Colombia.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.