LILIANA Lizondo y MAGDALENA Doyle
[EDITORAS]

PUEBLOS INDÍGENAS
Y TERRITORIOS MEDIÁTICOS

ESTUDIOS SOBRE COMUNICACIÓN INDÍGENA EN ARGENTINA

Documento No. 24 - FES - C3

FRIEDRICH EBERT STIFTUNG

FES COMUNICACIÓN

LILIANA Lizondo y MAGDALENA Doyle
[EDITORAS]

PUEBLOS **INDÍGENAS** Y TERRITORIOS **MEDIÁTICOS**

Estudios sobre comunicación indígena en Argentina

FES COMUNICACIÓN

Editoras:
LILIANA Lizondo y MAGDALENA Doyle

Autoras y autores:
LUCIANO Beccaría, SIXTO Codutti, DIANA Della Bruna, MAGDALENA Doyle, OSCAR Grillo, FRANCISCO M. Gil García, LILIANA Lizondo, REYNA NANCY López, CLAUDIA Magallanes-Blanco, EDITH Martearena, LAURA INÉS Méndez, FELISA Mendoza, MARÍA PAULA Milana, MARÍA Miranda, ANA Müller, CRISTÓBAL Núñez, MAXIMILIANO Núñez, MARIANA DE LOS ÁNGELES Ortega, ISABEL Paredes, YOSELIN Plaza, OMAR Rincón, JOSE Sajama, EMILSE Siares, MAIRA Silvana López, FLORENCIA Tolava AYDA Valdez, ILEANA Vanesa Mamani, ABIGAIL FERNANDA Velazquez, EMILIA Villagra, FLORENCIA Yanniello.

Director FES Comunicación:
OMAR Rincón

Coordinación editorial:
DANIELA Bohorquez, LUISA Uribe y ESTEFANÍA Avella

Corrección:
JULIANA Rodríguez Pabón

Imagen de portada:
LUIS KEREIMBA Giménez

Diseñon y diagramación:
NELSON Mora Murcia

Coordinación editorial:
DANIELA Bohórquez
LUISA Uribe

Ciudad:
Bogotá, 2023

Producción:
Programa de medios y comunicación de la Friedrich Ebert Stiftung para América Latina y El Caribe https://fescomunica.fes.de
@fescomunica

ISBN: 978-958-8677-70-5

© 2023 Friedrich–Ebert–Stiftung FES (Fundación Friedrich Ebert)
La Fundación Friedrich Ebert no comparte necesariamente las opiniones vertidas por los autores y las autoras. Este texto puede ser reproducido con previa autorización de la Fundación Friedrich Ebert (FES) si es con un objetivo educativo y sin ánimo de lucro.

[INDICE]

PRÓLOGO
COMUNICACIÓN INDÍGENA ES ESCUCHAR, CAMINAR Y TEJER, **OMAR** RINCÓN.....5

1. ESTUDIOS SOBRE COMUNICACIÓN INDÍGENA EN ARGENTINA, **LILIANA** LIZONDO Y **MAGDALENA** DOYLE 15

2. COMUNICACIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA: UNA MIRADA DESDE PUBLICACIONES ACADÉMICAS, **CLAUDIA** MAGALLANES-BLANCO.....25

3. LA LLAVE DE UNA PUERTA A OTRA COMUNICACIÓN POSIBLE. EXPERIENCIAS Y **PERSPECTIVAS EN COMUNICACIÓN CON IDENTIDAD** DESDE LA COORDINADORA DE COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL INDÍGENA ARGENTINA, **FRANCISCO** M. GIL GARCÍA Y **LAURA INÉS** MÉNDEZ.....43

4. COMUNICACIÓN INDÍGENA, PRÁCTICAS DE LIBERTAD Y CONSTRUCCIÓN POLÍTICA. LAS COMUNICADORAS DE LA FM COMUNITARIA LA VOZ INDÍGENA, **COLECTIVO DE COMUNICADORAS DE ARETEDE**- FM LA VOZ INDÍGENA Y **MARIANA** DE LOS ÁNGELES ORTEGA ..59

5. COMUNICACIÓN INDÍGENA Y LUCHAS TERRITORIALES: IMBRICACIONES DE LO POLÍTICO Y LO COMUNICACIONAL EN PROCESOS ORGANIZATIVOS DEL PUEBLO KOLLA, **MARÍA PAULA** MILANA Y **EMILIA** VILLAGRA.....77

6. DESALAMBRAR EL CERCO MEDIÁTICO: ESTRATEGIAS COMUNICACIONALES DEL PUEBLO MAPUCHE, **FLORENCIA** YANNIELLO.....93

7. FM PACHAKUTI: COMUNICACIÓN, TERRITORIO Y COMUNIDAD KOLLAS, **JOSÉ** SAJAMA Y **EMILSE** SIARES.....113

8. LA RADIO QOM DE LA ORGANIZACIÓN LQATAXAC NAM QOMPI (RES. N° 091/09) Y SUS NUEVAS PRIMAVERAS, **DIANA** DELLA BRUNA, **SIXTO** CODUTTI, **CRISTÓBAL** NÚÑEZ, **ISABEL** PAREDES, **MAXIMILIANO** NÚÑEZ 129

9. LA ESTÉTICA RADIOFÓNICA EN EL DISCURSO DE FM COMUNITARIA LA VOZ INDÍGENA, **ILEANA** VANESA MAMANI 145

10. NOTAS PARA LA COMPRENSIÓN DE LAS PRÁCTICAS MEDIÁTICAS DEL ACTIVISMO MAPUCHE, **OSCAR** GRILLO 159

11. PUEBLOS ORIGINARIOS EN LA COMUNICACIÓN DEMOCRÁTICA. UNA MIRADA DESDE EL NORTE ARGENTINO, **ANA** MÜLLER, **FLORENCIA** TOLAVA, **ABIGAÍL** VELÁZQUEZ Y **MAIRA** LÓPEZ 175

12. LA COMUNICACIÓN CON IDENTIDAD O CÓMO MEDIATIZAR LA NATURALEZA EN FM COMUNITARIA LA VOZ INDÍGENA, **LILIANA** LIZONDO 195

13. REPRESENTACIONES INDÍGENAS EN LA TV: LA CRIMINALIZACIÓN DEL PUEBLO MAPUCHE, **LUCIANO** BECCARIA 207

14. RECAPITULANDO... SOBRE LA COMUNICACIÓN INDÍGENA, LOS ESPACIOS PÚBLICOS Y LOS MEDIOS, **MAGDALENA** DOYLE 223

QUIÉNES ESCRIBEN ESTE LIBRO 229

PRÓLOGO

COMUNICACIÓN INDÍGENA
ES ESCUCHAR, CAMINAR Y TEJER

Omar Rincón
Profesor – Universidad de los Andes, Colombia
Director – FES COMUNICACIÓN –
Fundación Friedrich Ebert Latam y el Caribe

Hola, soy no indígena, machirulo, blanquito, académico occidental, privilegiado… por lo tanto, no debería decir nada. Fin del prólogo. La única opción que me queda es plantear desde y en la comunicación un diálogo intercultural entre mi cultura académica-blanca-macho-occidental y las culturas indígenas. Lo hago para intentar reflexionar sobre la comunicación en la cancha de los pueblos indígenas, no sobre lo indígena. Dejo clarito que no hablo en nombre de los pueblos indígenas, sino que quiero contar lo que he escuchado de ellos, invitar a reflexionar sobre las discriminaciones de representación y enunciación que sufren y nuestros estereotipos comunicativos sin contexto ni historia que ponen de manifiesto nuestras ignorancias, nuestros racismos y los odios masivos y mediáticos que ejercemos; y asumir mi privilegio para escribir algunas intuiciones sobre la comunicación indígena, de lo cual me declaro aprendiz.

"Lo indígena" existe solo para nosotros los occidentales. "La categoría "indígena" no es identitaria, sino política. Yo no me enteré de que era indígena hasta que llegué a la ciudad" escribe la lingüista mixe Yásnaya Aguilar. Además, "lo indígena" no existe porque en nuestra América tenemos, por lo menos, 538 formas de serlo. Ya que donde hay una lengua, existe una cultura. Y tenemos 538, en rápido "googleo": Brasil (160), México (68), Colombia (68), Perú (47), Argentina (39), Bolivia (36), Venezuela (26), Guatemala (24), Paraguay (19), Ecuador (14), Honduras (8), Costa Rica (7), Panamá (7), Chile (6), Nicaragua (6) y El Salvador (3). Y lo peor es que poco o nada hablamos ninguna de estas lenguas. Lo cual significa que nos estamos perdiendo de la real diversidad cultural latinoamericana que es la de los pueblos indígenas. 538 lenguas quedan y han resistido la extinción para aparecer en este siglo XXI con una presencia significativa y poderosa en la escena pública mediática y digital y recordarnos que somos ignorantes de sus culturas.

SABERES **ANCESTRALES**

Entre lo que he escuchado, he aprendido que los indígenas han tenido desde siempre una propuesta de mundo distinta a la teocracia (el mundo-dios), la aristocracia (el mundo-rey), la democracia (el mundo-hombre), uno mundo-tierra que practica el pensamiento Tierra que significa pensar con su propia cabeza, hablar su propia lengua, estudiar y significar desde sus propias historias y territorios, analizar y transmitir sus propias experiencias. Y todo eso se concreta en el Buen Vivir[1] que es la realización ideal y hermosa del planeta por una vida digna, en plenitud, equilibrio y armonía, fundada en principios y valores ancestrales como la relacionalidad, la complementariedad, la ciclicidad, la correspondencia y la conciencia natural.

Sus sabedores o *mamos* o taitas, o como se les diga, son los PhD de sus pueblos. Y lo son porque recibieron los saberes de la palabra de origen, fueron formados por años en el oficio de leer y comprender la naturaleza, los espíritus, lo humano y lo no humano, y la comunidad les cree por su autoridad, experiencia, saber y utilidad de sus conocimientos (lo mismo como nosotros creemos en nuestros científicos). Los indígenas crean, entonces, teorías basadas en la palabra de origen, el territorio y la identidad y en sus métodos de saber leer, comprender y explicar las entidades que habitan el mundo con energías y vidas propias; por eso, los saberes ancestrales manejan las energías del viento, la luz, el agua, la conexión indisoluble con la Tierra, con todos los seres vivos y lo espiritual (Santos, 2019).

Se produce conocimiento usando las tecnologías/saberes de la escucha, las *limpias*, el *mambeo*, el *refrescar*, el *armonizar* la palabra para comprender las subiendas de peces, la información que traen los vientos, aquello que dicen los cantos de pájaros al amanecer o antes de la tormenta, la vida animal, las plantas, los seres de la naturaleza, los remolinos del río para navegar. Y es que el conocimiento se produce desde y en los territorios y las "prácticas de lugar", en hacer amanecer la palabra, tejer la palabra, caminar la palabra. El resultado es un pensamiento dulce basado en el no hacer daño a los demás.

Estos procesos de conservación, producción y expansión de saberes se hacen habitando otras temporalidades, los tiempos de la paciencia y la espera, y las creencias en lo inmaterial que se siguen por fe. Las luchas por conservar su sabiduría y ganar soberanía cultural, las luchas territoriales y por la defensa de la Pacha Mama, y el descubrir que lo no humano es alegría y conocimiento son su propuesta

[1] El Buen Vivir recoge las tradiciones del Sumak kawsay (Ecuador), la Suma qamaña (Bolivia), los mapuche (Chile, Argentina), los guaraníes en Bolivia, norte de Argentina y de Paraguay que hablan de sus teko kavi (vida buena) y teko porã (buen vivir o buen modo de ser), los Achuar (Amazonía ecuatoriana), los Maya (Guatemala), Chiapas (México) y los Kunas (Panamá).

En este escenario, quiero presentar cinco ideas que emergen para nosotros, la cultura política y académica occidental, desde mis escuchas interesadas en lo indígena diverso:

1. Los pueblos indígenas son, en el siglo XXI, los protagonistas de la vida pública, cultural y política de América Latina. Y esto es evidente por ejemplo en Chile, Argentina, Brasil, Paraguay, Perú, Bolivia, Colombia y México. Sus saberes ancestrales y su dignidad de lucha nos iluminan, guían y atraen para buscar una sociedad más de los comunes, de celebración de la vida, la Madre Tierra, lo no humano y lo espiritual que nos habita.

2. Los pueblos indígenas salieron del silencio, la exclusión y el negacionismo que les hemos impuesto. Y junto con las mujeres, los pueblos afros, las diversidades sexuales y los jóvenes se tomaron la palabra, la política, las calles, la comunicación, la vida. Y al hacerlo, expusieron y estallaron los racismos y discriminaciones, nos pusieron de frente contra nuestros privilegios, nos orientan hacia lo común y lo de todos por encima del *yopitalismo*.

3. Los pueblos indígenas han resistido y luchado por lo que saben que es de ellos:

- sus tierras y el derecho a vivir en el lugar donde siempre han estado y que había sido expropiado;
- por preservar sus identidades, saberes, usos y costumbres;
- por no perder sus memorias, sus lenguas y sus culturas;
- por un mejor estar juntos llamado Buen Vivir*;*
- por luchar contra los extractivismos de la tierra, los saberes y las vidas.

4. Los pueblos indígenas, ahora, se activan por estar en el poder democrático occidental para hacer el bien común. Ya lo lograron en Bolivia, llegaron y no se van a ir ya que cambiaron el paisaje y el modo de la política. Así mismo, son el actor clave de la política en Ecuador y Chile. Y en Colombia ya llegaron a las Naciones Unidas. Llegamos a los tiempos del poder indígena… es lento, pero llega. **Y es que, como dice Máma Luz Dary del Pueblo Misak en Colombia, "el poder es el espacio de decisión**, de poder ayudar, de llegar a la comunidad, de escuchar a los y las que están alrededor. Y como una ha estado con el pueblo, pues una sabe qué necesidades tiene y cómo vive" (Rincón y Bohórquez, 2022).

5. Los pueblos indígenas nos activan de otro modo… uno pacífico, simbólico, terco, gozoso… uno hecho de palos y celulares… uno hecho de comunidad humana y colectivo social… una activación política de tejer lo común… de no rendirse… de ser tercos… de estar ahí para defender la dignidad. Yásnaya Aguilar, lingüista,

escritora, traductora e investigadora en *ayuujk* o mixe se pregunta "¿Cómo creamos un mundo sin Estados en donde podamos seguir siendo mixes, tzeltales y ya no indígenas; un nosotros sin el Estado mexicano?" y a esto se responde que "su idea era buscar un modelo que no integrara a individuos y pueblos indígenas a los engranes del Estado nación mexicano, sino confrontarlos y prescindir, lo más posible, de ellos. Más que buscar 'nunca más un México sin nosotros', están creando ya el 'Nosotros sin México'" (Aguilar, 2022).

ESTE **LIBRO**

Este libro, **"Pueblos indígenas y territorios mediáticos. Estudios sobre comunicación indígena en Argentina"**, tiene 14 textos, 14 mujeres autoras, 7 hombres y 1 colectivo. Todo editado por Liliana Lizondo y Magdalena Doyle. Mujeres que develan discriminaciones y cuidan las diversidades. Este es un hecho significativo y poderoso porque está elaborado prioritariamente por mujeres ya que son las que hacen y rehacen, inventaron y reinventan el campo de los estudios de la comunicación en Argentina (García Vargas, Díaz Larrañaga y Kejval, 2022). Y nos recuerdan que también en el siglo XXI muchas de las experiencias y prácticas indígenas tienen a las mujeres como protagonistas. Máma Luz Dary del Pueblo Misak nos cuenta este dilema:

> "Me tocó vivir cositas fuertes por el hecho de ser mujer. Muchas veces una también se siente vulnerada, porque siempre los hombres tienen esa cosa de que quieren decidir, o quieren pasar sobre una. Entonces una también se arma, se blinda de algo y se para fuerte porque o si no, pasan tumbando. Y me ha pasado en la escuela. Una llega con ideas, empieza a ganarse el espacio y hay gente mayor que dice "no". Empecé a trabajar y me gané el respeto. Nos falta a las mujeres empoderarnos un poquito de los espacios, meternos a las universidades, por ejemplo" (Rincón y Bohórquez, 2022).

Este libro está imaginado en modo mujeres. Y, además, hay que decirlo claramente que no es sobre los pueblos indígenas, sino sobre la comunicación habitada, experimentada, gozada y, sobre todo, peleada por las diversidades indígenas. Es un grito académico y activista como lo escriben en el primer texto Liliana y Magdalena cuando afirman que "es notoria aún la escasa institucionalización de la comunicación en la academia argentina y el carácter periférico del tema, incluso en campos en los que se ha abordado con mayor asiduidad como las ciencias de la comunicación y la antropología sociocultural". Esa es la razón por la que este libro es muy poderoso, porque reconoce, visibiliza y pone a la comunicación indígena en la cancha académica para que "los y las que los estudiamos" planteemos abiertamente sus luchas políticas por existir desde y en sus formas de pensar, sentir e imaginar.

La idea es *virusiar* e intervenir a la academia y sus modos occidentales, machos, blancos, religiosos y norteños con que se hace. Estamos tan acostumbrados a este modo que inclusive este libro sigue normas de citación y escritura académicas. Y esto porque obvio varios y varias de quienes aquí participamos somos parte del "pueblo" académico, blanco y privilegiado. Solo que asumimos nuestro privilegio para plantear que queremos reflejarnos y criticarnos en los modos de comunicar desde lo indígena, que, como ya dije arriba, son por lo menos 538 modos distintos de habitar la vida, los cuerpos y la tierra.

El libro constituye el documento imprescindible para proyectar unos estudios de la comunicación indígena ya que nos cuenta de **la historia conceptual** habitada por la comunicación indígena para dar cuenta de "las reconfiguraciones de los sentidos en torno al ejercicio de los derechos a la comunicación"; **las construcciones teóricas y metodológicas** transdisciplinares para comprender la complejidad de los procesos y prácticas indígenas; la **apuesta por la producción colaborativa de conocimientos**, sentidos y narraciones basadas en los movimientos indígenas y las experiencias de comunicación; **la demanda de derechos** por parte de los pueblos indígenas y su articulación con el ejercicio de la comunicación; la presencia de **académicos/as indígenas**.

Así mismo, el libro nos revela **la agenda en la que la comunicación indígena** se focaliza: los proyectos político-comunicacionales indígenas; los modos en que los activismos indígenas transitan y se configuran comunicativamente; la articulación entre las prácticas de comunicación y la política; las implicancias de la mediatización de la comunicación comunitaria local en los procesos de configuración de las respectivas comunidades; las luchas de los pueblos por lograr el reconocimiento y garantía de sus derechos a la comunicación; los discursos mediáticos hegemónicos en relación a los pueblos indígenas.

Finalmente, este libro nos propone diversas **teorías y modos de pensar** la comunicación de y sobre lo indígena y, al hacerlo, nos da mucha de la bibliografía existente sobre el tema.

A continuación, voy a resaltar una idea mantra de cada texto que servirá como invitación a leer todo el libro:

Liliana y Magdalena, las editoras, escriben que "muchas experiencias, sus memorias y enseñanzas fueron narradas; muchas desigualdades expresivas analizadas y denunciadas; mucho de la complejidad y trayectoria de las demandas indígenas en torno al espacio público mediatizado fue y está siendo objeto de atención en las investigaciones que se reúnen en este libro y otras que se desarrollan actualmente en el país".

Claudia, desde México, nos dice que "en las comunidades y pueblos originarios de América Latina (…) practican, hacen, viven la comunicación. No la definen, analizan o discuten para teorizarla. Desde las universidades y los centros de investigación podemos contribuir al ejercicio de la comunicación que realizan los pueblos originarios facilitando procesos para la reflexión y el análisis del quehacer comunicativo."

Francisco y Laura Inés, desde la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena Argentina, nos plantean que "una sociedad argentina que no escucha sus otros idiomas, que no observa, que no ve esas otras expresiones culturales, cosmovisiones y formas de vida en los medios de comunicación, termina construyendo y sosteniendo una mirada acotada de lo que implica ser argentino".

Mariana y el Colectivo La Voz Indígena desde Tartagal nos cuentan que "la comunicación, fue, de esta manera, una forma de transgredir aquellos mandatos o espacios designados a las mujeres indígenas, fue un modo de distorsionar las divisiones o fronteras que se establecían de acuerdo con el género. Para este conjunto de mujeres hacer comunicación significó rebelarse contra esas imposiciones".

María Paula y Emilia, desde Salta, enuncian que "la propuesta de una comunicación propia, en tanto se elaboren y ejecuten programas radiales, así como también proyectos en torno a la recuperación del quechua y el aymara, se articulan sobre la base de un único proyecto político colectivo: recuperar el territorio en sus múltiples dimensiones".

Florencia, desde la Patagonia, nos certifica que "en el mundo mapuche la comunicación no pasa solamente por lo que occidentalmente se define por comunicación, sino que está presente en todos los aspectos de la vida de manera circular y horizontal, puesto que nadie está más arriba que otro y nadie es dueño de la palabra".

José y Emilse, desde el Pueblo Kolla, testimonian que "nos unen las mismas preocupaciones: deconstruir imaginarios sociales que nos ubican como pueblos extintos, sostenidos desde la idea de una "Argentina blanca"; alejarnos de posturas que nos esencializan o nos folklorizan, subestimando nuestra agencia política, nuestras organizaciones e incluso nuestras producciones; nos interesa evidenciar la centralidad y la importancia que cobran los medios indígenas en sus comunidades y territorios".

Diana, Sixto, Cristóbal, Isabel y Maximiliano crean un capítulo colectivo e intercultural desde *Lqataxac Nam Qompi* para testificar sobre "la primera radio en la que se hablaba libremente en el idioma qom, que es el que habla aproximadamente el 80 % de la población en Pampa del Indio, con la puerta y el micrófono libre a la comunidad, a sus reclamos, a la emisión de comunicados sin necesidad de pagar y

la posibilidad de afirmarse identitariamente en un gran acto de empoderamiento, visibilización, practicar la memoria y acompañar la lucha por la recuperación del territorio, que es también la lucha por una comunicación propia y libre".

Ileana, desde Tartagal, reflexiona que "mediante el uso de ciertos recursos radiales, *La Voz Indígena* pone en evidencia la cosmovisión y la concepción de los pueblos originarios en relación con la tierra, explicitando la importancia de vivir en armonía con la madre naturaleza y la actual problemática indígena en la región ya que en su puesta al aire aborda la realidad social de los pueblos relatados desde sus propias experiencias comunitarias".

Oscar nos trae el activismo Mapuche que en modo de las "hibridaciones propiamente mapuche en muy diversos formatos atraviesan diferentes espacios públicos y se consolidan como herramientas de disputa del movimiento y nos muestran una identidad étnica que emerge construida como un proyecto, con una plasticidad que permite prever un futuro con cada vez más puntos de identificación entre el Movimiento Mapuche y otros movimientos sociales para crear una pugna cada vez con más fuerza y visibilidad política frente a los estados monoculturales".

Ana, Florencia, Abigail y Maira, desde el norte argentino, nos explican que "la radio, dispuesta en pueblos, parajes y campo adentro, se torna en una herramienta política y estratégica para el conjunto de luchas que se levantan desde las comunidades indígenas en particular y/o poblaciones rurales: la lucha por las tierras y los territorios… porque narrando y contando desde otras lógicas, con otros ritmos y tiempos, el principio de búsqueda es la palabra: "Mi papá dijo: "mira hijo, no tengo estudio, lo que tengo es mucho para contar, es mi palabra"" dice en wichi Laureano Segovia".

Liliana Lizondo analiza los modos de enunciación de la naturaleza y afirma que "el modo de nombrar a la naturaleza en los medios indígenas podría ser una de las dimensiones desde las que se debería pensar la *Comunicación con Identidad*; es decir, una comunicación capaz de dar cuenta de seres que no son humanos tal como Occidente define a los humanos pero que sí se integran en una comunidad".

Luciano documenta la criminalización del Pueblo Mapuche en los medios de referencia y nos cuenta "que las demandas de pueblos y comunidades indígenas tienen que ver con el reconocimiento constitucional de la preexistencia étnica y cultural" y que esto reconoce "su anterioridad en el tiempo a la conformación de los Estados nacionales" y que, por lo tanto, "supone el reconocimiento de una historia marcada por el genocidio y la sistemática violación de sus derechos" que no termina.

De verdad es un agasajo leer el libro, hay de todo (experiencias, prácticas, procesos, evidencias, gente, naturaleza), pues está escrito por autores/activistas que, desde el territorio y las experiencias mismas, aportan diversas perspectivas teóricas, de escritura

y de reflexión. “Pueblos indígenas y territorios mediáticos” no tiene pierde y se puede leer como uno quiera, sirve en cualquier orden y produce esperanza sobre el giro indígena de la comunicación como posibilidad de “otras” formas de enunciación.

LA COMUNICACIÓN **INDÍGENA**

“**La comunicación en el mundo indígena es transversal a todo**. La comunicación nace de la oralidad; la comunicación está en sentir y conocer el territorio y los modos de relacionamos con lo espiritual, las identidades, las autoridades, la comunidad, los pueblos; la comunicación es **esa fuerza que resiste” cuenta Diana Jembuel desde el Pueblo Misak en Colombia (Rincón y Bohórquez, 2022). Y así como Diana lo expresa,** desde mis escuchas a los pueblos indígenas he generado un reciclaje de ideas que nos permitirían caracterizar los criterios destino de lo que sería la comunicación indígena:

- Comunicar es ir escuchando.
- Comunicar es caminar el territorio, la palabra y los pensamientos.
- Comunicar es tejer lo común.
- No interesa divertir, se comunica para armonizar, refrescar, cuidar el encuentro.
- Comunicar es narrativa circular, en espiral, convergente (historias, personajes, imágenes, sonidos, personajes…) conla Madre Tierra.
- Se comunica en narrativas del sigilo, la contemplación, el silencio… de los sentidos poéticos y espirituales.
- Se comunica en narrativa oralizada porque lo sonoro es más colectivo que lo visual.
- Se comunica desde lo colectivo y la comunidad, no hay autor individual.
- Comunicar es activar el plan de vida y hacer la política (existir, resistir y proponer) porque sin proyecto político, no hay tecnología que valga.
- Comunicar es apropiarse e intervenir las tecnologías para pasar de la resistencia ocultada a la visibilización estratégica.
- Comunicar es habitar los tiempos propios y propicios de la paciencia y los sueños, los símbolos, la naturaleza (lo no humano), los rituales.

- Comunicar es ejercer el derecho a autorepresentarse para ganar soberanía cultural al hacerse territorio, cosmovisión y relato de identidad que está basada en los saberes ancestrales y la naturaleza.

La comunicación indígena son formas diversas de visibilización inscritas en las identidades propias, pero también puede ser el no ser enunciado: "Los pueblos originarios han ensanchado sus horizontes de visión, pero esto no ha significado que muchos de ellos se hayan dejado ver por completo; sigue habiendo ocultamiento, negativa a la exposición… profesar una anti-visualidad" (Mora, 2019). Este ocultamiento táctico y estratégico nos indica que la comunicación indígena es un asunto político de la enunciación y la visibilidad. Por eso, más allá de los medios o tecnologías, los formatos o las estéticas, primero están las luchas de cada pueblo y cada territorio.

Bibliografía

Aguilar, Y. (2022). México es una nación artificial. *Corriente Alterna*, 26, Recuperado de: https://corrientealterna.unam.mx/territorios/mexico-es-una-nacion-artificial-yasnaya-aguilar/

Aguilar, Y. (2022). Políticas de la identidad. *El País*, Agosto 27. Recuperado de: https://elpais.com/ideas/2022-08-28/politicas-de-la-identidad.html

García Vargas, A. Díaz Larrañaga, N. & Kejval, L. (2022). Introducción. Tejer la trama, describir el paisaje, narrar el camino. En: García Vargas, A. Díaz Larrañaga, N. & Kejval, L. (Comps), *Mujeres de la comunicación en Argentina* (5-22). FES Comunicación: Buenos Aires.

Mora, P. (2018). *Máquinas de visión y espíritu de indios*. Idartes: Bogotá.

Rincón, O. & Bohórquez, D. (2022). Mujeres Misak, el poder del cuidado. *Cerosetenta*, julio 21, 2022. Recuperado de: https://cerosetenta.uniandes.edu.co/mujeres-misak-el-poder-del-cuidado/

Santos, B. (2019). *Curación como tecnología*. Idartes: Bogotá.

ESTUDIOS SOBRE COMUNICACIÓN INDÍGENA EN ARGENTINA

Liliana Lizondo[2] | Magdalena Doyle[3]

Desde los inicios del proceso de colonización en esta región a fines del Siglo XVI, y centralmente desde la conformación del Estado argentino en el siglo XIX, los pueblos indígenas han luchado por sus derechos a la vida, a los territorios que habitan y habitaron históricamente, a sus culturas. Desde entonces, luchan en los montes y campos, irrumpen en las ciudades, negocian y dialogan en los diversos espacios que las instituciones hegemónicas de administración de lo público establecieron como propios de la política.

Más recientemente, como parte de esas luchas y en el marco del proceso de mediatización de las sociedades –que involucra la centralidad de los medios en la configuración de la arquitectura del espacio público (Caletti, 2000)–, distintas organizaciones indígenas del actual territorio argentino comenzaron a participar en espacios mediáticos, a capacitarse en la producción de discursos audiovisuales, radiofónicos, gráficos, y a participar de las discusiones sobre las normativas que regulan los sistemas de medios. Esta progresiva configuración de los medios en arenas políticas para las organizaciones indígenas comenzó a cobrar mayor relevancia a partir de la década del 90 en el marco del proceso etnopolítico latinoamericano que algunos autores denominan como "reemergencia étnica" (Bengoa, 2009). Como corolario de ese proceso, en el año 2009 distintas organizaciones indígenas irrumpieron en el debate público en torno al entonces proyecto de Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, demandando que sus pueblos fuesen reconocidos como sujetos de derechos particulares en dicho proyecto (Melillán, Cañicul, Cian, Chico y Baraldini, 2012).

Ese proceso político, a su vez, fue teniendo un correlato al interior de las ciencias sociales y particularmente en los estudios sobre comunicación de Argentina. A partir de la década del 2000, algunas/os investigadoras/es comenzaron a acompañar desde las universidades capacitaciones en producción de medios para comunidades

[2] Universidad Nacional de Salta (UNSa), Sede Regional Tartagal.
[3] Universidad Nacional de Córdoba - CONICET.

indígenas (Kantor, Ruiz, Lizondo y Pleguezuelos, 2006) para aprender de esos procesos y reflexionar sobre la especificidad de esa comunicación que se configuraba en luchas atravesadas por disputas étnicas pero muchas veces también de clase, de género, etarias, entre otras (Lizondo, 2008; Kantor, Ruiz, Lizondo y Pleguezuelos, 2006; Grillo, 2005; 2008; Huergo, Morawicki y Ferreyra, 2005). Se trató, ya en esos trabajos pioneros, de conocer desde la escucha, de empezar a "pensar la comunicación indígena escuchando a los indígenas, escuchando la radio" (Liliana Lizondo, entrevista, 2021, cfr. en Ortega y Doyle, 2022).

Algunos años después, a partir de la discusión de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual 26.522 (Ley SCA), el número de investigaciones sobre estas prácticas fue incrementándose, lo que dio cuenta del creciente interés por comprender los debates que irrumpieron y los procesos político-identitarios que se entrelazaron con esos debates: tesinas de grado, tesis de posgrado, ponencias en congresos, artículos en revistas y relevamientos de radios y televisoras en los cuales los medios de pueblos indígenas comenzaron a aparecer como un actor particular.

Sin embargo, pese a este progresivo interés en abordar la comunicación indígena, es notoria aún su escasa institucionalización en la academia argentina y el carácter periférico del tema incluso en campos en los que se ha abordado con mayor asiduidad como las ciencias de la comunicación y la antropología sociocultural. Nos referimos, por ejemplo, a la inexistencia de este tema en la mayor parte de los planes de estudio de carreras de grado en las ciencias sociales y humanas,[4] a la ausencia de mesas o grupos de trabajo en congresos a fin de convocar al debate sobre estos procesos y prácticas, o a la escasez de grupos de investigación abocados a ello[5].

En ese sentido, este libro pretende contribuir a la consolidación y visibilización de las investigaciones sobre comunicación indígena en Argentina: su trayectoria, su dinamismo, los ejes de investigación que se están desarrollando en el país y las áreas de vacancia que se abren a futuro. Y quiere aportar, con ello, al reconocimiento y comprensión de la riqueza y relevancia de esta comunicación con identidad[6] en las arenas políticas, culturales, sociales de este país.

[4] La carrera de Comunicación Social en la Sede Facultad Tartagal de la UNSa atraviesa un proceso de modificación de plan de estudios, y entre los cambios previstos está la inclusión de una cátedra optativa sobre Comunicación Indígena.

[5] En los últimos años comenzaron a institucionalizarse algunos espacios colectivos de investigación sobre estas prácticas. Por ejemplo, en diciembre de 2021 el Consejo de Investigación de la UNSa aprobó el proyecto 2796/0 denominado "Hacia una concepción indígena de la comunicación. Nuevas significaciones y demandas de Derechos en las radios y plataformas digitales en el NOA".

[6] Categoría propuesta por las organizaciones indígenas que demandaron su reconocimiento en la Ley SCA, para referir y marcar la especificidad de sus prácticas y proyectos político-comunicacionales (Melillán, Cañicul, Cian, Chico y Baraldini, 2012).

A lo largo de sus páginas, esta publicación reúne trabajos de autores/as-activistas indígenas que integran emisoras de sus respectivos pueblos, investigadores/as, y docentes de diversas regiones del país: Salta, Córdoba, Río Negro, Buenos Aires, Jujuy, CABA y Chaco. Todos/as ellos/as están reflexionando sobre esta dimensión cada vez más importante de los procesos de etnicidad contemporáneos protagonizados por pueblos indígenas, como son las luchas orientadas a transformar las condiciones de hegemonía discursiva que estigmatizan y excluyen las voces de esos pueblos en el espacio público mediatizado. Nos interesa destacar que parte de los capítulos fueron elaborados en coautoría entre referentes indígenas que protagonizan experiencias de comunicación e investigadores/as que están trabajando con esas experiencias.

A continuación proponemos algunas lecturas transversales de esos capítulos, que permiten reconocer rasgos del modo en que se fue configurando esta línea de indagación en el país.

CARACTERIZACIÓN DE LAS INVESTIGACIONES SOBRE **COMUNICACIÓN INDÍGENA EN ARGENTINA**

Una primera cuestión a señalar es la articulación de esta historia conceptual sobre la comunicación indígena desarrollada en este país con los "tiempos largos" (Ford, 1994) de los procesos políticos, económicos y socioculturales de transfiguración de las identificaciones vinculadas a la indigeneidad en la región. En ese sentido, cuando se observa el movimiento de gestación de los desarrollos, de las conceptualizaciones sobre la comunicación mediática indígena, es posible identificar su configuración en los distintos contextos históricos y locales en que ciertas marcas de la indigenidad se activaron o no, y en el marco de las disputas y tensiones de las que esas marcas fueron vehículo en cada momento y lugar. Ello, a su vez, se relaciona con el hecho de que la mayor parte de las investigaciones fueron y son producidas desde un contextualismo radical (Grossberg, 2016) que busca comprender los procesos políticos en las claves históricas, políticas, sociodemográficas, identitarias en que se desarrollan. Así, recorrer los distintos trabajos es abordar también, desde una mirada político-comunicacional, los procesos de etnicidad de cada región y cada pueblo, sus luchas en el marco de las formaciones estatales nacionales, provinciales y locales. Y es también adentrarse en las reconfiguraciones nacionales y regionales de las condiciones y sentidos en torno al ejercicio de los derechos a la comunicación.

En segundo lugar, se trata de trabajos elaborados desde construcciones teóricas y metodológicas transdisciplinares, condición epistémica imprescindible para abrir una puerta a la comprensión de la complejidad de los procesos y prácticas que se analizan, en las cuales se intersectan aspectos identitarios, históricos, tecnológicos, socioeconómicos, entre otros. O, como plantean Barranquero Carretero y González

Tanco para América Latina, "pensar la comunicación indígena implica huir de estereotipos y de los rígidos límites de las disciplinas para avanzar hacia estudios complejos, interdisciplinares y transfronterizos" (2018: 5). En ese sentido, en Argentina las distintas investigaciones articulan, con diferentes énfasis según cada caso, aportes de las ciencias de la comunicación, la antropología sociocultural –particularmente los estudios sobre relaciones interétnicas y la etnografía de los medios–, la sociología, la ciencia política, la historia. A su vez, es notoria la reflexividad que atraviesa a estas investigaciones en relación a la centralidad de las perspectivas de los/as actores protagonistas y, en muchos casos, la apuesta por la producción colaborativa de conocimiento, recuperando los conocimientos, sentidos y narraciones que cada experiencia construye sobre sí misma.

En tercer lugar, una característica que identificamos es la relación de muchas de estas investigaciones tanto con los movimientos indígenas que protagonizan experiencias de comunicación como con los procesos y ámbitos de formulación de las políticas de comunicación. Nos referimos al hecho de que las relaciones entre los procesos de indagación, los/as investigadores/as y quienes son parte de las experiencias trascienden –en objetivos, temporalidad y compromiso afectivo y político– los tiempos e intereses de los proyectos de investigación y a que las indagaciones –como procesos y productos– no sólo se orientan por preocupaciones conceptuales sino también por intereses políticos vinculados a la exigencia de derechos por parte de los pueblos indígenas y a su articulación con el ejercicio de la comunicación.

En cuarto lugar, es característica de esta línea de indagación una marca que García Vargas, Díaz Larrañaga y Kejval (2022) señalan como transversal al campo de estudios de la comunicación en Argentina: la presencia fundamental, en todos los puntos de la extensa geografía del país, de las mujeres que recorren territorios y producen conocimientos sobre estas prácticas. Esto mismo era observado por Barranquero y Tanco (2018) respecto de las investigaciones sobre la temática en América Latina en general. Se trata de un tema en relación al cual, como se verá en el libro, la amplia mayoría de quienes investigan son mujeres. Y a su vez, es también investigado por gente procedente de diversas regiones de nuestra geografía. Simultáneamente, como relatará Claudia Magallanes-Blanco en este libro en relación a América Latina, en Argentina es escasa aún la producción de trabajos desarrollados por académicos/as indígenas, producto de un sistema universitario que, aún siendo público y gratuito, sigue conteniendo mecanismos que reproducen desigualdades y excluyen a parte de la población. A la vez, esa ausencia no es total, y es esperable que se revierta con políticas científico académicas que apoyen la formación y la investigación desarrollada desde los pueblos originarios.

Respecto de los tópicos en los que las investigaciones se centran, podemos reconocer como prioritario el abordaje de las trayectorias de diversos proyectos político-

comunicacionales indígenas, centralmente aquellos que involucran la gestión de medios propios –radios pero también canales de televisión–. Así, se desarrollan en el país estudios sobre emisoras ubicadas en Salta, en Jujuy, en Río Negro, en Neuquén, en Chaco, entre otras. A la vez, aunque en menor número, también hay abordajes de los modos en que los activismos indígenas transitan y se configuran en plataformas con soporte en internet.

En el análisis de esos proyectos político-comunicacionales y las prácticas que involucran, las investigaciones abordan –con distintos énfasis según los diversos trabajos– múltiples dimensiones: los contextos de desigualdades expresivas en que los medios hegemónicos y otros polos hegemónicos de discursos públicos han sumido a los pueblos indígenas; la articulación entre las prácticas de comunicación y la política, que atienden a las maneras en que en las emisoras o entornos digitales procesan y articulan diversas luchas de estos pueblos (luchas por el reconocimiento identitario; por los derechos territoriales; por derechos políticos); las implicaciones de la mediatización de la comunicación comunitaria local en los procesos de configuración de las respectivas comunidades; los modos en que esas experiencias de comunicación indígena disputan pero también se ven atravesadas por las lógicas mediáticas hegemónicas (por las formas de construcción de agenda, las estéticas dominantes, las concepciones ontológicas que definen quiénes son sujetos con derecho a expresarse); entre otras cuestiones.

A la vez, hay indagaciones en las cuales se abordan los modos en que el espacio público mediatizado, su arquitectura y particularmente los medios, fueron convirtiéndose en objetos de disputa para los pueblos indígenas, y particularmente para la lucha por lograr el reconocimiento y garantía de sus derechos a la comunicación en las políticas y normativas que regulan a esos medios. Aquí, los estudios se centran en las demandas indígenas, en sus transformaciones en el marco de procesos etnopolíticos más amplios, en las modificaciones legislativas que fueron logrando, en las políticas públicas de los distintos momentos hasta la actualidad, pero tomando como momento bisagra la sanción y debate de la Ley SCA.

Finalmente, hay trabajos que analizan los discursos mediáticos hegemónicos en relación a los pueblos indígenas y dan cuenta de las transformaciones de esos discursos según los pueblos y contextos políticos, abordando tanto las principales estrategias discursivas de silenciamiento o estigmatización en relación a dichos pueblos como los modos en que ello opera al proveer argumentos de odio que justifican o instan a la violencia social y estatal contra las comunidades y organizaciones. Estas indagaciones analizan representaciones mediáticas relativas a pueblos que atraviesan situaciones de conflicto y violencia.

Muchas experiencias, sus memorias y enseñanzas fueron narradas; muchas desigualdades expresivas analizadas y denunciadas; mucho de la complejidad y trayectoria de las demandas indígenas en torno al espacio público mediatizado fueron y están siendo objeto de atención en las investigaciones que se reúnen en este libro y otras que se desarrollan actualmente en el país. Y a la vez, mucho queda por comprender, aprender, reconocer. Saber y enseñar en las universidades sobre esas experiencias y prácticas de comunicación requiere atender a la extensa diversidad de modos en que las tradiciones y cosmovisiones de cada pueblo, de cada comunidad van reconfigurando las temporalidades, espacialidades, agendas y sonidos de la visibilidad mediática hegemónica (Córdoba, 2013). También debemos atender a las resignificaciones en los usos y apropiaciones de diversos cuasi-objetos tecnológicos desde esas tradiciones y cosmovisiones; pero también atender a las imposiciones, dominaciones y desigualdades que, burlándose de cualquier intento de lectura esencialista, siguen siendo reproducidas, disputadas, pensadas en cada experiencia de comunicación indígena. Debemos abordar qué disputas y ejercicios de derechos están planteando los pueblos indígenas en y sobre plataformas con soporte en internet, conocer sobre experiencias de participación indígena en medios durante las décadas del 70 y el 80, estudiar los modos en que diversas prácticas de comunicación no mediáticas hacen parte de las luchas indígenas por los derechos a definir cómo quieren ser dichos y mostrados públicamente, y reconocer y visibilizar la diversidad de modos locales y nacionales en que, en cada coyuntura, los pueblos indígenas son mostrados, silenciados, estereotipados en las arenas mediáticas hegemónicas. Esas y seguramente muchas otras son temáticas a seguir estudiando, comprendiendo, profundizando.

SOBRE LOS CAPÍTULOS **QUE INTEGRAN EL LIBRO**

En primer lugar, los/as lectores/as encontrarán el capítulo escrito por Claudia Magallanes-Blanco, quien caracteriza y analiza los modos en que la comunicación indígena –como categoría y prácticas– es abordada desde la academia. Retoma para ello investigaciones referidas a experiencias de toda América Latina. La autora propone ejes nodales desde los cuales teje las miradas y aportes de esos trabajos producidos en distintas regiones. Ese análisis, a su vez, recupera con una mirada crítica los desafíos epistémicos y políticos que enfrenta una academia que aún está lejos de ser plural en las miradas y voces que allí se expresan.

A continuación, Laura Inés Méndez y Francisco Gil García analizan las luchas indígenas en torno a derechos a la comunicación a nivel nacional, realizando una revisión de las implicaciones de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en términos de los proyectos político-comunicacionales indígenas y de las condiciones para su desarrollo, enfocándose en la categoría de comunicación con identidad y

en la trayectoria de la Coordinadora Audiovisual Indígena de Argentina, así como en los escenarios a futuro para la comunicación indígena en el país. En el recorrido, se detienen también en los usos y sentidos políticos en torno a las tecnologías con soporte en Internet, abordando particularmente la importante experiencia de la plataforma *Originarios.ar*.

Los capítulos siguientes del libro dan cuenta de investigaciones que analizan en clave territorial local –pero reconociendo y asumiendo los contextos políticos y culturales translocales– experiencias de emisoras radiales y prácticas de comunicación en entornos digitales protagonizadas por pueblos, comunidades, organizaciones indígenas de distintas regiones del país. En esos trabajos, pueden reconocerse dimensiones transversales –por ejemplo, los vínculos entre las prácticas de comunicación y las luchas territoriales– y a la vez hay una gran diversidad y riqueza de narraciones sobre trayectorias organizacionales, dimensiones político-comunicacionales abordadas y enfoques teóricos propuestos.

El artículo elaborado por Mariana Ortega y el colectivo de mujeres indígenas que conforman la Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE) analiza, en primera persona, las motivaciones y las consecuencias políticas de establecer una disputa por el espacio público desde la *FM Comunitaria La voz indígena* (Provincia de Salta). Por otra parte, las autoras abordan, desde una perspectiva interseccional, esta experiencia con amplio protagonismo de mujeres y disidencias sexo-genéricas indígenas que ha perdurado en el tiempo y que se convirtió en motor de reivindicaciones en las que se articulan demandas de derechos étnicos, territoriales, de género, entre otros.

El texto de Paula Milana y Emilia Villagra recupera y analiza las apuestas comunicacionales del Qullamarka en el Noroeste de Argentina, analizando el proyecto político-comunicacional de esa organización esbozando una articulación teórico-metodológica que les permite aproximarse a los modos en que ese proyecto imbrica con demandas territoriales de larga data. Se enfocan para ello en dos dimensiones: la "tierra" –en referencia a las múltiples estrategias para llevar adelante la lucha por el territorio y poner en valor los idiomas quechua y aymara– y el "aire" –asociado a formas de comunicar que plantean agendas propias y aspiran a montar una red de radios indígenas–.

Florencia Yanniello analiza la comunicación indígena puesta en práctica por el Pueblo Mapuche en *Puelmapu* (territorio del Este del gran territorio mapuche) y las significaciones que adquiere desde la espiritualidad de ese pueblo. Desde allí, da cuenta de las trayectorias y mutaciones de cuatro experiencias: la radio *Petü Mogeleiñ* (El Maitén, Chubut), *Wajzugun* (San Martín de los Andes, Neuquén), la radio *FM de la Tierra* (Cuesta del Ternero, Río Negro), el noticiero intercultural *Mapuradio* (Ciudad

de Neuquén, Neuquén) y los portales *Avkin Pivke Mapu* (San Carlos de Bariloche, Río Negro) y el del Encuentro de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios. Aborda esas trayectorias en el marco de sus inscripciones en una lucha mayor del Pueblo Mapuche por romper con los prejuicios y contrarrestar los discursos racistas de los cuales subyace la disputa por el territorio.

José Sajama y Emilse Siares acercan a los/as lectores/as a la *FM Pachakuti*, enunciando desde el inicio su pertenencia Kolla. El artículo analiza los modos de entender las prácticas de comunicación por parte de los protagonistas de la emisora y luego avanza en una historización de la trayectoria de esta radio que buscó, desde sus inicios, disputar los sentidos en torno a una Argentina blanca –tal como lo expresan, de "un país sin indios"– y al mismo tiempo revisan un proceso de "reconstrucción de la identidad étnica en la provincia de Jujuy".

Diana Della Bruna, Sixto Codutti, Cristóbal Nuñez, Isabel Paredes y Maximilano Nuñez recuperan la trayectoria y reconfiguraciones de la la radio qom FM *Lqataxac Nam Qompi* FM 90.7 (Provincia del Chaco), analizando esa trayectoria en el marco de procesos políticos provinciales y nacionales en los que se fueron transformando la agentividad y las condiciones de lucha para el Pueblo Qom de esa provincia. Y, particularmente, dan cuenta del modo en que la preocupación por la disputa comunicacional y la gestación del proyecto político en el que nació la emisora se entraman con el surgimiento de la Red de Organizaciones Indígenas. Finalmente, como parte de esa trayectoria de lucha por y desde la comunicación, recuperan los aportes de la Red de Comunicación Indígena del Norte de Argentina, una experiencia de relevancia en la emergencia de los debates en torno a la comunicación indígena en el país.

Otra mirada sobre FM Comunitaria La Voz Indígena es realizada por Ileana Mamani, esta vez enfocándose en la dimensión estética del medio. Se trata de una dimensión aún muy escasamente abordada en los estudios sobre estas experiencias, y de gran relevancia para la comprensión de los vínculos entre estética, política e identificaciones étnicas. En este capítulo, la autora asegura que "la representación del medio se produce en función de la composición de los productos estéticos y artísticos que ornamentan y acompañan la programación. Esencialmente, allí subyace nuestro principal planteamiento referido a que lo estético se enmarca en este medio a partir de su entrecruzamiento con lo político y con la invención de nuevas formas de percibir lo real".

Oscar Grillo analiza el activismo mediático del Pueblo Mapuche, haciendo foco en los entornos digitales y analógicos en los que organizaciones de este pueblo disputan modos de representación de las identidades y luchas mapuche. Así, desde un entramado teórico que articula los estudios sobre movimientos sociales, el análisis político del discurso y los estudios culturales, se pregunta por "¿Cómo proporcionar

un perfil del comunicador Mapuche?" y aborda los modos y las arenas mediáticas de conflicto en las que se configura la "comunicación indígena" y se ponen en juego disputas por la identidad, el territorio y el activismo político.

Ana Müller, Florencia Tolaba, Abigail Velázquez y Maira López analizan la configuración de este sector de medios en la provincia de Salta (Argentina). Retoman los datos surgidos del Relevamiento de servicios de comunicación comunitarios, alternativos, populares, cooperativos e indígenas realizado por la Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria Alternativa y Popular en 2018. A su vez, recuperan la experiencia de la Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy, dando cuenta del modo en que en ella se tejen procesos organizativos que complementan la lucha por la tierra, por las identidades, por el reconocimiento de sus preexistencias y existencias, por la diversidad de lenguas y oralidades, por otras prácticas culturales, por el agua, por las estrategias de comercialización de sus producciones agrícolas ganaderas, entre otras.

Finalmente, dos capítulos del libro se focalizan en el análisis de las disputas en torno a representaciones mediáticas vinculadas a luchas y cosmovisiones indígenas construidas en medios indígenas y en medios hegemónicos.

El texto de Liliana Lizondo vuelve sobre la *FM Comunitaria La Voz Indígena* para revisar el modo en que se enuncia la naturaleza desde ese medio y cómo lo hacen los medios hegemónicos. Desde una mirada teórica que articula estudios sobre comunicación comunitaria y la perspectiva de las ontologías relacionales, analiza la complejidad que se entrama en la categoría de "Comunicación con Identidad" en la medida en que refiere, entre otros aspectos, a las formas que se hacen públicas las relaciones con la naturaleza por fuera de la razón occidental.

Con relación a la representación de los pueblos indígenas en los medios servicios de comunicación audiovisual comerciales de alcance nacional, encontramos el texto de Luciano Beccaría, quien, a partir de líneas de investigación desarrolladas por la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual y datos obtenidos del monitoreo de la Televisión Abierta de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, analiza situaciones puntuales en las que los pueblos indígenas fueron parte de la agenda de noticias y caracteriza las distintas maneras en que son representados en los medios audiovisuales, así como también aborda de modo crítico el nivel de participación que dichos pueblos tienen en el tratamiento de los asuntos que los involucran y/o que son de su interés.

Por último, un breve texto de Magdalena Doyle propone una recapitulación que recupera algunas dimensiones de análisis de esos abordajes en torno a la creciente disputa de los pueblos indígenas por transformar las condiciones de hegemonía discursiva que estigmatizan y excluyen sus voces en los sistemas de medios.

Bibliografía

Barranquero Carretero, A. & González Tanco, E. (2018). Editorial. *Anuario Electrónico De Estudios En Comunicación Social "Disertaciones",* 11, nº 2, 5-11. Recuperado de: https://revistas.urosario.edu.co/index.php/disertaciones/article/view/6838.

Bengoa, J. (2009). ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?. *Cuadernos de Antropología Social*, nº 29, 7–22.

Caletti, S. (2000). Quién dijo República. Notas para un análisis de la escena pública contemporánea. *Versión,* n° 10, 15-58.

Córdoba, L. (2013). *Medios masivos y ciudadanía: conceptos y prácticas para la democratización del espacio público mediatizado. El caso de la Coalición por una Radiodifusión Democrática (Argentina, 2004-2009*). Tesis doctoral realizada en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

García Vargas, A. Díaz Larrañaga, N. & Kejval, L. (2022). Introducción. Tejer la trama, describir el paisaje, narrar el camino. En: García Vargas, A. Díaz Larrañaga, N. y Kejval, L. (Comps), *Mujeres de la comunicación en Argentina* (5-22). FES Comunicación: Buenos Aires.

Grillo, O. (2005). Para gestar el "LIWENMAPU": Mapuches, política de identidad y un proyecto de desarrollo en la Provincia del Neuquén, Argentina. En: Isla, A. y Colmegna, P. (Eds). *Política y Poder en los procesos de desarrollo: debate y posturas en torno a la aplicación de la antropología*. Buenos Aires: Editorial de las Ciencias y FLACSO.

Grillo, O. (2008). Internet como un mundo aparte e internet como parte del mundo. En: Cárdenas, M. y Mora, M. (Coords.) *Ciberoamérica en Red – Escotomas y fosfenos 2.0* (27-44). Barcelona: Editorial UOC.

Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010). La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. En: Gordillo, G. y Hirsch, S. (comps) (2010). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina* (15-38). Buenos Aires: La Crujía.

Grossberg, L. (2016). Los estudios culturales como contextualismo radical. *Intervenciones en estudios culturales*, vol. 2, nº 3. S/P. Recuperado de: http://portal.amelica.org/ameli/journal/53/5317003/html/

Huergo, J., Morawicki, K. & Ferreyra, L. (2005). Los medios, las identidades y el espacio de comunicación. Una experiencia de radio comunitaria con aborígenes wichí. *Comunicar. Revista científica de comunicación y educación,* nº 26, 103-110.

Kantor, L., Ruiz, D., Lizondo, L. & Pleguezuelos, C. (2006). La Voz Indígena. *Margen. Revista de Trabajo Social*, 42. S/P. Recuperado de: http://www.margen.org/suscri/numero42.html

Lizondo, L. (2008). ¿Extensión o aprendizaje-servicio? En: González, Alba y Montes, Rosalía (comps.) *Aprendizaje-servicio en la Educación Superior. Una mirada analítica desde los protagonistas* (103-108). Buenos Aires: EUDEBA.

Melillán, M., Cañicul, M., Cian, Ch., Chico, J. y Baraldini, V. (2012). *Comunicación Con Identidad. Aportes para la construcción de un modelo de Comunicación Indígena en Argentina*. Buenos Aires: Instituto Nacional De Asuntos Indígenas.

Ortega, M. & Doyle, M. (2022). Liliana Lizondo. Investigar desde la escucha: la imaginación de mundos posibles desde la comunicación emancipadora. En: García Vargas, A. Díaz Larrañaga, N. & Kejval, L. (Comps), *Mujeres de la comunicación en Argentina* (245-2). FES Comunicación: Buenos Aires.

COMUNICACIÓN INDÍGENA EN AMÉRICA LATINA: UNA MIRADA DESDE PUBLICACIONES ACADÉMICAS

Claudia Magallanes-Blanco[7]

¿De qué hablamos cuando nos referimos a la comunicación indígena?, ¿es un concepto que debemos analizar, categorizar o discutir?, ¿a quién/es le sirve que haya publicaciones sobre este tema?, ¿quiénes pueden o deben ser las personas que la problematicen o definan? La comunicación indígena puede entenderse como una práctica, un proceso, una estrategia, un concepto o un producto. Para que sea indígena es necesario que sea realizada por personas indígenas, (¿o sobre personas indígenas, o con ellas, o para ellas?).

La categoría de comunicación indígena está en construcción constante y es inestable ya que la propia noción de lo indígena lo es (Schiwy 2009, cfr. en Arcila Calderón, Barranquero, González-Tanco, 2018). Cuando pensamos en poblaciones originarias solemos hacerlo en el contexto de una comunidad de carácter rural en la que viven diversas familias de un mismo grupo étnico. Incluso solemos pensar en esas comunidades como armoniosas y libres de problemas. Sin embargo, las poblaciones originarias no están libres de conflictos, tensiones, violencias y contradicciones. Y las poblaciones originarias (¿o indígenas, nativas, étnicas?) también viven en las ciudades, en enclaves rurales o en países distintos a los de su comunidad de origen. Pueden o no ser hablantes de una lengua originaria, haber estudiado en instituciones occidentales, tener y ejercer profesiones modernas. La categoría indígena es en sí misma el producto de una clasificación de carácter colonial y racial. Es una noción problemática que personas Binnizá, Ayuujk, Quechua, Aymara, Kolla, Guaraní, Mapuche, entre otras, no reconocen para autonombrarse aunque pueden apropiarse del término para usarlo de manera estratégica en su relación con el estado nación, con agencias internacionales o para articularse entre pueblos.

La comunicación por su parte es también un término amplio que se ha entendido de formas distintas en el campo académico. A veces hace referencia al campo de los

[7] Universidad Iberoamericana Puebla, México.

medios y las industrias culturales, o al ámbito de las mediaciones y la cultura popular, o bien a las relaciones interpersonales o a la construcción de sentido y significado (Magallanes-Blanco y Ricaurte Quijano, 2022). Nos enfrentamos al reto de anclar un sentido a lo que comprendemos por comunicación indígena.

Desde el ámbito académico hay diversas investigaciones y publicaciones dedicadas a hacer una genealogía de la comunicación indígena; a categorizarla y establecer distintos abordajes o enfoques de esta; a analizar sus objetivos y alcances. La mayoría de la producción sobre el tema en este ámbito es realizada por personas no indígenas. Esto no es una sorpresa ya que la academia es un sistema meritocrático, occidental, colonizado, patriarcal y moderno que históricamente ha excluido a la población indígena como sujetos de generación de conocimiento. Sin embargo, hay indígenas que se han formado en la academia y que contribuyen desde ella a la generación de conocimientos y al diálogo de saberes entre distintas matrices de pensamiento.

Al interior de las comunidades y pueblos originarios en América Latina hay personas (sobre todo hombres adultos) que como parte de sus actividades cotidianas y sus responsabilidades comunitarias realizan tareas comunicativas. Practican, hacen, viven la comunicación. No la definen, analizan o discuten para teorizarla. Desde las universidades y los centros de investigación podemos contribuir al ejercicio de la comunicación que realizan los pueblos originarios facilitando procesos para la reflexión y el análisis del quehacer comunicativo. En la academia latinoamericana (que incluye a un reducido pero importante número de autores indígenas) hemos construido un cuerpo valioso de publicaciones sobre la comunicación indígena que muestra los alcances y limitaciones que tenemos en las formas de comprenderla.

NO SOMOS **IGUALES**

El punto de partida de distintas publicaciones sobre la comunicación indígena son las desigualdades estructurales que vivimos en América Latina y que dan continuidad a prácticas racistas y discriminadoras, particularmente en contra de las poblaciones indígenas, afrodescendientes, racializadas y marginadas (Barba Ramírez, 2021; Díaz Suárez, 2021; Orobitg, 2020; Doyle, Belotti y Siares, 2019; Doyle 2018b). Hay enfoques de carácter marxista que hablan de hegemonía (Santi y Araújo, 2021), otros que se posicionan desde el cambio social (Bravo Mancero, Galindo Arranz, Larrea Naranjo y Ruales Parreño, 2021; Agurto y Messco, 2012) y los más recientes, que se adscriben a la matriz decolonial (Belotti 2022; Magallanes-Blanco, 2022; Martínez Matías, 2019; Valdez López, Romero Rodríguez y Hernández Gómez, 2019; Campion s/f; Maldonado Rivera, Reyes Velásquez y Del Valle Rojas, 2015). En todos los casos es evidente que las poblaciones originarias en Abya Yala han sido puestas en condiciones de desigualdad y discriminación por los grupos de poder

político, económico, cultural e intelectual. De esta manera, todo lo relativo a los pueblos originarios ha sido construido como inferior, sin valor científico, racional, estético o moral.

A partir de esta mirada, identifico una primera distinción en relación con publicaciones sobre comunicación indígena en América Latina.

a) Las que se refieren a las formas en las que las instituciones de los grupos dominantes representan a los pueblos originarios en sus discursos y narrativas mediáticas y en relación con políticas públicas.Estas publicaciones ponen en evidencia las formas discriminatorias, infantilizantes, folklorizantes y racistas desde las cuales se ha ido construyendo el imaginario sobre los pueblos originarios. Sus unidades de análisis son producciones mediáticas y digitales realizadas por personas o empresas que construyen de forma externa un discurso que se distribuye masiva y generalizadamente para la población no indígena (Viola Recasens, 2020; Conterón Alta, 2018; Pérez D., 2020; Castells-Talens, 2016; Pérez J., 2012; Nahmad Rodríguez, 2007). Son productos de consumo elaborados desde las industrias culturales con fines de entretenimiento, información, venta o persuasión. Otras unidades de análisis son las políticas públicas en materia de telecomunicaciones y medios de comunicación masiva que excluyen o incluyen con algunas restricciones a las poblaciones originarias como sujetas de derecho en materia de información y comunicación (Belotti, 2022; Orobitg, 2020; Doyle, 2018a, 2015, 2013; Lizondo, 2018; Doyle, Belotti y Siares, 2019).

b) También hay publicaciones (en muy menor medida) sobre estudios de recepción para comprender cómo las poblaciones originarias consumen y se relacionan con los medios de las industrias culturales y las redes sociodigitales (Tobar Tovar y Rodríguez Sánchez, 2020; IFT, 2021, 2017).

c) Otro conjunto de publicaciones sobre comunicación indígena es el que se refiere a prácticas, procesos, estrategias o productos llevados a cabo por comunidades y pueblos originarios. Estas publicaciones son diversas en sus enfoques, caracterizaciones y abordajes sobre la comunicación indígena. La inmensa mayoría se centra en tecnologías de información y comunicación que van de la radio al video y las redes socio-digitales; es decir a la comunicación indígena mediatizada (Belotti, 2022; Barba Ramírez, 2021; Gil García, Pérez Galán y Pitarch, 2021; Magallanes-Blanco, 2021, 2019, 2015; Gómez Ruiz, 2020, Orobitg Canal, 2020; Ramos Rodríguez, 2020; Magallanes-Blanco y Monteforte, 2019, Magallanes-Blanco y Ramos Rodríguez, 2017; Zamorano, 2017; Magallanes-Blanco y Rodríguez Medina, 2016; Magallanes-Blanco, Parra Hiniojosa, Atala Layún y Flores Solana, 2013; Córdoba, 2011; Ramos Rodríguez, 2005).

No obstante, también hay algunos acercamientos desde formas de comunicación más amplias y diversas que se asumen como constitutivas de las identidades y

formas de existencia de los pueblos originarios (Magallanes-Blanco, 2022; Pérez Galán, 2020; Valdez-López, Romero-Rodríguez y Hernando Gómez, 2019; Arcila Calderón, Barranquero, González Tanco, 2018; Rincón, 2018), o bien que entienden a la comunicación como una parte constitutiva de la vida de los pueblos indígenas y como parte de sus cosmogonías (Valdez López, Romero-Rodríguez y Hernando Gómez, 2019; Rincón 2018; Magallanes-Blanco, 2022).

En los siguientes apartados hago referencia a cinco formas de comprender la comunicación indígena a partir de una revisión de publicaciones académicas sobre el tema. En primer lugar, hago una breve referencia a la genealogía de la comunicación indígena en América Latina desde mediados del siglo XX a la fecha, esto con la finalidad de comprenderla históricamente. Después, discuto la comunicación indígena como un derecho demandado y ejercido desde una matriz moderna, occidental y colonial. Posteriormente hago referencia a la comunicación desde la apropiación tecnológica (eléctrica y digital) con pertinencia cultural, para avanzar hacia la construcción y circulación de discursos y posturas propias mediante mensajes mediáticos de los pueblos originarios. Finalmente hago referencia a la comunicación como una parte sustantiva de las prácticas de vida y de las identidades de los pueblos originarios.

GENEALOGÍA DE MEDIOS DE COMUNICACIÓN **INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA**

Para saber a qué nos referimos por comunicación indígena, una aproximación histórica nos es útil. Este enfoque centra su mirada en el origen y la trayectoria de medios de comunicación, así como de acciones internacionales concertadas por grupos organizados de pueblos originarios en torno al tema amplio de la comunicación. Siguiendo a Doyle (2015, 2013), ha habido cambios en distintas décadas que van ampliando la comprensión de lo que es la comunicación indígena.

En las décadas de 1950 a 1970 es posible identificar experiencias diversas de comunicación popular en zonas rurales y periurbanas de América Latina vinculadas con la Iglesia Católica. Son principalmente experiencias radiofónicas con transmisiones en lenguas indígenas, aunque no producidas por poblaciones originarias. En los 80 y durante la mayoría de los 90 tuvo lugar un proceso de fortalecimiento y paulatina visibilización de la resistencia indígena, lo que José Bengoa llama la emergencia indígena:

> "En el marco de ese proceso, comenzaron a cobrar presencia pública experiencias nombradas, pensadas y autodefinidas como de comunicación indígena, con fuerte protagonismo de organizaciones y/o comunidades originarias en la gestión de esos medios, y cuyo principal objetivo fue desde entonces contribuir a las luchas en

> las que la indigenidad de los sujetos es el elemento articulador y reivindicatorio central" (Doyle, 2015: 92).

En este periodo hay un desarrollo de herramientas tecnológicas que las hacen más accesibles tanto en costo como en uso, transporte e instalación. El video se vuelve una herramienta alcanzable, sobre todo el video digital en los 90 (Magallanes-Blanco 2008). La radio, por su parte, requiere de aparatos menos especializados y complejos para su producción. Al mismo tiempo, comienza el reconocimiento de experiencias de comunicación indígena en espacios urbanos, así como del papel de agencias de cooperación internacional y organizaciones no gubernamentales en el financiamiento de medios en comunidades indígenas (Doyle, 2013).

Para finales de la década de 1990, con mayor acceso a tecnologías electrónicas y digitales para la producción mediática (radio y video) en comunidades originarias, y con influencia de la lucha y las demandas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en relación con la (in)visibilidad de las condiciones de vida de los pueblos indígenas y las poblaciones marginadas en México y el mundo (Magallanes-Blanco, 2008), el espacio público mediatizado se vuelve parte de la disputa referida al acceso a la tecnología y a políticas públicas de comunicación e información que incluya a los pueblos originarios (Doyle, 2013).

Para la primera década del siglo XXI, en los años 2000 el uso de herramientas mediáticas en poblaciones originarias fue más accesible. Por otro lado, la articulación y demandas del movimiento indígena en América Latina se hizo más visible (Magallanes-Blanco y Treré, 2019). En este marco, las Cumbres de Comunicación Indígena del Abya Yala plantearon a la comunicación como eje central de movimiento y de la vida comunitaria (Doyle, 2015; Orobitg, Mauri, Canals, Celigueta, García, Ruiz, y Pitarch, 2021; Magallanes-Blanco y Treré 2019; Cumbre Continental de Comunicación Indígena, 2010). Adicionalmente, proliferan festivales de cine y video que incluyen en su curaduría el tema indígena o bien que se dedican exclusivamente a la exhibición de producciones realizadas por pueblos originarios (Córdoba, 2011). Finalmente, en la década del 2010 nos encontramos con una expansión del uso, tanto individual como comunitario, de redes sociodigitales y telecomunicaciones (intranets, telefonía celular) por parte de pueblos originarios (Barba Ramírez, 2021; Orobitg, 2020; Magallanes-Blanco y Rodríguez Medina, 2016).

EL DERECHO A LA COMUNICACIÓN **Y A LA INFORMACIÓN**

Entender la comunicación como un derecho es asumir la definición occidental y moderna del derecho como algo otorgado y garantizado por el estado y sus instituciones. En el caso del derecho a la comunicación y a la información se entiende como un derecho relacionado con el acceso a tecnologías de telecomunicaciones, a

medios de las industrias culturales, a la información y al entretenimiento. Es una forma de atender la brecha digital desde una postura tecnodeterminista (Doyle, Belotti, Siares, 2019) que plantea que el acceso a las herramientas es lo que democratiza la comunicación y la información. De esta manera, el acceso a los canales debería permitir a las poblaciones originarias transmitir mensajes y con ello romper el cerco mediático que les impide tener presencia en los medios masivos (Orobitg, Mauri, Canals, Celigueta, García, Ruiz, y Pitarch, 2021). Por otro lado, también está la noción del derecho de las y los comunicadores indígenas, quienes al igual que las y los periodistas tienen derecho a la libertad de expresión y a salvaguardas a su integridad física y moral por el ejercicio de su profesión (Barba Ramírez, 2021). O bien, los derechos de las audiencias, los cuales se suscriben desde una perspectiva periodística con valores como la objetividad, la imparcialidad y el derecho de réplica.

La inmensa mayoría de las publicaciones que hacen referencia a la comunicación como un derecho no analizan las matrices de los sistemas normativos de los pueblos originarios como garantes del ejercicio de la comunicación mediática. No obstante, con base en estos sistemas normativos hay muchas emisoras radiales que operan sin una concesión, autorización o permiso, pero con la legitimidad que otorga el reconocimiento de las autoridades comunitarias.

Los marcos normativos internacionales como la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, el acuerdo 169 de la Organización Internacional del Trabajo, o las leyes de distintos estados nación, permiten la demanda, desde un derecho moderno, colonial, capitalista y patriarcal de la expresión de exigencias, denuncias y propuestas de pueblos originarios en materia de telecomunicaciones. De esta manera, ejercen el derecho para responder a situaciones de exclusión, discriminación y exterminio histórico del sujeto indígena (Lizondo, 2018).

En diversos países de América Latina existen legislaciones que han incluido los derechos de los pueblos indígenas en materia de comunicación e información, como son los casos de Argentina, México, Colombia, Ecuador, Chile, Bolivia y Venezuela (Doyle, 2015). Estas legislaciones han reconocido a la población indígena como sujeto de derecho para operar medios masivos, por lo que les habilitan a solicitar concesiones, licencias o autorizaciones para uso del espectro radioeléctrico. De acuerdo con Doyle (2015), este derecho se ve también como una forma de incluir a la población indígena en la nación, lo cual en parte puede lograrse mediante el acceso y la participación en el sistema de medios, tanto público como privado.

El ejercicio del derecho a la comunicación y la información de los pueblos originarios se concibe mediante el acceso a medios de comunicación y telecomunicaciones propias. A través de estos medios se realizan proyectos que ponen en evidencia las

luchas por la defensa de los derechos humanos, indígenas y de la naturaleza, así como denuncias a las violaciones a estos derechos.

APROPIACIÓN **TECNOLÓGICA**

Las herramientas y tecnologías de información y comunicación electrónicas y digitales no son de invención u origen indígena. No obstante, las poblaciones originarias tienen el derecho (como ordenamiento jurídico y como prerrogativa) y la legitimidad (otorgada por sus sistemas normativos) para apropiarse de ellas y usarlas de acuerdo con sus fines, intereses, cosmogonías e identidades.

La apropiación tecnológica permite la difusión de situaciones que enfrentan los pueblos originarios en múltiples y convergentes escalas: local, regional, nacional, continental, global. Permiten la articulación, la creación de redes y alianzas entre pueblos originarios y con personas, organizaciones o movimientos no indígenas. De acuerdo con Genaro Rojas, comunicador Ayuujk, la apropiación tecnológica funge como puente entre dos mundos: el indígena y el no indígena (en Orobitg, Mauri, Canals, Celigueta, García, Ruiz, y Pitarch, 2021). Para Barba Ramírez (2022), los pueblos originarios articulan las TICs con prácticas de comunicación tradicionales que adquieren sentido político y cultural al hacerse masivas y compartirse hacia el exterior; por ejemplo, al usar las redes sociodigitales para compartir rituales o información sobre lugares sagrados.

La apropiación tecnológica implica una adaptación del uso de las tecnologías conforme a las necesidades y fines de los pueblos originarios, ya sea en el cuidado de la vida y el territorio o en su defensa, construyendo relaciones al interior y al exterior de las comunidades, o fortaleciendo la identidad de cada pueblo (Noreña Wiswell, 2014; Sierra y Gravante, 2012). Gómez Ruiz (2020) llama artefactos comunicativos a diversas tecnologías digitales usadas por pueblos originarios, que van desde el video hasta los drones. Se caracterizan por comunicar lo que sucede en los territorios de manera inmediata (viral). Contienen tanto conocimientos tradicionales, como técnicos y tecnológicos. Si bien "son traducciones de formas de pensamiento más densas, resumen la complejidad de las interacciones que viven los indígenas marcados por lo local, global, tecnológico y tradicional" (208). De acuerdo con Orobitg (2020), la apropiación tecnológica es una forma de modernizar los medios; mientras que para Salazar (2002) y Schiwy (2009), es una forma de indigenizar los medios.

La principal razón de la apropiación tecnológica es la producción y distribución, exhibición o circulación de contenidos propios por lo que incluye los desafíos que conlleva la gestión de medios y tecnologías. Son medios que surgen a raíz de ciertas disputas por el territorio, por la autonomía, la educación y que deben ser gestionados de forma interna lo cual representa retos al interior de las comunidades que tienen

que ver con capacitación, infraestructura, saberes, reconocimiento e incorporación como parte de la vida comunal (Belotti 2022; Magallanes-Blanco y Monteforte 2019; Doyle, 2015).

LA PRODUCCIÓN Y CIRCULACIÓN MEDIÁTICA **DE DISCURSOS PROPIOS**

La comunicación occidental tiene fines instrumentales que conllevan explotación y dominación económica y política, así como la imposición de modos de pensar positivistas, tanto desde el lenguaje como a través de comportamientos de la colonización dando lugar a lo que Torrico llama la colonialidad del hacer (en Valdez-López, Romero-Rodríguez y Hernando, 2019). Por otro lado, para Valdez López, Romero-Rodríguez y Hernando (2019), la colonialidad del sueño se posibilita mediante las industrias culturales europeas-occidentales que controlan la visión de la sociedad "con categorías como el estatus moderno-colonial que significa la añoranza de la moda, lo ficticio, el terror, el sexo, el odio racial y otros placeres y males de la razón de ser, propios de la dinámica capitalista." (287).

Ante la dominación de la comunicación mediatizada occidental, la comunicación indígena se entiende como una respuesta a las formas, mecanismos, procesos y productos de la razón occidental materializadas en discursos y circulados en medios masivos y redes sociodigitales. La comunicación indígena puede ser entendida como una alternativa a las formas coloniales, capitalistas y patriarcales del sistema mundo en el que vivimos (Magallanes-Blanco, 2022; Belotti, 2022), como una forma de descolonizar y despatriarcalizar (Valdez López, Romero-Rodríguez y Hernando, 2019), o un ejercicio contrahegemónico (Doyle, Belotti y Siares, 2019), que permite optar por un pluriverso decolonial (Maldonado Rivera, Reyes Velásquez y Del Valle Rojas) en el que surgen espacios de negociación en torno a las disputas político identitarias libradas por los grupos indígenas (Doyle, Belotti y Siares, 2019).

La comunicación mediatizada indígena busca comunicar lo propio a ajenos (no indígenas) para diversificar el campo mediático/comunicacional incorporando la cultura, identidad, cosmogonías, desafíos, demandas, luchas y resistencias de los pueblos originarios. Las producciones mediáticas indígenas presentan perspectivas de pensamiento que han estado en los márgenes o han sido negadas e invisibilizadas por siglos debido a la racionalidad moderna/colonial. Como afirman Maldonado, Reyes Velásquez y Del Valle Rojas, desde estos medios "emergen voces de la disidencia, caracterizadas por su arraigo a elementos de autoidentificación y de innovación respecto a sus formas de lucha en las que las prácticas comunicativas tienen un rol estratégico." (2015: 171).

La comunicación mediatizada indígena como respuesta a los mecanismos occidentales y como discurso propio para ajenos es nombrada comunicación-otra por Maldonado et al para hacer referencia a los sistemas de pensamiento indígena que plantean "formas de relación entre sujetos y entre sujetos y entorno, ambas basadas en la valorización de lo humano y la naturaleza por sobre el mercado y el progreso" (2015, 173). De esta forma la comunicación-otra busca intervenir y modificar las formas en las que desde la colonialidad han sido representados los pueblos originarios.

Los medios indígenas ofrecen posibilidades para la autorrepresentación ante los discursos mediáticos hegemónicos que construyen un imaginario social sobre lo indígena (Magallanes-Blanco, 2022; Salazar y Córdova, 2020, Salazar, 2014, Wortham, 2013, Himpele, 2007). Los discursos plasmados en soportes mediáticos elaborados por pueblos originarios representan su cultura e identidad desde el ser. Algunas de las publicaciones que analizan estas formas de autorrepresentación las abordan como una postura indígena ante la sociedad no indígena asumiendo la voz propia para validar la cultura y los procesos de lucha por la autonomía y la determinación (Belotti, 2022; Magallanes-Blanco, 2022; Pérez Galán, 2020; Doyle, Belotti y Siares, 2019; Doyle 2015; Otero, 2008). Proponen como objetivo de la comunicación indígena acceder a mejor información sobre las realidades de los pueblos originarios a través de medios y canales distintos a los masivos y comerciales. Las redes sociodigitales han facilitado esta tarea permitiendo a poblaciones indígenas producir contenido que circula en las mismas plataformas que los contenidos de las industrias culturales (Orobitg, 2020), pero con la finalidad de informar sobre los conflictos territoriales, problemas de la comunidad, iniciativas que desarrollan en ellas y cuestiones de interés (Doyle, 2018b).

Otras publicaciones se refieren a la autorrepresentación como una forma de poner la comunicación al servicio de los pueblos, creando y fortaleciendo relaciones horizontales y empáticas en y entre las comunidades (Martínez Matías, 2019). Los contenidos mediáticos indígenas comunican memorias y saberes propios y los legitiman para revalorizar, reforzar y sostener las identidades indígenas (Doyle, 2018b).

Los medios indígenas también fungen como mecanismos para el activismo cultural que responde a las estructuras de poder (Ginsburg, 1991, cfr. en Córdoba, 2011; Salazar, 2002). De acuerdo con Belotti (2022) la producción mediática apoya el activismo indígena mediante prácticas mediáticas ancladas en el territorio y la cultura que sirven para confrontar estructuras de poder desde una matriz cultural y política que se basa en la vida cotidiana. Esta forma de media-activismo tiene simultáneamente una dirección interna y otra externa, ya que los medios producidos por poblaciones originarias fungen como interfaces culturales (Nakata, 2007, cfr. en Belotti, 2022, 4); es decir, "espacios osmóticos de coexistencia de matrices diversas como la indígena

y la no indígena, permitiendo una postura que confronta las matrices coloniales y propone desde las matrices indígenas". Los medios indígenas facilitan intercambios de prácticas al interior y exterior de las comunidades y pueblos. Hacia afuera, facilitan denuncias, crean y sostienen redes y alianzas. Hacia adentro permiten la autoobservación y la reflexión comunitaria, así como la producción, transmisión y continuidad de saberes y el fortalecimiento de la identidad cultural (Belotti, 2022; Magallanes-Blanco, 2022). Son espacios discursivos y performativos desde los que los pueblos originarios hacen su cultura visible a la vez que delinean un imaginario activista que permite revitalizar la lucha por la autodeterminación (Salazar, 2014).

Los medios indígenas permiten nuevos regímenes de visibilidad política del sujeto indígena (Bravo Mancero, Galindo Arranz, Larrea Naranjo y Ruales Parreño, 2021) ya que potencian procesos políticos y culturales que contribuyen al fortalecimiento de las comunidades y organizaciones (Doyle, 2015). Las producciones y contenidos indígenas que circulan en medios y redes sociodigitales contribuyen a procesos como la revitalización lingüística, el reforzamiento del sentido comunitario incluso en la dispersión geográfica (Barba Ramírez, 2022), el fortalecimiento de lazos y alianzas con organizaciones indígenas y con organizaciones y movimientos afines. Asimismo, documentan la memoria histórica y el acontecer contemporáneo, plasman saberes y costumbres y fortalecen la identidad comunitaria. La circulación de discursos mediáticos indígenas al exterior de sus comunidades y pueblos aporta a la visibilización y participación política de los pueblos originarios incidiendo en luchas lingüísticas, legales y territoriales (Córdova, 2011).

Los medios indígenas "amplían la comunidad, creando una esfera que no está separada de la vida social, sino que es una parte integral de ella." (The Conversation, 2019).

Además, crean, facilitan y mantienen unidas a comunidades (Gil García, Pérez Galán y Pitarch, 2021) que rebasan los límites geográficos e incluyen a población originaria que se encuentra en condición de migrante, desplazada, trabajadora temporal o estudiantil. No son comunidades geográficas, sino identitarias. También son comunidades de oyentes, audiencias e interlocutores a diferentes escalas.

Las redes sociodigitales usadas principalmente por jóvenes indígenas permiten la intermediación, traducción y crítica tanto de la cultura originaria como de la no indígena, sobre todo entre quienes han salido de sus comunidades para estudiar en las ciudades. De acuerdo con Barba Ramírez:

> El uso de las RSD se ha ampliado y complejizado en participantes, temáticas y funciones, entre y para los y las jóvenes wixáritaari. En inicio, cumplen una función de comunicación a distancia, más económica y alcanzable para quienes han migrado o regresan a sus comunidades tras un periodo de trabajo, estudio

> o visita en la ciudad. A partir de esto, las han apropiado para exponer y discutir diversas problemáticas poco abordadas entre los y las wixáritaari en un espacio público y digital. Por ejemplo: la violencia de género, la participación de la mujer en la comunidad u otros espacios públicos, las diversidades sexuales, la defensa territorial, entre otras. (2021: 276)

En la mayoría de los casos, las personas de las comunidades originarias que se dedican a la producción mediática y de telecomunicaciones son hombres adultos. Esto no quiere decir que no haya mujeres, jóvenes o niñas y niños participando en algunos espacios. Sin embargo, su participación es menor y en muchas ocasiones implica riesgos tanto físicos como emocionales o psicológicos. Tal es el caso de muchas mujeres que son señaladas por asumir un rol visible y público dentro de sus comunidades. Tanto para mujeres como para niñas, niños y jóvenes la participación en experiencias mediáticas y de comunicación en sus comunidades les permiten la reafirmación de su rol, de sus aportes a la vida comunitaria y el fortalecimiento de su vínculo con el territorio (Paqare, en Pérez Galán, 2020). Aún así, es necesario incluir a grupos como las diversidades sexuales o las personas con discapacidades en los medios indígenas.

Poblaciones indígenas usan las redes sociodigitales como usuarios y creadores de contenido a través de distintos formatos comunicativos que maximizan la inmediatez de la comunicación, así como las posibilidades de poner en relación desde lo interpersonal y lo comunitario hasta lo planetario (Orobitg, Mauri, Canals, Celigueta, García, Ruiz, y Pitarch, 2021). Internet proporciona un marco comunicacional en el que adentro, afuera, local, global, privado y público no son excluyentes (Orobitg, Mauri, Canals, Celigueta, García, Ruiz, y Pitarch, 2021; Barba Ramírez, 2021). De esta manera, las redes sociodigitales aceleran la copresencia (Orobitg, 2020).

Las respuestas de las poblaciones originarias a los contenidos de los medios producidos en sus comunidades no son tan discutidas (casi no hay publicaciones sobre ellas). Eso no significa que no existan o que quienes producen esos contenidos no las conozcan. En la radio un pulso constante sucede a través de las llamadas telefónicas o los mensajes de escuchas para pedir complacencias, mandar saludos, enviar mensajes. La exhibición de producciones audiovisuales al interior de las comunidades permite la interacción y la retroalimentación casi inmediata.

LA COMUNICACIÓN INDÍGENA COMO UNA AFIRMACIÓN **DEL SER COLECTIVO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS**

Para los pueblos originarios, la comunicación es más que una respuesta mediática o tecnológica a los poderes económicos, políticos o institucionales; o un derecho garantizado por el Estado nación. La comunicación es parte constitutiva del ser, de la

identidad, la cultura y la cosmogonía. Es parte de un proceso de existencia, resistencia y relacionamiento que refleja formas de ser, estar, pensar, saber, sentir y vivir (Valdez López et al 2019, Consejo Regional Indígena del Huila 2013).

La comunicación es a la vez ancestral y contemporánea e implica tecnologías propias (como el fuego, el sonido, la voz, los sitios sagrados, los textiles) y tecnologías apropiadas (como la radio, el video, la telefonía celular, las redes sociodigitales, drones o sistemas de reconocimiento facial). Incluye diferentes formas de poner en común, la gesto-espacial-sonora, iconográfica, escrita, oral, espacio-monumental (Beltrán, Herrera, Pinto y Torrico, 2008). La comunicación pone en relación a seres humanos, naturaleza, espíritus y deidades (Agurto y Messco, 2012) desde el sustento de "la vida, la cosmovisión, los valores, la cultura, los idiomas originarios y las aspiraciones de pueblos y nacionalidades indígenas". (Hernández 2013, 37-57, cfr. en Doyle, 2015: 105). La comunicación indígena es la comunicación de la naturaleza. Representa un depósito de conocimientos ancestrales y de experimentación indígena (Agurto y Messco, 2012) que permite pensar y entender la cosmovisión de los pueblos originarios, su relación con el todo, principalmente con las formas de relacionarse con el entorno biótico y abiótico, es decir, con los seres naturales y espirituales.

Comunicación indígena no es solo hablar una lengua, sino entender y comprender las diferentes maneras de relacionarse con el territorio. No está limitada a formas e instrumentos de comunicación, sino que trata de posicionar y mostrar la integridad de la vida y sus prácticas para tener la sensibilidad de comunicarnos con los otros (Sócrates Vazquez, cfr. en Martínez Matías, 2019: 42). Es una forma de reivindicación, protesta y planteamiento de un diálogo de saberes con el conocimiento occidental para salvar y preservar la casa común, el planeta Tierra. Es un sistema de vida con sabiduría respecto a la naturaleza y el cosmos, con plena dedicación para la convivencia del bien común, sin intereses individuales o privados, en el que lo más importante es la vida antes que la materia (Valdez López, Romero-Rodríguez, y Hernando Gómez, 2019). Desde la comunicación indígena se entiende la totalidad de la naturaleza como un solo ser vivo. Por ello es importante "saber vivir" lo cual implica tener armonía interna, y "saber convivir" complementariamente, es decir, con respeto, tolerancia y concordia (Valdez López, Romero-Rodríguez y Hernando Gómez, 2019).

La comunicación también es una necesidad para existir, resistir y proponer. Para el Pueblo Aarhuaco es "ir escuchando", lo cual implica caminar el territorio y los pensamientos con la comunidad, la identidad y los espíritus ya que todo es orgánico (Rincón, 2018). La comunicación es un tejido de vida que entrelaza distintos procesos: el de la educación, la construcción de ciudadanía, la defensa del territorio, el fortalecimiento de la cultura. Por eso los pueblos originarios comunican para la vida (Olimpia Palmar, en Pérez Galán, 2020).

ALGUNAS IDEAS **DE CIERRE**

Las diversas formas de acercarnos a comprender la comunicación indígena desde las publicaciones realizadas en el ámbito académico se complementan. Los pueblos originarios tienen perspectivas integrales sobre la vida, por lo que es contradictorio desarticular la comunicación como solo productos mediáticos, prerrogativas, ordenamientos jurídicos o espacios de encuentro. Por ello propongo entender a la comunicación como una espiral en la que sus distintas comprensiones y dimensiones están entrelazadas, se refuerzan y complementan (Magallanes-Blanco, 2022).

La comunicación es a la vez un repositorio y un amplificador de cosmogonías, saberes, tradiciones y relaciones ancladas en la identidad, la territorialidad, las lenguas, la espiritualidad, la autonomía y la soberanía. La comunicación como elemento constitutivo de la vida en las poblaciones originarias es la base que soporta y fundamenta procesos de discusión y reflexión sobre las realidades vividas al interior de las comunidades y en los contextos sociopolíticos, económicos y culturales de cada etapa histórica. Las reflexiones se dan tanto para comprender a nivel macro el sistema mundo colonial, capitalista y patriarcal y las amenazas a la vida y los territorios que se materializan de múltiples formas, desde megaproyectos de carácter extractivista hasta la invisibilización o criminalización de la población originaria que defiende su identidad, cultura y territorialidad. La comunicación como mecanismo de autorreflexión comunitaria también sirve para revisar las prácticas y formas de relacionamiento entre las personas de una comunidad o pueblo. Arroja, además, luz sobre las violencias de género, al adultocentrismo o a la discriminación sexo-genérica o capacitante.

La comunicación es también el sustento de y el diseño de estrategias políticas de lucha, defensa y cuidado de la vida, la cultura y el territorio. Estas estrategias son más visibles cuando circulan en plataformas digitales y medios electrónicos. En su mayoría están diseñadas como respuesta a amenazas históricas y coyunturales y se dirigen a la población no indígena como forma de denuncia, demanda, reivindicación en búsqueda de justicia, reparación, solidaridad o apoyo. Una de esas estrategias recae en la demanda y el ejercicio de la comunicación como un derecho que incluye a los pueblos originarios en los marcos jurídicos que ordenan a la nación, que incluyen los que regulan el uso del espectro radioeléctrico, y que a la vez garantiza prerrogativas de la dignidad humana y de la especificidad cultural de los pueblos originarios.

Finalmente, la comunicación incluye un conjunto de prácticas y procesos que resultan en productos mediáticos específicos que circulan dentro y fuera de las comunidades desde las perspectivas, miradas y voces de las poblaciones originarias. Las prácticas y productos mediáticos indígenas representan cosmogonías indígenas al tiempo

que cuestionan tradiciones y costumbres, como la (falta de) participación de mujeres o niños en la vida pública de las comunidades. De este modo, los contenidos mediáticos pueden utilizarse para la reflexión comunitaria, enriqueciendo las estrategias políticas, ejerciendo derechos y sobre todo contribuyendo al fortalecimiento identitario, a la vida y la dignidad de las poblaciones originarias y a sus luchas por la autonomía y la autodeterminación.

Referencias

Agurto, J. & Mescco, J. (2012). La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social. En el XI Congreso Latinoamericano de Investigadores en Comunicación. *Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación*. Recuperado de: https://www.servindi.org/pdf/ALAIC_comunicaci%C3%B3nindigena2012.pdf

Arcila Calderón, C., Barranquero, A. & González Tanco, E. (2018). De los medios al Buen Vivir: enfoques latinoamericanos de la comunicación indígena. *Communication Theory* nº 28(2), 180-201.

Barba Ramírez, A. (2021). Comunicación propia y apropiada de jóvenes wixáritaari en redes sociales digitales. *Mediaciones*, nº 27(17), 269-285.

Belotti, F. (2022). *Indigenous Media Activism in Argentina*. Londres: Routledge.

Beltrán Salmón, L., Herrera Miller, K., Pinto, E. & Torrico, E. (2008). *La comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y Los Andes*. La Paz: Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación.

Bravo Mancero, J. A., Galindo Arranz, F., Larrea Naranjo, C. & Ruales Parreño, R. (2021). Comunicación alternativa para la transformación de los pueblos indígenas y el eslabón Proaño. Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación, (146), 93- 112.

Campion, M. (s/f). Comunicación indígena, buen vivir y colonialidad de saber en América Latina en *Buen vivir, cuidado de la casa común y reconciliación*. Cátedra UNESCO de Comunicación. Recuperado de:// efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://javeriana.edu.co/ unesco/buenvivir/contenido/ponencias/tema9/pdf/ponencia_08.pdf

Castells-Talens, A. (2016). Cuestionando al "maya permitido": Medios, dominación e imaginarios nacionales en la Península de Yucatán. En: Magallanes-Blanco, C. & Ramos Rodríguez, J. M. (Eds.). Miradas Propias: Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global (59–89). México: Universidad Iberoamericana Puebla.

Consejo Regional Indígena del Huila. (2013). La comunicación propia, una forma simbólica y natural de la voz de los pueblos. Recuperado de https://www.crihu.org/2013/06/la- comunicacion-propia-una- forma.html> Vientos de Comunicación.

Conterón Alta, Y. N. (2018). *Análisis de otras dinámicas de comunicación que producen dos medios de comunicación indígenas en Otavalo para explorar otras representaciones del pueblo kichwa*. Tesis de Maestría, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

Córdoba, A. (2011). Estéticas enraizadas: aproximaciones al video indígena en América Latina. *Comunicación y medios*, (24), 81-107.

Cumbre Continental de Comunicación Indígena de Abya Yala. (2010, Noviembre). Declaración<https://www.cric-colombia.org/portal/declaracion-de-la-cumbre- continental-de- comunicacion-indigena-de-abya-yala/> [Declaración]. La María Piendamó.

Díaz Suarez, L. (2021). Lo "indígena" en los medios sociales: un análisis bibliométrico desde Scopus. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación*, nº 146, 113-140.

Doyle, M. (2018a). Acceso y participación de los pueblos indígenas en el sistema de medios de argentina. *Anuario electrónico de estudios en comunicación social "Disertaciones",* vol 11, nº2, 30-49.

Doyle, M. (2018b). Las luchas por territorios ancestrales en los medios indígenas. El caso de FM La Voz Indígena. *Comunicación y medios*, nº *27*(38), 177-189.

Doyle, M. (2015). Debates y demandas indígenas sobre derechos a la comunicación en América Latina. *Temas Antropológicos, Revista Científica de Investigaciones Regionales*, vol. 37 nº 2, 89-118. Recuperado de: https://dialnet. unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5267277.

Doyle, M. (2013). Los medios masivos de comunicación en las luchas de los Pueblos indígenas: Abordajes desde los estudios sobre comunicación. *Revista Estudios-Centro de Estudios Avanzados,* nº 30, 107-122.

Doyle, M., Belotti, F. & Siares, E. E. (2019). Los medios de pueblos originarios en América Latina: historia, aproximaciones y desafíos. En: Andrada, D. (2019). (Comp.) *Hacia un periodismo indígena* (203-218). Ediciones Universidad del Salvador: Buenos Aires.

Gil García, F. M., Pérez Galán, B. & Pitarch, P. (2021). Fragmentos para una etnografía de las radios comunitarias e indígenas en América Latina. *Disparidades. Revista de Antropología*, *76*(2), e015c-e015c.

Gómez Ruiz, S. (2020). "Ir escuchando": una propuesta arhuaca de la comunicación desde la Sierra Nevada de Santa Marta. En Orobitg, G. (coord.). *Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina* (181-211). Madrid: Iberoamericana – Vervuert, Frankfurt: Am Main.

Himpele, J. D. (2007). *Circuits of culture: Media, politics and indigenous identity in the*

Andes. EEUU: University of Minnesota Press.

Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT). 2021. Relación de las audiencias infantiles y adultas de Pueblos y comunidades indígenas con la radio, televisión e internet. Informe de resultados.

Instituto Federal de Telecomunicaciones (IFT) 2017. Estudio diagnóstico de la relación de las audiencias indígenas con la radio y la televisión. Informe de resultados.

Lizondo, N. L. (2018). La comunicación con identidad. Regulaciones y un estudio de caso. *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"*, nº 11(2), 50-65.

Magallanes-Blanco, C. (2022.) Communication from a Latin American Indigenous Perspective. In: *Oxford Research Encyclopedia of Communication*. Reino Unido: Oxford University Press.

Magallanes-Blanco, C. (2021). Las Voces que Somos, an Indigenous Dialogic Media Utterance for Liberation. *MATRIZes*, nº *15*(3), 51-70.

Magallanes-Blanco, C. (2019). Puentes audiovisuales. La rebelión del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, el video independiente y el apoyo de la sociedad civil. *Cine Político en México (1968-2017). Transamerican Film & Literature*, nº 2, 29-38.

Magallanes-Blanco, C. (2015). Talking about our mother: Indigenous videos on nature and the environment. *Communication, Culture & Critique*, *8*(2), 199-216.

Magallanes-Blanco, C. (2008). *The use of video for political consciousness-raising in Mexico: An analysis of independent videos about the Zapatistas*. Edwin Mellen Press.

Magallanes-Blanco, C. & Ricaurte Quijano, P. (2022) *Mujeres de la Comunicación México.* Documento no 19 FES C3. Friedrich–Ebert–Stiftung FES.

Magallanes-Blanco, C. & Monteforte, G. (2019). Un engagement commun: Des médias autochtones et communautaires por changer la réalité. *Cinémas autochtones: des representations en mouvements. GITPA, PARIN, Editions L'Harmattan pp53-73*.

Magallanes-Blanco, C. & Trere, E. (2019). Contemporary Social Movements and Digital Media Resistance in Latin America 1, 2. In *Media Cultures in Latin America* (110-127). Londres: Routledge.

Magallanes-Blanco, C. & Ramos Rodríguez, J. M. (Eds.). (2017). MIRADAS PROPIAS Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global. México: IBERO Puebla y Ediciones Ciespal.

Magallanes-Blanco, C. & Rodriguez-Medina, L. (2016). Give me a mobile and I will raise a community. *Communication and information technologies annual,* vol. 12, 315-343.

Magallanes-Blanco, C., Parra Hinojosa, D., Atala Layún, A. & Flores Solana, T. (2013). Memoria e imaginarios en el discurso mediático indígena: producciones radiofónicas de Oaxaca. *REALIS| Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais*, nº 3(2), 156-177.

Maldonado Rivera, C.A.; Reyes Velásquez, C. & Del Valle Rojas, C. (2015). Emergencia indígena, Comunicación-otra y Buen Vivir. Pensar la socio-praxis comunicativa de los pueblos indígenas. *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación* nº 128, 165-182.

Martínez Matías, G. (2019). La radio comunitaria indígena: alternativa para la descolonización, la interculturalidad y la construcción del bien común a través del sonido emanado del territorio. *Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación* ºn 140, 31-46.

Nahmad Rodríguez, A. D. (2007). Las representaciones indígenas y la pugna por las imágenes. México y Bolivia a través del cine y el video. *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, nº 45, 105-130.

Noreña Wiswell, M. I. (2014). Comunicación ancestral y tecnicidades: apropiaciones y resistencias. Ámbitos: Revista Internacional de Comunicación, 24, 1-12. Recuperado de: https://www.redalyc.org/pdf/168/16832255003.pdf

Orobitg, G. (2020). Etnografía de los medios de comunicación indígenas y afroamericanos: propuestas metodológicas. Introducción al dossier. *Revista Española de Antropología Americana, 2020,* vol. 50, p. 211-214.

Orobitg, G. (2020). *Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina*. Madrid: Iberoamericana – Vervuert, Frankfurt: Am Main.

Orobitg, G. & Canals, R. (2020). Hipertexto, multivocalidad y multimodalidad para una etnografía sobre los medios de comunicación: la web MEDIOS INDÍGENAS. *Revista Española de Antropología Americana*, nº 50, 215-227.

Orobitg, G.; Mauri, M. M.; Canals, R.; Celigueta, G.; García, F. M. G.; Ruiz, S. G. & Pitarch, P. (2021). Los medios indígenas en América Latina: usos, sentidos y cartografías de una experiencia plural. *Revista de Historia*, (83), 132-164.

Otero, V. (2008). *El derecho a la comunicación en el plan de vida de los pueblos indígenas del Cauca*. Centro de Competencia en Comunicación para América Latina.

Perez, J. A. S. (2012). Pigmentocracia y medios de comunicación en el México actual: la importancia de las representaciones socioraciales y de clase en la televisión mexicana. Ponencia en Actas Congreso Internacional América Latina: *La autonomía de una región* organizado por el Consejo Español de Estudios Iberoamericanos (CEEIB) y la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), celebrado en Madrid el 29 y 30 de noviembre de 2012, 1498-1506. Recuperado de: https://www.ucm.es/data/cont/docs/539-2014-11-04-XVEncuentro-p0911.pdf

Pérez, D. (2020). Representaciones en los medios impresos: movimiento indígena y paro nacional en Ecuador. *Austral Comunicación*, nº 9(2), 217-248. Recuperado de: https://ojs.austral.edu.ar/index.php/australcomunicacion/article/view/405

Pérez Galán, B. (2020). "Comunicamos para la vida". Género y medios de comunicación indígenas en Bolivia. En: Orobitg, G. (coord.). *Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina* (115-148). Madrid: Iberoamericana – Vervuert, Frankfurt: Am Main.

Rincón, O. (2018). La TV indígena: los espíritus de la imagen / El otro lado El Tiempo Recuperado de: https://www.eltiempo.com/cultura/cine-y-tv/la-tv-indigena-los-espiritus-de-la- imagen-columna-de-omar-rincon-277898

Ramos Rodríguez, J. M. (2020). Are indigenous voices being heard? A study on the state of Indigenous community broadcasting in 19 countries Cultural Survival. https://www.culturalsurvival.org/news/indigenous-media-caucus-releases-study-state-indigenous-radio-19-countries

Ramos Rodriguez, J. M. (2005). Indigenous radio stations in Mexico: A catalyst for social cohesion and cultural strength. *Radio Journal: International Studies in Broadcast & Audio Media*, nº 3(3), 155–169.

Salazar, J. F. (2014). Prácticas de autorepresentación y los dilemas de la autodeterminación: El cara y sello de los derechos a la comunicación Mapuche En Barrientos, C. (Ed.). *Aproximaciones a la cuestión Mapuche en Chile, una mirada desde la historia y las ciencias sociales* (143–160). Chile: RIL Editores.

Salazar, J. F. (2002). Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación, *Journal of Iberian and Latin American Studies,* vol. 8, n° 2, 61-79.

Salazar, J. F. & Córdova, A. (2020). Indigenous media cultures in Abya Yala. En: Pertierra A. C. &. Salazar, J. F. (Eds.), Media cultures in Latin America: Key concepts and new debates (128– 146). Londres: Routledge.

Santi, V. J. & Araújo, B. C. (2021). Contra el imperialismo mediático: discurso y representaciones etnomediáticas del Movimiento de los Pueblos Indígenas. En: Maldonado, A., & Castro, E. (Org.). *Pensamiento crítico en comunicación: Realizaciones transdisciplinares y transmetodológicas mattelartianas* (189-214). Ecuador: Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina.

Schiwy, F. (2009). Indianizing film: decolonization, the Andes, and the question of technology. Rutgers University Press.

Sierra, F. & Gravante, T. (2012). Apropiación tecnológica y mediación. Líneas y fracturas para pensar otra comunicación posible. En: Encina (Ed.), *Comunicación y Autogestión* (130–138). UNILCO.

The Conversation. (2019). Internet fortalece a las comunidades indígenas. https://theconversation.com/internet-fortalece-a-las-comunidades-indigenas-110251

Tobar Tovar, C.A. & Rodríguez Sänchez, A. (2020). Consumo de medios y tecnologías de información y de comunicación no indígenas en comunidades embera chamí del departamento del Valle del Cauca, Colombia. En Orobitg, G. (coord.). *Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina* (347-370). Madrid: Iberoamericana – Vervuert, Frankfurt: Am Main.

Valdez-López, O. E.; Romero-Rodríguez, L. M. & Hernando Gómez, Á. (2019). Matrices decolonizadoras en la comunicación para entablar un diálogo con Occidente. *Sophia, colección de filosofía de la Educación*, nº 26, 281-305.

Viola Recasens, A. (2020). Andinofobia en *prime time*: La *paisana Jacinta* y el linchamiento televisivo de las mujeres andinas en Perú. En: Orobitg, G. (coord.). *Medios indígenas: teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina* (371-409). Madrid: Iberoamericana – Vervuert, Frankfurt: Am Main.

Wortham, E. (2013). *Indigenous media in Mexico: Culture, community and the state*.

EEUU: Duke University Press.

Zamorano, G. (2017). *Indigenous media and political imaginaries in contemporary Bolivia*. EEUU: University of Nebraska Press.

LA LLAVE DE UNA PUERTA A OTRA COMUNICACIÓN POSIBLE. EXPERIENCIAS **Y PERSPECTIVAS EN COMUNICACIÓN** CON IDENTIDAD DESDE LA **COORDINADORA DE COMUNICACIÓN** AUDIOVISUAL INDÍGENA ARGENTINA

Francisco M. Gil García[8] | Laura Inés Méndez[9]

En todo el mundo, los pueblos indígenas se han apropiado de una amplia variedad de medios en función de objetivos políticos, sociales y/o culturales (Cardús, 2014; Doyle, Belotti y Siares, 2018; Franco, 2015; Magallanes y Ramos, 2016; Nava y Figueiredo, 2020; Orobitg, 2020; Orobitg *et al*. 2021; Wilson y Steward, 2008a). Esto ha sido para la comunicación interna o externa, como canales de autoexplicación, para la autodeterminación o la resistencia (Ginsburg, 1991: 93), para visibilizar la cotidianidad de sus comunidades o sus conflictos territoriales, para construir discursos alternativos en pos de su reconocimiento (Salazar, 2002; 2009), para disputar el reconocimiento y reparación de los derechos humanos, para enfatizar sus formas tradicionales de vida y para reivindicar sus lenguas. Han incorporado a todo ello estéticas propias (Ginsburg; 1994) y han dado lugar a lo que Michaels (1986) y Prins (2004) llamaron la "indigenización de los medios". Estos medios, en sus múltiples formas, "articulan y negocian el significado de la indigeneidad en el siglo XXI" (Wilson y Stewart, 2008b: 23), entendida esta como la interacción entre las comunidades y sus otros. Porque si los indígenas fueron siempre el Otro y sus voces generalmente quedaron silenciadas, la comunicación indígena revierte esta situación y pone el foco directamente sobre los pueblos originarios, para visibilizarlos (a ellos y sus exigencias) y para resignificar su pasado y su presente en sus propios términos. Es así como la comunicación indígena, más allá de lo anterior, genera "espacios desde los cuales se están produciendo

[8] Universidad Complutense de Madrid, España.
[9] Comunicadora Social - Pueblo Coya-omaguaca. Integrante de la Coordinadora Audiovisual Indígena de Argentina (CCAIA) y de Originarios.ar.

reconfiguraciones de prácticas culturales, saberes y autopercepciones de cada pueblo" (Ortega, Lizondo y Doyle, 2021: 31, siguiendo a Ginsburg, 2002).

Calderón, Barranquero y González (2018: 181) plantean la comunicación indígena como "una categoría en construcción" y trazan cuatro ejes fundamentales de análisis y actuación: 1) la apropiación de las tecnologías de la información por parte de los pueblos indígenas; 2) las políticas públicas y las leyes de regulación que incluyen a los medios indígenas; 3) las diferencias y similitudes entre medios indígenas y medios comunitarios, populares y alternativos en sus múltiples variantes; y 4) la emergencia de la comunicación por el Buen Vivir[10].

Desde este planteamiento, trataremos de presentar unas líneas generales sobre la comunicación indígena en el contexto de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA en lo sucesivo) de 2009 y su reformulación posterior, abordando el tema de la "comunicación con identidad" desde las perspectivas y experiencias de la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena Argentina (CCAIA) y considerando los desafíos actuales al hilo de las nuevas tecnologías de la comunicación.

COMUNICACIÓN INDÍGENA, **COMUNICACIÓN CON IDENTIDAD**

Durante bastante tiempo, y por parte de muchos comunicadores y activistas, se consideró que los medios alternativos estaban llamados a convertirse en voceros de aquellos sectores de la sociedad silenciados desde los medios hegemónicos (comunidades, campesinos, indígenas, obreros, etc.). Sin embargo, sobre esta consigna de "dar voz a los que no tienen voz", Mata (2011: 2, 3) se cuestiona si no tener voz es lo mismo que haber perdido la palabra; si recuperar la palabra equivale a librarse de la opresión; o si realmente son ellos quienes recuperan la palabra, o más bien se les da, o incluso simplemente se les presta. Por esta razón, los movimientos y los/as comunicadores/as indígenas siempre han contestado que las comunidades indígenas no necesitan de vocero alguno, ya que tienen su propia voz. Y en virtud de ello reclaman expresarse por sí solas.

Desde la década de 1990, y con mayor insistencia a partir de 2012 (Año Internacional de la Comunicación Indígena), muchas organizaciones, comunidades y pueblos indígenas de distintas regiones de América Latina han organizado y participado en eventos y espacios locales, nacionales e internacionales cuyo objetivo ha sido definir y visibilizar su derecho a la comunicación (Doyle, 2013, 2015; Leyva y Köhler, 2020; Loretti y Lozano, 2014; Muniz, 2013; Sudario 2013; específicamente para Argentina

[10] Muy a grandes rasgos, podemos definir el Buen Vivir o Vivir Bien como una propuesta política y cultural, en buena medida institucionalizada, que nace en la década de 1990 por parte de organizaciones indigenistas y de grupos indígenas, ligada a un pensamiento y estilo de vida comunitario y ancestral, y que hace alusión a una vida digna, en plenitud y en armonía con la Naturaleza.

v. gr. Doyle, 2017a, 2017b; Doyle, Belotti y Siares, 2018). En términos generales, se consideró que los medios alternativos (comunitarios, populares, campesinos, rurales, socioeducativos, artísticos, etc.) no alcanzaban a contener la comunicación indígena. Más aún, que la limitaban en tanto que desconocían el carácter jurídico y político de unas poblaciones originarias con identidad propia, que quedaban así en desigualdad de condiciones frente al resto de medios. Según Wilson y Steward (2008b: 2), los medios indígenas se caracterizan por estar conceptualizados, producidos y/o creados por poblaciones indígenas; en ellos la participación indígena ha de ser crucial, pero en realidad no tiene por qué resultar exclusiva, ya que, generalmente, estos medios, o los procesos que los generan, acabarán siendo multi/interculturales. De acuerdo con Lizondo (2018: 55), la comunicación indígena debiera aspirar a un diálogo intercultural desde el cual el espacio comunicacional pueda entenderse como aquel en el que la comunidad habla y a la vez es hablada. En esas maneras de hablar se cargarían entonces las características del discurso local.

Fue en este marco ideológico como empezó a fraguarse un principio de "comunicación con identidad" para referirse a la actividad comunicadora ejercida por los pueblos indígenas. Un concepto que, para el caso de Argentina, abriría una intensa discusión mediática, sociocultural e identitaria sobre el modo de entender los medios indígenas diferenciados (¿o más bien diferenciándose?) de la escena mediática alternativa y, por supuesto, de los medios hegemónicos (Doyle, 2018; Lizondo, 2014, 2015, 2018; Lizondo y Ortega, 2018; Ortega, Lizondo y Doyle, 2021; Siares y Belotti, 2018). Y fue en este escenario –que, a su vez, corría parejo a los procesos de emergencia indígena que sacudieron a América Latina en las postrimerías del siglo XX y la entrada al XXI (Bengoa, 2007)– en el que la LSCA de 2009 (modificada parcialmente en 2016) marcó un punto de inflexión para el futuro de la comunicación indígena. Una ley que repartió el espectro mediático argentino a tres partes iguales entre medios públicos (estatales y no estatales), privados/comerciales y de gestión privada sin fines de lucro (comunitarios, alternativos, campesinos, socioeducativos y artísticos), pero sin saber muy bien dónde ubicar a unos medios indígenas que muchos pretendían situar del lado de los comunitarios, y que finalmente acabaron en el tercio público[11].

[11] Más adelante volveremos sobre estos debates desde el caso específico que nos ocupa. Por el momento, para una perspectiva general de este marco de discusión remitimos a Espada (2017). Guio y Urioste (2017) y Segura (2016) analizan las estrategias de las organizaciones de medios comunitarios, alternativos y populares desde la promulgación de la LSCA hasta el cambio de gobierno de 2015, mientras que Kejval (2016) se centra en la reconfiguración de la identidad (política) de las radios comunitarias, populares y alternativas –incluidas las radios indígenas– hasta la modificación parcial de la Ley en 2016. Sobre el acceso y participación de los pueblos indígenas en la escena mediática argentina en torno a la LSCA, la incidencia de esta sobre los medios indígenas y sus estrategias discursivas, remitimos específicamente a Doyle (2013, 2017, 2018), Lizondo (2014), Lizondo y Ortega (2013) y Siares y Belotti (2018).

Quizás porque el concepto de "comunicación con identidad" no fue reconocido en el texto legal ni en su posterior reglamentación, o porque nunca llegó a ser realmente considerado en la escena mediática resultante, aquellas disensiones entre los medios indígenas y el resto de medios alternativos (especialmente los comunitarios) se mantienen hasta el día de hoy; diferencias que se entrecruzan con temas políticos, sociales y culturales, y que resultan especialmente significativas a la hora de pensar y expresar, por ejemplo, la idea de comunidad, la identidad del medio y lo identitario en el medio (Gil, 2020).

En última instancia, podría apuntarse que este conflicto entre los diferentes medios a partir de los debates en torno a la LSCA remite a las relaciones que el Estado argentino establece con la Nación y con la diversidad étnica que la integra. Pero lo verdaderamente a destacar de tales debates fue su contribución a que las poblaciones originarias volvieran a adquirir visibilidad en el país. Al reconocerlas como prestadoras de servicios de comunicación a través de medios propios (art. 151), la LSCA refuerza el reconocimiento de los indígenas como personas de derecho público no estatal (art. 21; reconocimiento ya establecido en el art. 75, § 17 de la Constitución de 1994). Unos medios (indígenas) entre cuyos objetivos se fija "la preservación y promoción de la identidad y los valores culturales de los Pueblos originarios" (art. 3, § ñ), y que –aunque con variadas excepciones– deberán expresarse en las lenguas de los pueblos originarios (art. 9). Podemos decir así que, sobre el papel, la LSCA hace eco de los artículos 13 y 16 de la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007): el primero señala el derecho de estos a revitalizar, fomentar y transmitir su cultura propia, y la obligación de los Estados de asegurarlo; el segundo establece el derecho indígena a establecer sus medios de información propios, y la obligación de los Estados no solo de asegurarlo, sino de alentar, además, el reflejo de la diversidad cultural indígena en el conjunto de otros medios públicos y privados. Lamentablemente, este inciso Ñ quedó sin reglamentar en el texto de la Ley, como también quedaron vacíos de contenido los artículos 16.c.3 y 72 (sobre promoción de medios audiovisuales de pueblos originarios) y el artículo 68 (sobre promoción de la diversidad de contenidos culturales en lenguas indígenas) del anteproyecto para una nueva de Ley de Comunicaciones Convergentes presentado en enero de 2018[12]. Sin embargo, y pese a ello, con estos marcos legales se abría la puerta a que las poblaciones indígenas pudieran promover su identidad cultural desde medios propios[13]. Una

[12] Por cierto, una futura Ley que desde la comisión encargada de su redacción se anunció con el principal objetivo de ampliar el derecho a una comunicación de calidad y variedad para todos los argentinos, sin afectar a la pluralidad de voces ya existente y promoviendo un protagonismo equitativo por parte de todas ellas.

[13] De cara a la promoción de los medios indígenas, llama la atención el art. 152 de la LSCA, que enumera diversas posibilidades de financiamiento, entre ellas el presupuesto nacional (a) y los recursos específicos asignados por el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (f). Por otro lado, cabe destacar que a partir de 2014 se implementó una línea de financiamiento FOMECA (Fomento Concursable para Medios

opción reforzada por la participación de un representante por los pueblos originarios reconocidos ante el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) tanto en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual (COFECA LSCA, art. 16, § i), como con el desafío de efectivizar esta representación en el Consejo Federal de Comunicaciones (Decreto 267/2015, art. 2, § g).

En el decir de Siares y Belotti (2018: 90), a través de sus medios, las poblaciones indígenas ejercen una ciudadanía comunicativa en tanto que ciudadanía étnica, actuando no tanto como ciudadanos nacionales (argentinos en este caso), sino, sobre todo y por encima de todo, como colectivo indígena. Es por esta razón que los medios indígenas se tornan en pieza clave del *ser indígena*, ya sea desde las políticas de la identidad, como a partir de disputas por los sentidos en torno a la indigeneidad. Dicho en otros términos: al encarar los medios indígenas hemos de pensar qué sentidos se construyen desde ellos y con qué otros actores son disputados (Doyle, 2013: 119). Spitulnik (1993: 304) sentenció que resulta difícil determinar dónde está "lo indígena" en este tipo de medios de comunicación, alegando que su heterogeneidad en cuanto a funcionamiento, alcance y objetivos cuestionaría su pertinencia para el análisis desde las ciencias sociales. Al contrario, nos parece que observar las situaciones sociales generadas desde los medios indígenas se presenta como un referente para validar su pertinencia como categoría analítica independiente y compleja no solo en los estudios de comunicación, sino también desde la antropología (Dickey, 1997).

Si la LSCA devolvió al debate antropológico, la acción política y la cotidianidad social a unas poblaciones indígenas que previamente habían sido sacadas de la historia nacional y estigmatizadas socialmente (Briones, 2005; Delrio, 2010; Karasik, 2017; Lazzari 2017), la comunicación con identidad les permite contarse a sí mismas y contar sobre sí mismas. En términos metafóricos, la comunicación con identidad ofrece la llave que abre la puerta a otra comunicación posible, la realizada por las poblaciones indígenas desde sus propias lógicas. Esta sería una comunicación hecha desde dentro de las comunidades, con una producción discursiva imbuida de las realidades que viven los distintos pueblos originarios y de sus luchas en materia de derechos; en la que el sujeto enunciador se expresa desde un marcado referente identitario y con las formas comunicacionales propias de su pueblo, de su comunidad. Porque el comunicador indígena forma parte de un tejido social comunitario que él mismo activa, reproduce y contribuye a transformar con los otros, siempre atento a los procesos de recuperación/revitalización cultural, de descolonización (simbólica y material), de revisión histórica, de despojo territorial, de pérdida de las lenguas

de Comunicación Audiovisual) destinada específicamente a los pueblos originarios y denominada "Comunicación con identidad", aunque solo en su primera convocatoria fue presentada bajo este rubro –sin que ello impida que las comunidades indígenas puedan seguir concursando a los fondos FOMECA en otras modalidades–.

originarias, de ruptura del silencio impuesto. Porque la comunicación con identidad, en realidad, podría sostenerse al margen de los medios. Comunicar con identidad no es hacer periodismo mediático; implica sostener y ser parte de un entretejido social al cual se pertenece, como miembro de una comunidad, de un pueblo originario que plantea reivindicaciones y demandas históricas, que reclama derechos. La comunicación con identidad implica, pues, asumir este desafío en favor de la recuperación y visibilización de las identidades y del fortalecimiento de las mismas.

LA CCAIA EN EL MARCO DE LA COMUNICACIÓN **INDÍGENA EN ARGENTINA**

La Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena Argentina (CCAIA) nació en el año 2011, conformada por un equipo de comunicadores y comunicadoras pertenecientes a pueblos y nacionalidades indígenas que habían participado activamente en los debates del proyecto de la LSCA de 2009. De ahí que, una vez aprobada la Ley, estos comunicadores fueron participando en distintos encuentros y congresos nacionales de comunicación indígena sostenidos por el INAI y otras entidades del Estado. Ya en aquellos encuentros se vio la necesidad de articularse como colectivo de comunicadores a nivel nacional, para sumar en pos de una comunicación con identidad propia en los territorios y para poder exigir al Estado la aplicación efectiva de la Ley. El desafío era grande: conseguir más medios de comunicación de las comunidades (indígenas) en los territorios, algo que implicaba una construcción colectiva desde la que algunas comunidades fueron logrando autorizaciones radiales de frecuencia modulada. Desde la CCAIA, articulando con el INAI, el Ministerio de Cultura, Autoridad Federal de Comunicación Audiovisual (AFSCA) y otras entidades, se fueron multiplicando los encuentros y talleres de formación en comunicación con identidad y en cine indígena[14]. Esto posibilitó sumar experiencias para proponer y articular estrategias de comunicación propia.

Uno de los reclamos emanados de aquella propuesta fue que las comunidades pudieran ser titulares de autorizaciones (y no de licencias) para la explotación de un medio de comunicación sobre la base de la LSCA, y que estas autorizaciones se otorgarán de manera directa al pueblo indígena que la demandase. A su vez, que el

[14] Dos de aquellos miembros fundadores de la CCAIA se integraban al Área de Comunicación del INAI, y uno de ellos era responsable del Departamento de Cine Indígena de la Dirección de Cine y Espacio Audiovisual (DCEA) en la provincia del Chaco. En aquel tiempo, el historiador Juan Chico y otros comunicadores indígenas recopilaron la memoria de los sobrevivientes de la Masacre de Napalpí, los cuales se convirtieron en testimonios fundamentales en el Juicio por la Verdad de la Masacre de Napalpí iniciado el 19 de mayo de 2022.

Estado se comprometiera a destinar fondos para financiar los medios indígenas, que garantizase la promoción de las culturas originarias en medios estatales y privados, y que los contenidos a difundir fueran producidos por cada comunidad. Finalmente, se exigía que el anteproyecto contemplara la participación de representantes indígenas en los órganos de aplicación de la futura Ley. La propuesta

> "…tenía como objetivo que los Pueblos Originarios podamos ser propietarios de nuestros propios medios para gestionar, administrar y llevar adelante procesos de comunicación con valores y principios acordes a nuestra identidad, que respeten nuestras prácticas de comunicación ancestral y nuestras cosmovisiones diferentes a la del mundo occidental" (Melillán *et al.,* 2012: 15).

En el marco de aquellas discusiones del proyecto de Ley, se redactó una propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad de organizaciones de los pueblos originarios (Melillán *et al.* 2012), articulada en torno a la demanda central de que no se incluyera a los indígenas dentro del sector privado sin fines de lucro, sino que se los reconociera como sujetos de derecho público no estatal. Según Matías Melillán, comunicador y representante de la Confederación Mapuche de Neuquén, quien fuera además representante de los pueblos originarios en el COFECA, aquella fue una apuesta por diferenciar específicamente los medios indígenas de los medios comunitarios; una apuesta por la comunicación (con identidad) nacida en y de los propios pueblos originarios[15].

Sin embargo, antes de la LSCA, los pueblos indígenas, ante la imposibilidad de contar con medios propios, ya habían desarrollado distintas experiencias con medios de comunicación comunitarios para visibilizar sus demandas (*v. gr.* Villagra y Burgos 2017); experiencias valiosas con radios comunitarias integradas en el Foro Argentino de Radios Comunitarias (FARCO) o en la Red de Comunicación Indígena (RCI) –una institución que creada específicamente para fortalecer la comunicación indígena planteada desde los pueblos originarios y sus organizaciones–, incluso junto a otras instituciones como el Instituto de Cultura Popular (INCUPO). Así, por ejemplo, entre 2002 y 2010, la RCI se implicó en distintos procesos de comunicación indígena en las provincias de Chaco, Formosa, Santa Fe, Salta y Jujuy, generando también espacios de formación y capacitación para comunicadores y dirigentes de los pueblos Guaraní, Qom, Wichí, Coyas o Moqoit, entre otros; de este modo se realizaron producciones radiales que fueron distribuidas a 140 radios de Argentina, en algunos casos articulando coproducciones conjuntas con la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER). Pero no fueron estas las únicas alternativas de comunicación propia planteadas desde los pueblos originarios.

[15] Entrevista realizada por Laura Ines Méndez (24.02.2021).

Desde 2011 al presente, y al amparo de la LSCA, se llegaron a autorizar casi 80 radios indígenas, lo que puso en evidencia el cambio generado por la Ley y demostró que los pueblos originarios pueden (con más o menos dificultades) sostener la comunicación con medios propios en sus territorios. Dos de aquellas primeras radios puestas en funcionamiento fueron la FM Pachakuti 89.9, del Pueblo Coya, ubicada en la localidad de Abra Pampa; y la FM Wiphala 89.9, del Pueblo Ocloya, ubicada en Bárcena; ambas en la provincia de Jujuy. También la FM Runasimi 89.9, perteneciente al Pueblo Coya, en la localidad de Iruya, provincia de Salta; la FM Amaichas 88.7, del Pueblo Diaguita, en Amaicha del Valle, provincia de Tucumán; la FM Mate Amargo 98.5, del Pueblo Mapuche, en Los Toldos, provincia de Buenos Aires; o la FM Qadhuoqte 94.5, del pueblo Qom, en Rosario, provincia de Santa Fe. Por su parte, el primer –y, durante mucho tiempo, el único– medio televisivo de comunicación indígena autorizado por la AFSCA sería el canal al aire Wall Kintun ("Buscar alrededor"), del Pueblo Mapuche, en la ciudad de San Carlos de Bariloche, provincia de Río Negro.

En este sentido, poco a poco, los pueblos originarios van a ir pensando en nuevos paradigmas de comunicación: la creación de los medios de comunicación propios y netamente indígenas en todas sus expresiones, como una parte necesaria y estratégica de los procesos descolonizadores que han de darse en Argentina, de manera que los medios indígenas se involucren en la descolonización de los gestos, las acciones, la lengua o las prácticas políticas (Baraldini *et al*. 2012: 39).

La LSCA marcó un nuevo desafío en cuanto a la efectivización de los derechos a la comunicación indígena, pero la pregunta sigue siendo cómo sostener la comunicación con identidad. En la práctica, esto dependerá del modo en que las propias comunidades ejerzan este derecho, pero también de la demanda y el articulado de políticas públicas que permitan lograr la sostenibilidad programática, social y económica del propio medio. Se podría decir que, históricamente, la realidad de los pueblos indígenas fue sobrellevar políticas de genocidio/etnocidio planteadas desde el Estado: el despojo territorial, la homogeneización cultural que niega la plurinacionalidad de los pueblos, la pérdida y/o debilitamiento de las lenguas maternas, la imposición histórica de un sistema educativo en el que recién en las dos últimas décadas se incorporan programas de educación intercultural bilingüe. Entre otros, he aquí algunos lastres para ese ansiado sostenimiento de la comunicación con identidad.

Los medios indígenas aún no han logrado fortalecer sus propios modos de comunicación, que no están en igualdad de oportunidades frente a medios estatales, privados o comunitarios. El Estado sigue sin efectivizar la aplicación de leyes en favor de la comunicación indígena. Incluso, podríamos decir que la situación se complicó cuando a principios de 2016 el gobierno de Mauricio Macri

anunció una comisión que empezaría a trabajar en un anteproyecto de una Ley de Comunicaciones Convergentes que fusione y reemplace a las leyes 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual y 27.078 Argentina Digital, con lo que el Ente Nacional de Comunicaciones (ENACOM) presentaba en julio de ese mismo año los "17 Principios que regirán la Ley de Comunicaciones Convergentes". Por desgracia, a pesar de mantenerse la división del espectro mediático en tres partes, los sujetos de derecho público no estatal, entre los cuales están los pueblos originarios, desaparecerían como prestadores de servicios dentro de tercio público. En suma, la futura Ley no estaría contemplando el derecho a la comunicación con identidad de los pueblos indígenas.

LA COMUNICACIÓN INDÍGENA EN ARGENTINA: **ESCENARIOS A FUTURO**

La comunicación con identidad está en proceso de construcción colectiva, sobre todo si tenemos en cuenta que aún muchos pueblos y comunidades no pueden acceder al derecho a la comunicación con medios propios, o incluso y tienen serias dificultades de acceso a las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC). Actualmente, y a pesar de los avances en tecnología digital, distintos colectivos y comunidades indígenas siguen sin tener medios propios autorizados por el ENACOM, pero sí se van apropiando del uso de páginas web, YouTube, Facebook, WhatsApp y de otras redes sociales; unas veces para difundir sus reclamos y visibilizar su vida comunitaria, y en otros casos para ser absorbidos por la lógica comunicacional dominante (Monasterios 2003). Se atraviesan nuevos desafíos de la tecnología digital. También es muy necesario que se logre fortalecer la propia palabra indígena, con los propios modos de comunicación, con la riqueza de los idiomas originarios, desde los que germinen nuevas experiencias que pongan en valor la palabra indígena, la voz de los pueblos originarios. Como apuntan Martínez y Ororbitg (2019), los pueblos indígenas utilizan las mismas TIC que nosotros, aunque, desde su propia cultura, hacen con ellas cosas (en parte) diferentes. Eso explicaría que los medios propios no solo informen, sino que también comuniquen y, además, socialicen, favoreciendo unos escenarios de interacción socio-político-cultural entre los ámbitos comunitario, indígena, nacional e internacional insospechados hasta hace poco tiempo. Es por ello –apuntan estas autoras– que sus plataformas digitales ofrecen un escenario privilegiado para repensar el futuro de la comunicación.

El uso de las TIC abre nuevas posibilidades para visibilizar lo que pasa en las comunidades indígenas –inclusive en las que no tienen autorización o licencia de medios masivos como la radio o la televisión–, permitiendo difundir sus publicaciones no solo a nivel interno, sino también al mundo entero. Tan así es que, rápidamente,

hoy se pueden visibilizar y comunicar atropellos contra las comunidades, violaciones de derechos indígenas o atentados medioambientales.

Sin embargo, sorprendentemente –como ha quedado demostrado en estos tiempos de la pandemia de COVID-19–, todavía quedan en Argentina muchos territorios sin cobertura digital y muchas comunidades que corren el riesgo de quedar aisladas. Por esta razón se hace necesario que las poblaciones puedan disponer de un centro tecnológico comunitario con equipamientos que permitan el uso de equipos informáticos conectados a Internet. De ahí también la importancia de que las diferentes instancias de gobierno fomenten la participación efectiva de las comunidades a las TIC mediante la planificación y gestión de convocatorias a programas y proyectos adecuados a sus realidades, así como de que favorezcan su acceso a software libre. Solo garantizando el derecho a la comunicación y desde la capacitación se podrá acortar la brecha digital y el analfabetismo tecnológico que termina vulnerando más aún a las poblaciones indígenas.

La modificación de la LSCA en 2016 planteó una escena mediática en la cual los pueblos originarios salieron perjudicados. Disminuyeron las autorizaciones a medios indígenas (más de 60 hasta aquel momento). Progresivamente se les fueron eliminando espacios de la programación de diferentes medios. La comunicación comunitaria –que hasta entonces había sido una aliada– empezó a ganar terreno a la comunicación indígena, y muchos comunicadores indígenas se fueron perdiendo por el camino. No solo se redujeron las convocatorias a programas y proyectos y las líneas de financiación específica, sino que, en el escenario digital imperante, las comunidades empezaron a tener cada vez más complicado el acceso a todo ello. Podemos decir que la comunicación indígena no atravesaba sus mejores momentos. Y la CCAIA fue también sobrellevando estas dificultades con menos herramientas. Hasta que el 21 de junio de 2021, con el propósito de mantener la publicación de información sobre los pueblos originarios y de ejercer el derecho a la comunicación con identidad, nació www.originarios.ar, una página web gestionada desde la CCAIA, con el apoyo de la Fundación Napalpí, la Agencia de Noticias Indígenas Argentina (ANIA) y la Dirección de Pueblos Originarios "Emilia Uscamayta Curi" de la Facultad de Comunicación y Periodismo de la Universidad de La Plata. Según queda expresado en su portada de presentación,

> "Originarios es una iniciativa de militantxs por los derechos de los Pueblos indígenas de Argentina [...] Originarios es un colectivo cuyo objetivo es promover el derecho a la comunicación con identidad para que sea una herramienta de incidencia para transformar la realidad de nuestros Pueblos Originarios a través de la comunicación descolonizadora, desde nuestros territorios, comunidades organizaciones y ciudades. Promovemos el respeto a la plurinacionalidad y

diversidad cultural de nuestro país abogando por la memoria, la justicia y visibilizando las nacionalidades preexistentes al Estado argentino.

¡Los derechos no se mendigan ni se esperan, se ejercen!

Estamos ejerciendo nuestro derecho legítimo a la "comunicación con identidad".

Con esta declaración de intenciones, desde www.originarios.ar se asume el desafío de situar la comunicación con identidad en el mundo digital para construir tramas de comunicación entre los pueblos, optimizando el manejo de las redes sociales (Twitter, Facebook e Instagram), superando las barreras de tiempo y lugar, entrelazando información proveniente de distintas regiones y concerniente a diferentes pueblos y comunidades indígenas, visibilizando realidades que otros medios de comunicación masivos no comunican. Semanalmente, Originarios lanza al aire el Informativo Semanal Originarios.ar y el espacio Ser Protagonista, que se difunden a través de redes sociales[16], podcasts, Spotify[17] y también por medios radiales indígenas y comunitarios de diferentes provincias de Argentina[18], e inclusive a través de Radio Nacional de Venezuela y la radio Namuy Wam 92.2 FM del Pueblo Misak de Colombia. Asimismo, a través de WhatsApp y de una lista de distribución de correo electrónico, también la Asociación de Radiodifusoras Bonaerenses y del Interior de la República Argentina (ARBIA) comparte entre sus asociados el informativo semanal, enlazando además su página web a la de Originarios. En suma, una difusión de amplio espectro que implica el diálogo y la articulación con otros comunicadores indígenas de Argentina y de América Latina, fruto de lo cual han resultado coproducciones audiovisuales con Bolivia, Ecuador[19], Guatemala y Perú sobre diferentes temáticas como derecho indígena, idioma materno y educación intercultural bilingüe. Unas tramas comunicacionales que nos obligan a encarar la comunicación indígena como objeto de estudio, a la vez que como contexto de

[16] https://fb.watch/e1Fs0iwAP

[17] https://open.spotify.com/show/5lEaGE0Zcc1YOqrNKyVXUk

[18] Radio 2 FM 105.5, Radio Chasqui (digital) y FM 92.1 La Voz del Cerro en San Salvador de Jujuy, Radio Azul FM 95.5 en Tilcara, Radio Artística FM 88.7 en Humahuaca, FM Wiphala 89.9 en Bárcena, FM Radio Líder 101.1 en Huacalera, todas ellas en la provincia de Jujuy; FM Comunitaria Qadhuoqte 94.5, en provincia de Santa Fe; Radio Comunitaria FM La Redota 98.3 en Villaguay, provincia de Entre Ríos; FM Amaichas 88.7 en Amaicha del Valle, provincia de Tucumán; FM Mate Amargo 98.5 en Los Toldos, provincia de Buenos Aires; FM Milenium 107.5 en Bariloche, provincia de Río Negro; FM Las Chacras Sur 104.9 en el Valle de Tras las Sierras, provincia de Córdoba.

[19] A través de su canal de YouTube, Riksinakuy, medio digital comunitario con sede en Ecuador y difusión para el conjunto de América Latina, coprodujo en junio de 2022 el encuentro de comunicadores indígenas "Luchas indígenas en Abya Yala" (Programa n.° 2 de Riksinakuy TV Internacional). https://www.youtube.com/watch?v=qUfYsd98Pro

análisis; el contexto de los procesos socioculturales y de las prácticas comunicativas que genera y desde las cuales es generada.

CONSIDERACIONES **FINALES**

Si tomamos como referencia los "17 Principios que regirán la Ley de Comunicaciones Convergentes" presentados por el ENACOM en julio de 2016, es evidente que el futuro de la comunicación indígena en Argentina se presenta incierto, marcado por un retroceso significativo en cuanto a los derechos conquistados en la LSCA. Por este motivo resultaría prioritario abrir (nuevamente) un debate sobre la gestión de la comunicación comunitaria-indígena que contara con la participación de las propias comunidades. Porque los medios indígenas aún no han logrado fortalecer sus propios modos de comunicación, y, a trece años de aprobada la LSCA, aún falta efectivizar una comunicación con identidad de los pueblos originarios, que siguen sin estar en igualdad de oportunidades frente a los medios estatales, privados y comunitarios.

Aún estaría faltando la coordinación por parte del Estado de una mayor cantidad de acciones que logren fortalecer la comunicación propia de los más de 39 pueblos y nacionalidades indígenas reconocidos en el territorio nacional. El Estado argentino y la sociedad etnocentrista dominante siguen teniendo diferentes deudas con los pueblos originarios, siempre estigmatizados y discriminados. En este sentido, los medios de comunicación públicos en muy raras ocasiones difunden contenidos en idiomas indígenas, y en pocos casos tienen comunicadores indígenas contratados en plantilla, pues no está reglamentada la existencia de un cupo mínimo garantizado. En los medios de comunicación comerciales es aún peor, ya que su producción de contenidos comunicativos dirigidos a los pueblos indígenas es prácticamente nula. Si miramos otros medios, sigue siendo un reto insatisfecho la articulación de iniciativas colaborativas en condiciones de horizontalidad e igualdad entre medios indígenas, comunitarios y alternativos, que superen diferencias ideológicas, culturales, de clase y/o, por supuesto, identitarias.

En julio de 2020 se creó el Área de Pueblos Indígenas de Radio Nacional (40 emisoras AM en todo el país), presentado como un equipo conformado por periodistas con pertenencia a distintos pueblos indígenas, que buscaba mejorar y profundizar el tratamiento de temas ligados a la diversidad étnica y cultural en la radio pública. A priori, su objetivo pasaba por generar un diálogo intercultural en el que las voces indígenas se sintieran reflejadas en la radio pública[20]. Sin embargo, no hubo

[20] Sandra Ceballos, coordinadora del Área de Pueblos Indígenas de Radio Nacional, en diálogo con Radio Nacional San Juan (23.02.2021). https://www.radionacional.com.ar/sandra-ceballos-buscamos-una-comunicacion-con-enfoque-intercultural/

convocatorias abiertas que permitieran a comunicadores pertenecientes a los pueblos originarios acceder a ese pretendido escenario mediático renovado. Tampoco se planteó un diálogo –ni siquiera una consulta– con las comunidades. Podría decirse que, otra vez, se desaprovechó una oportunidad para fortalecer el derecho a la comunicación y a la concurrencia de los pueblos indígenas a los debates públicos. Porque, en realidad, esta interculturalidad en construcción requiere del desarrollo de propuestas que permitan una participación efectiva de los pueblos originarios en los medios de comunicación, y que deberán ser implementadas desde el Estado, el ENACOM y/o los medios públicos de televisión y radio nacionales con participación efectiva de los pueblos originarios. Voces e imágenes en idiomas indígenas o con regionalismos, marcas discursivas desde las culturas indígenas, han de estar presentes en los medios estatales para que se logre visibilizar la diversidad cultural de Argentina, su plurinacionalidad, incorporando así formas comunicacionales propias de cada pueblo. Todo lo contrario a dar por sentado que los comunicadores indígenas deban adaptarse a las modalidades y estéticas de la comunicación hegemónica, participando en ellas simplemente de modo anecdótico.

Una sociedad argentina que no escucha sus otros idiomas, que no observa, que no ve esas otras expresiones culturales, cosmovisiones y formas de vida en los medios de comunicación, termina construyendo y sosteniendo una mirada acotada de lo que implica "ser argentino". En el marco de la autonomía y el respeto de las determinaciones de las comunidades indígenas, hoy más que nunca es necesario apoyar y acompañar los procesos de los medios indígenas y de sus lógicas de comunicación con identidad. Si cada pueblo originario elige sus formas comunicacionales y el carácter de sus medios de comunicación, cada comunidad tendría que ser dueña de esa llave que abre la puerta a otra comunicación posible.

Bibliografía

Arcila Calderón, C., Barranquero, A. & González Tanco, E. (2018). From Media To Buen Vivir: Latin American Approaches To Indigenous Communication. *Communication Theory*, 28: 180-201.

Bengoa, J. (2007). *La emergencia indígena en América Latina* [2000]. Santiago de Chile: FCE [2.ª Ed. Actualizada].

Briones, C. (2005). Formaciones De Alteridad: Contextos Globales, Procesos Nacionales Y Provinciales. En: Briones, C. (Comp.). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. (11-43). Buenos Aires: Antropofagia.

Cardús I Font, L (2014). Indigenous Media: From Transference To Appropriation. Indigenous Video In Latin America And Processes Of Visual Presentation Of Self And Ethnicity. *Anthropovision*, 2(1). Recuperado de: Http://Journal.Openedition.Org/Anthropovision/668

Delrio, W. (2010). Del no-Evento al genocidio. Pueblos originarios y políticas de Estado en Argentina. *Eadem Utraque Europa*, 6 (10-11), 219-254.

Dickey, S. (1997). La antropología y sus contribuciones al estudio de los medios de comunicación. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 153, 1-23.

Doyle, M. (2013). Los medios masivos de comunicación en las luchas por los pueblos indígenas. Abordajes desde los estudios sobre comunicación. *Estudios*, 30: 107-122

Doyle, M. (2015). Debates y demandas indígenas sobre derechos a la comunicación en América Latina. *Textos Antropológicos. Revista Científica De Investigaciones Regionales*, 37, 89-118.

Doyle, M. (2017a). *El derecho a la comunicación de los pueblos originarios. Límites y posibilidades de las reivindicaciones indígenas en relación al sistema de medios de comunicación en Argentina*. Tesis doctoral en Antropología, Universidad de Buenos Aires.

Doyle, M. (2017b). El derecho a la comunicación con identidad. Aportes de los debates indígenas en Argentina para pensar la noción de derecho a la comunicación. *Mediaciones*, 13(18), 40-56. Doi: 10.26620/Uniminuto.Mediaciones.13.18.2017.40-56

Doyle, M. (2018). Acceso y participación de los pueblos indígenas en el sistema de medios de Argentina. *Anuario Electrónico De Estudios De Comunicación Social "Disertaciones"*, 11(2), 30-49.

Doyle, M., Belotti, F. & Siares, E. (2019). Los medios de pueblos originarios en América Latina: historia, aproximaciones y desafíos. En: Andrada, D (Com.) *Hacia un periodismo indígena* (203-218), Buenos Aires: Universidad del Salvador Ediciones.

Doyle, M. & Siares, E. (2018). People's right to communication with identity in Argentina. *Latin America Perspectives*, nº 45(3), 55-7.

Espada, A. (2017). Una oportunidad perdida: la ley y los medios sin fines de lucro". En: Mastrini, G. y Becerra, M. *Medios en guerra. Balance, crítica y desguace de las políticas de comunicación 2003-2016,* (79-113), Buenos Aires: Editorial Biblos.

Franco Coelho, R. (2015). Medios indígenas: indigeneidad, identidad y movimiento indígena". En: *En Tránsito:* Verdet Peris, I. (Coord.) *Voces, acciones y reacciones*, (Pp. 143-158, Cidob Barcelona Centre For International Affairs, Barcelona.

Gil García, Francisco M. (2020). Definir el medio. Radios comunitarias e indígenas en la Quebrada de Humahuaca y la Puna de Jujuy (Noroeste argentino). En: Orobitg, G. (coord.) *Medios indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América*, (149-178). Madrid: Iberoamericana – Vervuert, Frankfurt: Am Main.

Ginsburg, F. (1991). Indigenous media: faustian contract or Global Village. *Cultural Anthropology*, 6, 92-112.

Ginsburg, F. (1994). Embedded aesthetics: creating a discursive space for indigenous media. *Cultural Anthropology*, nº 9(3), 365-382.

Ginsburg, F. (2002). Screen memories: resignifying the traditional in indigenous media. En: Ginsburg, F, Abu-Lughod, L. & Larkin, B. (Eds.). *Media Worlds. Anthropology on new terrain*, (39-57). Berkeley – Los Angeles: University Of California Press.

Guio, S. & Urioste, J. (2017). Estrategias de organizaciones de medios comunitarios, alternativos y populares en la Argentina en el periodo 2010-2015. *Sphera Publica. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*, nº 17(1), 2-24.

Karasik, G. (2017). Indígenas y pueblos indios. En Grimson, A. y Karasik, G. (Comps.). *Estudios Sobre Diversidad Sociocultural En La Argentina Contemporánea* (71-96). Buenos Aires: CLACSO.

Kejval, L. (2016). *Ante la Ley. Reconfiguración de la identidad política de las radios comunitarias, populares y alternativas Argentinas (1983-22015)*, Tesis Doctoral En Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Lazzari, A. (2017). ¿Por qué el término reemergencia indígena?: acentuando discontinuidades y reemergencias. *Conversaciones Del Cono Sur*, nº 3(1), 43-50.

Leyva Solano, X. & Köhler, A. (Eds.) (2020). *La situación del derecho a la comunicación: con énfasis en las y los comunicadores indígenas y afrodescendientes de América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. Tomo Vi. Doi: <Https://Doi.Org/10.2307/J.Ctv1smjnb8>.

Lizondo, L. (2014). Desplazamientos y tensiones a partir de la Ley 26.522: entre la comunicación comunitaria y la comunicación con identidad. Ponencia en *Actas Del XV Congreso Redcom*. Ediunju, San Salvador de Jujuy.

Lizondo, L. (2015). *Comunicación con identidad o comunicación comunitaria. El caso de la FM La Voz Indígena*, Tesis de Maestría en Planificación y Gestión de la Comunicación, Universidad Nacional de La Plata.

Lizondo, L. (2018). La comunicación con identidad. Regulaciones y un estudio de caso". *Anuario Electrónico de Estudios De Comunicación Social "Disertaciones"*, nº 11(2), 50-65.

Lizondo, L. & Ortega, M. (2013). Comunicación con identidad, entre la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual y la comunicación popular. En: Valdèz, L. y Morales, Susana (Comps.). *Industrias culturales, medios y públicos: de la recepción a la apropiación.* Córdoba: Universidad Nacional De Córdoba, Córdoba.

Loreti, D. & Lozano, L. (2014). *El derecho a comunicar. Los conflictos en torno a la libertad de expresión en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Magallanes-Blanco, C. & Ramos Rodríguez, J. (Coords.) (2016). *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Puebla: Universidad Iberoamericana De Puebla - Centro Internacional de Estudios Superiores De Comunicación Para América Latina.

Martínez Mauri, M. & Orobitg, G. (2019). Internet fortalece a las comunidades indígenas. The Conversation, Https://Theconversation.Com/Internet-Fortalece-A-Las-Comunidades-Indigenas-110251.

Mata, M. C. (2011). Comunicación popular. Continuidades, transformaciones y desafíos. *Revista Oficios Terrestres*, nº 1(2). https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/oficiosterrestres/article/view/982

Melillán, M., Cañicul, M., Cian, Ch., Chico, J. y Baraldini, V. (2012). *Comunicación con identidad. Aportes para la construcción de un modelo de Comunicación Indígena en Argentina*. Buenos Aires: Instituto Nacional De Asuntos Indígenas.

Michaels, E. (1986). *Aboriginal invention of television: central australia 1982-86*, Camberra: Australian Institute Of Aboriginal Studies.

Monasterios, G. (2003). Usos de internet por organizaciones indígenas (oi) de abya yala: para una alternativa en políticas comunicacionales. *Revista Comunicación*, nº 122, 60-69.

Muniz, M. L. (2013). O ano internacional da comunicação indígena: uma agenda comum para recuperar a palavra. *Revista Andina De Estudios Políticos*, 3(1), 4-16.

Nava Morales, E. y Gitahy De Figueiredo, G. (Coords.) (2020) *Tejiendo desde la contrahegemonía: Medios, redes y TIC en América Latina*. México: Cuadernos De Investigación 47, Instituto De Investigaciones Sociales -Universidad Nacional Autónoma De México.

Orobitg, G. (Coord.) (2020). *Medios indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América*. Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt Am Main.

Orobitg, Gemma, Martínez Mauri, M., Roger Canals, G., Gil García, F., Gómez Ruiz, S., Izard, G., López García, J., Muñoz Morán, O., Pérez Galán, B. & Pitarch, P. (2021). "Los medios indígenas en América Latina: usos, sentidos y cartografías de una experiencia plural". *Revista De Historia*, 83, 132-164.

Ortega, M., Lizondo, L. & Doyle, M. (2021). "Los tiempos largos de la comunicación indígena en Argentina. Trayectorias nacionales y análisis de un caso". *Contracorrente*, nº 17, 27-52.

Prins, H. (2004). Visual Anthropology. En: Biolsi, (Ed.). *A companion to the anthropology of american indians*, (506-525), Blackwell, Malden.

Salazar, J. F. (2002). Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación. *Journal Of Iberian And Latin American Studies*, nº 8(2), 61-79.

Salazar, J. F. (2009). Self-determination in practice: the critical making of indigenous media". *Development in practice*, 19(4), 504-513.

Segura, M. S. (2016). Los medios comunitarios, populares y alternativos de Argentina desde la Ley Audiovisual. De la lucha por la legalidad al debate sobre la sostenibilidad. *Diálogos de la comunicación.*

Revista Académica de la Federación Latinoamericana De Facultades De La Comunicación Social, nº 92. 1-16.

Siares, E. y Belotti, F. (2018). Los medios indígenas en argentina: caracterización y desafíos a partir de la experiencia de dos radios kollas. *Anuario Electrónico de Estudios de Comunicación Social "Disertaciones"*, nº 11(2), 86-103.

Spitulnik, D. (1993). Anthropology and mass media. *Annual review of anthropology*, nº 22, 293-315.

Sudario Manrique, R. (2013). *Derecho a la comunicación: realidad y desafíos en América Latina. Pueblos indígenas y políticas públicas de radiodifusión*. Perú: Servicios en Comunicación Intercultural (SERVINDI), SURCO.

Villagra, E. & Burgos, R. (2017). Radios comunitarias desde una perspectiva indígena. La experiencia de la organización de comunidades aborígenes de Nazareno, Salta-Argentina. *Logos: comunicaçao e universidade*, nº24(1), 93-105.

Wilson, P. & Steward, M. (Eds.) (2008a). *Global indigenous media. Cultures, poetics, and politics*. Duke University Press, Durham.

Wilson, P. & Steward, M. (2008b). Indigeneity and indigenous media on the global stage". En: *Global indigenous media. Cultures, poetics, and politics*, (1-35). Durham, Duke University Press.

COMUNICACIÓN INDÍGENA, PRÁCTICAS DE LIBERTAD Y CONSTRUCCIÓN POLÍTICA. **LAS COMUNICADORAS DE LA FM** COMUNITARIA LA VOZ INDÍGENA

Colectivo de comunicadoras de ARETEDE y FM Comunitaria La Voz Indígena[21] | Mariana de los Ángeles Ortega[22]

Para la realización de este texto optamos por implementar técnicas de investigación participativas que nos permitan visibilizar directamente las voces de las comunicadoras y dimensionar las características y significados atribuidos a la experiencia de comunicación desde la perspectiva de género interseccional. Con ese propósito, decidimos poner en marcha una serie de entrevistas en profundidad.

El artículo se sitúa en el marco de las reflexiones y diálogos colectivos surgidos del proceso de observación participante (Guber, 2011; Restrepo, 2008) y de participación observante (Becker y Geer, 1982) realizado por la investigadora, quien actualmente integra la organización. En ese marco, también recurrimos a la consulta de documentos de archivo (entrevistas radiales y videos).

El resultado de estas elecciones metodológicas se materializa en un texto polifónico, habitado por las voces y miradas de las mujeres indígenas radialistas, y por la voz y lectura de la investigadora. Buscamos, con este ejercicio, desvanecer las jerarquías que ubican un sujeto de saber y un objeto de estudio, para, en oposición, afirmar la construcción de conocimientos desde el diálogo entre diferentes sujetos de saber[23].

Asumimos, siguiendo el sentido de lo aclarado previamente, que este texto se compone de reflexividades múltiples, en las que identificamos las marcas de nuestras condiciones históricas y culturales.

[21] El texto cuenta con la participación de las voces de Felisa Mendoza, Reyna Nancy López, María Miranda, Edith Martearena, Ayda Valdez y Yoselin Plaza.
[22] Universidad Nacional de Salta, Facultad Tartagal.
[23] La elaboración del texto se ajustó al protocolo de Consulta Previa, Libre e Informada que implementa ARETEDE para los proyectos de investigación.

MOTIVACIONES, REFLEXIONES Y PRECAUCIONES **PARA LA LECTURA**

El análisis de la relación entre los pueblos indígenas y la comunicación comprende distintas experiencias (mediáticas y no mediáticas) y también diversas dimensiones teóricas. Consideramos importante, a los efectos de la lectura posterior, hacer dos aclaraciones con respecto a los alcances y posicionamientos de este texto.

En primer lugar, es importante decir que comprendemos la comunicación como una práctica intrínseca a la vida social de los humanos (y no humanos) y que, por lo tanto, su análisis no puede restringirse a una interpretación instrumental. En ese sentido, es necesario explicitar que el campo de la comunicación indígena se compone de diversas expresiones simbólicas que exceden el nexo con las tecnologías modernas de la información y comunicación[24].

En segundo lugar, entendemos que es relevante diferenciar los procesos de estudio y sistematización de experiencias de comunicación indígena mediática del ejercicio concreto de la comunicación originaria. No es posible abarcar, desde las prácticas de investigación, todas las experiencias o iniciativas de comunicación indígena. Lo que se hace desde los estudios universitarios, simplemente, es ofrecer un esfuerzo de sistematización que permita organizar y poner en valor las construcciones que los pueblos indígenas hacen de la comunicación como forma de existencia y reivindicación simbólica. Dicho esto, cuando hacemos referencia a la emergencia de la comunicación indígena en la historia moderna, hablamos de la configuración de una práctica que implica el autorreconocimiento de una forma específica de hacer comunicación desde la visión de las poblaciones originarias.

Estas precauciones procuran que las y los lectores de este artículo puedan comprender que las reflexiones que ofreceremos a continuación se componen de diálogos entre la investigación y el activismo. Por ello, el presente escrito pretende ser un texto colectivo, un mosaico de sentidos sobre el quehacer de las prácticas de comunicación indígena desde las experiencias de comunicadores e investigadores del norte de la provincia de Salta.

[24] Los aportes del libro "La comunicación antes de Colón: tipos y formas en Mesoamérica y Los Andes" (Beltrán Salmón, Herrera Miller, Pinto y Torrico, 2008) plantean, justamente, la necesidad de distinguir las manifestaciones comunicacionales previas al proceso de conquista y colonización de las posteriores, para poder comprender la heterogeneidad de la comunicación indígena desde lecturas históricas situadas y no eurocéntricas.

INTRODUCCIÓN

Tartagal es una localidad ubicada en el noroeste de la provincia de Salta, cercana al punto limítrofe con el Estado Plurinacional de Bolivia. Integra, en términos ambientales, la macrorregión denominada "Gran Chaco Sudamericano" la cual se extiende por amplios territorios de Argentina, Bolivia, Paraguay, y una pequeña parte de Brasil. Histórica y actualmente, estos territorios han sido habitados por diferentes pueblos originarios, entre ellos, los Wichí, Weenhayek, Chorote, Toba Qom, Nivaclé, Tapiete, Guaraní y Chané.

Los mecanismos históricos de conquista y colonización de los pueblos indígenas (entre mediados del siglo XIX y principios del XX) han impactado directamente en sus condiciones de vida actuales. Las consecuencias de la conquista, visibles en la desposesión territorial y el afianzamiento del proyecto moderno estatal basado en los principios del mito fundacional "blanco" (Trinchero y Valverde, 2014), se encuentran en la base de los desplazamientos, repliegues territoriales y problemáticas estructurales que afectan a las poblaciones originarias en la actualidad.

En ese contexto se inscribe La Voz Indígena: un colectivo que lleva adelante un proyecto político emancipatorio de los pueblos originarios chaquenses. Esta radio es reconocida por ser un medio pionero en la historia de la comunicación indígena en Argentina (Doyle, 2013). Su emergencia data de finales de 1990, cuando comenzó a gestarse un proceso de construcción política liderado por un conjunto de mujeres indígenas en el seno de la organización ARETEDE (Ortega, 2021).

Si bien las prácticas de comunicación comunitaria, alternativa, popular (CCAP) que caracterizaron a América Latina desde finales de 1940[25] daban cuenta de la presencia o participación indígena, fue recién a partir de fines de la década de 1980 cuando tomaron forma y visibilidad pública las primeras experiencias "nombradas, pensadas y autodefinidas como de comunicación indígena" (Doyle, 2013, p. 84). Con el impulso de esta nueva oleada, se acrecentó el acceso y la demanda de los pueblos originarios a los medios de comunicación a lo largo de las décadas de los 90 y los 2000.

En el devenir de estas luchas, los movimientos indígenas de Argentina lograron plasmar el reconocimiento del derecho a la comunicación indígena (CCAIA, 2011) en la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual sancionada en 2009. De esa forma, los pueblos originarios reconocen que la comunicación indígena es una forma

[25] En dichos abordajes, la etnicidad aparece solapada o diluida en la noción de clase o de sectores populares. Por ejemplo, el caso de las radios sindicales mineras de Bolivia, medios construidos por integrantes de pueblos indígenas, se considera pionero en la historia de los medios originarios (datan de finales del decenio de 1940) (Herrera Miller, 2006).

propia de hacer comunicación en armonía con sus características culturales y con la condición de preexistencia étnica de los pueblos indígenas.

Este artículo se nutre también de los estudios que retoman el vínculo entre mujeres indígenas y política. Para ello, nos valemos de las contribuciones de Mariana Gómez (2014) y Silvana Sciortino (2013), en especial, de sus planteamientos sobre las modalidades de participación política[26].

Nos interesa destacar a La Voz Indígena (LVI) en su carácter de experiencia pluriétnica e interseccional, pues por un lado se trata de una radio que alberga a comunicadores y comunicadoras de los pueblos Wichí, Weenhayek, Guaraní, Toba Qom y Chorote; y por otro lado, es un medio que nació desde las vivencias y luchas de un colectivo de mujeres y disidencias sexo-genéricas indígenas por el reconocimiento de sus derechos y en reclamo de mayores condiciones de igualdad frente a los varones de sus comunidades.

Este texto ubica el surgimiento del proyecto radial en el marco de los procesos de participación política que las mujeres indígenas iniciaron desde finales de los 90, en especial de dos grandes eventos: los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas (EDMI) y los Talleres de Memoria Étnica (TME).

Dentro de los mencionados campos de indagaciones, buscamos mostrar cómo la política se configura en términos de lo que Rancière (2000) plantea entender como ruptura del orden de lo dado.

En el campo de la comunicación indígena, observamos que poco se ha dicho sobre el desempeño de las mujeres indígenas en los procesos de lucha por el derecho a la comunicación. Es por ello que en este artículo buscamos, por un lado, aportar algunas perspectivas de análisis sobre la relación entre mujeres indígenas, comunicación y política; y, por otro lado, recuperamos las voces de las propias protagonistas para contar su historia, y los significados que ellas mismas atribuyen a las prácticas radiales.

COMUNICAR DESDE LA EXPERIENCIA: **CONDICIONES DE ENUNCIACIÓN**

Los primeros pasos: ¿qué las motivó?

"Siempre, a nosotras como indígenas nos costó mucho dejar nuestros hogares para capacitarnos o estar delante de un micrófono. Y bueno, nos animamos, junto a otras

[26] Procesos de "inserción y participación de "mujeres indígenas" (mujeres que señalan su pertenencia a alguno de los pueblos indígenas que, actualmente, habitan en Argentina) en ámbitos vinculados a las organizaciones y espacios de militancia indígena (en los que se crean y reproducen "políticas de representación indígena" con autonomía del Estado) y en ámbitos políticos institucionalizados, que incluyen la "política partidaria" y la "política indigenista" (Gómez, 2014, p. 62).

mujeres que son tobas, wichis, chulupíes. Y entre todas nos animamos a estar frente a un micrófono para poder conocer lo que son nuestros derechos como mujeres. La radio es muy importante para nosotras porque todo lo que a nosotras nos pasa en nuestras comunidades, lo volcamos ahí, se sabe, conocen nuestra radio, donde están las voces de las mujeres. Queríamos tener esta radio para que nuestra voz sea escuchada por el pueblo, porque para el pueblo (Tartagal) es como si nosotros no existiéramos, no saben los problemas que hay, muchas veces había desalojos y nadie sabía. Por esa razón nos mandamos a tener nuestra radio propia, es una herramienta para nosotras, para poder hablar los problemas que hay en nuestra comunidad. Nuestra idea siempre ha sido tener una radio, de poder sacar todo lo que nosotros tenemos en nuestros hogares, como mujeres sabemos las luchas que llevamos en nuestra comunidad" (Felisa Mendoza es comunicadora guaraní, integrante de la comisión fundadora de la radio. Es directora de ARETEDE por el Pueblo Guaraní).

"Nos motivó la necesidad de salir, de participar en pequeños talleres. Primero, sobre el derecho que tenemos nosotras las mujeres. Estaban (en los Encuentros) también algunos abogados hablando sobre el derecho de la mujer. Ahí empezamos a conocer nuestros derechos. También nos juntábamos para contar nuestra historia, de dónde venimos, cuál es nuestra identidad, esa era la base, quiénes somos y de dónde venimos. Esa era la pregunta que por ahí nos hacíamos, porque éramos de diferentes etnias. Había muchos problemas en esos años. Estamos hablando de 1999, cuando todavía éramos mucho más discriminadas que hoy. No teníamos acceso también a algunas instituciones. no teníamos voz ni voto, por ejemplo, las mujeres en las asambleas. Esos eran los problemas que había con las mujeres"[27] (Nancy López es comunicadora del Pueblo Weenhayek, niyat de la comunidad Oka Puckie (Mi Troja) y directora de ARETEDE por el Pueblo Weenhayek).

"Nuestras voces estaban escondidas ¿Qué nos incentivó a juntarnos como mujeres? Trabajar unidas porque como mujeres nosotras no teníamos ni voz, ni voto. Tanto en el pueblo como en la comunidad siempre eran los varones y los caciques, y las mujeres en las casas. Esa fue la iniciativa para nosotras, para seguir caminando y formándonos cada día, fuimos conociendo otras mujeres, de otras comunidades, todas tenían la misma inquietud, la misma necesidad y las mismas luchas sobre el territorio donde uno vive en la comunidad. Esto me llevó a mí a trabajar porque en mí comunidad no tenemos territorio, no hay para sembrar. Entonces, lo que nos queda a nosotras para poder seguir luchando, es a través de la comunicación" (María Miranda es comunicadora guaraní e integrante de ARETEDE, donde también se desempeña como tesorera).

[27] Este relato fue extraído de las entrevistas desarrolladas durante la investigación doctoral de Mariana Ortega.

"Siempre me gustó escuchar radio. Cuando ingresé a ARETEDE fue por Karina Castillo, me invitó un día a compartir el programa y quedé maravillada con esa mezcla que hacía ella para hablar de la cultura de su pueblo, pero con un montón de matices que iba construyendo para atraer a la gente. Después de ahí me fui sumando más, fueron más días acompañándola. Luego ya me sumé al grupo de la radio […] Me fui dando cuenta de que había otras formas de hacer radio, no solamente como yo había estado acostumbrada a escuchar hasta ese entonces. Me pareció interesante y después ya empecé a caminar y a escuchar a Felisa hablar en las reuniones, de lo que siempre hablaba, de las problemáticas generales que tenían los pueblos de acá de nuestra zona, y después cuando fueron las reuniones entre mujeres, ellas hablaban de que no pudieron acceder a estudiar, no tuvieron posibilidades, muchas fueron mamás jóvenes. Todo eso uno tenía que contarlo a través de la radio, y ahí ya me empecé a sumar con otra idea. Fue ahí cuando yo recién acababa de ser mamá y fui viendo que todas esas cosas que ellas iban pasando yo también las fui pasando, y ellas iban también diciendo que una tiene que seguir con esto, contar lo que son los pueblos, la cultura, empezar a recuperar todas esas memorias" (Edith Martearena es comunicadora guaraní, integrante de ARETEDE y Técnica en Desarrollo Indígena).

Estos testimonios nos permiten ubicar el surgimiento de La Voz Indígena en el entrecruzamiento de las condiciones de vida adversas y los anhelos colectivos de un conjunto de mujeres indígenas, reunidas por el deseo de transformación de las injusticias y problemáticas que aquejaban a sus comunidades y pueblos. La comunicación significó, en ese primer momento, una aproximación a la posibilidad de cambiar las desigualdades y necesidades que afligían a los pueblos originarios. Fue un motor, una herramienta de lucha para hacer visible lo invisible, para romper el silencio y la dominación simbólica ejercida por los medios blancos.

Una característica nodal que podemos destacar a partir de la lectura de estos relatos, es que la comunicación nació de la propia experiencia de las mujeres, de sus sentires y vivencias personales. En esa perspectiva, La Voz Indígena estableció una forma de hacer comunicación indígena desde la experiencia de la etnia, el género y la clase, reivindicando el lugar de enunciación de las mujeres y disidencias sexo-genéricas como forma de ver el mundo.

DEL SALIR, VOLVERSE PÚBLICAS Y DISPUTAR **LAS ARENAS POLÍTICAS**

"Para mí fue difícil porque yo tenía mis hijos chicos, es difícil dejar a los hijos porque a esto hay que dedicarle tiempo, hay que estar, participar en los talleres, prepararnos para poder salir en los medios de comunicación. Aprender nuestros derechos ha sido difícil. Tanto para mí como para otras mujeres también ha sido difícil caminar esto […]

Yo veo en estos tiempos de ahora que tenemos mujeres lideresas de sus comunidades que antes no había, eran los hombres. Entonces, ahora veo el cambio de nosotras que hemos salido adelante a pesar de tantos obstáculos. Como contaba mi mamá cuando tenía algunos encuentros con los caciques, con los varones, donde ellos mismos nos ponían trabas y decían que ¿qué hacíamos nosotras en las reuniones, si debíamos estar en la casa?" (María Miranda).

Las conversaciones emprendidas para este artículo nos llevan, necesariamente, a mirar las vidas personales de las mujeres comunicadoras, pues en la intimidad de sus vidas cotidianas se describen los puntos de partida de sus prácticas políticas (por ejemplo, el malestar generado por la distribución de ciertos roles y sitios aparentemente naturales, como "la casa").

En el contexto de la participación de las mujeres en los talleres, encuentros y reuniones, se gestó el proyecto de comunicación radial, durante el año 2002. Este hecho histórico motivó un importante desplazamiento en las formas de aparición de las mujeres indígenas en los espacios públicos, ya que esas vivencias de dolor y sometimiento que se habían podido enunciar previamente, con la radio, se volvieron públicas frente a la sociedad en su conjunto.

Los efectos de lo que se describe como "la salida" de las casas se plasmaron en sus transformaciones personales y políticas, se convirtieron en lideresas y comunicadoras, incluso en autoridades comunales. Sus voces y cuerpos plantearon rupturas con el régimen de visibilidad local, y, también significaron poner en cuestión el control masculino de la política indígena local.

La comunicación fue, de esta manera, una forma de transgredir aquellos mandatos o espacios designados a las mujeres indígenas, fue un modo de distorsionar las divisiones o fronteras que se establecían de acuerdo con el género. Para este conjunto de mujeres hacer comunicación significó rebelarse contra esas imposiciones.

Reconocemos, así, que la comunicación indígena desde el quehacer de las mujeres y disidencias es una práctica de transformación en clave de género, de los mandatos, violencias, desigualdades, atropellos coloniales que se construyen en los entornos indígenas y en la sociedad blanca/criolla.

AMPLIFICAR LA VOZ ¿QUÉ SIGNIFICA **LA RADIO INDÍGENA?**

¿Qué significó la puesta en marcha de la radio para el proyecto político liderado por las mujeres de ARETEDE? Esta pregunta es clave para comprender los desplazamientos y cambios sociales que motorizaron el proyecto radial en la vida de las mujeres, en los demás participantes de la emisora, y en los territorios.

“En la radio La Voz Indígena teníamos libertad de hablar, de decir, de contar todas las cosas cuando en otro lado no se podía o no querían, porque son muchas cosas que como pueblos originarios o programas de radio que no les interesan o no quieren que se hagan saber aquí en la ciudad de Tartagal o más allá. Y la radio La Voz Indígena fue algo muy impactante porque toda la población, todas las comunidades tenían voz y podían decir o reclamar sus derechos o reflejar sus problemáticas dentro de las comunidades” (Yoselin Plaza es comunicadora transgénero del Pueblo Guaraní).

“Estamos presentes nosotras como mujeres, contentas de poder tener nuestra radio y que sea escuchada nuestra voz como pueblos originarios, como mujeres indígenas, porque ahora, cuando hay un desalojo, cuando hay un problema en la comunidad ¿quién está? Nosotros, nuestros nietos, nuestros hijos, informando para que el pueblo se entere. Y eso es lo que a mí me llevó a esta lucha, yo estoy muy conforme con esta que ahora es la única radio en el norte, La Voz Indígena” (Felisa Mendoza).

“Trabajar en una radio ajena era como que no te daban mucho lugar porque, me acuerdo, que en otras radios estuvimos trabajando, nos dieron una oportunidad, un espacio de una hora. A pesar de que teníamos muchas problemáticas en las comunidades, nos daban una hora un fin de semana, como hoy día sábado. Nos daban solamente una hora. Y si hablábamos de las problemáticas que estábamos pasando como pueblos, como comunidades, problemas graves; hablar de la desnutrición, hablar de la falta de agua, hablar de la falta de luz era como que, yo sentía que me cuestionaban cuando salía de mi programa en otra radio particular. A mí me cuestionaron mucho. Entonces dejé de ir. Por eso también nos nace esta idea de tener nuestra propia radio y sentirnos libres de hablar nuestras problemáticas, que nadie te cuestione. Decir esto o decir aquello” (Nancy López).

“Yo creo que este medio de comunicación es la principal herramienta para la comunidad, porque saben que tenemos una radio, y pueden transmitirlo ellos hacia uno y nosotros transmitirlo a la radio para que sepan. Yo creo que el trabajo de nosotros ha sido un bien para la comunidad porque ellos golpeaban puertas para uno y otro lado, y nunca han sido escuchados, entonces yo creo que ellos como comunidad nos ven a nosotras como voceras porque tenemos una radio. Porque ellos mismos se dan cuenta de que, por ejemplo, cuando hay una denuncia en una comunidad a veces la policía no les toma la denuncia, entonces ¿cómo hacen para que los escuchen? Por eso buscan una radio, porque hay otras radios a las que no les interesan las comunidades. Yo creo que esta radio es una herramienta para la comunidad” (María Miranda).

“Lo que yo empecé a imprimir eran las luchas de las mujeres que venían de antes, el tema de la lucha por el territorio, y cómo las mujeres sentíamos la falta de acceso a la tierra y al territorio, el reconocimiento de eso, también, como una violencia. Es desde

ahí que yo, de alguna forma, me paré. Y en ese sentido en muchas comunidades se sentía eso, y a pesar de que yo lo vivía y lo sentía, ni siquiera me había puesto a pensar, cuando yo vivía en mi propia comunidad, que yo tendría que hacer algo por eso. En cambio, desde que yo ingresé en la radio, desde que empezaron las charlas con las mujeres, dije "no, una tiene que luchar por esto, por la falta de agua, el tema de la salud, el tema de la educación, la formación". En ese tiempo yo todavía no había terminado la secundaria, la terminé en grande" (Edith Martearena).

"La radio fue la que más acompañó, digamos, en los procesos que teníamos de la lucha por la tierra y el territorio. Así que siempre estuvo la radio presente. Acompañó de muy cerca lo que era la lucha. La radio es una herramienta muy útil. Una herramienta que sentimos totalmente nuestra porque nosotros podemos hablar lo que sentimos. Hablar lo que es nuestro, lo que es nuestro propio vivir. Nuestro propio pensamiento y cultura. Todo lo que son los pueblos. Es una forma también de reunirnos, compartir saberes, compartir experiencias. La comunicación para nosotros es diferente. Incluso yo participé cuando fui a Buenos Aires en la Ley de Medios. Ahí tuve la oportunidad de estar con mucha gente originaria que tenía su radio. Me fortalecía toda esa lucha que llevaban a través de la comunicación. La comunicación es una herramienta con la que vos, en el aire, podés transmitir todo desde muy profundo. Porque la radio indígena es diferente" (Ayda Valdez es comunicadora guaraní y lideresa de la comunidad Yariguarenda[28]).

Podemos observar cómo la radio indígena promovió también desplazamientos en las dinámicas territoriales. El hecho de contar con un medio de comunicación construido por indígenas e identificado como tal, transmutó el ordenamiento mediático dominante de los demás medios construidos por comunicadores blancos, para los cuales el lugar de los originarios se reservaba, en el mejor de los casos, a ser representados por los demás, o, directamente a ser ignorados o discriminados.

Los testimonios nos muestran con gran elocuencia el carácter transformador de la radio, otorgado principalmente por su potencia amplificadora de voces. Ciertamente, lo que demuestran es que la experiencia de comunicación ha tomado forma en el marco de las luchas territoriales de los pueblos indígenas. Es por ello que la radio no puede pensarse por fuera de las necesidades y reclamos históricos que cuestionan el rol del Estado en los procesos de conquista, colonización y despojo territorial de las poblaciones originarias.

En la historia de las luchas de los pueblos indígenas chaquenses, esta radio ha venido a promover y revitalizar las insurgencias gestadas en las resistencias ancestrales. Ha

[28] Este relato fue extraído de las entrevistas desarrolladas para la tesis doctoral de Mariana Ortega.

generado también efectos reveladores, haciendo visibles aquello, que como indican los testimonios de las comunicadoras, estaba "oculto" o "escondido".

Revelar esas voces indígenas fue también proclamar su existencia simbólica y física en un entramado discriminatorio y colonial; significó turbar, romper, agrietar los límites de lo decible y no decible en los sistemas mediáticos locales. A lo largo de su historia, La Voz Indígena se fue afirmando como el único medio que ponía en palabras las problemáticas de los pueblos originarios, que construía una agenda indígena, contrainformativa y crítica.

HACER COMUNICACIÓN INDÍGENA **PARA SER ESCUCHADAS**

"Para nosotras como comunicadoras, la comunicación es muy importante porque a nuestra radio puede venir de cualquier pueblo y la puerta está abierta. Eso es la comunicación para nosotros. En otras radios te dan límites, pero en esta no. Cuando tienen problemas, tienen desalojos, no tienen agua, ellos tienen la puerta abierta y les damos el micrófono para que ellos mismos hablen y digan al pueblo qué necesidades tienen, por eso es muy importante la radio indígena" (Felisa Mendoza).

"La radio es nuestra segunda casa. Te sentís bien, te sentís con derecho a decidir, a hablar lo que pensás, lo que tenés en mente en la lucha de cada una de las mujeres, tratando de hacer conocer a la sociedad cómo vivimos, qué es la necesidad que tenemos y qué nos incentivó a hacer estos trabajos como mujeres, que día a día se va perdiendo, más que nada a mí me duele mucho perder nuestra lengua (…) Eso es lo que uno tiene que tratar de recuperar, la identidad, y yo creo que a través de la comunicación se puede incentivar a las jóvenes a ser partícipes de esto, de esta lucha que nosotros desde hace mucho venimos trabajando, formándonos. Yo creo que es el momento de poder acompañar ahora a los jóvenes, decirles cuáles son nuestros derechos porque cuando nosotros estábamos escondidos, no sabíamos qué eran nuestros derechos. Quizás eso era lo que querían los blancos, enterrarnos en nuestra comunidad sin saber nuestra lucha, pero a través de los talleres, las capacitaciones que hemos tenido, nos fuimos dando ideas y fuerzas entre todos para lograr esto, lo que ahora tenemos. Yo creo que la radio es un medio de comunicación para llegar más allá de las comunidades que están alejadas y decirles que nosotros como pueblos tenemos derechos, somos dueños de nuestros territorios, porque a veces los blancos con engaños van a las comunidades" (María Miranda).

"[La comunicación indígena] es algo que no se puede contar. No se puede contar porque es algo muy profundo que lo tenemos nosotros como indígenas. Así que somos nosotros mismos. Sería el monte, sería la tierra, los animales. Todo, todo dentro de ese contexto, el mundo indígena. Algo muy fuerte". (Ayda Valdés)

"La comunicación indígena también está dentro de la comunidad, con los saberes, los rituales, la cultura, por ejemplo, el pim-pin, que es un baile tradicional en la comunidad, creo que también es comunicación. También la comunicación con la naturaleza, con los pájaros, los árboles, esa comunicación que existe dentro de los pueblos originarios y que no lo vemos en otros lados, que solamente nosotros como pueblos indígenas nos podemos comunicar con la naturaleza y los saberes ancestrales que nos enseñaron, eso para mí es la comunicación indígena" (Yoselin Plaza).

"Podríamos plantear que no hay una sola forma de hacer comunicación. Para nosotros hacer comunicación indígena es poder hacerlo desde nuestras propias vivencias, desde las propias historias, desde los propios idiomas. También pensando nosotros y proponiendo, viéndonos como sujetos de derechos, eso también es construir una comunicación con identidad. Eso también tiene que ver con hacer la comunicación desde las propias historias, de cómo uno ha ido pasando cosas, ir contando historias, desde eso, a diferencia de agarrar un tema y plantearlo como lo plantean los otros medios. Se ha visto cómo han planteado cosas que nosotros vivenciamos en otros medios, cómo ellos también lo utilizan para revictimizar, para seguir discriminando, mientras que nosotros le vamos dando ese otro sentir que lo da esto que es el vivir" (Edith Martearena).

Imagen 1 María Miranda, Felisa Mendoza, Nancy López y Edith Martearena

EL ENFOQUE INTERSECCIONAL EN LA VOZ INDÍGENA: CONSTRUIR LIBERTADES Y HACER POLÍTICA **DESDE LA COMUNICACIÓN**

La comunicación indígena se describe en estos testimonios como una herramienta transformadora, una posibilidad, un derecho, una forma de vida. En un ejercicio de abstracción, la comunicación para este colectivo es definida como una práctica política de enunciación y reivindicación de la visión indígena del mundo.

En el orden político, la experiencia de La Voz Indígena nos muestra que la comunicación no puede entenderse disociada del fenómeno de la colonialidad. Pues, como hemos dicho anteriormente, las luchas y resistencias a los procesos de conquista y colonización son retomados como los puntos de partida para tomar la palabra en la radio.

De modo que –y haciendo propia la distinción que realiza Santiago Castro Gómez entre colonialismo y colonialidad para señalar que la colonialidad es un efecto de los procesos violentos de conquista y colonización que representa, de forma compleja, el "modo en que esas violencias y desigualdades se han vuelto una herencia histórica que permea el modo de ser de los sujetos" y configura "un modo de valoración" (2012: 190)– podemos interpretar que la comunicación indígena es una práctica de transgresión de los modos de valoración coloniales que nos moldean como sujetos colonizados. Es una práctica que impugna los efectos de la colonialidad en el presente desde la afirmación de una visión política de un punto de vista indígena de la historia.

Esta reflexión plantea que la comunicación indígena constituye una práctica de autodeterminación frente al Estado colonizador, que proclama y reivindica a los pueblos originarios como sujetos preexistentes al nacimiento de los Estados. A la vez, que el ejercicio de la comunicación es en sí mismo una práctica de liberación de las voces indígenas en el marco de las luchas políticas decoloniales que llevan adelante.

En un esfuerzo por poner en marcha una lectura de género de esta experiencia, a tono con su historia colectiva, intentaremos recuperar la relación entre la comunicación indígena y la perspectiva interseccional para poder elucidar cómo la comunicación ha incidido en la transformación de las subjetividades de las mujeres indígenas comunicadoras. Y, en consecuencia, entender cuáles han sido los efectos de libertad que promovieron las prácticas radiales.

El enfoque interseccional vino a enriquecer los estudios de género desde la puesta en evidencia de las omisiones o generalizaciones en las que incurrían ciertas lecturas feministas dominantes que tendían a fortalecer la idea de la existencia de una categoría universal de mujer (blanca, occidental, académica). Con ese impulso, investigadoras y activistas afrodescendientes como Crenshaw (1989), Davis (2004/1981) y bell hooks (2004) hicieron visibles las desigualdades particulares que vivían las mujeres por sus características raciales y de género en las sociedades norteamericanas.

Esta perspectiva hoy nos permite derribar la concepción universalista de las mujeres como sujeto político homogéneo y avanzar en el reconocimiento de las relaciones de poder de clase, etnia, género y sexo que configuran las experiencias de las mujeres y disidencias sexo-genéricas en contextos interculturales (Viveros Vigoya, 2016). En otras palabras, con esta perspectiva podemos mirar con detenimiento las características o

marcas que constituyen las luchas y vivencias de las mujeres indígenas desde sus condiciones históricas particulares.

Con esta perspectiva nos aproximamos al entendimiento de las diversas interconexiones y articulaciones que convergen y se plasman en los activismos y prácticas políticas de este conjunto de comunicadoras. Y también situamos al género como constructo particular, cuya formación deviene de genealogías específicas y se inscribe en procesos históricos particulares.

Como queda demostrado en los testimonios de las entrevistadas, el nacimiento de la radio La Voz Indígena se produjo en el marco del proceso de participación política de las mujeres y disidencias sexo-genéricas de la organización ARETEDE. En dichas condiciones, se desarrollaron diferentes acciones tendientes al fortalecimiento de las mujeres indígenas como actoras fundamentales para sus comunidades, entre ellas: capacitaciones en perspectiva de derechos humanos; gestión de proyectos comunitarios y articulación con políticas públicas.

Consideramos relevante detener la mirada en un proceso particularmente importante para la radio y, específicamente, para la formación de las mujeres, nos referimos a los Talleres de Memoria Étnica. Estos eventos comenzaron a desarrollarse de forma paralela a los talleres de capacitación en comunicación, a principios de la primera década de los 2000. Eran momentos de expresión y escucha atenta de los relatos de las memorias étnicas de los pueblos indígenas chaquenses, en especial, sobre las prácticas ancestrales de las mujeres indígenas.

Lo novedoso del involucramiento de las mujeres indígenas en estas actividades, que se desarrollaban en articulación con activistas blancas o criollas y que, además, estaban destinados exclusivamente a mujeres, impactó en la generación de climas propicios para la expresión de vivencias sensibles e íntimas. En estos espacios tomó forma el movimiento de constitución de lo que se definió como "la voz de las mujeres indígenas" en el libro homónimo publicado por el Taller de Memoria Étnica[29].

Las transformaciones que promovieron los talleres se materializaron principalmente en la formación de un sentido colectivo de consciencia histórica sobre los procesos políticos de los pueblos originarios; y en la construcción de una identidad grupal anclada a la experiencia del género, la etnia y la clase.

Al igual que en los talleres, la participación política de las mujeres se desplegó también en los Encuentros Departamentales de Mujeres Indígenas. Estas grandes

[29] Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias. La voz de las mujeres indígenas fue el primer libro publicado por los Talleres de Memoria Étnica. Se trata de una compilación y sistematización de relatos sobre las prácticas ancestrales de las mujeres y sobre las memorias de resistencia a la conquista.

convocatorias, realizadas anualmente en el período 2000-2006, fueron momentos de reflexión y puesta en común de las problemáticas y experiencias específicas de las mujeres. Cada año se generaban consignas o demandas que representaban las grandes problemáticas expresadas por las asistentes. Así, una de las primeras en el año 2000 fue *Mirar el mundo con ojos de mujer,* entre 2002 y 2003 el lema manifestaba *Aquí estamos, queremos ser escuchadas* y para el año 2004, las mujeres marchaban por *Justicia, tierra y libertad para los pueblos indígenas*.

El emergente de estos eventos fue la configuración de una agenda política heterogénea, en la que, por un lado, convergían las demandas motorizadas por las mujeres como actoras políticas de territorios con carencias estructurales concretas, por ejemplo, agua, vivienda, alimentos, salud. Y, por otro lado, los mismos reclamos daban cuenta de las marcas de la discriminación racial en que se inscribían sus vivencias. Fueron esos ámbitos de activismo en los que las mujeres pudieron reconocerse como parte de una historia de despojo común.

La dimensión interseccional de este colectivo se manifiesta en diferentes esferas. En principio, podemos pensar esta radio indígena en términos de su procedencia. Aspecto que nos permite reconocer su carácter de medio gestado en el marco de un proceso de liderazgo y participación política de un conjunto de mujeres indígenas. Esta característica particular se materializa en la centralidad que adquiere el pensamiento y la visión de las mujeres a lo largo de la experiencia de comunicación.

Asimismo, la interseccionalidad se manifiesta en la dimensión discursiva de la experiencia radial, pues las producciones comunicacionales de esta emisora priorizan la presencia de las voces de las mujeres indígenas en el medio de comunicación. La puesta al aire de esta radio significó que, por primera vez, las mujeres indígenas pudieran formar parte del espectro mediático local ocupando espacios públicos antes reservados para los varones.

Un aspecto destacado de la radio es la trayectoria específica que las comunicadoras transgénero/travestis fueron desandando a lo largo del proceso de constitución de la radio, en el que se generaron espacios propios para visibilizar las luchas de la población LGBTIQ+ durante la primera década del 2000, con especial protagonismo de las comunicadoras transgénero.

Con el ingreso a los medios de comunicación, desde el acto de poder nombrarse a sí mismas y nombrar desde su visión las problemáticas y necesidades que vivían los pueblos originarios, se configuraron como decisoras y protagonistas de sus vidas personales y comunitarias. Para este colectivo de mujeres y disidencias sexo-genéricas, la comunicación fue (y es) una práctica vital de reconocimiento mutuo, promotora de transformaciones personales y colectivas.

Como hemos dicho al principio, no es posible situar el nacimiento de la radio de forma extrínseca a las vivencias cotidianas de las mujeres indígenas. A tal efecto, identificamos dos dimensiones que encuadran y sitúan los puntos que describen esta experiencia desde la interseccionalidad. En primer lugar, la dimensión de clase y etnia, materializada, por un lado, en las condiciones adversas que debían enfrentar las mujeres para subsistir (necesidades asociadas a la economía principalmente); y, por otro lado, la problemática de la discriminación racial que profundizaba la exclusión de clase. En segundo lugar, la dimensión del género, que se traducía en los hechos y características que ponían en evidencia problemáticas o malestares que afectaban a las mujeres en particular, como las violencias intrafamiliares, la división sexual del trabajo comunitario y la desigualdad en la organización política de las comunidades.

Con los procesos de participación política (TME, EDMI, LVI) se produjeron dos movimientos: el nacimiento de una identificación grupal ensamblada a partir de la etnia, la clase y el género; y la integración de los diferentes grupos étnicos en la noción de clase y etnia ("pueblo indígena"). Desde esa mirada, la experiencia radial surge como respuesta a las condiciones de desigualdad y malestar que tenían lugar en el ámbito de las relaciones de clase, etnia y, específicamente, en el marco de las relaciones de género. Con esto queremos observar que la conciencia o identificación grupal en tanto "pueblos originarios" incluía a los varones; mientras que la constitución del colectivo de "mujeres indígenas" significó trazar diferencias y tensiones con los hombres, desde la puesta en evidencia de conductas "machistas" (sic).

En ese marco, las primeras manifestaciones políticas se produjeron en sus hogares, en el gesto desobediente de "salir" de aquellos espacios asociados a ciertos roles, no por descontento con las tareas desempeñadas, sino por la necesidad de atravesar esos límites en búsqueda de mejores condiciones de vida.

Justamente, las luchas emprendidas traducen la heterogeneidad de factores que describen sus condiciones de enunciación, y, por tanto, de existencia. Mediante la visibilización de temas como las violencias de género, las problemáticas ambientales, los atropellos y despojos territoriales, las dificultades para el acceso a la salud, entre otros, conformaron una agenda política multidimensional, diversa, que no concibe al género desintegrado de las demás dimensiones de la vida territorial.

Los diálogos y análisis realizados sobre esta experiencia nos posibilitan comprender que la comunicación indígena constituye una práctica política promotora de transformaciones y libertades en la vida íntima, comunitaria y pública de las mujeres y disidencias sexo-genéricas indígenas.

Podemos concluir que en el quehacer de la comunicación indígena este conjunto de mujeres ha podido trascender y romper los obstáculos de género, etnia, clase y sexo

que ellas mismas describen como parte de sus trayectorias colectivas. En ese sentido, la comunicación significó, también, una forma de transgresión de aquellas fronteras que encorsetaban sus posibilidades de construcción política en las esferas públicas de la vida estatal.

Las prácticas políticas que llevan adelante las mujeres indígenas se inscriben en los procesos históricos de resistencia a los mecanismos de conquista[30]. Y son justamente las marcas del rechazo a la dominación y discriminación blanca las que se se pueden ver en sus discursos y planteamientos.

Como hemos dicho en la introducción de este artículo, La Voz Indígena es una de las experiencias pioneras en la historia de los medios de comunicación gestionados por pueblos originarios en la Argentina. Ahora, podemos ver que también es una de las primeras experiencias de mujeres indígenas que hace de la comunicación una modalidad de participación política. En la ardua trayectoria de participación, este conjunto de mujeres indígenas encontró en la comunicación el sitio donde "hacer política".

La experiencia de este colectivo de radialistas nos muestra cómo, a través de la comunicación indígena, se propició el desplazamiento de los sujetos políticos "mujeres indígenas" hacia nuevos roles y sitios. Con la puesta en marcha del proyecto de comunicación comunitaria florecieron nuevas politicidades, se forjaron libertades, y se constituyeron nuevas formas de ser "sujetas políticas": comunicadoras, radialistas, nombradoras. La comunicación indígena para este colectivo significa, con ese espíritu, un campo de soberanía, de toma de decisiones, y de invención de formas de vida.

Bibliografía

Agurto, J., & Mescco, J. (2012). La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social. En el XI Congreso Latinoamericano de Investigadores en Comunicación. *Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación*. Recuperado de: https://www.servindi.org/pdf/ALAIC_comunicaci%C3%B3nindigena2012.pdf

Becker, H., & Geer, B. (1982). Participant observation: the analysis of qualitative field data. En R. Burgess, *Field Research: a sourcebook and field manual,* (239-250). Londres: George Allen and Unwin.

bell hooks (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, (pp. 33-50). Madrid: Traficante de Sueños.

[30] Para análisis posteriores es importante reconocer los cambios que las mujeres indígenas han experimentado durante y como resultado de los procesos de conquista y colonización en la región del Gran Chaco Central entre mediados del siglo XIX y principios del siglo XX. En ese mismo sentido, es necesario remarcar también que la formación del Estado, como efecto de dichos procesos de sometimiento, se terminó de consolidar hace menos de 100 años. Tartagal, por ejemplo, fue instituida como administración municipal recién en el año 1924.

Beltrán Salmón, L., Herrera Miller, K., Pinto, E., & Torrico, E. (2008). *La comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y Los Andes*. La Paz: Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación.

Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 8 (17), 61-89.

CCAIA (2011). *Comunicación con Identidad. Aportes para la construcción del modelo de la comunicación indígena en Argentina*. Buenos Aires: INAI.

Castro Gómez, S., Hernández González, F., & Rodríguez Mora, T. (2012). Genealogía de las herencias coloniales. Entrevista a Santiago Castro Gómez. *Andamios*, 9 (20), 187-199.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. *Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum, 1, 139-167

Davis, A. (2004/1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.

Doyle, M. (2013). *Los medios masivos de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordaje desde los estudios sobre comunicación en América Latina*. Tesis de maestría. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Gómez, M. (2014). Mujeres indígenas en Argentina: escenarios fugaces para nuevas prácticas políticas. *Publicar*, XVI, 59-81.

Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Herrera Miller, K. (2006). ¿Del grito pionero...al silencio? Las radios sindicales mineras en la Bolivia de hoy. La Paz: Plural Editores.

Ortega, M. (2021). *Derecho a la comunicación, gubernamentalidades y resistencias. El caso de FM Comunitaria La Voz Indígena*. Tesis de doctorado. San Salvador de Jujuy. Universidad Nacional de Jujuy.

Restrepo, E. (2018). *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor.

Sciortino, S. (2013). Reorganización del movimiento de mujeres en Argentina posdictadura: ¿Participaron las mujeres indígenas?. Ponencia presentada a las III° Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos. La Plata, 25 -27 de septiembre.

Trinchero, H., y Valverde, S. (2014). De la "guerra con el indio" a los pueblos originarios como sujetos sociales y políticos: del Centenario al Bicentenario argentino. En H. H. Trinchero, Campos Muños, L. y Valverde, S. (Coord.) *Pueblos indígenas, Estados nacionales y fronteras: Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos en América Latina*, (175-222). Buenos Aires.: Editorial de la Facultad de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* 52, 1-17.

COMUNICACIÓN INDÍGENA Y LUCHAS TERRITORIALES: IMBRICACIONES DE LO **POLÍTICO Y LO COMUNICACIONAL EN** PROCESOS ORGANIZATIVOS DEL PUEBLO KOLLA

María Paula Milana[31] | Emilia Villagra[32]

INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas, el incremento de medios de comunicación audiovisual gestionados y producidos por organizaciones y/o comunidades indígenas irrumpió en el escenario latinoamericano, visibilizando agendas, temas y debates en su mayoría ausentes en los discursos de las grandes empresas mediáticas. Este fenómeno, si bien responde a la creación de ordenamientos normativos que reconocen a los pueblos indígenas como proveedores de este tipo de servicios, también obedece a una exigencia impulsada por los movimientos indígenas, cuyas numerosas reivindicaciones y reclamos incluyen la disputa por el acceso al derecho a la comunicación.

En Argentina, la exigencia de estos grupos hacia el Estado en pos de su reconocimiento como sujetos de derechos diferenciados fue adquiriendo mayor visibilidad desde la década de 1980, en el marco de procesos de juridización del derecho indígena y de transformación neoliberal. Asimismo, las agencias indígenas en pos de producir y sostener sus propios medios de comunicación se dieron en un contexto de "ilegalidad" mientras estuvo vigente la Ley 22.285[33], decretada por la dictadura cívico militar (1976-1983) en 1980 y sostenida hasta la sanción de la Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA) en 2009. Apoyados en su mayoría por ONGs religiosas y de derechos humanos, estos primeros proyectos habilitaron la expresión de reivindicaciones vinculadas a diversos procesos de organización

[31] Universidad Nacional de Salta - CONICET
[32] Universidad Nacional de Córdoba - CONICET
[33] Esta ley no reconocía la existencia de otro sector que no fuera privado o estatal para gestionar medios de comunicación.

política, como lo ejemplifican las experiencias de la Confederación Mapuche de Neuquén, que producía contenido para la FM Pocahullo de San Martín de Los Andes y la Universidad Nacional del Comahue¸ y las comunidades de Cuesta del Ternero (Río Negro) y El Hoyo (Chubut), cuyas noticias eran difundidas por medio de Radio Alas en El Bolsón. En Salta, Radio Nacional Tartagal emitió en 2002 el primer programa en representación de siete pueblos indígenas del Departamento San Martín (wichí, guaraní, chané, chorote, tapiete, chulupí y qom), denominado *La Voz del Pueblo Indígena*. Seis años más tarde, con apoyo de la Universidad Nacional de Salta (sede Tartagal) y la Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE), se inauguró la FM Comunitaria La Voz Indígena (Yanniello, 2014; Lizondo, 2015; Doyle, 2017).

Cabe señalar que, desde 1990 hasta la actualidad, la creación de medios audiovisuales indígenas se multiplicó. Si bien este incremento responde a las condiciones de posibilidad generadas por la LSCA[34], también refiere a la preocupación de las organizaciones y/o comunidades por abordar sus propios problemas e intereses. De hecho, un relevamiento de la Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria, Alternativa y Popular (RICCAP) realizado en 2019, señala que, de 289 medios relevados (89,6% corresponde a radios y 10,4% a televisión), un 11,8 % se identifica como indígena.

Partiendo del supuesto de que la comunicación indígena está estrechamente relacionada con procesos organizativos y, por tanto, con las demandas por el reconocimiento de derechos en los que dichos procesos se inscriben, en este trabajo abordamos la relación entre comunicación y lucha por el territorio de la Coordinadora de Organizaciones y Comunidades Kollas Autónomas de Salta, más conocida como el Qullamarka. Esta supraorganización está integrada por seis organizaciones que buscan representar a más de 80 comunidades autoadscriptas al Pueblo Kolla[35], ubicadas en los Valles interandinos o intermontanos orientales de la provincia de Salta (departamentos y localidades de Santa Victoria, Iruya, Nazareno, Los Toldos y parte de Orán). Actualmente, la Coordinadora agrupa a la Comunidad Indígena del Pueblo Kolla Tinkunaku (CIPKT), Asociación de Comunidades Aborígenes de Nazareno (OCAN), Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas (UCAV), Consejo Indígena Kolla de Iruya (CIKDI), Comunidad Indígena Alta Cuenca del Río Lipeo (CIACRL) y Unión de Comunidades Kollas zona baja Yungas-Orán, Salta (UCKYSA).

[34] Lo inédito de la LSCA fue el reconocimiento a los pueblos indígenas como proveedores de servicios de comunicación audiovisual.

[35] En la provincia de Salta, se autoidentifican al menos catorce pueblos indígenas ya reconocidos por el Estado nacional, excepto uno de ellos. A nivel provincial, nueve son reconocidos, mientras que los cinco restantes aún demandan por su reconocimiento y representatividad.

El objetivo de este trabajo es reflexionar sobre las apuestas comunicacionales del Qullamarka, a la par de esbozar una articulación teórico-metodológica para aproximarnos a los modos en que los procesos comunicacionales se imbrican con demandas territoriales de larga data. Cabe señalar que esta propuesta se apoya en los resultados de nuestras investigaciones de doctorado (Milana, 2019; Villagra, 2020), orientadas por estrategias teórico-metodológicas apoyadas en la etnografía y en diversas técnicas cualitativas de producción de datos a partir de la observación participante en asambleas y talleres, entrevistas, y diferentes tareas de colaboración con las organizaciones.

El trabajo se estructura de la siguiente manera. En el primer apartado realizamos un breve estado de la cuestión sobre el campo de la comunicación indígena en Latinoamérica y Argentina específicamente, proponiendo un enfoque desde las ciencias sociales y humanas para abordar la compleja relación entre procesos comunicacionales y luchas territoriales. En el segundo apartado retomamos ciertos rumbos, límites y alcances de los proyectos comunicacionales agrupados en torno a la Coordinadora, distinguiendo dos dimensiones: la dimensión de la "tierra", en referencia a las múltiples estrategias para llevar adelante la lucha por el territorio y poner en valor los idiomas quechua y aymara; y la dimensión del "aire", asociada a formas de comunicar que plantean agendas propias y aspiran a montar una red de radios indígenas. Finalmente, en las conclusiones enunciamos los nodos centrales de esta lectura orientada a comprender un proyecto político-comunicacional que busca fortalecer la "lucha por el territorio".

PROCESOS COMUNICACIONALES, LUCHAS POLÍTICAS Y DEMANDAS TERRITORIALES: **UN ESTADO DE LA CUESTIÓN**

Al indagar en los antecedentes teórico-metodológicos sobre comunicación indígena, identificamos que gran parte de las investigaciones latinoamericanas remiten a los Estudios sobre Comunicación Popular, área de estudio con mayor inscripción y desarrollo del tema. Usualmente denominadas "mineras", "rurales", "campesinas" y/o "populares", desde el 2000 estas experiencias comenzaron a ser identificadas como de "comunicación indígena" en tanto articulaban la producción audiovisual con exigencias territoriales y su "indigeneidad" empezaba a ser reivindicada (Herrera Miller, 2006; Kejval, 2009; Pulleiro, 2012). En estas investigaciones podemos diferenciar tres ejes analíticos que ponen énfasis en los siguientes aspectos: (1) transformaciones políticas, legislaciones y marcos normativos; (2) aspectos tecnológicos y concepción de los medios como herramientas de emisión y transmisión de las culturas; (3) comunicación indígena en vinculación con la categoría identidad, al servicio de luchas políticas.

El primer eje reflexiona sobre la incidencia de los marcos normativos en garantizar el acceso al derecho a la comunicación, la participación y la gestión de políticas públicas (Hernández y Calcagno, 2003; Sandoval Forero y Mota Díaz, 2011). El segundo eje agrupa análisis críticos de los estereotipos que los medios masivos hegemónicos construyen sobre pueblos indígenas, centrándose en características difusionistas de la comunicación y asumiendo a los medios como espacios de enunciación de las "culturas indígenas" (Romo, 1990; Fuenmayor y Antepaz, 2009). En cuanto al tercer eje, los estudios proponen dimensiones de análisis subjetivas en las que cobran sentido disputas identitarias, reclamos por derechos colectivos, modos de vivir y hacer política por parte de colectivos indígenas, incluyendo su relación con el Estado y otros actores. Este marco propone abordar a la identidad en su especificidad relacional y en constante resignificación, circunscripta a las luchas territoriales (Van Dam, 2007; Bustamante, 2013; Magallanes-Blanco et al., 2016; Lizondo, 2015 y 2020; Doyle, 2017 y 2018; Andrada, 2019).

En Argentina se trata de un campo incipiente, abordado desde un enfoque comunicacional con mayor profundidad luego de la implementación de la LSCA. Encontramos pocas investigaciones de grado y posgrado que aborden el vínculo entre comunicación y luchas territoriales de larga data desde otras perspectivas teóricas. Entre ellas, algunos trabajos pertenecientes a las carreras de comunicación social de las universidades nacionales de Salta y Jujuy que, aunque no se centran en exigencias territoriales, reflexionan en torno a experiencias de investigación y extensión con radios campesinas e indígenas (Lizondo, 2015 y 2020; Agüero y Müller, 2017; Collivadino y Pérez, 2019).

En esta construcción del estado de la cuestión, otras perspectivas de análisis que aportan a la comprensión de la relación entre comunicación indígena, política y territorio, provienen de una articulación interdisciplinaria de las ciencias sociales y humanas, y aportan herramientas claves para indagar más allá del uso y apropiación de los medios de comunicación. Nos referimos a temáticas consolidadas progresivamente desde la recuperación democrática y que articulan estudios antropológicos, sociológicos y politológicos sobre pueblos indígenas, y que ponen de relieve su rol histórico como actores políticos y sujetos de derechos, buscando dar cuenta de las implicancias de marcos jurídicos relativos al reconocimiento de la diferencia y de los campos de fuerzas en los que se insertan (Lazzari y Quarleri, 2015).

En esta línea, diversas investigaciones abordan las políticas focalizadas en grupos indígenas a través de programas sociales, tratándose de nuevas arenas en las que se tejen relaciones entre comunidades, ONGs, Estado y partidos políticos (Gordillo, 2006; Carrasco *et al.*, 2008). El abordaje de las demandas y reivindicaciones de los pueblos indígenas involucra un análisis estructural sobre los procesos de subordinación

que relegaron identidades históricamente alterizadas. Otros estudios se centran en el campo de la memoria como práctica situada que remite a tareas colectivas de construcción de conocimiento local acerca del pasado, en las que se reponen marcos en común. Aquí la memoria opera como marco teórico-metodológico para comprender los relatos desde lugares de enunciación heterogéneos, pero también como práctica política para acceder a la comprensión de fenómenos históricos que inciden en la constitución subjetiva de estos colectivos (Ramos, 2011; Sabbatella y Stella, 2017; Ramos et al., 2020).

Estas producciones se apoyan sobre postulados teórico-metodológicos vinculados a las formaciones nacionales y provinciales de alteridad (Segato, 2007; Briones, 2005), buscando identificar procesos de construcción de hegemonía cultural según la relación provincia/nación y provincia/alteridades internas. Esto, en dirección similar al tercer eje identificado en los tópicos sobre comunicación indígena, permite comprender de manera relacional no solo los sentidos de las luchas indígenas sino también sus modos de vivir la política colectiva: articulando demandas y agenciando estrategias en el marco de procesos sociales hegemónicos (Salamanca y Tola, 2008; Briones y Ramos, 2016; Manzano y Ramos, 2015).

PROCESOS ORGANIZATIVOS DEL QULLAMARKA EN CLAVE JURÍDICA: **ENTRE LA "TIERRA" Y EL "AIRE"**

En trabajos anteriores reconstruimos los procesos de conformación de organizaciones indígenas entre los Valles interandinos y la construcción política del Qullamarka a partir de aquello que los actores definen como "lucha por el territorio" (Milana, 2019; Milana y Villagra, 2020). Para ello, retomamos la perspectiva genealógica propuesta por Foucault (1992) e identificamos momentos críticos asociados a intervenciones que, al menos desde los años ochenta, conformaron el campo de fuerzas en que se inscriben las organizaciones. Estos espacios se constituyeron con trayectorias heterogéneas, aunando animadores y promotores coordinados por la Obra Claretiana para el Desarrollo (OCLADE) y el Equipo Nacional de Pastoral Aborigen (ENDEPA), técnicos idóneos y externos de programas estatales, fundamentalmente del Programa Social Agropecuario (PSA) y la Secretaría de Agricultura Familiar (SAF), dirigentes, coordinadores, delegados municipales y comunitarios, entre otros.

Asimismo, las relaciones entre las organizaciones y comunidades de los Valles interandinos se vieron fortalecidas en su dimensión territorial y política a partir de una estrategia en clave jurídica sobre reflexiones en torno a situaciones compartidas de violencia y despojo territorial. La apropiación del derecho como lenguaje hegemónico para canalizar exigencias y traducirlas a códigos legítimos aceptados por el Estado ha significado una vía fructífera para encauzar prácticas de denuncia y lucha por parte de

los actores. Esto ha incluido debates sobre problemáticas relacionadas con la aplicación de políticas públicas en particular y con el ejercicio de derechos en general.

En estos debates se inserta la propuesta comunicacional del Qullamarka, que luego de su consolidación en 2007 asumió la importancia estratégica de agilizar y visibilizar públicamente sus reclamos. Esto implicó la organización de marchas hacia la ciudad de Salta, denuncias en medios radiofónicos y televisivos, producciones gráficas y audiovisuales, en el marco de una búsqueda de posicionamiento con respecto a las formas de comunicar sus exigencias. Por su parte, el objetivo de montar una red de comunicación propia, mediante la gestión y sostenimiento de espacios audiovisuales, busca alcanzarse desde hace más de una década en pos de generar estrategias de comunicación que colaboren con la agilización y resolución de las demandas dirigidas hacia los diferentes niveles estatales (municipal, provincial y nacional).

Al explorar estas formas de demandar, litigar y comunicar, identificamos dos dimensiones interrelacionadas: la "tierra" y el "aire". Esto nos permite orientar el análisis hacia las maneras en que se reconfiguran sentidos de pertenencia indígena en interpelación con los usos, apropiaciones y resignificaciones del corpus jurídico, y redefinen a la comunicación indígena en función de sus alcances para visibilizar estas estrategias. A continuación, nos detenemos en estas dimensiones.

EN LA TIERRA: ESTRATEGIAS PARA AFRONTAR LA CUESTIÓN TERRITORIAL **Y AFIANZAR SENTIDOS DE PERTENENCIA**

Durante las más de cuarenta asambleas realizadas hasta el presente, el principal tema de discusión en el Qullamarka ha sido cómo recuperar y consolidar un territorio de manera íntegra. En este sentido, la dimensión de "la tierra" nos permite profundizar en la exigencia del reconocimiento de la propiedad comunitaria de sus territorios y sus múltiples estrategias: litigios abocados a la expropiación y entrega de títulos comunitarios; pedidos de relevamiento territorial; aprobación y entrega de planos de mensura de comunidades, repudios a órdenes de desalojo y a la proliferación de personerías jurídicas provinciales, proyectos de reforma del Código Civil y de las cartas orgánicas municipales en adecuación a los derechos indígenas, y políticas públicas de puesta en valor y recuperación de los idiomas quechua y aymara.

Debido a la complejidad de estas demandas, en este apartado abordaremos solo dos de esas exigencias, centrándonos en el Proyecto Kay Pacha como apuesta jurídica para exigir el reconocimiento de las tierras, y en la recuperación del quechua y aymara, como estrategia para fortalecer y afianzar la pertenencia indígena. La elección de profundizar en ellas obedece al hecho de que ambas continúan formando parte de la agenda del Qullamarka y mediante las mismas se busca hacer frente a la exclusión provocada por dos cuestiones. En primer lugar, por la falta de reconocimiento estatal

de la pertenencia indígena en términos de continuidad generacional, espacial y temporal en el territorio. En segundo lugar, por los estereotipos hegemónicos que fijan como requisito de certificación de lo indígena la conservación y el uso de una lengua nativa, desconsiderando a aquellos grupos que no cumplen con este requisito.

En relación con el proyecto Kay Pacha, este se comenzó a esbozar en las primeras asambleas de la Asociación de Comunidades Aborígenes de Nazareno (OCAN) cuando se empezó a hablar del "tema tierra" y debatir si era preferible realizar un juicio de prescripción veinteañal o, por el contrario, exigir el cumplimiento de una ley de expropiación. A partir de allí se fueron generando iniciativas institucionales y otras estrategias para demandar por las tierras en conjunto con la Unión de Comunidades Aborígenes Victoreñas (UCAV). La cuestión territorial se fue complejizando progresivamente, y se incorporaron temas como "Derechos e Identidad Indígena" y la "recuperación de la cultura local" (Actas de OCAN, 15 de junio de 2003). Estas propuestas eran llevadas adelante por las organizaciones y las escuelas de los municipios, con el acompañamiento de agentes religiosos y estatales.

En 2005 comenzó a elaborarse un informe técnico sobre la situación dominial de dichas fincas, con colaboración de técnicos del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). La comisión de gestión del proyecto estaba integrada por autoridades comunitarias de Nazareno y Santa Victoria, su asesor legal, autoridades municipales y representantes de la Prelatura de Humahuaca. Aún luego de la primera marcha convocada como Qullamarka en 2008, cuyo petitorio incluía el pedido de aprobación del plano de mensura de Nazareno y Santa Victoria, la máxima autoridad de la Dirección de Inmuebles se resistía a legalizar el plano de mensura como tal, pues quería "firmar como croquis, que no tiene validez" (Actas de OCAN, 13 de marzo de 2010). Recién luego de la Tercera Marcha del Pueblo Kolla y de haber sorteado una serie de obstáculos de las dependencias estatales, en 2010 el Estado provincial aprobó el plano, registrando alrededor de 240.000 hectáreas con el impulso del proyecto Kay Pacha.

Posteriormente, en 2011 las comunidades de Lipeo, Baritú y Arazay se integraron al proyecto, luego de dos años de participación asidua en los Qullamarka Tinkunakuy y su incorporación al Qullamarka como una organización de segundo grado (CIACRL). En 2013 se inició la demanda de "acción colectiva de reconocimiento de posesión y propiedad comunitaria" contra el Estado nacional y provincial, que exigía un título único, indisponible e inajenable. Asimismo, se solicitó implementar un programa de reparación histórica de las vulneraciones de derechos para el Pueblo Kolla a nivel provincial.

Por otra parte, en estrecha relación con la apuesta por recuperar el territorio, se encuentra el objetivo de fortalecer el idioma quechua y aymara. En relación con esta cuestión de "autoctonía", una herramienta frecuentemente utilizada y valorada en los Qullamarka

es la Ley Nacional de Educación 26.206 de 2006 que implementó la Educación Intercultural Bilingüe (EIB). En esta dirección, uno de los objetivos de las organizaciones de los Valles interandinos es el de implementar profesorados de EIB, una demanda que se ha formulado en el petitorio de las marchas. Se considera que así se da respuesta a "una necesidad sentida por todas las comunidades, de que los jóvenes tengan esta posibilidad de cursar estudios superiores en la comunidad, con conocimientos que son de la comunidad" (lideresa del Consejo Indígena Kolla de Iruya, 27º Qullamarka Tinkunakuy, febrero 2013, Colanzulí, Iruya). Esto se sustenta en la preocupación por evitar la migración de los habitantes de las comunidades hacia las ciudades en búsqueda de fuentes laborales; así como capacitarse y formarse con conocimientos adecuados a las realidades locales: "para nosotros, para nuestra comunidad, para nuestras generaciones" (41º Qullamarka Tinkunakuy, diciembre de 2016, Iruya).

Asimismo, se ha dedicado un lugar importante en el temario de las asambleas a la discusión sobre los currículos escolares, basados en lenguas originarias wichí y guaraní, para exigir la inclusión del quechua. Detenernos en algunas expresiones de estos debates permite abrir preguntas sobre la forma en que están siendo reconfigurados, en interpelación con disposiciones legislativas, los sentidos de pertenencia:

> "Para nosotros, lo más importante es la recuperación de la lengua, y no decir de la lengua materna, porque es minimizar. Recuperar la lengua para poder decir que somos kollas, del Qullasuyu. El hombre andino hace de eso una práctica diaria y sabe" (27º Qullamarka Tinkunakuy, febrero 2013, Colanzulí, Iruya).

De esta manera, se reivindica el uso del quechua, las palabras olvidadas o que fueron obligados a olvidar. Se resalta la importancia "de ir fortaleciéndonos como pueblos originarios, pero con ese fundamento, ¿no? Del conocimiento de la historia" (Profesor del colegio secundario, conversación en radio FM OCAN, abril de 2018). En la búsqueda por definir las pertenencias con fundamento histórico, esta reivindicación emerge en tensión con marcaciones de la diferencia y estigmatizaciones asociadas a la denominación de "coya". En esa dirección, han surgido algunas problemáticas vinculadas al desafío que involucra desteñir prejuicios y estigmatizaciones que tienen que ver con el hecho de hablar quechua y ser identificado como boliviano, o como el que "habla mal".

> "No debemos bajar los brazos en cuanto a transmisión de los valores como pueblo o como originarios del lugar, ya que esto va a fortalecer la identidad de nuestros hijos. Porque muchas veces cuando nuestros hijos o familiares se van a la ciudad, vuelven y ya no hablan las palabras que hablamos o prácticamente te ignoran (…) siendo ellos mismos también que son kollas, ¿no? Eso es por ahí muy doloroso" (Comunicadora indígena, discusión al aire en la FM OCAN, abril de 2018).

Así, la reafirmación de la pertenencia indígena con un fundamento histórico que pueda reivindicar un modo de hablar y de comunicarse con las generaciones pasadas constituye un aspecto central en la lucha por el territorio e implica combatir las estigmatizaciones que se producen en los ámbitos educativos. Así, una de las principales estrategias que el Qullamarka sostuvo incluso durante la pandemia fue la exigencia al Estado provincial para incorporar en los currículos educativos una serie de contenidos del Pueblo Kolla, no solo para ser implementados en las comunidades de los Valles interandinos sino en toda la provincia, a modo de ejercicio intercultural que interpele a todos los habitantes. Esta propuesta fue presentada en 2020 a la Coordinación de Educación Intercultural Bilingüe de la provincia y actualmente continúa siendo trabajada como línea de acción denominada "Coconstrucción de Lineamientos Curriculares para la incorporación de contenidos escolarizables de la cultura kolla en los niveles inicial y primario",[36] con sucesivas mesas de trabajo en las localidades de los Valles interandinos y de la provincia.

EN EL AIRE: LAS VOCES DEL RUNASIMI **Y LAS RADIOS DEL QULLAMARKA**

En línea con las exigencias territoriales y los procesos organizativos del Qullamarka, la apuesta por construir un espacio de comunicación autónoma y una red de comunicación propia está íntegramente relacionada con el proyecto político de la organización.

Un evento significativo en la construcción de esta propuesta comunicacional fue la puesta en marcha de la LSCA en 2010. En ese contexto, el Qullamarka planteó la urgencia de conformar "áreas de comunicación intercomunitarias" y una "comunicación con identidad en todo el territorio" (Actas de OCAN, abril de 2012) que no solo visibilizara reclamos, sino también las voces de las/os integrantes de las organizaciones. En este contexto, en 2012, la Coordinadora elaboró un proyecto titulado "Pueblos y Comunidades Kollas hermanas", el cual sería presentado ante el Instituto de Asuntos Indígenas (INAI) a fines de fortalecer las organizaciones del Qullamarka "facilitando la difusión de la información a través de boletines y audiovisuales que permitan la formación y el conocimiento de dirigentes como así también de cada uno de sus habitantes" (Proyecto de Comunicación Qullamarka, 2012). En aquel entonces ya se estaba ejecutando un proyecto denominado "Fortalecimiento Territorial del Qullamarka", presentado ante la Administración de Parques Nacionales y destinado a fortalecer capacidades organizativas comunitarias

[36] http://www.edusalta.gov.ar/index.php/informacion/partes-de-prensa/7043-segunda-mesa-de-trabajo-territorial-para-la-construccion-de-lineamientos-curriculares-de-la-cultura-kolla

así como radios privadas y municipales en Iruya, Los Toldos y Santa Victoria; además de brindar capacitaciones en temáticas tales como derecho indígena, formulación de proyectos, identificación de valores de conservación y, finalmente, producción de estrategias y herramientas de "comunicación autónoma"[37].

Por su parte, el proyecto elaborado para presentar ante el INAI contemplaba instancias de intercambio entre técnicos, autoridades comunitarias e integrantes de las organizaciones para garantizar el derecho a la comunicación indígena. Además, preveía la realización de "talleres de comunicación con identidad" destinados a fortalecer el trabajo de las/os "comunicadores comunitarios" con especial énfasis en la "identidad cultural, recuperar y/o transmitir conocimientos, vivencias de lucha y experiencias de nuestros mayores" (Proyecto de Comunicación Qullamarka, 2012). En este documento ya se notaba claramente el recurso de la LSCA en pos de avanzar con la búsqueda de construir autonomía en los territorios y tomar decisiones sobre asuntos internos vinculados a la planificación e intervención del Estado y empresas. De este modo, la comunicación se planteaba como un "sostén", una herramienta política útil y transversal para promover mayor participación y discusión de estos temas al interior de las organizaciones.

Aunque el proyecto no logró el financiamiento del INAI, ya que por una serie de obstáculos no fue presentado, sentó las bases para que las organizaciones del Qullamarka comenzaran a trabajar para obtener las autorizaciones como "emisora de pueblo originario", tal como contempla la LSCA.

De esta manera, en el marco de la aplicación de la ley, se inauguró en 2012 la FM Runasimi Kolla[38] en el pueblo de Iruya. Si bien estaba formalmente a cargo de la comunidad Las Capillas, este aval respondía a la búsqueda del Consejo Indígena Kolla de Iruya (CIDKI) por nuclear a las comunidades del departamento. Para poner en marcha el espacio, se acondicionó un pequeño estudio en una casa de familia que previamente había funcionado como "Casa de la Cultura" y se comenzó a invitar a la gente del pueblo para que participara con sus programas al aire, además de acompañar actividades de las escuelas primaria y secundaria en su tarea de visibilización de derechos de pueblos indígenas y transmitir las discusiones entabladas en las asambleas. Dos años más tarde, la emisora perdió gran parte de su equipamiento debido a un rayo y los/as comunicadores la trasladaron a una localidad con mayor altura, Pueblo Viejo, lo que permitió emitir los programas con mayor alcance, aún con gran parte de los equipos dañados. Allí se consolidó un grupo de "comunicadores idóneos" que, a la par de transmitir programas radiales, también producían material audiovisual.

[37] Este proyecto fue aprobado y ejecutado entre 2011 y 2012, y permitió comprar algunas cámaras con las cuales se realizaban registros audiovisuales de las marchas y las asambleas, entre otras herramientas.

[38] En idioma quechua "runasimi" significa lenguaje humano.

En el caso de la OCAN, en 2009 inició el trámite para gestionar la autorización como emisora de pueblo originario, finalmente, fue otorgada en 2010 por parte de la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA), hoy reemplazada por el Ente Nacional de Comunicaciones (ENACOM). Cabe señalar que la OCAN primero inició los trámites de la licencia mediante el INAI, con lo que buscaba integrar la lista de una de las diez radios del Bicentenario que se iban a financiar mediante el área de comunicación de dicho organismo. Para ello, presentó un proyecto en el que el Ministerio de Desarrollo Social cooperaría para garantizar la compra de los equipos necesarios para el funcionamiento de la radio. Sin embargo, solo recibió la autorización para transmitir por frecuencia modulada, sin acceder al beneficio para la adquisición del equipamiento. Posteriormente, la organización se abocó a buscar otros fondos destinados a la creación y sostenibilidad del medio. Para ello concursó y ganó proyectos en diferentes líneas del Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual (FOMECA): Equipamiento Radiofónico (2013), Gestión de Medios Comunitarios (2014) y Producción Radial Semanal (2014). Sobre la base de estos proyectos, armó el estudio de transmisión, brindando capacitaciones a sus miembros y sosteniendo parcialmente programas al aire con el pago de honorarios, financiando un programa informativo semanal al momento de su inauguración en 2016. Luego, entre 2016 y 2022, se presentó a distintos financiamientos, entre ellos el de Desarrollo de Nuevos Proyectos para Pueblos Originarios del FOMECA (presentado en 2018 y otorgado en 2021) y Puntos de Cultura del Ministerio de Cultura la Nación (2021), que permitieron sostener su espacio en términos de equipamiento, gestión y producción de contenidos.

En el caso de la UCAV, se integró al trabajo de capacitación en producción radiofónica que la Defensoría del Público[39] realizó durante 2017 y 2018. En esa oportunidad, durante un taller de locución y operación técnica en el pueblo de Santa Victoria Oeste, se manifestó el interés por contar con una frecuencia que les permitiera, entre otras cosas, incluir información y discusión sobre "la problemática de los pueblos indígenas". Allí varios participantes comentaron que trabajaban como periodistas en los medios privados del pueblo, pero que ese ejercicio de la profesión no contemplaba las demandas de la organización ni abordaba la situación de las tierras de Santa Victoria. Posteriormente, la UCAV comenzó a participar en diversas exposiciones, talleres y encuentros realizados por la Defensoría del Público y la Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy[40], apostando a consolidar su propio medio.

[39] La Defensoría del Público es un organismo creado por el artículo 19 de la LSCA para recibir y canalizar reclamos o denuncias sobre servicios audiovisuales.

[40] La Mesa es un espacio interinstitucional que articula recursos para asistir y cooperar en la sostenibilidad de experiencias de comunicación popular, intercambio, circulación y formación de medios comunitarios.

A raíz de esta articulación institucional, en 2022 consiguió la autorización como emisora de pueblo originario para montar su radio en la comunidad de San Felipe, proyecto actualmente en ejecución.

Por su parte, la organización Tinkunaku del departamento de Orán siguió similar camino a la UCAV, integrándose a partir de 2017 a los talleres de comunicación popular organizados por las instituciones arriba mencionadas. Fue este su primer acercamiento a una actividad vinculada a radios comunitarias e indígenas de la provincia. En esa ocasión también participaron integrantes de UCAV y OCAN, constituyéndose en una instancia organizativa para continuar trabajando por esa red de comunicación proyectada por el Qullamarka tiempo atrás, solo que esta vez fortaleciendo los proyectos de comunicación de cada organización.

Finalmente, cabe señalar que las organizaciones que están en un proceso inicial de acercamiento a las discusiones sobre comunicación indígena son la CIACRL del municipio de los Toldos y la UCKYS de la zona baja de Orán. Por su parte, la primera manifestó en distintas asambleas el interés por conocer el proceso para obtener una licencia radiofónica, aunque nunca hasta ahora ha concretado una propuesta propia. Respecto a la segunda, cabe señalar que fue durante la pandemia que se integró al Qullamarka, motivo por el cual todavía no ha participado en las acciones y discusiones llevadas a cabo en el marco de esta temática en particular.

Sobre la base de este recorrido, es importante destacar que, aunque los proyectos se asentaron en una base de discusión colectiva que se constituyó en torno a lineamientos y preocupaciones encarados durante las asambleas de la coordinadora y también en espacios más amplios con otras organizaciones y/o comunidades del país, la estrategia de que cada organización contara con su propio medio permitió fortalecer, más allá de la política del Qullamarka, el desarrollo de espacios comunicacionales articulados con cuestiones locales. Es decir, permitió que cada municipio o localidad contemplara distintas demandas, usos y producción de la información, permitiendo la participación de instituciones educativas, sanitarias e incluso, en algunos casos, del propio municipio en articulación con las organizaciones.

Esto fue evidente durante el contexto de la pandemia por el COVID-19. Con la declaración del Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio en marzo de 2020 y la aplicación de un conjunto de políticas estatales de emergencia, las demandas del Qullamarka planteadas al Estado fueron reformuladas en pos de visibilizar situaciones críticas y fortalecer estrategias para sostener las economías y la salud en los territorios. En este contexto, los medios radiales y digitales devinieron un elemento central para informar sobre la situación epidemiológica y las medidas dispuestas a nivel nacional, provincial y municipal. Al tener relevancia local, se constituyeron como el canal más seguro para efectivizar la circulación de la información.

CONCLUSIONES

En este trabajo presentamos un análisis de la relación entre procesos organizativos indígenas, luchas territoriales y proyectos comunicacionales en organizaciones kollas. Nuestra premisa indicaba que, para profundizar en el campo de la comunicación indígena, es necesario tener en cuenta los procesos organizativos en los cuales se inserta, especialmente las demandas por el reconocimiento de derechos que se ponen en juego en cada caso. En este sentido, destacamos la importancia de recuperar la histórica lucha por el territorio de las organizaciones del Pueblo Kolla, en articulación con múltiples reclamos que exigen la aplicación de políticas públicas vinculadas al acceso a la salud, vivienda, educación, comunicación y trabajo en los Valles interandinos.

En línea con el objetivo propuesto –reflexionar sobre las apuestas comunicacionales del Qullamarka a la par de esbozar una articulación teórico-metodológica para abordar la relación entre comunicación, política y territorio–, hicimos un esfuerzo por sintetizar aportes de diferentes producciones y ver de qué manera dialogan con ellas nuestras líneas de investigación, teniendo una mayor afinidad con aquellos enfoques que desplazan el eje de análisis históricamente fijado en la dimensión étnica hacia la dimensión subjetiva, es decir, contemplando trayectorias, sentidos de pertenencia y subjetivaciones políticas.

El proyecto político de lucha por el territorio del Qullamarka se inscribe sobre reflexiones en torno a situaciones de violencia y despojo territorial; canalizadas en espacios asamblearios como experiencia común y compartida. Con base en esta experiencia, se afianzaron las organizaciones y comunidades de los Valles interandinos, dialogando con el corpus de derechos humanos de pueblos indígenas y conjugando distintos modos de comunicar, exigir y litigar sus reclamos. En particular, el montaje de una red de comunicación propia es un objetivo que busca alcanzarse desde hace más de una década; además de la gestión de espacios audiovisuales, apuesta por generar estrategias de comunicación que colaboren con la agilización y resolución de las demandas dirigidas hacia los diferentes niveles estatales.

En la experiencia que analizamos, identificamos que el énfasis puesto en la "identidad" hace referencia a la búsqueda de algo "propio", de un fortalecimiento de lo indígena, ante todo en sus dimensiones idiomáticas y es en la interconexión de las dimensiones analizadas, "tierra" y "aire", que se resignifica la pertenencia indígena. En tanto la primera señala la finalidad central de las organizaciones de segundo grado que se agruparon en el Qullamarka y que este tomó como bandera primordial de la lucha; la segunda la trasciende, al mostrar que no es solo el suelo lo que se habita y cuya restitución se demanda, sino que la propuesta de una comunicación propia,

en tanto se elaboren y ejecuten programas radiales así como también proyectos en torno a la recuperación del quechua y el aymara, ambas propuestas se articulan sobre la base de un único proyecto político colectivo: recuperar el territorio en sus múltiples dimensiones.

Bibliografía

Agüero, M. L. y Müller, A. (2017). Comunicación y territorio. Resistencias en el noroeste argentino. *Mediaciones*, 19, 32 - 47.

Andrada, D. (2019). *Hacia un periodismo indígena*. Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador.

Briones, C. (2005). *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Bustamante, F. (2013). *Procesos de comunicación/educación en contextos de diversidad cultural. Interpelación y reconocimiento en la construcción de la subjetividad de jóvenes indígenas wichí en el Chaco salteño, Argentina*. Tesis de doctorado. Málaga: Facultad de Ciencias de la Educación.

Carrasco, M., Sterpin, L. y Weinberg, M. (2008). Entre la cooperación y la asistencia: un análisis de la incidencia del apoyo económico internacional en el movimiento indígena en Argentina. *Avá, Revista de Antropología*, 12, 9-26.

Collivadino, V. y Pérez, A. (2019). "La Voz de la Quebrada". Una experiencia radiofónica de comunicación comunitaria en la Quebrada de Escoipe. Sentidos, recorridos y derechos en los inicios de un nuevo espacio comunicacional en la provincia de Salta. XXI° Congreso de la Red de Carreras de Comunicación Social y Periodismo. Salta, Argentina.

Doyle, M. M. (2017). *El derecho a la comunicación de los pueblos originarios. Límites y posibilidades de las reivindicaciones indígenas en relación al sistema de medios de comunicación en Argentina*. Tesis de doctorado. Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires.

Doyle, M. M (2018). Las luchas por territorios ancestrales en los medios indígenas. El caso de FM La Voz Indígena. *Revista Comunicación y Medios,* 38, 177-189.

Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Fuenmayor, M. A. y Antepaz, O. J. (2009). La comunicación radial intercultural bilingüe en el Zulia. II Congreso Invecom. Asociación de Investigadores Venezolanos de la Comunicación, Venezuela.

Gordillo, G. (2006). *El Gran Chaco: antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.

Hernández, I. y Calcagno, S. (2003). *Los pueblos indígenas y la sociedad de la información en América Latina y el Caribe: un marco para la acción*. Santiago de Chile: CEPAL.

Herrera Miller, K. (2006). ¿Del grito pionero… al silencio? Las radios sindicales mineras en la Bolivia de hoy. La Paz: Plural Editores.

Kejval, L. (2009). T*ruchas: Los proyectos político-culturales de las radios comunitarias, alternativas y populares argentinas*. Buenos Aires: Prometeo.

Lazzari, A. y Quarleri, L. (coords.). (2015). Pueblos indígenas y antropología en Argentina. Balances y perspectivas (1984-2014). *Papeles de Trabajo*, 9 (16).

Lizondo, L. (2015). *Comunicación con identidad o comunicación comunitaria. El caso de la FM La Voz Indígena*. Tesis de Maestría. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata.

Lizondo, L. (2020) *Para una perspectiva del debate naturaleza-cultura desde los medios de comunicación. La cobertura de inundaciones del río Pilcomayo en 2018 según la composición de los mundos*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de La Plata.

Magallanes-Blanco, C. y Ramos-Rodríguez, J. (2016). Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global. México: Universidad Iberoamericana de Puebla.

Milana, M. P. (2019). *Procesos organizativos indígenas entre los Valles Interandinos (Salta, Argentina). El caso del Qullamarka*. Tesis de doctorado. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Buenos Aires.

Milana, M. P. y Villagra, E. (2018). Comunicación indígena en el noroeste argentino: el caso de la radio FM OCAN (Salta, Argentina). *Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social "Disertaciones"*, 11 (2), 128-142.

Milana, M. P. y Villagra, E. (2020). Entre prácticas de intervención y proyectos de desarrollo. Un acercamiento a los procesos organizativos indígenas en los valles interandinos (Salta, Argentina). *Revista Territorios,* 42, 1-29. https://doi.org/10.12804/revistas.urosario.edu.co/territorios/a.7609

Pulleiro, A. (2012). *La radio alternativa en América Latina. Experiencias y debates desde los orígenes hasta el siglo XXI*. Buenos Aires: Cooperativa Gráfica El Río Suena.

Ramos, A. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Eudeba: Buenos Aires.

Ramos, A. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. En *Alteridades*, (21), 42, 131-148.

Ramos, A., Sabatella, M. E. y Stella, V. (2020). *Memorias de lo tangible. Lugares y naturalezas en contextos de subordinación y alteridad.* Editorial UNRN: Viedma.

RICCAP (2019). Relevamiento de los servicios de comunicación audiovisual comunitarios, populares, alternativos, cooperativos y de pueblos originarios en Argentina. Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria, Alternativa y Popular. Recuperado de: http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/109850

Romo, C. (1990). *La otra radio. Voces débiles, voces de esperanza*. México: IMER / Fundación Manuel Buendía.

Sabbatella, M. E. y Stella, V. (2017). La restauración de memorias desde y sobre el conflicto: Reflexiones sobre procesos de subjetivación Mapuche-Tehuelche en Chubut, Argentina. *Punto CuNorte,* 4, 121-144.

Salamanca, C. y Tola, F. (2008). Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales y de la capacidad de acción. En: Braunstein, J. y Meichtry, N. (Eds.). *Liderazgo, representatividad y control social en el Gran Chaco* (pp. 149.158). Resistencia: EUDENE.

Sandoval Forero, E. y Mota Díaz, L. (2011). Acción social solidaria, confianza y diversidad cultural en América Latina. En: Solano, C. y Cohen, N (comps). *Perspectivas críticas sobre la cohesión social. Desigualdad y tentativas fallidas de integración social en América Latina*. (23-51) Buenos Aires: CLACSO. Recuperado de: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/clacso-crop/20120328115510/2.Accion_mota_forero.pdf

Segato, R. (2007). *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo: Buenos Aires.

Van Dam, C. (2007). *Tierra, territorio y derechos de los pueblos indígenas, campesinos y pequeños productores de Salta*. Buenos Aires: Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos.

Villagra, E. (2020). *Comunicación, política y alteridad. Los procesos político-comunicacionales de una organización indígena kolla en la provincia de Salta (1980-2020)*. Tesis de doctorado. Universidad Nacional de Córdoba.

Yanniello, F. (2014) *Descolonizando la palabra. Los medios de comunicación del Pueblo Mapuche en Puelmapu*. Buenos Aires: Ediciones La Caracola.

DESALAMBRAR EL CERCO MEDIÁTICO: ESTRATEGIAS COMUNICACIONALES DEL PUEBLO MAPUCHE

Florencia Yanniello[41]

El Pueblo Mapuche constituye una unidad política, lingüística y cultural que se sitúa a ambos lados de la cordillera de los Andes y del centro al sur de las actuales repúblicas de Argentina y Chile. Al igual que otros pueblos originarios, la historia del Pueblo Mapuche fue marcada por dos genocidios –la "Conquista del Desierto" y la "Pacificación de la Araucanía"–, llevados adelante por los gobiernos argentino y chileno en la segunda mitad del siglo XIX (Mellico y Pereyra, 1998).

Se trata de uno de los últimos pueblos originarios invadidos de la región. De este lado de la cordillera, hace apenas 140 años que se llevó adelante el proyecto expansionista del gobierno de Nicolás Avellaneda, que tenía como necesidad impostergable "poblar el desierto". En ese contexto, la Patagonia era el único territorio que no había podido ser conquistado por los/as europeos/as y se convirtió en el blanco de la invasión argentina (Yanniello, 2012). La ocupación de estas tierras se efectivizó de la mano de Julio Argentino Roca y las campañas militares conocidas bajo el eufemismo "Conquista del Desierto". Las comunidades que habitaban el sur no solo fueron despojadas de sus territorios, sino también de sus derechos. Fue un exterminio masivo y desde ese momento, los/as sobrevivientes fueron recluidos/as a la marginalidad y obligados/as a dejar de lado sus costumbres y modos de vida.

En la actualidad, en algunos casos continúan viviendo en comunidades y en otros, se trasladaron a zonas urbanas desde donde siguen reivindicando su identidad como pueblo preexistente a la constitución de los Estados. Los procesos de lucha de este pueblo están basados –muchos de ellos– en la práctica política de la recuperación y el resguardo territorial[42]. Desde el retorno de la democracia (1983) la acción

[41] Universidad Nacional de Río Negro - CONICET.

[42] El control territorial es un concepto mapuche y un posicionamiento político frente a un territorio amenazado: el ejercicio colectivo de su control y defensa frente a cualquier avasallamiento, emprendimiento extractivo o de deterioro ambiental (Ramos y Yanniello, 2022).

de recuperar los territorios despojados fue promoviendo debates, revisión de los presupuestos hegemónicos y modificaciones en los criterios de legitimidad de los reclamos, desde las ideas de pueblo, autonomía y territorio (Crespo et al., 2021).

Como señalan las antropólogas Briones y Ramos (2020), este proceso tuvo su corolario en reformas constitucionales, tratados internacionales y leyes diferenciales que compartían entre sí un espíritu común: reparar la deuda histórica que el Estado tenía hacia los pueblos indígenas y ampliar las inclusiones de un Estado democrático en formación. Como contracara, los procesos de recuperación y resguardo territorial generaron también discursos políticos de desautorización, basados en la producción de una dicotomía hegemónica, tan funcional a los intereses del poder como interpelante (Briones y Ramos, 2020).

En ese marco, la experiencia histórica más importante de las comunidades radica en su proceso de organización y reorganización espacial y política, tanto en Puelmapu –territorio del este, actualmente Argentina– como en Gulumapu –territorio del oeste, actualmente Chile– (Confederación Mapuche del Neuquén, 2011). El trabajo para recuperar el conocimiento mapuche a través de la memoria colectiva ha sido –y continúa siendo– arduo y, en ese marco, fue prioritario contar con medios de comunicación propios, con los que poder contar su propia versión de los hechos.

La mayoría de los medios de comunicación en Argentina hablan de los pueblos originarios desde teorías de conflicto o desde una óptica folclórica y una de las principales contradicciones que enfrentan los pueblos indígenas es la dificultad de acceso a los grandes medios, que obedecen a intereses comerciales articulados con proyectos políticos que devienen en procesos homogeneizadores tendentes a "masticar" la diferencia y a convertirla en una mercancía folclorizada, exótica y por lo tanto, superficial (Reguillo, 2004).

Desde ese ángulo, el "conflicto mapuche" es una discursividad que fue instalada por instituciones hegemónicas. Como señalan Del Valle Rojas y Maldonado Rivera (2010), se construyó una representación social en el imaginario de la ciudadanía de carácter etnocéntrica y prejuiciosa contra el Pueblo Mapuche, que tenía como fundamento para su producción y reproducción el estancamiento del progreso, de los procesos económicos, políticos y culturales. De esta manera, el imaginario sociocultural referido al "conflicto mapuche" está supeditado a la intervención que los medios masivos han realizado sobre el tema.

Según estos investigadores, existen dos tipos de representaciones del Pueblo Mapuche en los medios masivos: ocupan un lugar negativo cuando cumplen roles activos, como recuperar tierras; y un lugar positivo cuando cumplen roles pasivos, tales como ser beneficiarios de ayudas del gobierno (Del Valle Rojas y Maldonado Rivera, 2010). A esto se le suma la mirada reduccionista de otros medios que pretenden ser "la

voz de los/as que no son escuchados/as". Según los/as propios/as comunicadores/as mapuche[43], son pocos los medios que encarnan en profundidad la realidad de los pueblos originarios.

LA COMUNICACIÓN PARA **EL PUEBLO MAPUCHE**

Tal como señalaba Hernández (2012), miembro del Pueblo Ñuu Sávi (Mixteco) y presidente hasta su fallecimiento en 2017 de la Agencia Intencional de Prensa Indígena (APIN), la comunicación indígena puede verse desde varias perspectivas: como una estrategia para fortalecer la cultura y la identidad; como un proceso de construcción de la resistencia indígena frente a los embates de la globalización; como un espacio de construcción de nuevos escenarios de desarrollo y vida de los pueblos indígenas; como un mecanismo para favorecer la interculturalidad; como un poder y como el ejercicio de un derecho público.

Hernández planteaba que la comunicación indígena representa una estrategia para fortalecer la cultura y la identidad de los pueblos y que se sustenta en la vida, cosmovisión, identidad, valores, cultura, idiomas originarios y aspiraciones de los pueblos y nacionalidades indígenas. En este sentido, hacía hincapié en que los/as comunicadores/as pertenecientes a pueblos originarios recuperan constantemente el conocimiento de los/as abuelos/as, la voz de las autoridades tradicionales, la experiencia y saberes de los portadores de las culturas en sus diferentes manifestaciones; y se basan en la investigaciones de los sitios sagrados, de los mitos y leyendas, de la cosmovisión general. Valoran constantemente lo que se puede informar, difundir o compartir, porque hay conocimientos que deben guardarse y hay otros que sí pueden compartirse (Hernández, 2012).

En la cosmovisión mapuche, la comunicación tiene un sentido particular vinculado a su espiritualidad, a los elementos de la naturaleza y a las propias reglas y tradiciones relacionadas a la organización comunitaria. Siempre fue un elemento importante para este pueblo; de hecho, dentro de las comunidades existió históricamente la figura del *werken* o vocero/a, encargado/a de transmitir las cuestiones vinculadas a la comunidad, figura cuya función fue mutando con el tiempo y las distintas coyunturas. Este rol aún hoy se mantiene y los/as *werkenes* son quienes se ocupan de comunicación entre las comunidades y con la sociedad no mapuche. Tal como explica Oscar Moreno, comunicador mapuche de San Carlos de Bariloche (Yanniello, 2012):

[43] Utilizo la expresión "mapuche", incluso para referirme en plural, como un gesto de reconocimiento al uso habitual y promovido de las organizaciones y comunidades, ya que el significado de esa palabra es "gente de la tierra" y en la lengua originaria de este pueblo no existe la palabra "mapuches".

> "Entendemos que la comunicación no pasa solamente por lo que occidentalmente se define por comunicación. Dentro del mundo mapuche tiene que ver con la circularidad, con lo circular. Nosotros en el proceso de aprendizaje y de asimilación de la cultura entendemos que uno de los principios y valores fundamentales mapuche tiene que ver con la palabra…"

Además, Moreno señala que para este pueblo la comunicación está presente en todos los aspectos de la vida de manera circular y horizontal, "nadie está más arriba que otro y nadie es dueño de la palabra" (Yanniello, 2012). Esta circulación es fundamental durante las ceremonias y otras actividades de las comunidades; en palabras de Moreno: "en las ceremonias mapuche y en los parlamentos habla desde el más chiquito hasta la persona mayor, todos tienen la misma posibilidad de hacer un planteo".

En ese sentido, en la actualidad, los/as comunicadores/as han sabido aprovechar la aparición de las nuevas tecnologías y soportes para utilizarlas en función de sus necesidades, sin dejar de conservar la esencia de la comunicación mapuche atravesada por la filosofía y la cosmovisión de este pueblo.

Como ya mencionamos, la folclorización de la cuestión indígena y la estigmatización del Pueblo Mapuche como "un pueblo conflictivo" son cuestiones fuertemente arraigadas en los medios comerciales y estudiadas por distintos/as autores/as. Por eso, desde la Patagonia, diversos medios de comunicación administrados por organizaciones y comunidades originarias han buscado contrarrestar estos imaginarios. El acento de estos medios estuvo puesto en hacer visibles sus reivindicaciones –sobre todo, territoriales e identitarias– y enfrentar políticamente a los poderes locales.

DESCOLONIZANDO **LA PALABRA**

Hace diez años realicé una investigación, que luego devino en libro,[44] en la que busqué comprender los procesos de surgimiento de los medios mapuche en Neuquén, Río Negro y Chubut. A través de entrevistas a diez comunicadores/as mapuche, indagué acerca de los procesos políticos entramados en los proyectos de radios y portales de noticias administrados por comunidades o integrantes de este pueblo originario y sobre las maneras de gestionar dichos medios. A partir de herramientas de la historiografía y la historia oral, realicé un trabajo que significó una "foto de época" de los medios de comunicación mapuche de este lado de la cordillera, e indagué sobre

[44] El escrito original fue la tesis de grado de la Licenciatura en Comunicación Social (UNLP), defendida en 2012, luego publiqué una adaptación en 2014: Yanniello, F. (2014) Descolonizando la palabra. Los medios de comunicación del Pueblo Mapuche en Puelmapu. La Plata, Argentina: Ediciones de la Caracola.

cómo impactó en ellos la promulgación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual –aprobada en 2009– que incorporaba, por primera vez, una regulación para medios indígenas.[45]

Con la certeza de que el Pueblo Mapuche aparecía como uno de los pueblos indígenas que más había avanzado en estrategias comunicacionales destinadas a difundir sus reivindicaciones y a generar sus propios espacios para disputar a los medios masivos la potestad de hablar sobre su situación, la investigación relevó seis casos de radios y portales mapuche de lo que hoy son las provincias argentinas de Río Negro, Chubut y Neuquén, para poder reconstruir sus procesos de conformación y así aportar otra mirada sobre la comunicación, desde la cosmovisión de este pueblo.

Los casos analizados fueron: las radios Petü Mogeleiñ (El Maitén, Chubut), Wajzugun (San Martín de los Andes, Neuquén), FM de la Tierra (Cuesta del Ternero, Río Negro), el noticiero intercultural Mapuradio (Ciudad de Neuquén, Neuquén) y los portales Avkin Pivke Mapu (San Carlos de Bariloche, Río Negro) y el del Encuentro de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios, que reunía a varios pueblos indígenas, pero con participación activa de comunicadores/as mapuche.

En 2002 el investigador Salazar planteaba que el surgimiento de los medios indígenas latinoamericanos, que se desarrolló a partir de mediados de los años ochenta, tuvo una importancia no solo en sus contenidos y sustancia, sino además en la manera en que se conformaron nuevas redes de información que intentaron contraponer o compensar los "inequilibrios" producidos por el creciente control corporativo transnacional y la consecuente homogeneidad de la oferta y el debate mediático (Salazar, 2002). Una década después, podemos decir que esa mirada sobre el surgimiento de los medios indígenas, sin dudas tuvo su correlato en Argentina, ya que durante la década del 2000 y 2010 se gestaron una gran cantidad de proyectos comunicacionales de pueblo originarios y de redes que generaron la posibilidad de escuchar e instalar otros discursos distintos a los de los medios hegemónicos o comerciales.

En ese entonces, el panorama era alentador, ya que vaticinábamos este tipo de predicciones:

[45] La Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual fue sancionada en 2009 y promovió el acceso de las radios de pueblos indígenas a las licencias habilitantes, al incorporar el título sobre los Medios de Comunicación Audiovisuales de los Pueblos Originarios e incluirlos como un cuarto prestador público no estatal. Se trató de un logro de comunicadores/as originarios/as que elaboraron la Propuesta de Comunicación con Identidad y presionaron para que los/as reconocieran como medios de comunicación diferenciados de los comunitarios y alternativos. Si bien la ley resultó un importante avance, muchos/as comunicadores/as coinciden en que su implementación económica no fue la esperada y no favoreció el sostenimiento en el tiempo de las radios (Mignoli, L., 2018).

> "…el hecho de que se haya aprobado la Propuesta de Comunicación con Identidad, elaborada por comunicadores/as indígenas, dentro de la nueva Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual –que hoy se encuentra ante el desafío de su puesta en práctica–, habla de un tema en boga que será de relevancia en los próximos años" (Yanniello, 2012).

Sin embargo, de los seis proyectos que se relevaron para ese trabajo entre 2011 y 2012 solo uno sigue en activo, o al menos funcionando de la misma manera. Varios/as de los/as comunicadores/as entrevistados fueron consultados/as tiempo después por la continuidad de los medios y la principal problemática compartida –que ya había aparecido como una preocupación en 2011– fue la del sostenimiento económico; que ni la autogestión, ni los fondos destinados a estos medios a través de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual pudieron resolver.

Más allá de esta situación, algunos/as de los/as comunicadores/as contactados/as posteriormente hablaron de "cierres de ciclos" y plantearon que, en muchos casos, las experiencias comunicacionales fueron parte de una estrategia de lucha más amplia, que fueron mutando y cambiando de formas (ver la entrevista a Millan, al final de este artículo).

El contexto en el que fue escrito el libro era muy distinto a la realidad de los últimos años. Asistimos en Patagonia a una escalada de estigmatización y violencia hacia el Pueblo Mapuche sin precedentes, que tuvo su punto más álgido en la desaparición forzada seguida de muerte de Santiago Maldonado y el asesinato de Rafael Nahuel en manos de la Prefectura Naval Argentina en 2017. A esto, se suman un sinfín de discursos de odio que se asientan sobre la idea de un "pueblo terrorista" que "pone en riesgo la soberanía nacional".[46] Distintas investigaciones en curso dan cuenta de una alianza entre el poder político y económico de esta zona, que se puede ver, por ejemplo, en los foros del Consenso Bariloche (Yanniello, Stella y Santisteban, 2021) y otras actividades convocadas desde un grupo de empresarios/as, funcionarios/as y periodistas de la región que alimentan la idea de "la amenaza mapuche".

Resulta imprescindible, en este contexto, indagar sobre la perdurabilidad, mutación o finalización de algunas de las experiencias de comunicación relevadas en 2011, y entenderlas como engranajes dentro de una lucha mayor del Pueblo Mapuche por romper con los prejuicios y contrarrestar los discursos racistas de los cuales subyace la disputa por el territorio. En ese sentido, recuperamos a continuación cuatro experiencias de comunicación que fueron pioneras y significativas en Patagonia norte y las analizamos a la luz de los procesos de organización del Pueblo Mapuche.

[46] Para profundizar, leer La vuelta del discurso del "mapuche usurpador" (Yanniello, Stella y Santisteban, 2021), disponible en https://www.cosecharoja.org/la-vuelta-del-discurso-del-mapuche-usurpador/ ,y Vivir bajo sospecha (Crespo et al. 2021), disponible en https://www.revistaanfibia.com/vivir-bajo-sospecha/

PETÜ MOGELEIÑ: **"AÚN ESTAMOS VIVOS"**

Sobre el paralelo 42, en El Maitén, un pequeño pueblo chubutense atravesado por el legendario tren La Trochita, funciona desde marzo de 2008 un proyecto comunicacional impulsado por tres entidades: la organización mapuche-tehuelche 11 de Octubre, la radio FM Alas de El Bolsón, y la asociación italiana Ya Basta. Petü Mogeleiñ es un espacio integrado por comunidades y personas mapuche que viven en la zona urbana, destinado a la recuperación y a la difusión cultural de este pueblo originario.

Mauro Millan, fundador de la radio y *lonko* [autoridad] de la comunidad Pillan Mahuiza, de Corcovado, Chubut, manifiesta que Petü Mogeleiñ (cuya traducción es "aún estamos, aún vivimos, aún existimos") implicó un desafío porque apuntó a tener una programación nutrida de la ideología y el pensamiento mapuche. "Nació con la idea de ser autónoma y no estar condicionada. Esta radio surgió para cargar el aire de palabras, de sueños, de denuncia", explica.

El proyecto se planteó la necesidad de romper un cerco informativo y de censura sobre el Pueblo Mapuche "orquestado por los dueños de los medios regionales", como señala Millan. Y destaca:

> "Estamos hablando de una localidad chica y de una importante zona rural. Entonces la radio se convirtió en el único espacio de comunicación. La gente escucha la radio, no pone la tele o se pone a 'googlear' noticias; le saca las pilas, las pone en la cocina económica para que se calienten y se carguen y las vuelve a poner en la radio. Escuchan los programas, los mensajes, ahí tenés garantizada una audiencia" (entrevista para este artículo).

Petü Mogeleiñ tiene producciones propias y también programas enlatados de otras radios comunitarias. El proyecto sigue activo y es de las pocas radios mapuche que lograron sostenerse en el tiempo. Después de 14 años, siguen con el mismo objetivo que tuvieron al surgir: "desalambrar el aire". La radio tuvo en estos años un rol fundamental en el acompañamiento a distintos procesos de lucha de las comunidades cercanas y representa un medio de difusión y de conectividad entre parajes que no tienen señal de teléfono.

Para Millan –que actualmente no participa cotidianamente del colectivo editorial–, es muy meritorio que la radio siga al aire, ya que se trata de un proyecto autogestivo que logró perdurar en el tiempo y superar distintas crisis (ver la entrevista a Millan).

WAJZUGUN: **"LA PALABRA QUE CIRCULA"**

La estepa neuquina abre paso a un bosque húmedo. Allí, entre cerros y valles, aparece San Martín de los Andes, uno de los centros turísticos más visitados de esa provincia.

Cerca de la costa este del lago Lacar, funcionó durante dos años la Radio Comunitaria Intercultural Wajzugun, un proyecto de comunicación inédito: la primera radio de carácter comunitario y administración directa del Pueblo Mapuche de Puelmapu, cuyo objetivo inicial fue desarrollar una nueva relación entre los/as pobladores/as mapuche y los/as no mapuche.

La idea de instalar la emisora, cuyo nombre significa "la palabra que circula" o "la voz en circulación", surgió a partir de discusiones que se dieron en los Encuentros de Comunicadores Mapuche del Wallmapu[47] –territorio mapuche–, pensados para aportar a los procesos de reconstrucción de este pueblo. Después de dos años de planificación, en 2006 se inauguró esta AM, con un alcance de 300 kilómetros a la redonda.

Wajzugun estaba ubicada en pleno centro de la ciudad de San Martín, fundada años después de la Campaña del Desierto como un destacamento militar en una región habitada por comunidades mapuche que aún viven en sus alrededores. "Las distancias entre las comunidades de la zona son muy grandes, por eso necesitábamos un medio de comunicación", cuenta Melillan, comunicador mapuche impulsor del proyecto, que además fue representante de los pueblos originarios ante la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA), organismo de aplicación de la Ley 26.522[48]. "La radio surgió como respuesta a los conflictos que estaban sucediendo en la región, que desde 1999 son principalmente por tierras", plantea Melillan y agrega que la cuestión de tener un medio propio "tuvo que ver con el contexto de movilización y de reorganización que tiene el Pueblo Mapuche a los dos lados de la cordillera".

Los/as fundadores/as de la radio consideraron que era importante incidir sobre la sociedad no indígena, para que se informe y se pueda sacar muchos prejuicios que existen sobre este pueblo originario (Yanniello, 2012). "Empezamos a ver cómo se trataba en la prensa el posicionamiento político mapuche y pensamos que teníamos que generar un contrapeso informativo a esa hegemonía que se estaba generando", señala Melillan.

Esta experiencia estuvo dos años y medio al aire. Por problemas económicos, dejó de funcionar en 2008. En 2012, Mellian decía:

[47] Los Encuentros de Comunicadores Mapuche surgieron en 2004 con el objetivo de conocerse, intercambiar experiencias y crear herramientas comunicacionales propias para forjar autonomía para el pueblo Mapuche. De los encuentros participaron en sus inicios alrededor de 150 integrantes de medios y organizaciones mapuche de ambos lados de la cordillera.

[48] La AFSCA fue disuelta mediante decreto de necesidad y urgencia durante la presidencia de Mauricio Macri, quien creó otro organismo denominado Ente Nacional de Comunicaciones (ENACOM).

"Se está intentando saldar una deuda que tenemos hace varios años con el Ente Provincial de Energía de Neuquén, manejado por el gobierno de la provincia, que por ser una radio mapuche no tuvo consideración y la deuda se agrandó con los años. Tuvimos que suspender el proyecto por eso, pero también por un desgaste de la relación mapuche-no mapuche" (Yanniello, 2012).

En este caso, la cuestión del sostenimiento fue la principal causa de la interrupción de este proyecto. Sin embargo, algunos/as de sus integrantes siguieron participando de actividades relacionadas con la comunicación mapuche, pero desde otros ámbitos, como el portal www.originarios.ar, una iniciativa de militantes por los derechos de los pueblos indígenas integrantes de distintos colectivos e instituciones, cuyo objetivo es promover el derecho a la comunicación con identidad.

FM DE LA TIERRA: **HACER RADIO EN UN PARAJE**

Ubicada en Cuesta del Ternero, entre Bariloche y El Bolsón, en la provincia de Río Negro, la radio se inauguró en diciembre de 2008 y se construyó de forma comunitaria. Se trató de una iniciativa de la comunidad mapuche José Manuel Pichún, que se gestó con el objetivo de "recuperar el derecho a comunicarse" e informar lo que otras radios no informaban.

El antecedente inmediato de la emisora fue una cabina radiofónica impulsada por Radio Alas, de El Bolsón, para que la gente del paraje pudiese leer mensajes y pasar comunicados. Luego, los/as pobladores/as decidieron encarar el proyecto de una radio propia. El equipamiento se consiguió a través del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) y la construcción estuvo a cargo de los/as vecinos/as.

El funcionamiento de la radio estuvo condicionado por la actividad del campo, ya que la mayoría de las personas de la comunidad viven de la venta de ganado. Durante cuatro años salió al aire tres veces por semana un programa llamado "Así nomás", que representó un gran desafío, ya que en el paraje no hay acceso a Internet y en la zona de la comunidad tampoco hay señal de teléfono. Uno de los integrantes de la comunidad, que además trabajaba de portero en una escuela cercana desde la que podía acceder a una computadora con conectividad, recababa la información para realizar el programa.

Como sucede en la mayoría de las zonas rurales, mientras estuvo al aire, la radio cumplió funciones sociales importantísimas para las personas que viven en Cuesta del Ternero, muchas de ellas en lugares aislados. Además, articuló con la escuela del paraje, que tuvo también un programa propio.

"Hace más o menos ocho o nueve años que no está funcionando la radio. Eso coincidió con que nos dispersamos como comunidad. Actualmente yo estoy firme,

con otro compañero, acompañando la recuperación de la Lof Quemquemtreu,[49] tenemos vínculo con ellos y la lucha sigue sin la radio, como hacíamos antes", cuenta Carlos Fuentes, al ser consultado en mayo de 2022 sobre la continuidad del proyecto. "La radio fue un buen sistema de difusión, pero se hizo muy difícil sostenerla, quedamos muy pocas personas trabajando. Los equipos los dejamos en la escuela de paraje, para que los usen con los chicos. No dejamos de sostener la lucha del Pueblo Mapuche y de pensar que la radio sigue siendo una herramienta muy importante en los territorios", agrega.

"Me parece fundamental que haya voces mapuche en los medios, más que nada para contar la verdad de las cosas. En los medios oficiales salen las noticias como no son y si uno no está empapado en el tema o en nuestra lucha, escucha eso como la verdad y asume eso como lo cierto. Pasa mucho con las recuperaciones territoriales", señala Fuentes y agrega algunos/as de los/as que estuvieron en el proyecto de la radio, actualmente siguen relacionados a la lucha mapuche: "Si bien no se está haciendo radio, se está haciendo desde otro lado la lucha: en el territorio y con la gente".

MAPURADIO: EL DESAFÍO DEL **NOTICIERO CULTURAL**

Mapuradio fue un ciclo radial producido por Kona Producciones, un grupo de jóvenes comunicadores/as mapuche de la comunidad Newen Mapu, integrante de la Confederación Mapuche del Neuquén, que surgió en febrero de 2010. Tuvo como objetivos difundir y promover la realidad y la cosmovisión del pueblo mapuche a través de informes, entrevistas y despachos de los/as comunicadores/as mapuche y de personalidades de la cultura y la política provincial y nacional.

El noticiero se transmitió en un formato de diez minutos a través de la página web de la Confederación Mapuche del Neuquén y se difundió en distintas radios de Neuquén y de Argentina. Según sus realizadores/as, Mapuradio buscó ser un puente para el entendimiento de culturas diferentes y trabajó para la construcción de una sociedad intercultural.

[49] La comunidad Quemquemtreu está ubicada en el paraje Cuesta del Ternero (Río Negro). En 2021, sus integrantes recuperaron el territorio que le pertenecía a la familia mapuche de Lucinda Quitupura. Desde que la comunidad decidió volver a su territorio (deshabitado desde hacía más de 50 años y a merced de intereses inmobiliarios, forestales e hídricos), sufrieron distintos intentos de desalojo y en noviembre de 2021 dos personas armadas entraron y dispararon contra los dos miembros de la comunidad. Esto dejó un muerto y un herido de gravedad. Ver: La voz del territorio, crónica del hostigamiento contra la Lof Quemquemtreu, disponible en: https://agenciatierraviva.com.ar/la-voz-del-territorio-cronica-del-hostigamiento-contra-la-lof-quemquemtreu/

Se trató de un noticiero con identidad propia, desde y hacia la cosmovisión mapuche. "Cuando hablamos de comunicación con identidad lo hacemos desde lo que nosotros somos: gente de la tierra, guardianes, protectores del *ixofijmogen*, (o biodiversidad), promotores de la lucha de una nación originaria, que viene gestándose desde hace miles de años, y va a seguir por mucho más", expresan sus integrantes.

Desde hace más de ocho años, el colectivo dejó de producir el noticiero, pero el proyecto continuó. Algunos/as formaron el equipo de comunicación Amulzugufe y otros/as una banda musical: Puel Kona, desde donde siguen difundiendo e instalando la temática mapuche. Kuruf Nahuel, fundador del espacio, explica que para el Pueblo Mapuche la comunicación está vinculada con muchas cuestiones, como por ejemplo, la educación y la música: "es importante el rescate del sonido mapuche, investigamos mucho sobre el tema, porque cada sonido para nosotros tiene un sentido. Entendemos a la música como una expresión milenaria de nuestra cultura".

Actualmente Puel Kona se define como una banda que utiliza la música como herramienta de comunicación, lucha y resistencia y fusiona distintos géneros como el rock, la cumbia, el hip hop y el ska con elementos tradicionales de la música mapuche. Han circulado por festivales de distintas localidades y compartido escenario con artistas de gran envergadura, como el exlíder de Pink Floyd, Roger Waters[50]. De esta manera, la estrategia de construir sentido, difundir y compartir los saberes y luchas del pueblo mapuche mutó de un programa radial a un proyecto que, desde una mirada occidental, podría verse como artístico, y sin embargo, para ellos/as, es también comunicacional.

Por otro lado, siguen haciendo comunicación más ligada al periodismo en el equipo Amulzugufe (cuya traducción es "el que lleva la palabra"), de la Confederación Mapuche de Neuquén. "El proyecto fue mutando, hay algunos integrantes que ya no están en la organización, entonces hubo un cambio de rumbo, nuevos integrantes, cambió el nombre", plantea el comunicador Umawtufe Wenxu y agrega: "No dejamos nunca de hacer comunicación, cambiaron las personas, el eje, las formas, pero esa batalla contra los medios hegemónicos y contra la información oficial por parte del Estado, sigue tal cual".

***

Estos cuatro proyectos radiales fueron pioneros en la escena de medios mapuche de Patagonia norte. Con sus diferencias –en sus formatos, maneras de construir y de sostenerse económicamente–, todos tuvieron como objetivo principal la difusión de las

[50] Ver: El lado mapu de la luna: Puel Kona tras los shows con Roger Waters. Disponible en: https://lavaca.org/notas/el-lado-mapu-de-la-luna-puel-kona-tras-los-shows-con-roger-waters/

reivindicaciones y cosmovisión del Pueblo Mapuche. Con distintas estrategias, lograron instalarse en sus localidades y generar un discurso resonante y potente que disputó el monopolio informativo de los discursos antimapuche de los medios comerciales.

DIEZ AÑOS DESPUÉS: **TRANSFORMACIÓN Y PERSISTENCIA**

Como mencionamos anteriormente, la mayoría de los medios de comunicación mapuche de la Patagonia surgieron entre en la década del 2000 y se fortalecieron hacia 2010. Estas experiencias comunicacionales definieron sus metas en oposición a los discursos que circulaban sobre ellos/as mismos/as en los medios masivos y se plantearon como estrategia generar un espacio en donde discutir, problematizar y deconstruir esos imaginarios.

Si bien los procesos vividos por cada medio son distintos, todos apuntaron en sus orígenes a revertir la estigmatización, el paternalismo y la visión folclórica de los medios para poder hacer comunicación con identidad propia. Los objetivos fueron cambiando a medida que los proyectos crecieron y se vivieron algunos procesos lógicos que hicieron que las metas iniciales fueran evolucionando. Sin embargo, todos/as los/as fundadores/as de estos proyectos señalan que la comunicación para ellos/as es parte de una estrategia más amplia que es la reconstrucción del Pueblo Mapuche.

En el afán de construir herramientas de comunicación propias, con un sentido de compromiso, de militancia y no de lucro, estos medios no contemplaron estrategias económicas redituables, como lo hacen los medios comerciales, ya que no buscaron ser un "negocio". No obstante, para poder sostenerse en el tiempo, necesitaron de algún tipo de ingreso que asegure la continuidad de cada proyecto. En las experiencias de comunicación comunitaria, la cuestión del sostenimiento es un tema que trasciende lo financiero y debe ser pensada integralmente: la sostenibilidad tiene dimensiones económicas, políticas y comunicacionales. Este es un tema que atraviesa a los distintos colectivos comunicacionales y es objeto de grandes debates internos.

Los/as integrantes de las radios mapuche relevadas consideraban en 2011 que el tema del financiamiento era indispensable, aunque coincidieron en que siempre se intentó continuar los proyectos, hasta en los peores momentos económicos. Sin embargo, muchos de los medios surgidos hace más de una década no están actualmente activos. En esa línea, Mauro Millán, de la Radio Petü Mogeleiñ, sostiene: "Yo no sé si fracasan esos proyectos o se extinguen o cumplen un ciclo. Puede haber un cambio de estrategia. Una forma de organización social mapuche puede ser una radio, un fanzine, que puede tener principio y fin, porque no es el objetivo la radio en sí misma, sino que la radio es una herramienta de lucha y de comunicación". Millan plantea que no pueden leerse como frustraciones esas discontinuidades y que

"hay que tener la capacidad de reinventarse, porque el sistema te combate y si no tenés esa capacidad, morís en la primera estrategia".

En la misma línea, Umawtufe Wenxu, del colectivo de comunicación Amulzugufe opina: "Los proyectos que hoy no están al aire fueron parte de una experiencia que hoy nos suma un montón igual, nos enseñaron cómo crear una red con otros medios, con organizaciones; no son fracasos, son experiencias que nos ayudaron a tener las producciones que tenemos hoy con otras perspectivas o puntos de vista". En el mismo sentido que Millan, el comunicador neuquino señala: "muchos compañeros están colaborando con la lucha desde otro lugar y eso es sumamente válido. Hay que poder elegir desde dónde aportar. Lo importante es no abandonar la lucha".

Carlos Fuentes, quien fundó FM de la Tierra, también coincide en que no se debe pensar en la finalización de los proyectos como decepciones. "Me gusta pensar la radio como un proceso de aprendizaje y no como un fracaso. En algún momento quizá se vuelve o se hará de otra forma. Porque nosotros ponemos nuestro tiempo, la radio tiene su trabajo y desgaste, pero está bueno verlo así, como que sumó a la lucha; hoy participamos desde otro lado y nos quedó como enseñanza".

REFLEXIONES FINALES: **LOS PENSAMIENTOS QUEDARÁN**

En el actual escenario en el que se despliegan diversas y sostenidas campañas de deslegitimación y criminalización hacia las comunidades, las estrategias comunicacionales mapuche son fundamentales para promover la desarticulación de los discursos racistas y desconocedores (o negadores) de la historia de la Patagonia. Los debates sobre la posesión, recuperación y el resguardo del territorio del Pueblo Mapuche entraron en un punto álgido de tensión, y se equipararon con las tomas de tierras, contraponiéndose a la defensa de la propiedad privada (Yanniello, Stella y Santisteban, 2021).

Tal como analiza Umawtufe Wenxu, del colectivo de comunicación Amulzuguf, "los medios le dan lugar a ese pensamiento exacerbado y racista, en una cobertura mediática que antes no tenían. Son impresionantes los ataques al Pueblo Mapuche, lo que replican, lo que se inventa, la incitación a la violencia. Estos discursos obviamente le sirven a la derecha para justificar la violencia, los desalojos y toda política que vaya en contra nuestro".

La coyuntura actual requiere de distintas y simultáneas maneras de desmontar las operaciones de los medios masivos y, a su vez, construir los relatos propios. "Nosotros no nos vamos a cansar nunca de desmentir y de salir a aclarar. Todo el tiempo tenemos que dar esa pelea, que hoy es incluso más peligrosa que hace diez años, porque durante el gobierno de Mauricio Macri hubo allanamientos en las comunidades y

asesinaron a Santiago Maldonado y a Rafael Nahuel. No queremos que ese discurso fascista se convierta en política pública", denuncia Wenxu.

De los testimonios actuales de los/as comunicadores/as, subyace la idea de que la estrategia comunicacional no fracasó, sino que cambió de formas. La comunicación para el Pueblo Mapuche puede verse como una manera de resistencia y de articulación de las luchas, que fue mutando en el tiempo, pero que mantiene sus lógicas ancestrales; es decir, está presente en todas las acciones que realiza este pueblo en su proceso de reconstrucción. Un proyecto musical, la presentación de un libro, la participación en una charla en una escuela, la enseñanza de la lengua, las recuperaciones territoriales y las alianzas con sectores solidarios de la sociedad no mapuche son construcciones de sentido que pueden leerse como comunicacionales, entendiendo de manera holística que la descolonización de la palabra cambia de formas, pero no de rumbo.

***

ANEXO - ENTREVISTA A MAURO MILLAN: "CUALQUIER FORMA DE EXPRESIÓN QUE SEA AUTÓNOMA ES UNA HERRAMIENTA **MUY ÚTIL PARA LA LUCHA**"

Diez años después de aquel primer contacto en el que hablamos sobre la radio Petü Mogeleiñ, de la cual fue fundador, conversamos con el *lonko* de la comunidad mapuche Pillan Mahuiza (Corcovado, Chubut) sobre la actualidad de los medios mapuche, la dificultad del sostenimiento y la articulación de las luchas territoriales y comunicacionales.[51]

¿Qué función cumple la Petü Mogeleiñ en el Maitén y alrededores?

En principio, quiero hacer referencia a que al poco tiempo de haberse puesto en marcha el proyecto de Petü Mogeleiñ, me vino a buscar gente de la Lof Cañio [comunidad mapuche cercana a El Maitén], para denunciar la instalación de un centro de esquí en su veraneada. Este proyecto era impulsado por el gobierno municipal y provincial [de El Maitén y de Chubut] y por toda la rapiña de los privados que estaban esperando que el Estado pusiera el capital para después ellos hacerse de los negocios.

[51] La entrevista fue realizada en el marco de la escritura de este capítulo en mayo de 2022 en la localidad de San Carlos de Bariloche (Río Negro).

Era un proyecto de extractivismo turístico y siempre recuerdo la frase que me dijo el *lonko* Cañio: "Yo escucho que ustedes defienden los derechos en la radio y me están haciendo mierda el cerro León, ¿me van a ayudar?" Entonces yo pensé que, evidentemente, llegaba nuestro mensaje. Él vio que no había ningún organismo que pudiera detener este mega proyecto y pensó en buscar en la radio algún tipo de respuesta.

Mucho tiempo antes de estar involucrado en la radio, estuve vinculado a la lucha por el territorio, por la defensa, la recuperación y bajo ningún punto de vista iba a limitar mi participación en la radio por una función que hice toda mi vida, que fue acompañar los procesos de lucha en el territorio. Le dije al *lonko* que sí, que creía en lo que él me decía y luego el resto de las personas mapuche y no mapuche que participaban en la radio sintieron lo mismo, el compromiso de involucrarse. El impacto fue directo sobre el derecho de nuestro pueblo, sobre el territorio, sobre las aguas… si no lo parábamos, se iba a complicar.

Por otro lado, todas las radios comerciales hablaban de las benevolencias de este proyecto. Sabíamos que iba a pasar lo mismo que pasa en todos lados. Iba a ser un grupete de ricos que están en el pueblo y se iban a beneficiar con cero posibilidad de que la gente de los barrios y las comunidades pudieran tener alguna ganancia de ese proyecto. Si lo analizamos desde el punto de vista económico, no hubo consulta, no hubo nada.

En ese conflicto, la radio cumplió un rol fundamental. El desenlace fue que lo paramos, con acciones directas, cortando caminos, frustrándoles sus actividades, con muchas amenazas, pero estábamos tranquilos de que éramos poseedores de la verdad.

Después hubo una acción judicial que lo paró. No es que el conflicto haya terminado, pero se frenó. Y el tiempo lo que deja como resultado es que nos hace más fuertes, nos hace posicionarnos en el territorio. Ya habían talado más de 500 metros de bosque nativo para una sola pista y estaban proyectando 19 pistas de esquí. Ya habían construido una hostería. Pero quedó frenado.

Insisto en que la radio cumplió una función muy importante, porque la arremetida contra la decisión tomada por la comunidad fue muy grande ¿Cómo contrarrestas un discurso de odio, tergiversado, criminalizador, que habla de la benevolencia del capitalismo y su extractivismo? La radio cumplió un poco ese objetivo y articuló con otras radios comunitarias cercanas, como la de Cuesta del Ternero. Había una conexión directa con varias de la región y se creó un enlace.

¿Cuál es la situación actual de la radio?

la radio sigue funcionando. La gran ventaja es que funciona físicamente en un terreno que era de mi finado abuelo. Nos pertenece. Esto posibilitó que mucha gente,

mapuche y no mapuche, pasara por la radio, hiciera su experiencia y supiera ser parte. Esa radio tiene un riñón que es claro: la idea de la conciencia mapuche.

Tenemos mucha programación enlatada de otras radios comunitarias y programación local. Pero con la programación local, el tema es que el voluntarismo tiene fecha de vencimiento, porque la vida misma te cachetea. Nosotros sostuvimos un proyecto con cero presupuesto, pagando los gastos de nuestros bolsillos. Y uno deja la vida, pero repito: tiene fecha de vencimiento.

La radio superó todas esas instancias y sigue existiendo y saliendo al aire. Continúa con la idea de tener una línea editorial distinta a otros medios. Yo siempre decía a mis compañeros: "no leamos los diarios, porque nos lleva la vida sostener este proyecto, como para hacer la reproducción de los medios comerciales".

La Petü es de los pocos proyectos de comunicación mapuche que lograron sostenerse en el tiempo, ¿por qué creés que las radios que estaban activas hace una década no lo están hoy?

Yo no sé si fracasan esos proyectos, o se extinguen o cumplen un ciclo. Puede haber un cambio de estrategia, una forma de organización social mapuche, que en un momento es una radio, un fanzine, que puede tener principio y fin, porque no es el objetivo la radio en sí misma, sino que la radio es una herramienta de lucha y de comunicación y, en ese sentido, una organización puede tener el objetivo de coordinar, pero siempre surgen nuevas formas de lucha. Hay que tener la capacidad de reinventarse, porque el sistema te combate y si no tenés esa capacidad, morís en la primera estrategia, si no hay plan b y c. Yo creo que con las radios que no están hoy en el aire, pasó eso. Cumplieron un ciclo, la gente piensa de otra manera. Eso considero de manera optimista, que la gente tiene otras estrategias de lucha.

Yo, personalmente, no sé si volvería a involucrarme en un proyecto comunicacional como lo hice en esos años. Tampoco es que nunca más lo vaya a hacer, ni que piense que son herramientas obsoletas, todo lo contrario. Me alegra mucho pensar que la radio está al aire, que cuando paso por la ruta para visitar alguna comunidad, la radio está. Me doy cuenta enseguida de que es la Petü, porque escucho una música diferente, información que viene de agencias de noticias alternativas y eso está bueno.

En mi caso, fue importante el ciclo de la Petü Mogeleiñ. Cuando se hace el análisis de los diferentes discursos, también está bueno saber algo de comunicación, saber qué piensa la gente, cómo llegarle, qué sensibiliza a las comunidades, cuáles son las fronteras que a veces uno mismo tiene con su propia gente. Hay que ser consciente de los privilegios y, si bien es una frase trillada, la información es poder. Y cuánto más acceso tenemos, más herramientas tenemos. A mí siempre me pareció importante

tener autonomía en los medios de comunicación, no solo hablo de la radio, sino de cualquier manera o forma de expresión que sea autónoma, siempre es una herramienta muy útil para la lucha, es muy importante.

Ante la actual presencia de discursos de odio y la organización de personas bajo ideas racistas, fascistas, estigmatizantes hacia el Pueblo Mapuche, ¿cuál te parece que es la estrategia comunicacional que se debe encarar cuando no hay tantos medios mapuche?

El discurso mapuche es inaudible para la sociedad. Porque han creado una frontera para que así sea, ¿cuántas veces tenemos la posibilidad de hablar de manera profunda a una masiva audiencia? Muy pocas veces. Cada tanto tenemos un minuto para hablar de manera bien coyuntural y tenemos que bancarnos que luego escriban cualquier cosa o pongan imágenes que no tienen que ver con lo que hablamos y nos vinculen con episodios en los que no participamos, por ejemplo. Me ha pasado y les dije que fueron deshonestos conmigo.

A mí no me interesa buscar la opinión pública, es un desgaste. No hay en este momento un terreno fértil para pensar que la opinión pública puede llegar a balancear algo que está tan inclinado hacia los terratenientes, hacia el poder en sí mismo. Es enfrentarse a un gigante, golpe a golpe. Es muy ingenuo creer que vamos a poder hacerlo así. Los medios comerciales tienen sus propias reglas y además tienen después la última palabra. Y se naturalizó que un periodista puede hablar de nanotecnología, indigenismo y ciencia; puede hablar de todo y opinar como si conociera. Me da mucha bronca pensarlo, porque no es que entrevisten para que la persona que sabe opine, ellos opinan sobre el tema mapuche, lo hacen como dando cátedra, una cátedra de racismo, de supremacismo, aberrante. Entonces yo decido no perder el tiempo hablando con Clarín o La Nación. No me voy a prestar a ese juego, decido no hablar con ellos, porque no se lo merecen.

Sigo apelando a los medios alternativos y tratando también de manejar un léxico según "la tribuna". Eso también lo aprendí, adaptar un poco el discurso si salgo en Radio Nacional Esquel, en donde sé que me escucha gente de las comunidades, o si salgo en un medio en plena urbe, en donde hay que poner todo en contexto, porque la gente no tiene ni idea.

¿La Petü Mogeleiñ sigue teniendo articulación con otros medios comunitarios?

Hay articulación, sí… no siempre con fluidez, pero se arman esas redes ante situaciones de emergencia y se cruzan incluso las fronteras provinciales. Esos medios

cumplen una función importante a la hora del relato y son los que están cuando se producen hechos de mucha violencia. Se puede pensar como una reacción que esperamos de los militantes cuando pasan hechos de extrema violencia, los pocos medios alternativos y radios comunitarias que contamos con los dedos, siempre están. Más que medios amigos, son medios con los que somos "familiares en el pensar", como dijo un cantor. Sabemos que ellos y ellas van a multiplicar ese mensaje que queremos dar. Por eso es muy importante sostener esos medios. Son los primeros a los que llamamos cuando hay un problema en una comunidad.

¿Cómo lograron sostenerse durante tantos años?

La radio tuvo que ir fortaleciendo una identidad y personalidad, que la sigue adquiriendo. Es muy meritorio que siga al aire. Un medio de comunicación implica que alguien esté pendiente de pagar la luz para que no se corte. Es una gran maquinaria y todos tienen que aportar. No es solo ir a luchar, porque después llegas y te encontrás con que tenés todos los equipos embargados.

Pienso que los medios de comunicación tienen que tener el objetivo de reinventarse. Hoy las redes sociales cumplen un rol muy importante, para bien o para mal, pero tenemos que dar una lucha en esos espacios también. Me interesa mucho el discurso y cómo comunicar. Siempre les insisto a los *peñis* y *lamngen* [hermanos y hermanas] de las comunidades que no escriban un "choclo" larguísimo de lo que quieren decir. Porque en este tiempo de tanta vorágine, no hay mucha gente que se detenga a leer un documento de ocho páginas.

Yo sé que es feo, para nosotros es deshumanizante, porque es traicionar nuestra propia cultura, pero pienso que luego tenemos nuestros *trawunes* [parlamentos] y ahí podemos hablar largo y tendido. Pero un discurso que va a un medio de comunicación, tiene que ir en armonía con el tiempo de la ciudad. Tenemos muchas cosas para decir, pero hay que aprender qué decir en una salida al aire, en donde tenés que contar buenas o malas noticias y a veces, directamente, tragedias. A eso hay que sumarle que la tragedia es más inmensa cuando tenés tan pocos minutos para contar cómo fueron los hechos y eso te genera un grado de responsabilidad muy grande. Porque no solo hay que contar lo que pasó, sino que en esas breves palabras, también buscas alianzas o, mínimamente, empatía. Y no todo el tiempo tenés oportunidad de salir en un medio, así que sostener un medio autónomo y que sea una herramienta para la lucha sigue siendo un proyecto que está totalmente en boga y ligado a las luchas.

Algunos detalles pueden haber quedado obsoletos, hay que repensarse y ver cómo transmitir el mensaje en el dinamismo de los medios. También tenemos que ver cómo hacer para que la gente sea parte de eso. Porque uno con la radio irrumpe en la casa

de las personas sin pedir permiso, entonces siempre pienso: ¿qué estará pensando el otro de lo que vos decís?, ¿cómo hacer para que se sienta parte de lo que está pasando? A mí, hasta el día de hoy, la radio me sigue pareciendo maravillosa. Si hay algo que disfruto es ir a mi comunidad, hacerme un mate y escuchar radio; me gusta estar en el medio del campo y escuchar a alguien que está hablando.

Referencias bibliográficas

Briones, C. N. y Ramos, A. M. (2020). Los porqués del "de acá nos van a sacar muertos". Procesos de recuperación de tierras en la Patagonia Norte. *Intersticios de la política y la cultura, 9*(17), 9-43. Recuperado de: https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/28918.

Confederación Mapuche del Neuquén (2010). *Propuesta para un Kvme Felen Mapuche*. Confederación Mapuche del Neuquén.

Crespo, C., Ramos, A. M., Rodríguez, M. E., Pell Richards, M., Yanniello, F. y Aigo, J. (2021). Vivir bajo sospecha. Claves para derribar prejuicios sobre los pueblos originarios. *Revista Anfibia*. Recuperado de: https://www.revistaanfibia.com/vivir-bajo-sospecha/

Del Valle Rojas, C. y Maldonado Rivera, C. (2010). Lógicas del desplazamiento del "conflicto mapuche" al espacio virtual. Resistencia desde los hipertextos. Universidad Católica de Temuco – Universidad de La Frontera.

Hernández, F. G. (2012). Política de comunicación indígena, características y compromisos. 2012: Año Internacional de la Comunicación Indígena. *ALAI América Latina en Movimiento*. Recuperado de: https://www.cric-colombia.org/portal/politica-de-comunicacion-indigena-caracteristicas-y-compromisos-2012-ano-internacional-de-la-comunicacion-indigena/

Mellico, F. y Pereyra, P. (1998). *Zugulekay Mapu*. Ponencia en Actas de III Jornadas de Lingüística Aborigen, Instituto de Lingüística, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 407-412.

Miglioni, L. (2018). Comunicación indígena sin perspectiva de género. En S. Chaher (Comp.), *Argentina: medios de comunicación y género ¿hemos cumplido con la plataforma de acción de Beijing?* (pp. 111-120). Comunicación para la Igualdad Ediciones.

Ramos, A. M. y Yanniello, F. (2022) "Pensarse juntxs": el río Chubut como articulador de luchas sociales. *Revista Ensambles, 15,* agosto-septiembre 2022. En prensa.

Reguillo (1999). El espejo cóncavo y la irrupción indígena: movimientos sociales y comunicación. *Revista de la Universidad del Valle de Atemajac*. UNIVA, Guadalajara, México. Mayo-Agosto de 1999.

Salazar, J. F. (2002). Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación. *Journal of Iberian and Latin American Studies*. University of Western Sídney, Australia.

Yanniello, F. (2020). El Kvme Felen: la cosmovisión de vida Mapuche. *Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígena*s. http://odhpi.com/el-kvme-felen-la-cosmovision-de-vida-mapuce/

Yanniello, F. (2012). *Descolonizando la palabra. Los medios de comunicación del Pueblo Mapuche en Puelmapu*. Tesis de Licenciatura en la Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata.

FM PACHAKUTI: COMUNICACIÓN, TERRITORIO Y COMUNIDAD KOLLAS

José Sajama[52] | Emilse Siares[53]

NUESTROS CAMINOS **ENCONTRADOS**

Cuando nos invitaron a formar parte de este trabajo colectivo asumimos con mucha alegría la responsabilidad de contar la experiencia de la FM Pachakuti, tanto desde la investigación en curso[54] como desde la propia práctica comunicativa que realizamos. Quienes firmamos estas páginas pertenecemos al Pueblo Kolla e imbricamos cotidianamente nuestras prácticas comunicativas desde nuestra identidad.

Por un lado, desde muy joven, José Sajama recuerda sus primeros pasos en la comunicación, en diferentes programas de radio de la localidad de Abra Pampa (provincia de Jujuy), al tiempo que reflexionaba sobre el movimiento y la organización kollas de la zona. Hacia el año 2000, se sumó al Grupo Orginario Kolla Chasquis, desde donde también formó parte de la creación de una Biblioteca Andina Ñawpa Yachaykuna (Nuestros Saberes Ancestrales) en un local cedido por la Iglesia de Abra Pampa. Esta fue creada con el fin de aportar y despertar a la conciencia y al auto reconocimiento en materia indígena, de hecho, desde estos espacios se organizó el Primer Encuentro Regional de los Pueblos Indígenas en la zona puneña. Ya para el año 2005, José era presidente de su comunidad: Queta, y luego llegaría a ser presidente del Consejo de Comunidades Kollas del Departamento de Cochinoca (en adelante, Consejo). En su andar, siempre estuvo presente la necesidad de contar lo que veía, lo que sabía y lo que iba aprendiendo de la vida de sus propias comunidades kollas en su territorio. Así, para el año 2009, cuando se discutía sobre la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA), fue parte de estos debates, exigiendo que el Estado reconociera el derecho a una comunicación con identidad para los pueblos

[52] FM Pachakuti.

[53] Universidad de Buenos Aires, CONICET.

[54] Nos referimos a la investigación doctoral en curso de Emilse Siares titulada "La comunicación indígena mediatizada en Argentina como un derecho: el caso de la radio kolla FM Pachakuti."

originarios. Una vez sancionada la LSCA, armó junto a otras/os comunicadoras/es un proyecto para poner al aire la primera emisora kolla de la zona, que ya lleva más de diez años de trayectoria.

Emilse Siares recuerda haberse formado en una escuela salteña donde se enseñaba que ese territorio había pertenecido a pueblos indígenas, pero que nosotros/as ya no éramos eso: la escuela transmitía que "los/as indios/as" ya no existían; y muchas veces, las referencias a lo indígena eran usadas de manera despectiva, para graficar los "atrasos" en los que vivíamos. Frente a esa situación de negación e invisibilización, cuando cursó sus estudios en Ciencias de la Comunicación en la Universidad de Buenos Aires, empezó a indagar sobre las realidades de los pueblos originarios y sus luchas cotidianas –y siempre actuales–. Entonces, desde la orientación en comunicación comunitaria y con la recientemente debatida y sancionada LSCA, se preguntó cómo eran esas "nuevas" radios indígenas que había posibilitado la ley. Fue así que se acercó a la experiencia de dos radios kollas[55] del noroeste del país, y particularmente, a la FM Pachakuti.

A partir de conocernos en el año 2015 y de continuos diálogos y reflexiones sobre el movimiento indígena, sobre el Pueblo Kolla y sobre las prácticas de comunicación desarrolladas en y por la FM Pachakuti, encontramos algunos puntos en común a relatar. En primer lugar, asumimos a los medios de comunicación como espacios políticos, por ello, entendemos que para poder dar cuenta de su trayectoria es necesario enmarcarlos en los procesos políticos y territoriales de los cuales hacen parte. En este caso, acordamos entonces contar la historia de la FM Pachakuti mirando unos años más atrás de su inauguración. Por otro lado, el recorrido de la emisora en esta década nos ha mostrado la necesaria mirada sobre los procesos y las tramas territoriales en los que se enmarca el medio, más allá de sus productos comunicacionales.

En esta línea, nos unen las mismas preocupaciones: en primer lugar, deconstruir imaginarios sociales que nos ubican como pueblos extintos, sostenidos desde la idea de una "Argentina blanca". En segundo lugar, alejarnos de posturas que nos esencializan o nos folklorizan, subestimando nuestra agencia política, nuestras organizaciones e incluso nuestras producciones. Finalmente, nos interesa hacer notar la centralidad y la importancia que cobran los medios indígenas en sus comunidades y territorios. Nos preocupa el avance de los discursos de la derecha, que apelan a ideas fascistas para desmerecer el accionar político de nuestros/as hermanos/as en defensa de sus territorios frente a proyectos de muerte, y por lo tanto, de nuestros espacios de comunicación. Por ello, a través de estás páginas, queremos reconstruir el camino

[55] En este marco se produce la tesis de licenciatura: Los medios indígenas en la Argentina: el caso de estudio de dos radios kollas de Salta y Jujuy. Disponible en: http://repositorio.sociales.uba.ar/items/show/1859

de la FM Pachakuti, en particular uno de los objetivos fundacionales de la emisora: la defensa del territorio, y con esto demostrar su importancia y el largo proceso que implicó. Además, sostenemos que esta defensa del espacio-tiempo territorial implica también la defensa de la vida, de un Buen Vivir kolla que, a su vez, genera procesos de revitalización de la propia identidad hacia adentro de las comunidades para poder resiginficarla y defenderla hacia afuera de estas.

La experiencia de la comunicación kolla se inscribe en una urdimbre de estrategias tejidas a lo largo de la zona puneña, que busca potenciar y fortalecer a las comunidades. Esto la ha llevado a transmitir las historias, las memorias y la actualidad kollas, con lo que se ha puesto al servicio de nuestra(s) comunidad(es). El objetivo es el de recuperar y practicar el *sumaj kawsay*, en tanto proceso de la vida en plenitud. Por ello, también daremos cuenta de cómo la emisora asume su propia representación de lo comunitario y lo territorial y, por lo tanto, de las diferentes formas de hacer (en) comunidad, al tiempo que está atravesada por estas formas. Esa definición es, sin embargo, dinámica y permeable, pues se entienden las múltiples relaciones de poder en las que se encuentra entramada. Al comprender esas relaciones de poder, y las representaciones de estas que se hacen desde las comunidades, se pueden ver los procesos a través de los cuales los pueblos indígenas fuimos construyendo nuestras propias significaciones como acto de resistencia, pero también como efecto de la exclusión, material y simbólica, a la que nos subsumieron a lo largo de la historia.

NUESTRAS MIRADAS **SOBRE LA COMUNICACIÓN**

Escribir este capítulo nos ha significado un trabajo de reflexión y diálogo exhaustivos, nutrido desde las propias miradas/experiencias acerca de cómo investigar y hacer comunicación desde nuestro ser kolla. En este sentido, es menester hacer una primera consideración sobre nuestro *tinkuy* –encuentro–: desde la mirada andina, no se trató de una casualidad sino más bien de una causalidad. Esto supuso, entonces, el despliegue de una cadena de relaciones y hechos (materiales y simbólicos) en nuestro espacio-tiempo que nos llevaron a interpretar el porqué de ese encuentro. Coincidimos en un punto articulador de nuestros haceres: el de la descolonización. Es desde esa práctica cotidiana emancipatoria en la que nos encontramos y nos ubicamos frente a una responsabilidad: ante un problema (la colonialidad y sus tremendos impactos en nuestra Pacha y sus comunidades) nos comprometemos, nos unimos y nos impulsamos.

Que los indios e indias nos hemos apropiado de las tecnologías de comunicación es nuestra realidad y nuestro punto de partida, en este aspecto, problematizamos el modo (no lineal e inacabado) en el que ocurre ese proceso de apropiación. Autores han llamado a este fenómeno como indianización/indigenización de las tecnologías de

comunicación (Salazar, 2002; Schiwy, 2009). Por ello, para profundizar en esta idea, buscamos particularizar los diferentes momentos de este proceso en la FM Pachakuti, y enmarcarlos además en las tramas locales que la sostienen, las significaciones que desarrolla y las concepciones (no sólo de comunicación) que produce. Nuestro horizonte es descolonizador y en esa clave organizamos nuestro hacer.

En segundo lugar, construimos desde una complementariedad, esto es: una relación dialógica de dos personas que –desde diferentes espacios– trabajamos por un mismo horizonte en común. Es desde esta perspectiva que entendemos, por un lado, la necesidad de sostener y potenciar investigaciones sobre los medios de comunicación indígena, desde una mirada relacional, histórica y crítica. Muchas comunidades están cansadas de las lógicas extractivas que ubican a comunicadores como "meros informantes" y no como sujetos políticos, de quienes aprender y con quiénes construir nuevas concepciones sobre las diferentes formas de hacer *otra* comunicación contrahegemónica. He aquí el aporte en el que estamos trabajando: contribuir y complejizar los estudios sobre las prácticas de comunicación indígenas. Por ello, entendemos que ese *tinkuy* ha sido generador de una relación a través de la cual se puede construir conocimiento y habilitar compromisos políticos y afectivos.

Por otro lado, sabemos lo central que resulta difundir, acompañar y concientizar sobre las realidades de nuestras comunidades, desde la propia práctica de comunicación mediatizada y en articulación con otros sectores de la sociedad. La academia, en este caso, es un actor ineludible. Es por ello por lo que desde la radio se ha colaborado con diferentes trabajos que indagaban sobre la situación de los medios indígenas. Sin embargo, en escasos ejemplos hemos tenido devoluciones o seguimiento sobre esos trabajos y/o sus publicaciones. Desde estos objetivos, asumimos que la complementariedad se trata de un trabajo de articulación y potencialización, en tanto somos referentes de un mismo pueblo que visibilizan y potencian a la comunicación kolla.

Finalmente, nos hemos propuesto trabajar en reciprocidad. El construir en *ayni* implica que cada uno/a trae a compartir sus conocimientos y desde el intercambio surge algo nuevo, ojalá provocador. Nuestra cosmovisión nos enseña que la reciprocidad es el motor de la vida y ha de ser enriquecedora individual y colectivamente. En nuestro caso, desde situaciones diferentes, encontramos un punto de apoyo, de intercambio, de ida y vuelta desde donde aportamos para un proyecto que nos excede: el de la comunicación para un Buen Vivir. En consecuencia, la radio ha acompañado tanto el proyecto de investigación en curso como desde esta se ha acompañado el andar de la emisora. Para terminar, un momento necesario de la reciprocidad es el agradecimiento, por ello, damos gracias: a Nuestra Madre Tierra, fuente inagotable de vida y sabiduría; a nuestras/os hermanas/os, también de tierra, por abrirnos sus historias, sus memorias y sus luchas, que son también las nuestras; y

a las coordinadoras de este trabajo colectivo, por habilitar y promover estos espacios de diálogo, siempre tan necesarios.

LOS PRIMEROS PASOS DE LA FM PACHAKUTI: **COMUNICACIÓN Y TERRITORIO**

Pachakuti significa "el tiempo de volver a ser nosotros mismos". La elección de este nombre no es azarosa sino que se corresponde con una búsqueda de aquel grupo de jóvenes que desde varios años antes de la sanción de la LSCA nos dedicábamos[56] a la comunicación mediatizada en nuestros territorios. Entonces, ¿por qué una radio propia? El objetivo en sí, más allá de irrumpir en el espacio público mediatizado, era el de potenciar las propias voces, memorias e historias, en tanto sujetos políticos con capacidad de acción. Es decir, desde la radio se buscaba contrarrestar, en primer lugar, el imaginario de un "país sin indios", construido sobre ciertos discursos oficiales que aseguraban la "extinción" de las comunidades indígenas del país (Escolar, 2003; Espósito, 2017). Además, se buscaba desestigmatizar lo kolla, categoría frecuentemente usada de manera despectiva y asociada a la extranjería: en este aspecto, los medios de comunicación hegemónicos jugaron un rol central. Es por ello por lo que, signados por procesos de luchas y reconocimientos, los/as jóvenes de la puna reclamamos por el derecho a una comunicación propia.

Como mencionamos anteriormente, el surgimiento de la emisora se enmarca en el reconocimiento del derecho a la comunicación indígena en nuestro país, efectivizado a través de la LSCA (2009). Sin embargo, la demanda por el derecho a una comunicación propia se articula a los reclamos por otros derechos de los pueblos indígenas, tantas veces negados por los Estados, y requiere de una mirada a procesos histórico-políticos más antiguos. A principios de los '90, se produjo un proceso de reconstrucción de la identidad étnica en la provincia de Jujuy que trajo consigo el surgimiento de "organizaciones de mayor complejidad institucional con la idea de defender los derechos indígenas en forma integral"(Moritán y Cruz, 2012: 170). Se fueron consolidando así espacios multiétnicos como el Consejo de Organizaciones Aborígenes de Jujuy (COAJ) o espacios propios de determinados pueblos o regiones. Todos ellos establecieron entre sus principales objetivos: "recuperar legalmente todos los territorios ancestrales en los que sustentan su reproducción social y económica, participar en la gestión de los recursos naturales, conservar las prácticas culturales e implementar en los establecimientos educativos el programa de educación

[56] En este trabajo narramos procesos y experiencias en los que participó directamente José Sajama pero no Emilse Siares, pese a ello hemos decidido utilizar la primera persona del plural para narrarlos.

multicultural bilingüe" (Moritán y Cruz, 2012: 171). En este contexto, el siglo XXI inicia con el otorgamiento de las primeras personerías jurídicas a comunidades indígenas, y se empieza a hablar públicamente[57] de la propiedad colectiva de la tierra. Ya en 1996 se había implementado el Programa de Regularización y Adjudicación de Tierras a Poblaciones Aborígenes de Jujuy (PRATPAJ), que entregó títulos de propiedad en carácter de comunitarias de acuerdo con la manda constitucional, y como corolario de reclamos históricos en una provincia signada por la concentración de tierras en manos de unas pocas familias. Sin embargo, con la declaración de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio Natural y Cultural de la Humanidad del año 2003, y sumado a intereses políticos y económicos, la entrega de tierras a las comunidades de la región se vio demorada (Espósito, 2017). Esto llevó a que diferentes comunidades indígenas de Jujuy, reunidas en Abra Pampa, iniciaran el Segundo Malón de la Paz, el 7 de agosto de 2006. Gracias a esta movilización, las comunidades indígenas y sus conflictos territoriales cobraron visibilidad y lograron que el Estado jujeño se comprometiera, luego de haberse negado, a regularizar la situación legal de las comunidades y sus territorios en pugna.

En esa misma época, y con el auge de los procesos de explotación minera de la década del 2000, en la región andina puneña se desplegaron acciones que catalizaron procesos de organización política de las comunidades, apelando a su identidad étnica, "afectando las tramas de relaciones de poder locales" (Duárez, 2020: 3). En el caso del departamento de Cochinoca[58], algunas de sus comunidades indígenas se agruparon hacia el año 2006 como Consejo Consultivo Rural, que articulaba de manera directa con Organizaciones como La Unión de Pequeños Productores (U.P.P.) y la Dirección de Desarrollo y Producción dependiente de la Municipalidad de Abra Pampa. Este espacio coordinaba acciones territoriales con las comunidades cercanas

[57] Cabe aclarar que es desde el Estado que se empieza a abordar la cuestión de la propiedad colectiva de la tierra, puesto que es una concepción constitutiva de la cosmovisión kolla y que fue entendida de ese modo desde tiempos precoloniales. Es con la constitución de la colonia y luego del propio Estado argentino que se produce el despojo de tierras comunales y su posterior privatización.

[58] Cochinoca es uno de los cinco departamentos que componen la región oeste de la provincia de Jujuy denominada Puna o Altiplano. Este departamento cuenta con más de 12.000 habitantes (Censo Nacional 2010) y su localidad cabecera es Abra Pampa, que es además, centro urbanizado de la zona. La puna es caracterizada por su clima árido y frío y una geografía de meseta de altura (4000 msnm). La vegetación escasa, su gran amplitud térmica y fuertes vientos secos hacen que la vida en este territorio no sea fácil. Sin embargo, las comunidades kollas que la habitan han desarrollado prácticas de crianza y producción agropecuaria desde hace miles de años, que aún sostienen y defienden. De hecho, el Consejo, constituido desde el año 2006 como Consejo Consultivo Rural, estableció entre sus objetivos la defensa del territorio y sus formas de vida, con lo que fortaleció el proceso de organización interna del pueblo kolla.

a la localidad de Abra Pampa, por lo que, hacia el año 2010, decidieron ampliar su organización y consolidaron así el Consejo Departamental de Comunidades Kollas de Cochinoca, que convocaba a veinticuatro comunidades. Tal como consta en uno de los documentos de la organización:

"Es por eso que las comunidades en asamblea soberana deciden crear el Consejo para ampliar los temas como el fortalecimiento de la identidad cultural, reconociéndonos como Pueblos Indígenas; generar articulaciones con organismos del Estado, organizaciones sociales, culturales e indígenas, entre otras, con el objetivo de generar políticas públicas y lograr transformar la realidad de las comunidades indígenas con ellas como protagonistas. Es una organización que se va consolidando para tomar decisiones políticas en beneficio de las comunidades indígenas" (Protocolo[59]).

Estos procesos etnopolíticos[60] de tiempos largos se fueron desatando con el reconocimiento de los indígenas como sujetos de derecho desde el Estado nacional. De este modo, es esta supra organización la que articulará luego con el Estado en sus diferentes niveles y áreas de organización como Educación, Producción, Salud y Comunicación, Territorio y Cultura. Sin embargo, este recorrido no solo implicó que el Consejo, a través de sus comunidades, fuera articulando con y exigiendo al Estado sino también que pudiera consolidar sus propias lógicas de organización y pertenencia. De hecho, "la comunidad, en cuanto entidad organizativa y representativa, se vio reforzada, actualizada y legitimada por la nueva legislación sobre la cuestión indígena" (Cowan Ros y Berger, 2018: 6), específicamente en el marco del reconocimiento a las comunidades indígenas en la reforma de la Constitución Nacional (1994). Efectivamente, se las aceptó como forma tradicional de organización y representación indígenas, y se les otorgó el derecho a la titulación de tierras. Así, la asignación de personerías jurídicas "contribuyó a lograr la visibilidad de los diferentes grupos étnicos y estableció una base desde donde planificar estrategias encaminadas a obtener el reconocimiento pleno de la sociedad y en muchos casos el espacio donde vivir" (Moritán y Cruz, 2012: 170). Además, a través de la consolidación de comunidades que buscaban ese reconocimiento, se reactualizaron vínculos históricos existentes en el territorio puneño como relaciones de parentesco, compadrazgo y vecinalidad. Es menester aclarar, además, que las comunidades en cuestión no son poblaciones aisladas ni detenidas en el pasado, como propuso tradicionalmente una parte de

[59] Cita extraída del "Protocolo de Consulta Libre, Previa e Informada. Pacha Jark´aspa -Defendiendo el Territorio" (en adelante, Protocolo) del año 2017, redactado colectivamente por las comunidades del Consejo.

[60] Siguiendo a Bartolomé (2006) es que entendemos a estos procesos a través de los cuáles se ejerce la identidad étnica como reivindicación histórica y como herramienta política al mismo tiempo. La etnicidad, por tanto, es la identidad es acción, y consecuentemente, dinámica.

las ciencias sociales (Schiffini, 2013). En cambio, estas comunidades constituyen verdaderos actores políticos que articularon redes de relaciones entre ellas, con el Estado en sus diferentes niveles y con distintas organizaciones de la sociedad civil y el mercado.

Finalmente, cuando se sancionó la LSCA (2009) y se reconoció a los pueblos indígenas como posibles proveedores de servicios de comunicación audiovisual, se estableció que la figura legal para poder acceder a una "autorización a emitir" es una comunidad con personería jurídica. En este contexto es que, para poder presentar el proyecto de la radio, el equipo de jóvenes buscó entre las veinticuatro comunidades que componen el Consejo una que cumpliera con dicho requisito. Además de otras características burocrático-administrativas, como por ejemplo tener una cuenta bancaria al día. Por tal motivo, formalmente la FM Pachakuti pertenece a la comunidad Queta, aunque pasó muchos años instalada en la localidad de Abra Pampa para luego mudarse al vecino pueblo de Cochinoca. Ello hace ver a la comunicación como parte de un entramado de estrategias y procesos de resistencias que apuntan a la visibilización y reconocimiento de las necesidades y realidades indígenas particulares (Agüero y Müler, 2017), y que se desarrollan en articulación con otros actores sociales, como el Estado y organizaciones no gubernamentales.

En esta línea, las estrategias de resistencia del Pueblo Kolla a los proyectos extractivistas en la zona se articularon a los procesos de resistencia simbólica, reivindicando y resignificando la propia forma de vida. De este modo, la radio se fue consolidando como un espacio desde donde recuperar las memorias ancestrales, tan necesarias para las luchas que se iban presentando. En este sentido, los insumos para la programación eran materiales que aportaban las/os abuelas/os, la gente que vive en el campo o en la ciudad y que podían hablar sobre cultura, sobre medicina y/o política kollas. Es así que desde la radio se trató de tener una memoria colectiva sobre la propia historia: "la historia cercana", "la de nuestros abuelos". Y desde allí, buscamos que se reconociera a la comunidad kolla como protagonista de hechos sociales, de esas causas civiles, políticas, jurídicas en las cuales ha tenido participación el lugareño y por las cuales ha sufrido tanto atropello, tanto maltrato. Las/os comunicadoras/es apuntamos entonces a ser partícipes activos de la construcción de la memoria colectiva, pero una memoria vivida, sentida y analizada. Este proceso de reactualización de la memoria kolla permitió recuperar la historia de la bravura y tenacidad con la que las comunidades, las/os abuelas/os, defendieron su territorio en tiempos coloniales y democráticos.[61]

[61] Nos referimos, por ejemplo, al trabajo de recuperación de las memorias en torno a las más de 200 batallas libradas en la zona puneña –entre ellas la Batalla del Abra de la Cruz, en Cochinoca (1872)– o a la gesta del Malón de la Paz (1946) y del Segundo Malón de la Paz (2006).

Por ello, en momentos de conflictos territoriales concretos y contemporáneos, desde la emisora acompañamos a las comunidades que estaban en situación de desalojos, que sufrían hostigamientos o que se oponían a proyectos de empresas mineras.[62] A través de este acompañamiento, la radio buscó diferenciarse de otros medios zonales, que solo trataban de cubrir estos acontecimientos en momentos de represión o violencia. En algunos casos, este accionar implicó que algunos/as comunicadoras/es tengamos que enfrentar violencia física, hostigamientos e incluso causas judiciales.

Se trata de defender a nuestra Pachamama Madre Tierra no solo de proyectos extractivistas, sino también de otras acciones que –a simple vista– podrían parecer beneficiosas pero que son profundamente dañinas para nuestros territorios. Así es como fue interpretado el conflicto de la comunidad Rumi Cruz, en el año 2014 con el paso del Rally Dakar por sus territorios. Entendemos al territorio mismo como "lugar de despliegue de los esfuerzos de resistencia y regeneración de la vida"(Gutiérrez Aguilar, 2008) y por ello sostuvimos, y lo seguiremos haciendo, la necesidad de defenderlo. Desde la emisora[63] participamos activamente en las denuncias hacia el Estado, que, desconociendo el derecho a la Consulta libre, previa e informada de los pueblos indígenas, se limitó a comunicar el paso del rally por los territorios y, ante la negativa de nuestra organización, reprimió e imputó a diez integrantes de comunidades, entre ellos: comuneros y comuneras, comunicadores, intendente y sacerdote indígenas. La radio, en articulación con las comunidades afectadas, denunció y difundió estos hechos bajo la consigna: "Los derechos y el territorio no se negocian". En este aspecto, vemos cómo el ejercicio del derecho a una comunicación propia permitió poner en escena las exigencias legítimas por otros derechos reconocidos a través de legislaciones nacionales y provinciales, pero vulnerados en nuestros propios territorios. Efectivamente, tras esta lucha, la organización del Dakar tuvo que retroceder y delinear un nuevo recorrido para el rally.

De este modo, la emisora se constituyó en un actor de referencia territorial, desde donde se buscó fortalecer el ser kolla además de "[abrir] espacios de experiencias y reflexiones para repensar el sentido que la identidad cobra en las distintas pugnas que llevan adelante, tanto las comunidades indígenas como el medio"(Lizondo, 2015: 137). Efectivamente, instaurar un espacio de comunicación propia no solo permitió que diferentes voces hablaran sino que otras tantas, las de las comunidades pasadas y presentes, fueran escuchadas. Así, concretamente, la programación de la radio estaba

[62] Nos referimos a conflictos como los atravesados por las comunidades de Rumi Cruz, Casa Grande, Cueva del Inca, Salinas Grandes, Aguas Calientes, entre otros, todos ellos en torno a la defensa del territorio.

[63] Se puede ver el documental producido por la FM Pachakuti en: https://www.youtube.com/watch?v=UpzkB89GTGs&ab_channel=RadioPachakuti

organizada en torno a dar a conocer la realidad de las comunidades, con programas que apuntaban a noticias locales, otros sobre cultura, entretenimiento; durante la tarde, sobre historia del Pueblo Kolla y de sus comunidades; y los fines de semana había programas que daban a conocer la realidad de otros pueblos indígenas de la Argentina. Ahí se hacían entrevistas con hermanos y hermanas de otras etnias para conocer precisamente sus realidades, sus formas de vida, y sus luchas.

Si bien el reconocimiento legal que obtuvimos nos permitió erigir un proyecto comunicacional concreto, hay todavía algunos aspectos a tener en cuenta tales como: los pasos burocráticos a seguir, el bajo alcance de la frecuencia asignada o la sostenibilidad económico-administrativa de los medios. Y esto debido a que el Estado no se ha podido adecuar a las dinámicas de las comunidades en sus territorios, ni reconocer las demandas técnicas, logísticas y económicas que implica la presentación de proyectos.

Como veremos a continuación, desde sus orígenes la radio fue creando sus propias significaciones en torno a la idea de comunidad, y fue construyendo su propia comunidad de referencia, delimitando no solo a quienes les habla sino también a quienes representa. Efectivamente, esta comunidad desborda los límites de una definición jurídica.

LA FM PACHAKUTI Y **SU HACER (EN) COMUNIDAD**

El proceso de organización etnopolítica del Consejo se estableció sobre relaciones preexistentes en el territorio, por lo que pudo emerger, en tanto estructura organizativa, como un actor colectivo visible y legitimado en sus territorios (Cowan Ros y Berger, 2018). Ahora bien, este proceso de identificación colectiva requirió "cierto nivel de reflexividad, es decir, la posibilidad [individual y colectiva] de pensarse a sí mismos y construir una elaboración posible a la definición de su carácter de grupo diferente" (Bartolomé, 2006: 44). En efecto, esto implicó elaborar una propia definición de "comunidad", es decir, de la autoproducción de un "nosotros" (Rivera Cusicanqui, 2018). Aunque nunca acabado, este debate ha quedado plasmado en el documento del Consejo:

"El concepto de "comunidad" para Occidente significa solo un grupo de personas, mientras que para la cosmovisión andina del Buen Vivir, la comunidad es todo, implica la armonía con toda la naturaleza, el territorio, las prácticas, el aire, los animales, las costumbres, etc. Este es el horizonte de cada comunidad, vivir en equilibrio con los ciclos de la vida. Pero esto será posible siempre y cuando el Estado respete esta filosofía de vida, pero también si nosotros como comunidad o como pueblos indígenas la hacemos valer" (Protocolo).

Como vimos anteriormente, no se trata solo de demandar la posesión de la tierra en términos de recursos, puesto que "el territorio se concibe como algo más que una base material para la reproducción de la comunidad humana y sus prácticas" (Escobar, 2015: 33). Más bien se trata de sostener y reivindicar una forma de vida, que es el *Sumaj Kawsay*. Por ello, desde la organización colectiva del Consejo, se ha asumido la responsabilidad de hacer respetar y reconocer la propia cosmovisión, la cultura, la identidad y las memorias kollas. Y es ahí cuando, indefectiblemente, se entra en contradicción con la visión de desarrollo y bienestar occidental, cuyos efectos han sido el despojo, la explotación y la negación de nuestras comunidades en nuestro propio territorio.

Consecuentemente, es sobre ese territorio donde se expresa la vida kolla que se erige la comunidad a la que le habla la emisora y a la que "pertenece". En este aspecto, la programación de la radio, así como sus prácticas políticas, estuvo marcada por la cobertura y acompañamiento no solo en conflictos, sino también en diferentes momentos que involucraron a las comunidades en su hacer cotidiano. De ello se genera una revitalización de la propia identidad hacia adentro de las comunidades para poder resignificarla y defenderla hacia afuera de estas. Así, como ya hemos explicado, las prácticas desplegadas por la emisora son parte de un proceso etnopolítico en la zona que busca desestigmatizar la figura del indígena y revitalizar nuestras prácticas culturales. En consecuencia, la programación de la radio apuntó, además, a la recuperación y revaloración de la lengua quechua, por ejemplo, a través de micros radiales; a la cobertura y organización de celebraciones históricas para el Pueblo Kolla, como los aniversarios de la Batalla del Abra de la Cruz o el Malón de la Paz; a la recuperación y revitalización de las prácticas culturales de las comunidades, como los tiempos de *corpachada* o *challaco*[64] así como las prácticas de alimentación o medicina kolla. Sin embargo, son siempre las comunidades quienes deciden cuándo podemos participar y transmitir esos acontecimientos: en este sentido, no imponemos nuestra mirada sino más bien nos adecuamos a su voluntad. En este aspecto, la radio se ha convertido además en un intermediario entre las comunidades indígenas y la sociedad, pues habilita un diálogo intercultural, ya que como comunicadores trabajamos para dar a conocer el mensaje del movimiento indígena.

Ahora bien, esta idea de una comunidad con límites físicos y espirituales establece para sí estructuras que son dinámicas, atravesadas por múltiples relaciones entre las personas y su territorio y, consecuentemente, con tensiones hacia el interior. "La comunidad no es homogénea [ni estática], ya que es experimentada por sus miembros de diferentes maneras" (Tamagno, 2001: 63). De hecho, en el año 2020, hacia el

[64] Ceremonias que se realizan en torno al darle de beber o comer a la Pacha Mama.

interior del Consejo se generaron opiniones diversas en relación con la ubicación de la emisora: hubo quienes sostenían que la radio debía estar geográficamente más cerca de Queta para poder alcanzar a más comunidades a las que otras emisoras de Abra Pampa no llegaban. Desde ese momento, la radio inició su proceso de mudanza al pueblo de Cochinoca –a 25 km de Abra Pampa– aunque sin poder salir al aire. Este escenario se complejizó aún más con la llegada del COVID-19, y la posterior declaración del Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) el 20 de marzo de 2020, que implicó transformaciones drásticas en las dinámicas políticas, sociales y económicas del país; específicamente, para quienes habitaban en contextos de desigualdades estructurales previas, cuyas condiciones ambientales, sanitarias, alimentarias y educativas ya se encontraban en estado crítico han sido los más afectados (Aljanati et al., 2020: 24). Esto fue exactamente lo que sucedió con nuestras comunidades indígenas asentadas en la zona puneña y a lo largo del país. De acuerdo con las medidas de ASPO se establecieron criterios de circulación. Esto impactó de dos maneras en las prácticas de la emisora. En primer lugar, los comunicadores fuimos considerados "trabajadores esenciales" por lo que podíamos circular. Sin embargo, como sucedió en otras ocasiones, los comunicadores fuimos sancionados por circular en nuestro territorio. Esas actitudes de las fuerzas de seguridad se enmarcan en el histórico proceso de estigmatización y criminalización hacia los pueblos indígenas, además, reforzados por la idea de frontera entre una y otra jurisdicción, lo que desconoce la dinámica articuladora del Consejo en el territorio. En segundo lugar, estas medidas alcanzaron a las comunidades más alejadas de Abra Pampa, quienes vieron afectadas sus actividades de comercialización y abastecimiento, al quedar aisladas en sus territorios. Estas directrices impidieron que miembros de las comunidades, especialmente los más ancianos, pudieran vender su producción –carnes, quesos y lana de llamas, cabras y ovejas, principalmente– en el mercado local y que accedieran a los trueques o compras de otras mercaderías que son esenciales para el desarrollo de su vida alejados de la ciudad (agua, verduras, mercadería y medicamentos). Por ello, durante ese período, los comunicadores de la emisora desarrollamos actividades de comunicación no mediatizada, con lo que conectamos a las comunidades que habían quedado aisladas en el vasto territorio de la puna. Este proceso implicó para la emisora resignificar sus prácticas comunicativas comunitarias y obrar en función de ello. Esto se debe a que, apropiada por sus comunidades de referencia, la emisora ha construido "su identidad articulada con la de [su] pueblo, es parte de la historia de las comunidades a las que pertenece y las expanden en sus contenidos, desde los dispositivos que disponen y en relación con otras acciones que suceden en cercanías" (Lamas, 2020). Entonces, la radio se abocó a articular con otros medios de comunicación de pueblos originarios, comunitarios o populares de la provincia, brindando información. Y además de ello, buscamos hacernos parte de la problemática y aportar en lo que se pueda: desde acercar agua

y alimentos a las familias más alejadas hasta ayudarlas en la carga de datos para el recibo del Ingreso Familiar de Emergencia (IFE).

Evidentemente, la radio redefinió –en función de lo que las propias comunidades significan de sí mismas– su propia idea de comunidad, que se corresponde más bien con la definición erigida por Díaz (2004) y cuyos elementos articuladores son: un territorio, una historia, una lengua y una organización en común, desbordantes de los límites que establece una personería jurídica. En este punto, las prácticas de comunicación desplegadas por la emisora "transciende(n) a las tecnologías de la comunicación modernas y [...] se relacionan con saberes y pautas culturales preexistentes a la formación de los Estados. De este modo, la comunicación indígena se abre a la exploración de diversas formas, soportes y lenguajes que no se reducen a los instrumentos mediáticos" (Doyle, Ortega y Lizondo, 2021). Por ello, dar cuenta de esas prácticas implica reconocer las dinámicas que se generan en torno a la emisora, y que "ilustran, expanden y profundizan los incesantes esfuerzos de creación, transformación, recuperación y conservación de sentidos, redes y lazos, más allá de lo instrumental" (Valencia y Magallanes-Blanco, 2016). Así, la emisora desarrolló estrategias en red para acompañar y resolver los conflictos que atravesaron algunas comunidades, como la falta de agua o alimento, allí donde el Estado no llega o donde sus políticas son insuficientes. Para la emisora, el tiempo excepcional de la pandemia hizo evidentes también necesidades extraordinarias y, en este contexto, priorizó la conexión física antes que la comunicación mediatizada para las comunidades. Esto significó dejar de transmitir pero seguir siendo fiel a sus objetivos fundacionales; esto es: la defensa del territorio como expresión de la vida y de la historia (Cabnal, 2010) y, con ello, la defensa de una forma de vida armónica entre las personas y entre estas con la tierra, el *sumaj kawsay*. Como pudimos observar, en algunas ocasiones esto implicó la recuperación de saberes, de la propia lengua o el acompañamiento a conflictos territoriales; y en otros, implicó conectar a las comunidades que quedaron aisladas. Las prácticas de comunicación en tiempos pandémicos, abocadas a sostener y garantizar la vida de las comunidades de la puna, dan cuenta de una idea de comunidad kolla que excede los límites que el Estado impone y reproduce, como por ejemplo, el límite jurisdiccional entre la localidad Abra Pampa y otras localidades del departamento de Cochinoca.

REFLEXIONES **FINALES**

Como primera observación, la genealogía de la radio nos remite a procesos etnopolíticos de larga data en el territorio puneño, donde la etnicidad de los kollas ha permitido reclamar al Estado el cumplimiento de ciertos derechos, entre ellos, el derecho a la comunicación. Es así que, para cumplir con los requisitos que establece

la LSCA, se eligió a la comunidad Queta para poder garantizar la existencia legal de la emisora. Ahora bien, en sus prácticas cotidianas la radio construye una comunidad indígena a la que le habla, y a quien dice representar. Se trata de una comunidad que desborda los límites formales que indica el Estado; más bien es un conjunto de comunidades indígenas cada una con su propia personería jurídica que, desde la figura del Consejo, se organiza para defender el territorio en pos de un Buen Vivir kolla. La radio, en ese entramado, se consolida como un actor más que le da carnadura a las representaciones en torno a dicha comunidad kolla y, a su vez, funciona como un espacio desde el cual revitalizar la propia identidad, creando sus propias versiones de la historia, de la memoria y de la actualidad kollas. A su vez, desde ese conjunto de comunidades reunidas en el Consejo, se establecen diferentes niveles de organización para relacionarse con el Estado y se designan referentes por áreas de interés como: producción, salud, comunicación y educación. Además, erigidas sobre relaciones históricas de vecindad, parentesco y compadrazgo, estas comunidades se vinculan material y afectivamente, entre sí y con su territorio. Esto da cuenta además de la heterogeneidad hacia el interior de la organización y, naturalmente, de la existencia de conflictos o tensiones que son abordadas siempre desde un espacio colectivo de decisiones, es decir, desde las asambleas del Consejo. Como vimos, en materia de comunicación, el Estado reconoce a la figura de la comunidad indígena con una personería jurídica como sujeto de derecho, lo que implica fijar criterios de organización y requisitos que pueden cristalizar ideas estigmatizantes o esencialistas sobre la definición de comunidad. Más bien, en su hacer cotidiano, las comunidades –aunque aceptan esa definición para poder articular con el Estado– erigen su propia representación de comunidad indígena desde la noción de territorio en tanto espacio-tiempo articulador de la vida. En este caso, frente a la comunidad imaginada (que particularmente en el caso de Argentina es "blanca y sin indios") que propone Anderson al referirse a una nación, se levanta "una diversidad de comunidades [y pueblos] que también imagina e inventa sus propios modos de ser. En todo caso, esta reinvención parece asumir la forma de una *autopoiesis*: las comunidades se recrean y reproducen a sí mismas en el proceso de su hacer" (Rivera Cusicanqui, 2018: 116). Cabe aclarar, además, que se trata de una comunidad que no es homogénea ni estática, más bien, su dinamismo le ha permitido "incluso aceptar o importar formas estructurales presentes más allá de sus límites, formas a las que luego le inculca sus propios significados, usándolas para servir a sus propios intereses" (Tamagno, 2001: 63).

La experiencia de la comunicación kolla forma parte de un entramado que, a lo largo del territorio puneño, busca fortalecer a nuestras comunidades. Para esto, desde la radio, asumimos la responsabilidad de transmitir e informar aquello que es constitutivo de la propia vida en los territorios. A partir del tiempo inaugurado por la pandemia, se recuperaron algunas formas de comunicación no mediatizada entre las

comunidades como la figura de *chasquis* (mensajeros/as), el boca en boca o mensajes escritos en papel, puesto que hay zonas donde aún no hay acceso a señal de internet ni de teléfono. En otras palabras, esto demuestra que el proyecto de la FM Pachakuti trasciende a la comunicación mediatizada, pues sus objetivos están entrelazados con una propuesta superadora, la de vida armónica, entre las personas y la Madre Tierra: el *sumaj kawsay*. Por ello, la emisora se ha puesto al servicio de su(s) comunidad(es), proponiéndose como un espacio de escucha y de habla para las memorias, las historias y la cotidianidad kollas. La emisora asume su propia representación de lo comunitario y, por lo tanto, también define –al tiempo que es definida por– las diferentes formas de hacer (en) comunidad.

Referencias Bibliográficas

Agüero, M. & Müller, A. (2017). Comunicación y territorio. Resistencias en el noroeste argentino. *Mediaciones*, 9: 32 – 47. Recuperado de: https://revistas.uniminuto.edu/index.php/med/article/view/1562

Aljanati, L., Barbosa, J., Bompadre, J. M., Brown, A., Castenouvo, N., Cherñavsky, S. C. & Varisco, S. (2020). *Pueblos indígenas y COVID-19 en Argentina: principales lineamientos de un informe colaborativo*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

Bartolomé, M. (2006). Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá, 9*: 28-48.

Cabnal, L. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Momento de paro Tiempo de Rebelión,* 116.

Cowan, C. & Berger, M. (2018). "Sujetos" a la organización. Prácticas asociativas y políticas en procesos de desarrollo rural en Jujuy y Formosa, Argentina. *Trabajo y sociedad*, (31), 285-304.

Díaz, F. (2004). Comunidad y Comunalidad. *Diálogos en la acción, segunda etapa, 2004*. DGCPI. Recuperado de: http://rusredire.lautre.net/wp-content/uploads/Comunidad.-y-0comunalidad.pdf

Doyle, M. M., Ortega, M. & Lizondo, L. (2021). Los tiempos largos de la comunicación indígena en Argentina. *ContraCorrente: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas*, (17), 31-52.

Duárez, J. (2020). Expansión minera y politización de las identidades étnicas (2002-2012). Los casos de Abra Pampa (Jujuy-Argentina) y Espinar (Cusco-Perú). *Andes. Antropología e Historia*, *31* (2). Recuperado de: https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=12765995007

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de antropología social*, (41), 25-38.

Escolar, D. (2003). Arqueólogos y brujos: la disputa por la imaginación histórica en la etnogénesis huarpe. *Relaciones* 28, 23-43.

Espósito, G. (2017). *La polis kolla. Tierras, comunidades y política en la Quebrada de Humahuaca.* Buenos Aires: Prometeo.

Gutiérrez Aguilar, R. (2008). *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento indígena-popular en Bolivia.* Buenos Aires: Tinta Limón.

Lamas, E. (2020). *Medios comunitarios en tiempos de pandemia: nueva normalidad, otra comunicación*. Friedrich-Ebert-Stiftung. Buenos Aires: http://library.fes.de/pdf-files/bueros/argentinien/16626.pdf

Lizondo, L. (2015). *Comunicación con identidad o comunicación comunitaria. El caso de la FM "La Voz Indígena"*. Tesis de Maestría en Planificación y Gestión de la Comunicación. Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.

Moritán, M. G., y Cruz, M. B. (2012). Comunidades originarias y grupos étnicos de la provincia de Jujuy. *Población & Sociedad*, *19* (2), 155-173.

Nava Morales, E. (2013). *Totopo no ar: rádio e comunalidad em Oaxaca*. Tesis doctoral Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidad de Brasilia, Brasil.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Salazar, J. (2002). Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación. *Journal of Iberian and Latin American Studies*, *8* (2), 61-79

Schiaffini, H. (2013). Litio, llamas y sal en la Puna argentina: Pueblos originarios y expropiación en torno al control territorial de Salinas Grandes. Entramados y perspectivas. *Revista de la carrera de Sociología,* 3 (3), 121-136. Recuperado de: https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/entramadosyperspectivas/article/view/152#:~:text=Treinta%20y%20tres%20comunidades%20originarias,de%20Justicia%20el%20pasado%20marzo.

Schiwy, F. (2009). *Indianizing Film. Decolonization, the Andes, and the question of technology.* Newark: Rutgers University Press.

Tamagno, L. (2001). *Nam Qom Hueta'a na doqshi lma'. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. Buenos Aires: Ediciones Al Margen.

Valencia, C. y Magallanes Blanco, C. (2016). Prácticas Comunicativas y cambio social: Potencia, acción y reacción. *Universitas Humanística,* 81, 15-31.

LA RADIO QOM DE LA ORGANIZACIÓN LQATAXAC NAM QOMPI (RES. N° 091/09) Y SUS NUEVAS PRIMAVERAS

Diana Della Bruna[65] | Sixto Codutti[66] | Cristóbal Núñez[67]
Isabel Paredes[68] | Maximiliano Núñez[69]

DESDE DÓNDE **HABLAMOS**

Al recibir la invitación de las profesoras Magdalena Doyle y Liliana Lizondo para participar en este libro con un capítulo colectivo e intercultural, como comunicadora social *roqshe* (no indígena) sentí inmediatamente el desafío que implicaba hacerlo y también la gran oportunidad de realizar un escrito colectivo con la organización con la que trabajé y sigo trabajando, desde el 2010. Mi nombre es Diana, soy licenciada en Comunicación Social de la Universidad de La Plata y hace unos doce años que vivo en el noreste argentino, más precisamente entre las provincias de Chaco y Formosa.

Mucho tiempo trabajé en Pampa del Indio acompañando el proyecto comunicacional y educativo del Lqataxac Nam Qompi (Res. N° 091/09). Primero, en el 2010, como comunicadora en el Instituto de Cultura Popular (INCUPO), una asociación civil que lleva más de 40 años en el Gran Chaco acompañando a comunidades indígenas y campesinas criollas desde la educación y comunicación popular. Allí, realicé talleres de introducción a la gestión de una radio comunitaria con los pueblos Qom y Pilagá.

Posteriormente, en el 2011, fui convocada por la organización Lqataxac Nam Qompi para la producción y elaboración colectiva e intercultural del Plan de Estudios de la Tecnicatura en Comunicación Social Indígena Bilingüe Intercultural (BI). Esta carrera formaba parte del nuevo proyecto educativo de gestión social indígena en el Nivel Superior, ya que llevaban cerca de veinte años gestionando un Bachillerato Libre para Adultos BI, una Tecnicatura en Enfermería BI y, más tarde, una Escuela de la Familia Agrícola BI.

[65] Universidad Nacional de La Plata
[66] Consejo de Ancianos del Lqataxac Nam Qompi y Asociación Civil Cacique Taigoyic de Pampa del Indio, Chaco.
[67] Consejo de Ancianos de la organización Lqataxac Nam Qompi, Asociación Civil Cacique Taigoyic de Pampa del Indio, Chaco.
[68] Lqataxac Nam Qompi, radio qom FM Nauoxo 89.5 Lqataxac Nam Qompi.
[69] Lqataxac Nam Qompi, radio qom FM Nauoxo 89.5 Lqataxac Nam Qompi.

La Educación, con carreras docentes, la Comunicación, el Derecho y la Salud, con una carrera de Enfermería y la lucha por obtener la autorización para una carrera de Obstetricia, siempre fueron prioridad para este proyecto. En este marco, la Comunicación, que es lo que nos convoca en esta oportunidad, es algo que inquieta y preocupa a las organizaciones indígenas desde hace mucho tiempo, más allá del debate generalizado que se dio con la discusión de la Ley N° 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA).

No queremos sobreabundar en datos y bibliografía, sino más bien poder brindar un panorama de esta experiencia de forma colectiva entre los/as hacedores/as de este proyecto y aquellos/as que, desde nuestra "cultura otra", hemos acompañado, caminado y aprendido junto a ellos/as. Por eso, en la primera instancia para la escritura de este capítulo, viajé a reunirme con los/as integrantes del Lqataxac Nam Qompi que son los/as encargados/as de la parte de la gestión y coordinación de la radio.

Fue una hermosa oportunidad para reencontrarnos después de tanto tiempo, después de la pandemia y de tantas dificultades que tuvieron que sortear y que vamos a ir desandando en este escrito. Nos reunimos largamente en el nuevo predio de la radio luego de una intensa lluvia y de que me prestaran una bicicleta para llegar al campo, esquivando charcos, allí en la comunidad de Pampa Grande.

Maximiliano Núñez, técnico en comunicación social indígena que había sido mi estudiante, fue el encargado de convocar a los ancianos de la organización, Sixto Codutti y Cristóbal Núñez, y a la también técnica en comunicación y parte de la organización, Isabel Paredes. Nos reunimos en el nuevo estudio de la radio e hicimos una charla de actualización, contándonos en persona varios sucesos que habían ocurrido desde la última vez que nos vimos, hace un par de años. No faltaron las nostalgias por algunas personas tan importantes que fallecieron, los recuerdos de tantas luchas, las descripciones de algunos despojos, y las esperanzas renovadas.

Les conté sobre la invitación a plasmar la historia de esta experiencia y a reflexionar sobre su importancia e hicimos el acuerdo de designarme como redactora en la autoría común. En el ejercicio de conversar para la realización de este capítulo, iban llegando a la memoria muchas cosas que pueden parecer desordenadas, pero que tienen su lógica interna en el mágico momento de recordar y reflexionar de forma comunitaria.

Luchas, marchas, manifestaciones, gestiones, personas que partieron como flechas al cielo… Cuando daba clases en el Complejo Bilingüe Intercultural, a la hora de intercambiar en diferentes idiomas, buscábamos la etimología de las palabras en castellano. Es así que tras buscar la etimología de la palabra "conversar", encontré sentidos que me parecieron sorprendentemente descriptivos del momento que vivimos.

Proviene del término en latín *conversāre,* que significa "vivir, dar vueltas en compañía". Eso es precisamente lo que hicimos, vivimos, revivimos y dimos vuelta juntos/as a la historia desde la memoria compartida. Hacemos esta breve introducción más que nada para dar cuenta de las condiciones de producción del capítulo y manifestar desde dónde hablamos, considerando que quienes lo hacemos no somos investigadores/as ni estamos trabajando académicamente. Pero también pensamos y construimos conocimiento, reflexionamos sobre el hacer comunicación indígena, militando el derecho desde hace años. En este sentido, vamos a contar la historia de la radio y su hacer comunicación y política indígena en el territorio.

La radio siguió un largo derrotero, cambió de lugar, nombre y frecuencia, pero sigue siendo un proyecto vivo y en transformación, prioritario para la comunidad.

TERRITORIOS, **HISTORIA Y MEMORIA**

La radio está ubicada en Pampa del Indio, al centro y en la frontera norte de la provincia de Chaco, a 220 km de su capital. La población es de aproximadamente 11.500 habitantes, mayoritariamente del Pueblo Qom. La zona tiene una larga tradición de lucha y grandes organizaciones indígenas como el Laqataxac Nam Qompi (también conocida como Consejo Qompi), La Asociación Civil Cacique Taigoyic, la Comisión Zonal de Tierras (CZT), la Unión Campesina, la Corriente Clasista y Combativa Aborigen, la Federación Nacional Campesina, Comandante Andresito, entre otras.

Este territorio es parte del surgimiento de movilizaciones durante toda la historia de la lucha por los derechos, tanto en la década del '80 cuando se estaba redactando la Ley N° 3.258 del Aborigen Chaqueño, sancionada en 1987, así como en la reforma de la Constitución Nacional de 1994[70]. En ellos han sido de vital importancia los procesos de participación generados en las comunidades con el acompañamiento de organizaciones no gubernamentales (ONGs) de inspiración cristiana y consideradas indigenistas, como la Junta Unida de Misiones (JUM), el Instituto de Cultura Popular (INCUPO), Instituto de Desarrollo Social y Promoción Humana (INDES), la asociación Amigos del Aborigen, el Equipo de la Pastoral Aborigen (ENDEPA), entre otras.

Las movilizaciones y procesos de organización y participación que derivaron en estos cambios legislativos generaron transformaciones en las condiciones de vida del Pueblo Qom. Recuperaciones de territorio, acceso a la educación bilingüe intercultural, avances en materia de salud, entre otros derechos que se iban conquistando. Pero aún faltaba mucho. A partir del 2000, en Chaco, podemos observar una tendencia

[70] Sixto Codutti fue integrante de las asambleas en las que se definieron los lineamientos de la Ley del Aborigen Chaqueño y de la reforma a la Constitución Nacional.

a la mayor toma de protagonismo de las organizaciones indígenas en el espacio público, el crecimiento de la presencia estatal a nivel nacional a través de subsidios, programas, créditos y capacitación. Al mismo tiempo, vemos también un achicamiento o disminución de la presencia a nivel económico y de capacitación, de organismos de la sociedad civil como ONGs de incidencia regional, Iglesia Católica, misiones. Lo que señalamos es que hay un mayor diálogo directo de las organizaciones indígenas con los Estados tanto provinciales como el nacional y un crecimiento de la autonomía política y económica. Sin embargo, el Estado no alcanza a cubrir su rol en toda la extensión del territorio y en muchos casos ha cooptado o interferido en los proyectos y formas de organización indígena (Della Bruna y Slagter, 2018).

En el año 2009 tuvo lugar un hito importante en la movilización del Pueblo Qom, cuando se realizó una larga marcha a pie desde Pampa del Indio hasta Resistencia y un acampe de treinta y tres días en la plaza central de la capital. Este hecho tomó relevancia a nivel nacional, y dió a conocer la figura de Mártires López, líder que fuera muerto en un accidente en la ruta en el 2014 en lo que todavía se investiga como un posible asesinato. La precaria situación en la que se encontraban y encuentran hasta hoy los pueblos indígenas, sin acceso al agua, a la tierra, a programas de fomento a la producción agropecuaria para procurar el alimento de las familias y al trabajo generó esta masiva convocatoria de indígenas y campesinos/as criollos/as pobres que tuvo gran visibilización (Della Bruna y Slagter, 2018).

En ese mismo año, se debatía en el país la sanción de la LSCA, que incluía el reconocimiento del derecho a la comunicación propia para los pueblos indígenas. Para el Lqataxac Nam Qompi, la comunicación como práctica y como derecho es una preocupación y un interés que siempre estuvo presente. Y esto es justamente porque no se sentían representados/as tanto en los grandes medios hegemónicos de comunicación como en los pequeños medios *roqshe* (no indígenas) de cada localidad en donde había población qom.

Por un lado, los pueblos indígenas eran (y son) invisibilizados, negados, en una representación homogeneizante que desconoce etnias y cosmovisiones. Se los consideraba cosa de un pasado desaparecido. Por el otro, cuando se los menciona en noticias es solo para mostrarlos como débiles o inferiores, en imágenes de extrema pobreza o infantilización; o, en el caso de que se hicieran reclamos, como peligrosos, criminales o terroristas.

LA RED DE COMUNICACIÓN **INDÍGENA (RCI)**

La Red de Comunicación Indígena fue un proyecto integrado y gestionado por organizaciones indígenas de los pueblos Qom, Wichí, Pilagá, Moqoit, Guaraní y Kolla e instituciones (ONGs) no indígenas de Chaco, Formosa, Santa Fe, Salta, Jujuy

y Santiago del Estero, que funcionó desde el 2001 hasta el 2009. Se definió como un gran proyecto comunicacional cuyo eje era la producción radial (con dos programas semanales que se distribuían por envío de CDs, vía satelital y por streaming) de las propias comunidades.

Como veníamos diciendo, desde sus comienzos en los años 80, las organizaciones indígenas estuvieron preocupadas no solo por las reivindicaciones territoriales y de sus derechos largamente postergados, sino también por la política comunicacional. No se sentían identificadas con la imagen que construyen los medios hegemónicos, sean locales o nacionales; y se preguntaban qué hacer para comunicar su trabajo, avances, logros, problemas y conflictos desde su propia identidad.

Esta Red fue de gran importancia para el aprendizaje en gestión y comunicación de dirigentes y jóvenes, algunos/as de los/as cuales participaron en la elaboración de la Ley N° 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual. Fue el antecedente clave que dio lugar a que nacieran proyectos de radios de gestión comunitaria indígena, como la FM Lqataxac Nam Qompi y la FM Viquen, en Chaco, y la radio de la Federación Pilagá y la FM Qom Potae Napocna Navogoh, en Formosa.

La idea de la RCI nació en las comunidades de Pampa del Indio y fue gestionada con un proyecto de Cáritas Alemania. En esa época, el dirigente Milcíades Mansilla, de la Comisión Zonal de Tierras (CZT), junto a Sixto Codutti y otros/as referentes, veían la necesidad de contar con radios base en las comunidades para comunicarse con el hospital, la comisaría o entre ellas en los momentos que se necesitara presencia, intervención o asistencia del Estado.

Sin embargo, los/as que participaron de aquellos inicios de la RCI cuentan que los alemanes entendieron que se solicitaba un proyecto de radiodifusión y ahí comenzó a tomar forma la propuesta de hacer algo en ese sentido. Y esto es porque ya existía la inquietud y la necesidad de contar con un medio para expresar los logros de las organizaciones en su lucha por el cumplimiento de los derechos a la tierra, la educación y la salud, además de la historia, y la cultura. Además, en las radios *roqshe* (no indígenas) del pueblo estaba totalmente prohibido hablar en el idioma qom o cualquier idioma indígena, tampoco se permitían al aire las quejas y reclamos de las organizaciones. La gente de las comunidades podía ir, pero debían hablar en castellano. Entonces, el proyecto de la RCI generó un espacio de formación de líderes y de corresponsales indígenas populares de cada pueblo que la integraba.

Estos/as corresponsales indígenas participaban con sus reportes desde territorio, que enviaban por correo postal, en el programa de la RCI y recibían una remuneración por su trabajo. La sede estaba en Resistencia, en un edificio que compartía con INCUPO. Es importante destacar que la Red tenía su propio estatuto. La información producida en los territorios pasaba al Foro Argentino de Radios Comunitarias (FARCO) y, vía

satelital, a la Asociación Latinoamericana de Educación y Comunicación Popular (ALER). En Pampa del Indio se instaló una de las antenas satelitales, en la casa de Rubén Alfonzo, un integrante de la comunidad.

La RCI fue de gran importancia para el aprendizaje en gestión y comunicación de dirigentes y jóvenes y el puntapié inicial de las inquietudes que luego surgieron en los diferentes territorios en donde estuvo presente. En cuanto al proceso intercultural de gestación de este proyecto, con sus diversas interpretaciones de la comunicación y de la necesidad de generar información y representaciones de y desde los mismos pueblos indígenas, es importante compartir una breve conceptualización de lo que aquí se entiende como interculturalidad o prácticas interculturales.

Ianina Lois (2019), retomando el enfoque de Walsh, habla de tres perspectivas que la caracterizan: la primera, que hace referencia a la mirada relacional "contacto e intercambio entre culturas, es decir, entre personas, prácticas, saberes, valores y tradiciones culturales distintas, los que podrían darse en condiciones de igualdad o desigualdad" (Walsh, 2009: 3, en Lois, 2019: 125); la segunda es la funcional, en la que lo intercultural se enraíza en el reconocimiento de la diversidad y diferencia culturales, con metas a la inclusión de la misma al interior de la estructura social establecida (Walsh, 2009, en Lois, 2019); y la tercera perspectiva, que es la que se toma en este escrito, es la interculturalidad crítica, que indica que las diferencias se construyen en el marco de una estructura y matriz colonial de poder racializado y jerarquizado, "con los blancos y 'blanqueados' en la cima, y los pueblos indígenas y afrodescendientes en los peldaños inferiores" (Walsh, 2008: 4, en Lois, 2019: 125). Con respecto a esta última perspectiva, Lois dice que "su proyecto no es simplemente reconocer, tolerar o incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas, sino reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias" (Lois, 2019: 125-127).

Por otro lado, Antonio René Machaca considera que la interculturalidad, en tanto defiende derechos y aspiraciones políticas, deviene en proyecto político contrahegemónico y, consecuentemente, "se convierte en bandera de lucha para revertir condiciones históricas de dominación propendiendo a la superación, en práctica y teoría, de la situación de subalternidad de estos pueblos" (Machaca, 2007: 63).

Y, por último, Elías Manuel Arroyo plantea a la interculturalidad como un modelo de relación social más igualitario, entre personas que se distinguen por su diversidad cultural, basado en el reconocimiento y en la afirmación real de las diferencias propias de sus cosmovisiones y culturas (Arroyo, 2007), pero que también considera que esta "diferencia" encierra una matriz de desigualdad.

Estas ideas ayudan a caracterizar y analizar tanto el proceso, crítico y cargado de tensiones, de gestación de la RCI, como el de la Radio Lqataxac Nam Qompi, en la

que participaron organizaciones e instituciones tanto indígenas como no indígenas en un intento de superación de la opresión a la que se somete a los pueblos indígenas.

RADIO LQATAXAC NAM QOMPI 90.7, **EL PROYECTO DE LA RADIO QOM**

Mientras nacía y se desarrollaba la RCI, en Pampa del Indio se formaba la Red de Organizaciones Indígenas de dicha localidad, conformada por cuatro organizaciones indígenas: la Asociación Civil Cacique Taigoyic, la Lqataxac Nam Qompi, la Qomlashepi y una escisión de la Comisión Zonal de Tierras (CZT); y una asociación civil no indígena, la Che'eguerá.

Esta Red se conformó en el año 2000 alrededor de problemáticas que convocaban a todas, aunque cada una tenía su particularidad. Por un lado, el Lqataxac Nam Qompi, desde su formación en 1998, se venía dedicando a la lucha por el reconocimiento oficial de la Educación Bilingüe Intercultural (EBI) gestionando proyectos educativos y, desde el 2003 aproximadamente, también luchaba porque su forma de organización fuera reconocida por el Estado. Desde la formación de las primeras organizaciones indígenas y la entrega de títulos de tierra a las comunidades, se exigía que se organizaran en la estructura de asociaciones civiles a la manera occidental. A las personerías jurídicas se ataron los títulos de tierra comunitarios y con la misma herramienta se solicitaron proyectos productivos, educativos, de salud, culturales, entre otros. Esto trajo aparejadas las consabidas dificultades, como el vencimiento de papeles por no poder pagar los costos de balances o realizar las asambleas en la forma requerida por los estatutos de corte occidental, lo que demoró muchas veces el avance de proyectos.

El Lqataxac Nam Qompi se organiza, según las formas tradicionales del Pueblo Qom, en un Consejo. Este, a su vez, cuenta con un consejo de ancianos y con coordinadores/as de los diversos temas, áreas o proyectos que gestiona la organización en su conjunto. El 4 de diciembre de 2009, tras una acción de amparo y una batalla judicial, finalmente, el Estado realizó el acto de entrega formal del documento oficial de reconocimiento de la personería de orden público, como Organización Indígena Preexistente. Esta documentación es la Resolución N º 091/09, del Instituto del Aborigen Chaqueño (IDACH) con la firma de su presidente en ese momento, Orlando Charole.

Por otro lado, estaban la Asociación Civil Cacique Taigoyic, que tenía personería jurídica y la prestaba para los diferentes proyectos, y la Comisión Zonal de Tierras, que se ocupaban de la defensa y recuperación del territorio. Por último, la Qomlashepi es una organización de mujeres del Pueblo Qom dedicadas a la conservación y recuperación de la cultura qom. Se las conoce también como madres cuidadoras de la Cultura Qom y han gestionado proyectos sobre arte, como literatura, teatro,

narración oral; y sobre salud, historia y educación. La Che'eguerá es una asociación civil no indígena, conformada por docentes, exmisioneros y extrabajadores de INCUPO (Della Bruna y Slagter, 2018).

A su vez, todas estas organizaciones estaban preocupadas por la comunicación de sus trabajos, luchas y logros, y también por la imagen que se construía de ellas en los medios no indígenas locales, provinciales y nacionales, que las estigmatizaban o criminalizaban. Varios/as de sus integrantes pertenecían o se habían formado en la RCI y al pensar en un medio propio, surgió la radio como primera opción. Esto estaba motivado por la cultura oral característica del Pueblo Qom, la accesibilidad económica y la experiencia acumulada en los años recorridos.

De este modo, la radio Lqataxac Nam Qompi FM 90.7 fue gestionada en el 2001 por esta Red de Organizaciones Indígenas, cuando se presentó la posibilidad de hacer un proyecto de radio propia a través del Área de Programas Especiales a nivel nacional, que surgió y existió como alternativa para el acceso a la comunicación de radios y escuelas de frontera y pueblos originarios. En ese año aún estaba vigente la Ley de Radiodifusión de la dictadura, que no contemplaba a los medios sin fines de lucro. El programa se realizó a partir de un convenio entre el Comité Federal de Radiodifusión (COMFER), el Ministerio de Educación de la Nación y también el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) (Della Bruna y Slagter, 2018).

La Red de Organizaciones Indígenas presentó el proyecto de la radio y fue aprobado. La radio de Pampa del Indio y la del paraje El Colchón fueron las primeras radios indígenas de la provincia. Una vez obtenidos los equipos, se logró que un hermano de la comunidad cediera de palabra parte de su terreno (coloquialmente se le llamó a esto "donación", aunque la ley de propiedad no permite que la tierra indígena sea vendida, alquilada o donada) y comenzaron las gestiones frente al Estado provincial para la construcción de un edificio acondicionado en donde pudiera funcionar la radio.

El edificio fue construido por el Estado provincial y se terminó en el 2011. Pero seguían faltando elementos para transmitir y los técnicos para los ajustes. Mientras tanto, la organización seguía pensando en la capacitación. En el 2010 y 2011, solicitaron a INCUPO asistencia en este sentido y se dictaron talleres de gestión y producción para radio, en los que se intercambió también con el Pueblo Pilagá ubicado en Las Lomitas, Formosa, y con la comunidad qom de La Leonesa, en Chaco.

La radio aún no saldría al aire y en el medio se gestaría un proceso de formación de comunicadores/as indígenas en la educación formal, ahora desde la misma organización.

LA TECNICATURA EN COMUNICACIÓN **INDÍGENA BILINGÜE**

En el 2011, el Lqataxac Nam Qompi estaba preparando un gran salto para la organización: la creación del Centro de Estudios Superiores Bilingüe Intercultural (CESBI), que luego pasó a llamarse IES (por "Instituto de Nivel Superior") CESBI. Después de haber trabajado en el nivel secundario con el Bachillerato libre para Adultos BI y la Escuela de la Familia Agrícola BI, se decidió avanzar en la profesionalización de integrantes de la comunidad qom.

Las carreras con las que comenzaron a trabajar en ese inicio fueron el profesorado en Pedagogía Bilingüe Intercultural y la Tecnicatura en Comunicación Social Indígena BI, por la importancia central que tenían en ese entonces la educación y la comunicación. Se pensaba también en carreras vinculadas a la salud y a lo jurídico, pero el contexto, con la reciente aprobación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, favorecía comenzar con las mencionadas antes.

La elaboración de los planes de estudio fue pensada y desarrollada de manera intercultural, con el protagonismo de las comunidades, ancianos/as y jóvenes docentes bilingües interculturales, y la colaboración de la organización no indígena Che'eguera, además de profesionales de cada disciplina convocados/as a tal fin. Se pretendía elaborar un currículo verdaderamente intercultural, que pusiera en valor los conocimientos propios de la cultura qom y a las personas idóneas para su enseñanza, como así también compartir los conocimientos de la cultura occidental inherentes a cada disciplina para generar un diálogo de saberes.

Luego de muchas reuniones y de la redacción del plan de estudios, se llegó a poner en marcha la tecnicatura con una visión propia de la comunicación y de los procesos pedagógicos para formar profesionales en el área. Esto se venía pensando desde antes de la promulgación de la LSCA: tener una carrera de comunicación y que los/as propios/as indígenas trabajen e impulsen la radio de forma permanente.

El perfil formativo de los/as egresados/as apuntaba y apunta a un compromiso muy fuerte con la organización y con el pueblo. Se busca que puedan trabajar en la misma comunidad creando contenidos apropiados y situados en territorio. En este sentido, el Lqataxac Nam Qompi en su proyecto comunicacional no solo piensa en una radio, sino que ha desarrollado algunas ideas en lo audiovisual y tiene pensado para más adelante un medio digital, como una cartilla o periódico, con la intención de convertirse en una fuente segura para otros medios, tanto a nivel provincial como nacional.

RADIO QOM **AL AIRE**

En el 2012 se realizó la primera transmisión de la radio y en la gestión ya tomó un protagonismo decisivo la organización Lqataxac Nam Qompi. Así se llamó a la radio,

aunque fue conocida como “la radio qom”, que también funcionaba en el 90.7 del dial como la Radio Viquen de la localidad de El Colchón. Ese mismo año se realizaron en la radio las prácticas profesionalizantes del Taller de Producción Radiofónica de la primera promoción de la tecnicatura, con un programa de política indígena, uno cultural y uno informativo, de entretenimiento y variedad.

El predio donde funcionaba la radio era un espacio de reunión de la organización desde que estuvo instalada. Servía tanto para asambleas como para reuniones organizativas de carácter más operativo, y convocatorias a la comunidad para realizar trámites que tenían que ver con inscripciones o becas para los/as estudiantes del Complejo Bilingüe Intercultural, e incluso rifas o venta de pollos para recaudar fondos y cubrir los gastos más urgentes de la organización.

La obtención de la personería jurídica por parte del Lqataxac Nam Qompi y la formación de nuevas generaciones de comunicadores/as como técnicos/as contribuyó al crecimiento de la radio. Empezó a haber más horas de programación: programas de práctica de los/as estudiantes; como así también noticieros; programas culturales o periodísticos de reflexión sobre política indígena; salidas en vivo de dirigentes; coordinadores/as o líderes/esas para comunicar sucesos o actividades, entre otras cosas.

En cuanto a la dimensión económico-administrativa de la gestión, la personería jurídica servía a los fines de presentarse en las convocatorias del Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual (FOMECA), así lo hicieron en el 2014 y ganaron un financiamiento para producción periodística. Otro hecho importante fue la participación de la radio en la traducción de los principales artículos de la LSCA a algunos idiomas originarios que coordinó y publicó la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual en el año 2015. Ese año, el proyecto recibió el premio Construyendo Ciudadanía y en el 2016 obtuvieron otro FOMECA, en la línea de Financiamiento Permanente.

Aun así, siempre estuvo en debate la necesidad de aplicar un presupuesto directo, como indica el artículo 152 de la LSCA, que establece que la financiación de los servicios contemplados en el artículo 151 (Autorizaciones a Pueblos Indígenas) provendrá, entre otras, de gestión propia, de asignaciones del presupuesto nacional y de recursos específicos asignados por el INAI.

Además de estos recursos obtenidos del Estado, la organización tuvo que recurrir a toda su creatividad y la solidaridad de la comunidad para sostener el proyecto. En primer lugar, el trabajo de operadores/as técnicos/as, comunicadores/as de la organización y coordinadores/as que fueron pasando por la radio nunca fue remunerado, sino un aporte al sostenimiento de la programación. También se contaba con aportes de los/as integrantes de la organización y de la comunidad para pagar los servicios de luz e

internet. Otra fuente de ingresos era la venta de espacios a las iglesias evangélicas que están en las comunidades, con pastores/as *qomlec* y *qomlashe* (indígenas).

La puesta al aire de la radio fue muy significativa, en tanto ha sido la primera radio en la que se hablaba libremente en el idioma qom, que es el que habla aproximadamente el 80 % de la población en Pampa del Indio, con la puerta y el micrófono libre a la comunidad, a sus reclamos, a la emisión de comunicados sin necesidad de pagar. A su vez, la emisora fue atendiendo los problemas coyunturales que surgieron a lo largo del tiempo que funcionó en ese espacio.

Un hito en este sentido fue su participación crucial en la gran manifestación por el fallecimiento de un bebé qom en una incubadora del Hospital Dante Tardelli de Pampa del Indio, en octubre de 2013. Más de treinta organizaciones se unieron, realizaron asambleas, movilizaciones, una marcha y un acampe, con lo que constituyeron la Multisectorial por la Salud. La multitudinaria manifestación y las repercusiones que tuvo obligaron al gobernador Jorge Milton Capitanich y al ministro de Salud, Antonio Morante, a viajar de urgencia a la localidad y reunirse con las organizaciones.

A través de esa lucha, se consiguió que se abriera una investigación, la destitución de la directora del hospital, Nancy Aguirre, y algunas mejoras en infraestructura y equipamiento. El derecho a la salud siempre fue un reclamo fuerte de los pueblos indígenas en el Chaco y, también, constantemente desoído por el Estado. Hasta la actualidad no hay respuestas suficientes y siguen existiendo graves problemas como desnutrición, tuberculosis, Chagas, hipertensión, diabetes y, específicamente, en la atención a embarazadas y partos.

La radio en ese momento acompañó el reclamo y fue espacio para hablar y difundir, amplificar y multiplicar lo que estaba sucediendo. Fue una experiencia en la que se escuchó a la comunidad y la información se daba directamente desde el lugar de los acontecimientos con corresponsales de la radio. Cuando el intendente se negaba a atender a las organizaciones, se sacaban al aire todas las llamadas telefónicas de los/as manifestantes, reclamando audiencia de afuera del municipio. Toda la localidad, criollos/as e indígenas escucharon la transmisión y al intendente no le quedó otra opción que abrir la puerta y dialogar, por la presión ejercida. Y no solo la escuchaban en el pueblo, venía también gente del campo para solidarizarse con la causa. Traían su silla, su poncho, porque a la noche se hacía vigilia en el hospital y la radio fue partícipe como comunicadores/as, referentes e integrantes de la organización.

A través de los años, la radio participó y difundió el trabajo y las luchas de las organizaciones indígenas. También, debido a inconvenientes con el sostenimiento económico o a problemas técnicos en las instalaciones, podían pasar períodos en los que se viera interrumpida la transmisión. En diciembre de 2018, el Lqataxac

Nam Qompi comenzó a sufrir persecución a su proyecto por parte del Estado y las instalaciones del Complejo Bilingüe Intercultural donde funcionaban todas sus escuelas, ubicadas en Cuarta Legua 14, fueron ocupadas por miembros de otras comunidades y familias.

Esto representó un grave golpe para la organización y una oportunidad de reflexión sobre el accionar del Estado, lo que generó conflictos hacia el interior de las comunidades. Para no perder las escuelas, se hizo todo un recorrido que la radio acompañó con salidas en vivo en las que el pueblo escuchaba el avance de las gestiones, lo que incentivó a la comunidad a acompañar. Gracias a la difusión y la visibilización se pudo sostener el proyecto educativo frente a los atropellos del Estado.

El Estado por sí mismo nunca tomó la iniciativa para crear escuelas para los pueblos Qom, Wichí o Moqoit, sino que estos pueblos se han levantado para defender sus derechos y proponer los proyectos. Tomando al derecho en su faz progresiva y considerando las transformaciones culturales que se van manifestando, es importante revisar las leyes. De hecho, hay varios proyectos que se están discutiendo, como la Ley de Gestión Social para las escuelas y la reforma a modo de actualización de la Ley del Aborigen Chaqueño.

La radio, como el Salón Comunitario de las Madres Cuidadoras, fue un espacio en donde se dictaban clases o se gestionaban becas para los/as estudiantes después de la pérdida de las instalaciones del Complejo. También cabe destacar su rol durante la pandemia de COVID-19, que comenzó en el 2020 y fue teniendo diferentes etapas y repercusiones en lo social, educativo y comunitario. Desde este medio, se realizaron llamamientos, comunicados y programas educativos para darle continuidad y acompañamiento a la comunidad integrada por estudiantes, docentes y familias.

Finalmente, la radio también fue alcanzada por un problema similar al atravesado en el Complejo Educativo. El titular de la tierra donde estaba emplazada, y que había cedido de palabra el espacio, falleció y sus familiares decidieron pedir la devolución del terreno. El edificio, a nombre del Lqataxac Nam Qompi, quedó dentro del predio. A su vez, los equipos, a nombre de la Asociación Civl Cacique Taigoyic, retornaron a ella. El Lqataxac Nam Qompi y su proyecto comunicacional debían volver a empezar.

LA RADIO FM NAUOXO 89.5 LQATAXAC NAM QOMPI: **UNA NUEVA PRIMAVERA**

Esta radio es la continuidad del proyecto, con nuevo predio, nuevo edificio, nuevo nombre y nuevo dial. Es, como su nombre lo indica, una nueva primavera, un renacer luego de todas las dificultades atravesadas con la persecución y la pérdida de la

radio anterior. Ya había comenzado a funcionar en el edificio anterior, durante la pandemia, y luego se trasladó.

Esta vez, habiendo aprendido de las dificultades atravesadas, la organización logró obtener los papeles de propiedad a su nombre, tanto del terreno y del edificio que se terminó de construir a principios de 2022 como de los equipos. En este terreno también se edificará el nuevo Complejo Educativo que reúne a todas las escuelas del Lqataxac Nam Qompi.

Los/as integrantes de la comisión que coordina el proyecto comunicacional ya se encuentran emitiendo programas culturales, informativos, espirituales y educativos y recibiendo a los/as nuevos/as estudiantes de la tecnicatura en Comunicación Social Indígena. También participan de espacios de discusión sobre la política comunicacional de los pueblos indígenas tanto a nivel provincial como nacional, como la Audiencia Pública de la Defensoría del Público, el 20 de mayo de 2022.

ALGUNAS PALABRAS FINALES: **LA RADIO COMO ACTOR POLÍTICO**

El proyecto de la radio propia, que ha pasado por varias transformaciones en su forma, se hizo tres veces: primero con la RCI, luego la Radio Lqataxac Nam Qompi 90.7 y ahora, con más seguridad de ser la definitiva para la organización por contar con personería jurídica y título de la tierra donde está emplazada, la radio FM Nauoxo 89.5 Lqataxac Nam Qompi.

En cada etapa del proyecto, se trabajó en conjunto con otras organizaciones indígenas y no indígenas, construyendo en el territorio alianzas, fortaleciendo luchas, afianzando procesos educativos, culturales e interculturales. También interpelando al Estado y a organizaciones o medios de comunicación no indígenas con su sola existencia y en diferentes conflictos, por hablar en su idioma, por ser dueños/as y gestores/as, por recibir y difundir el derecho indígena, así como quejas y reclamos territoriales.

La lucha por los derechos indígenas nunca se termina, ni se ha resuelto de manera significativa la situación general por la que se reclama. Por eso, la organización considera que se necesita comunicación y sigue insistiendo con el proyecto de la radio propia. Comunicar, informar, pero siempre desde la propia mirada, para que puedan ser visibilizados todos los problemas de los pueblos indígenas, del interior, del campo, de todos los territorios.

Cuando el Lqataxac Nam Qompi pensó en tener comunicadores/as formados/as y capacitados/as, también imaginó un proceso comunitario de cooperación y ayuda mutua. Aquellos/as que son operadores/as y comunicadores/as les enseñan a otros/

as y así se va multiplicando esa sabiduría, lo que las/os profesoras/es transmitieron, tratando de compartir y ayudar; lo que tiene una potencia política enorme.

La radio es tomada como una herramienta para difundir el derecho indígena y la legislación vigente. La gente de las comunidades se informa de la existencia de las leyes, las nuevas generaciones se van nutriendo de la historia de la conquista de esos derechos. La radio se constituye en un espacio para ocupar esos derechos, defenderse y también para reflexionar y proponer cambios.

Si los/as jóvenes no conocen sus derechos, no puede haber un avance para el Pueblo Qom. Esto es central en el pensamiento de la organización, la necesidad de movimiento y formación de las nuevas generaciones. Así, la memoria, la cultura y la educación aparecen como una manera de mantener la vida y la identidad como pueblos.

A través de la radio, los/as jóvenes se informan de las propuestas formativas disponibles y así se va ampliando el acceso a la educación bilingüe intercultural que tanto tiempo les fue negada. También van conociendo la historia y la lucha que llevó a ese logro, y se van sumando de las comunidades más alejadas como Tres Lagunas y Campo Medina, jóvenes de las localidades de Lavalle y Villa Río Bermejito, incluso desde Formosa se integran a estudiar en estas escuelas.

En los años 80, previo a las modificaciones de la legislación en materia indígena, se consideraba al Pueblo Qom sumiso e incapaz de aprender. Se decía que no podían entender, que tenían poco rendimiento y hasta llamaban a la comunidad analfabeta por no saber el idioma castellano. Hasta ese entonces las escuelas eran castellanizadoras, y recién a partir de los años 86 y 87, que fueron incorporados los primeros Auxiliares Docentes Aborígenes (ADA), se logró ir caminando para que el idioma materno fuera permitido tanto en escuelas como en medios de comunicación.

El solo hecho de la existencia de medios propios para los pueblos indígenas es un acto político muy resistido, para el que tuvieron que librar una larga batalla frente al Estado y también frente a los medios no indígenas, que ven en estas radios una amenaza a su hegemonía. Aún hoy se sigue sosteniendo que cuando la radio emite en su propio idioma está organizando "levantamientos" a modo de "malones". Esta fue una construcción discursiva que persiguió a las comunidades en Chaco durante mucho tiempo y que tiene uno de sus más grandes ejemplos en la organización social de protesta que se dio en la Reducción Napalpí en 1924, que terminó en el genocidio conocido como la Masacre de Napalpí.

En el Juicio por la Verdad de este hecho, que tuvo lugar en abril y mayo de 2022, pudo verse el discurso mediático de la época. Se representaba a los/as indígenas como rebeldes peligrosos, preparando a la opinión pública para justificar la represión genocida que se desató, cuando en realidad se trataba de una protesta por las

condiciones de esclavitud y explotación a la que eran sometidos/as. En ese sentido, la necesidad de poder narrar la historia desde la propia mirada y comunicar los reclamos desde la propia comunidad se convierte en una cuestión política que atañe a la vida misma, a la supervivencia como pueblos.

La radio es un medio de comunicación que llega a las comunidades, a las casas y familias donde se transmite con una idea de construcción de ciudadanía. Se muestran las luchas como pueblos indígenas y, al hacerlo, se batalla contra las invisibilizaciones, dando a conocer los atropellos que todo el tiempo se hacen a las organizaciones que siguen resistiendo. Organizaciones que tienen la intención de ser escuchadas por el Estado, por los/as funcionarios/as, por la sociedad no indígena y participar activamente en el espacio público.

Las organizaciones indígenas son mal vistas dentro de la sociedad criolla por su lucha y son perseguidas e incluso a veces criminalizadas. Algunos dirigentes mueren en la ruta, como Mártires López, Rubén Saravia o Felipe Oro, cuyos casos nunca fueron resueltos. En la radio pueden contarse estas luchas e historias para que no se olviden, no desaparezcan. Y pueden contarse porque la radio es propia, tiene autonomía para decir y llegar a todos los rincones de la localidad. Es importante para recordar las fechas históricas, tanto de la partida de estos dirigentes como de los logros obtenidos a través de los años. Es una práctica de memoria viva con participación comunitaria.

La instalación de la radio encarnó la posibilidad de afirmarse identitariamente en un gran acto de empoderamiento y visibilización, un espacio para hablar en el propio idioma sin pedir permiso, contar la historia desde el propio Pueblo Qom y practicar la memoria. También para poder ejercer presión para el cumplimiento de los derechos y de las leyes vigentes, o también, proponer su modificación en el caso de que no cumplan con las necesidades de las comunidades, además de reclamar políticas públicas claras que las apliquen.

Se constituyó en un lugar para dar a conocer la cultura viva, otras formas de vida, economía y subsistencia que siempre habían sido estigmatizadas por no ajustarse a lo que la sociedad occidental considera "trabajo". La radio acompaña la lucha por la recuperación del territorio, que es también la lucha por una comunicación propia y libre, por una educación y una salud propias y libres.

Es por eso que la radio es tanto una herramienta de lucha política en cada situación coyuntural como parte, carne misma, de las estrategias políticas de la organización. Lo comunicacional estuvo intrínsecamente ligado a lo político desde el principio, de forma inseparable. Aún en períodos en los que no podía salir al aire, representaba un símbolo de derechos conquistados.

Hoy el proyecto sigue vigente y trabajando por visibilizar las luchas por las conquistas de derechos, así como también por el derecho a la comunicación indígena. En este momento, los comunicadores/as qom están reivindicando la necesidad de adjudicación de presupuesto provincial y nacional a los medios indígenas para garantizar la supervivencia, el crecimiento y la multiplicación de los mismos.

También levantan la voz para dejar de ser relegados/as y poder acceder a espacios en los medios públicos estatales, para participar tanto en la producción de contenidos como frente a cámaras y micrófonos, de las narrativas que los/as representan en estos espacios. Y, ante todo, está el reclamo de organizaciones, comunicadores/as y pueblos indígenas, de que se cumpla la consulta libre, previa e informada en todos los asuntos públicos que los afectan.

Por último, queremos destacar que estos procesos implican otras prácticas, otros mecanismos, otras dificultades, otros efectos y tiempos no medibles con el resultadismo occidental. Estamos asistiendo a experiencias nuevas y eso se manifiesta en otra forma de hacer comunicación cuyos alcances quizás todavía no podemos vislumbrar ni se pueden analizar con la vara occidental únicamente. En todo caso, eso que es impredecible y diferente desde sus territorios es el gran aporte que están haciendo los pueblos indígenas a la producción de sentidos.

Bibliografía

Arroyo, E. (2007). *La construcción de relaciones interculturales. Entendidas como prácticas y procesos de comunicación y educación liberadoras, en el paraje Trompul de la comunidad mapuche Curruhuinca. La experiencia de la escuela N° 146 "Kimtuinkompeñihuen"*. Tesis de licenciatura. La Plata, Facultad de Periodismo y Comunicación Social (FPyCS) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP).

Consejo Qompi (26 de diciembre de 2009). *Reconocimiento de Personería Jurídica del Consejo Qompi, Pampa del Indio, Chaco, Argentina*. Alta Alegremia. Recuperado de: http://www.altaalegremia.com.ar/contenidos/Consejo_Qompi_Chaco_Argentina.html

Della Bruna, D. & Slagter, D. (2018). *Por el sueño de la Radio Propia.* Tesis de licenciatura. La Plata, Facultad de Periodismo y Comunicación Social (FPyCS) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP).

Lois, I. (2019). *La comunicación popular y comunitaria desde una perspectiva intercultural*. En: Aranda, D. (comp) *Hacia un periodismo indígena*, (119-133). Buenos Aires: Universidad de El Salvador.

Machaca, A. (2007). *La escuela argentina en la celebración del encuentro con el "nosotros indígena"*. Tesis de Maestría. La Paz, Bolivia, Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos PROEIB Andes.

LA ESTÉTICA RADIOFÓNICA EN EL DISCURSO DE FM COMUNITARIA LA VOZ INDÍGENA

Ileana Vanesa Mamani[71]

El presente trabajo de investigación pretende dar cuenta acerca del análisis de la configuración estética de la radio FM Comunitaria La Voz Indígena, procurando brindar un aporte teórico con respecto a la perceptibilidad sensorial auditiva producida mediante las diversas formas y recursos de expresión comunicativos por parte de los pueblos originarios conformantes de la emisora. Este trabajo constituye una propuesta iniciada como tesis de grado y actualmente nutrida por aportes interdisciplinares.

Se abordarán la construcción y la representación de la identidad con la experiencia propia de las diferentes comunidades étnicas teniendo en cuenta el modo en que se conjugan los elementos del lenguaje radiofónico en el discurso que emite el propio medio. Todos estos factores atraviesan la dimensión estética, y a su vez se articulan con el proyecto político del medio, en clara oposición a la gubernamentalidad neoliberal. Ahora bien, de acuerdo con las reflexiones sobre estética del pensamiento contemporáneo, se realizará el análisis a este medio a partir de su potencial crítico emancipatorio basado en las relaciones y vínculos entre estética y política.

INTRODUCCIÓN

El medio que se pretende analizar encuentra su génesis en las intervenciones comunitarias realizadas por la carrera de Comunicación Social de la Sede Regional Tartagal de la Universidad Nacional de Salta. La ausencia de comunicadores/as indígenas en la zona fue el punto de partida del proyecto iniciado en el año 2002, que intentaba formar a distintos miembros de las diferentes etnias en los talleres de radio, mediante la puesta en práctica de los conocimientos referidos a radios comunitarias, los hechos periodísticos y la relación entre comunicación y comunidad. Además de procurar identificar los elementos del lenguaje radiofónico desde la diferencia

[71] Universidad Nacional de Salta- Facultad Tartagal.

cultural, se alentaba el desarrollo de posturas críticas hacia los discursos emitidos por los medios tradicionales respecto de las comunidades indígenas.

Al momento de su creación, la radio era el único medio en el que las comunidades indígenas podían expresar en su propia lengua su situación política y social. Esto constituyó un intento de impulsar experiencias comunitarias tendientes a propiciar la democratización de la comunicación. La comunicación comunitaria recurre a prácticas que la caracterizan como la propiedad comunitaria de la radio, la asamblea como mecanismo de toma de decisiones y la construcción de un discurso alternativo al del sistema institucionalizado de medios. Si bien todo ello puede encontrarse en La Voz Indígena, lo cierto es que poco se ha indagado sobre cómo se articula con la dimensión estética del medio.

Para no reducir lo estético a lo bello, la radio lo concibe a partir de su entrecruzamiento con lo político y con la invención de otros modos de percibir lo real. Para esto, tiene en cuenta los diversos rasgos de expresión que distinguen a los diversos grupos culturales, como la oralidad, la sonoridad (formas y ritmos de narrar), la visualidad construida a partir del medio radiofónico, los ritos y simbolismos evidentes en la programación, situada en la cultura desde sus valores.

La participación de los siete pueblos originarios residentes del departamento San Martín configura un aspecto clave y fundamental en la programación de la radio, debido a la emergencia de la interculturalidad como otro eje en el que pueden verse reflejadas las estéticas de cada uno de los pueblos. Esto resulta así dado que las diversas formas de expresión constituyen la manera de representar de cada individuo, que manifiesta claramente su posición social, de acuerdo con el grupo social perteneciente y a partir de su construcción cultural. Es por esto que se pretende analizar los diferentes discursos emitidos a partir de este medio alternativo, ya que esto forma parte de la estética radiofónica. Asimismo, resulta necesario el estudio de los discursos radiofónicos por causa de la producción de una gran diversidad de sentidos.

La radio FM Comunitaria La Voz Indígena permitió que las comunidades étnicas pudieran expresar sus ideas y su situación social, política y cultural desde sus propias lenguas. Así, también se ha podido democratizar la comunicación y difusión de estos sectores hacia la comunidad en general. La transmisión de la FM se encuentra actualmente abierta en el espectro radiofónico a través de la frecuencia modulada 94.5. De esta manera, se posiciona contra los otros medios hegemónicos que plantean un monopolio ya estereotipado desde su ideología.

Mediante este medio de comunicación, los individuos de las diferentes comunidades originarias impulsan sus experiencias comunitarias y su realidad social por medio de una programación alternativa, vinculando los contenidos de este espacio a la

problemática indígena. De esta forma, se pone en evidencia el área estética de este medio como la ruptura de una domesticación de la sensibilidad y de la percepción, a partir del abordaje particular realizado en la emisora radial. Y de esta manera, la radio conforma un nuevo espacio y paisaje sonoro significativo con identidad.

Por lo tanto, el discurso de FM Comunitaria La Voz Indígena está determinado por la dimensión estética que mantiene el mismo grado de relevancia que la dimensión política de este medio, constituyendo ambos la expresión de una resistencia cultural y política a ciertas formas de gubernamentalidad que caracterizan a la racionalidad neoliberal. En relación con esto, consideramos importante, en esta investigación, redireccionar ciertos aspectos de lo político a lo estético y enfocarnos básicamente en una serie de singularidades que nos permitan adentrarse en el debate teórico general guiados por la lógica de las prácticas concretas que definen la configuración estética en un medio de comunicación comunitaria.

Con respecto a las estrategias de abordaje, se realizará un relevamiento de la propia radio a partir de diferentes técnicas de recolección de información. Una de las principales es la escucha radiofónica del discurso emitido a través de los audios grabados de los distintos programas y las piezas radiales de musicalización. Seguido a esto, se pretende su posterior análisis y corroboración junto a la planificación de la programación diaria.

Los métodos utilizados para esta investigación tienen por objeto el análisis de las prácticas discursivas, el uso de las sonoridades y el uso de los silencios en el ámbito de nuestro objeto de estudio. A partir de la perspectiva cualitativa, con un marcado enfoque comunicacional, se realizará un análisis de la configuración de la estética radial. Esto se abordará de acuerdo con la bibliografía seleccionada, desde una perspectiva crítica en su análisis e interpretación.

Por lo tanto, se enfrentan las siguientes cuestiones: ¿cuál es la configuración que adquiere la dimensión estética en un medio comunitario con las especificidades propias de FM Comunitaria La voz indígena?, ¿cuáles son los aportes que el análisis del objeto puede brindar al debate contemporáneo sobre la estética de los medios comunitarios, entendidos como laboratorio de experiencias político-culturales emancipatorias?

DESARROLLO

A la hora de repensar la estética en referencia a su dimensión política, enraizada a la realidad social, resulta necesario tener en cuenta su expresión en las distintas esferas sociales específicas a fin de identificar la implicancia y significación que obtiene la perceptibilidad y la sensibilidad dentro de la sociedad, particularmente en lo que

desencadena esta relación político-estética. De igual forma, la autora Susan Buck-Morss sostiene que "el campo original de la estética no es el arte sino la realidad" (2005: 173), con lo que hace ver la vigencia y vinculación de la estética en la dimensión social y política actual, más allá de su origen en las formas sensibles.

Por lo tanto, esta forma de abordar y concebir la realidad, en el caso escogido, resulta útil para la detección, identificación y manifestación de la perceptibilidad sensorial auditiva producida mediante las diversas formas y recursos de expresión que los actuales conformantes de la emisora FM Comunitaria La voz indígena ponen en práctica. De esta manera, se pone en evidencia cierta particularidad en su posición política de comunicación a partir del uso de determinadas formas de sensibilidad en la transmisión de su frecuencia; a su vez, se impone como medio alternativo, resquebrajando y rompiendo con ciertos esquemas tradicionales de producción radial.

El abordaje particular de la propia emisora radial constituye una de las estrategias implementadas como ruptura de la domesticación de la sensibilidad y de la percepción., Hace un rescate de la experiencia como parte del campo de la estética y "matriz de los discursos" y se explaya en la esfera cultural y social. De esta forma, vemos un nuevo tratamiento en el abordaje de la perceptibilidad dentro del entramado social, principalmente en este espacio sonoro significativo que constituye este medio comunitario y con identidad.

Desde este enfoque estético orientado al campo de lo político y lo social, se pueden identificar nuevas experiencias que agrietan la reproducción de estereotipos y estigmas sociales de los grupos dominantes de la sociedad. Esto es posible por causa del surgimiento e implosión de lo comunitario a partir de la emergencia de nuevos tipos de experiencias y reivindicación de la identidad comunitaria. Esta operación le otorga una nueva significación al concepto de estética sobre la base de su desbordamiento hacia la esfera de la realidad social, política y cultural.

De esta manera, la estética como arte y política va a ser considerada indispensable en los diversos órdenes sociales debido a que permite reflejar la sensibilidad heterogénea de los diversos grupos sociales por medio de distintas formas de resistencia a la hegemonía social. Será posible, entonces, la concepción de una potencialidad transformadora, de cambio para la generación de un "arte crítico" inmiscuido en el plano social y cultural.

Ahora bien, en lo que refiere al "arte crítico" se puede mencionar aquella transformación que abarca desde un estado de pasividad de los diferentes actores sociales hacia una fase sumamente activa y cuestionadora. Se destacan como participantes en el medio para convertir las sensaciones estéticas en autónomas, desligándose de todo tipo de dominación ejercida a partir del sistema sensorial (Arcos- Palma, 2008).

Por lo tanto, al aplicar la presente idea hacia el medio radial analizado, se da por sentado esta realidad en la que existe una transposición de figuras que sobreponen sus distintas posturas activas, tanto del lado de la producción en el interior del medio, como también del lado de la audiencia receptora en el exterior de la emisora. Allí subyacen diversas miradas críticas a la hora de emplear su participación activa por medio de las diferentes formas de expresión, en el tratamiento de ciertos hechos relevantes de interés público, en temáticas que se consideren fundamentales en pos de la propia identidad del medio como también la exposición pública y el reflejo de la conciencia estética de transformación planteada desde su propio proyecto político cultural. Sin duda, esto contrasta con el sentido común que plantean los medios hegemónicos al pretender una análoga contemplación pasiva de la propia discursividad en términos de naturalización y avasallamiento de las posturas y conciencias de transformación.

Por otro lado, es importante rescatar la visión y aportes de la teoría estética de Walter Benjamin al pensar la experiencia como un factor esencial de los cambios que se generan dentro del espacio de la percepción; y así, tomar en cuenta estas nuevas experiencias culturales como nuevas prácticas de transformación social en proporción al enriquecimiento perceptivo que se brinda a la comunidad en general. Es decir que, gracias a los diferentes tipos de expresividad puestos en acción, se funda un espacio inédito conformado por un nuevo sensorium dotado de una pluralidad de sentidos, los cuales configuran profundas manifestaciones sociales, culturales y políticas.

Resulta ineludible en este punto, reivindicar la apuesta política realizada por Benjamin al proponerse "pensar lo no pensado", es decir, "lo popular en la cultura no como su negación, sino como experiencia y producción", rescatando los sentidos de los movimientos políticos y sociales, de los propios sujetos actores sociales y de los espacios constituyentes de la vida cotidiana, la heterogeneidad y de las disidencias culturales. Este interés por lo marginal y lo popular junto a su posterior proceso de desarrollo, hace posible una emancipación del sistema racional dominante del capitalismo (Martín Barbero, 1987:49).

En función de esto, cabe destacar la existencia de una subjetividad construida por los distintos actores conformantes de la estructura social y se puede vislumbrar la existencia de una pluralidad de experiencias estéticas. De acuerdo con este uso subjetivo y autónomo, es posible detectar una multiplicidad de modos de pensar y maneras de concretar estos pensamientos mediante una reinterpretación de los discursos.

En estas construcciones discursivas se cobija, relativamente, cierta formación ideológica e histórica por la que está compuesto el sujeto dentro de la mediación cultural; y en ella, la experiencia social se presenta como forma de acceder a una transformación

de la percepción. De esta manera, se pronuncia la insoslayable producción de una ruptura por medio de una acción colectiva que abre la posibilidad a otras alternativas plasmadas dentro la cotidianidad.

Mediante las nuevas prácticas, visiones, valoraciones y experiencias de la cultura, se genera una resistencia a la imposición de la hegemónica obra de arte burguesa, de una cultura de consumo, de una reproductividad y naturalización de los discursos; a la vez que, también permite la creación de una identidad popular en un nuevo sentido y una nueva percepción cultural representativa, con cierta trascendencia y actuación política y social. La FM Comunitaria La Voz Indígena constituye un ejemplo visible de este proceso.

Concretamente, en el plano discursivo-estético, se potencia la capacidad expresiva del propio medio radial al dedicar especial atención a esta instancia de producción que pretende generar determinados tipos de sentidos en sus oyentes. Justamente, este aspecto representa uno de los puntos principales trabajados en este medio con el fin de resaltar su identidad étnica. De ahí que se implementen y surjan una producción de material radiofónico inédito que represente la cosmovisión indígena junto a una multiplicidad de cuestiones concernientes a los pueblos originarios.

Principalmente, se apela a los modos de expresividad enfocándose en la oralidad característica de los diversos grupos étnicos. A partir de ello, se realiza una apuesta por conjugar la voz humana junto a los demás elementos del lenguaje radiofónico: la música, los efectos sonoros y el silencio. De este modo, mediante la producción de determinadas piezas radiofónicas se ha respaldado este pensamiento y racionalidad indígena.

Básicamente, se lo ha planteado desde su aspecto técnico-discursivo para efectuar una adecuada composición estética y artística, valiéndose del uso de los diferentes planos sonoros y la combinación de los diversos elementos del lenguaje radiofónico. A continuación, se presentan algunas transcripciones de las producciones radiofónicas más destacadas por su contenido discursivo verbal expresado explícitamente mediante el uso de la palabra/voz:

> "Desde aquellos conocimientos más antiguos, los guaranís y los wichí asociaron las calandrias y los horneros a los cambios en la voz. Conociendo sus secretos y evocando sus espíritus son portadores de esperanza y alivio. Nosotros hemos llamado a los pájaros y nos identificamos con ellos desde el más profundo intento por lograr un cambio en la voz y en la palabra. La voz del pueblo indígena"(Corto radial *Los pájaros*).

> "Hemos estado aquí por siglos, hemos sido reyes del Chaco, hermanos de animales, hijos de la tierra. En ella hicimos caminos, enterramos nuestros muertos. En ella

encendimos la sabiduría y acogimos a los seres mágicos. En esta tierra hicimos la vida"(Corto radial *En esta tierra*).

"Los chulupíes creían que cuando había eclipse era porque el tigre se comía el sol. La gente hacía sonar las ollas y la palma de la mano. Hacían mucho ruido para pedirle al tigre que no se coma al sol"(Corto radial *Los Chulupíes*).

"Me contaron mis padres, abuelos y bisabuelos que muchos grupos indígenas habitaban estos territorios. Todos estos pueblos llegaban al río Bermejo, dador eterno de vida, para hablar con el espíritu de los peces, aquel que los cuida sin descanso, y pedirles alimentos. Los tobas respetaban la naturaleza, ellos sabían que todas las cosas tienen su dueño. El dueño es el espíritu que cuida cada cosa y cela de ellas. Por eso antes de entrar al monte se pide permiso a su dueño y también se le agradece" (Corto radial *Los grupos indígenas*).

"Las mujeres chané trabajaban todo el día. A la mañana traían leña y agua. Atienden a los chicos, hacían tinajas de barro y enseñan a los hijos todo lo que aprendieron de los mayores. Nosotros sentimos que los chané somos un pueblo que estaba como dormido pero que va despertando. Muchos nos creían muertos, pero estamos vivos con una paciencia histórica, con ese sentido de alegría y solidaridad" (Corto radial *Los Chané*).

"Nuestros pueblos buscan en la madre naturaleza sabiduría. Nos pueden destruir el cuerpo, matarnos, pero no pueden quebrar nuestro espíritu de lucha. Buscamos construir una nueva conciencia, conciencia que incluya a los pueblos indígenas, uniendo el pensamiento y la acción. La voz del pueblo indígena" (Corto radial *Nuestros pueblos*).

Como se puede observar, estas composiciones representan algunas de las producciones radiofónicas trabajadas discursivamente a partir de las diversas temáticas abordadas, e inclusive desde la particularidad de cada grupo indígena. Ahora bien, estos cortos radiales no representan el único material que expresa la identidad y los valores culturales de las etnias que conforman el medio en el tratamiento de su dimensión estética, sino que más bien existe un trabajo mucho más refinado en lo que refiere a la ambientación y a la redefinición de la estética del medio. Nos referimos específicamente a la complementación sonora que se realiza en los diferentes extremos de la puesta radial para enmarcar la identidad: tanto en la parte principal, la parte media y la parte final de su transmisión.

Los spots radiales, las cuñas y las cortinas musicales que se repasan una y otra vez a lo largo de la transmisión del día constituyen, básicamente, algunos de estos elementos sonoros. Su importancia radica en la necesidad de una constante reafirmación acerca

de su posición político-cultural activa ante el escenario social de medios locales y ante la audiencia. De este modo, se han fijado una serie de producciones que respaldan la ideología del medio en concordancia con los objetivos de su proyecto original y que son evidentes en su programación.

Algunas de estas piezas son:

1. "La voz del pueblo indígena, voces de la tierra, voces de la resistencia"

2. "Este es un territorio de distintas culturas y distintas lenguas"

3. "Tierra de pueblos ancestrales"

4. "Salta, territorio de distintas culturas"

5. "95.5, la radio que nos permite estar más cerca de nuestra realidad, La Voz Indígena"

6. "Nosotros somos la flor de la tierra "

7. "Somos un grupo formado por distintas etnias que estamos luchando por ser alguien en un mundo que puede abrir la puerta para conocernos"

8. "La tierra sin mal es el legado de nuestros antepasados. Nosotros, los guaraníes estamos comprometidos a luchar por alcanzarlos"

9. "Nuestra lucha como mujeres indígenas tiene que ser firme por nuestra cultura"

10. "Los tapietes al amanecer saludamos a nuestro dios y a nuestros antepasados y agradecemos a nuestra Madre Tierra."

11. "Somos la nueva generación de mujeres que quieren hacerse escuchar"

12. "La Voz Indígena, espíritus vivientes. La Voz Indígena, el sonido de los pueblos. Radio 95.5 La Radio Comunitaria"

13. "Desde todas las lenguas, desde todas las culturas, recuperando las voces"

14. "Una nueva radio para estar con todos y todas. 95.5 La Voz Indígena"

15. "95.5, tu radio"

16. "Mujer, tienes una esperanza, tienes una voz. 95.5 La Voz Indígena, la frecuencia originaria"

17. "Tú historia, mi historia. La historia de todos y todas. 95.5. Presentes en la Voz Indígena 95.5"

18. "Esta es la historia de una lucha que nace con canciones. Radio Comunitaria 95.5 La Voz Indígena"

19. "El derecho de las mujeres indígenas a una vida libre de violencias"

20. "A partir de ahora podremos tener radios, canales de televisión y acceso a las nuevas tecnologías. Respetemos la diversidad cultural de la Argentina"

La enunciación de estos fragmentos en el aire de FM Comunitaria La voz indígena constituye un hecho radiofónico trascendente en el contexto de la ciudad de Tartagal, por el simple hecho de que se pone en palabras el pensamiento propio de los pueblos originarios sin ningún tipo de censura por ello. En primer lugar, se alude a un reconocimiento de la diversidad, pues se resaltan las distintas etnias de la zona y se enmarca su particularidad mediante sus diversas lenguas.

Este punto adquiere un significado importante debido a que se pone en pleno ejercicio la libertad de expresión y el habla de los pueblos originarios con total naturalidad, sin tener que responder a los lineamientos básicos del habla en determinada lengua como el español, impuesta por el colonialismo. De esta manera, se apela a todo lo referente a lo cultural de los pueblos originarios para resaltar y enmarcar en la estética radiofónica del medio. Así, a través de la reproducción de estas piezas sonoras se produce una solidificación de la identidad de la emisora.

Por otra parte, uno de los aspectos más trabajados en la producción de estos elementos sonoros es la parte de la edición e integración de las diversas voces en los fragmentos sonoros. Como ya se ha mencionado anteriormente, se pretende reflejar los objetivos del medio a través de la puesta al aire de elementos concretos que dejen ver los ideales, los valores, las decisiones y la posición político-cultural que comparte este medio. De este modo, se aborda la pluralidad de voces añadiendo una participación abierta a los miembros de las diversas comunidades, tanto en la grabación y producción de estas piezas radiofónicas, como también en la programación al aire.

La representación del medio FM Comunitaria La Voz Indígena se produce en función de la composición de los productos estético-artísticos que ornamentan y acompañan la programación. Allí subyace nuestro principal planteamiento referido a que lo estético se enmarca en este medio a partir de su entrecruzamiento con lo político y con la invención de nuevas formas de percibir lo real. En este caso, se produce un resquebrajamiento en las formas de percepción porque resalta en el discurso y en la estética de este medio los rasgos particulares de los pueblos originarios.

Las expresividades de los diversos grupos étnicos están presentes en la totalidad de la programación de este medio. A su vez, se pueden concebir a través de ellos nuevas formas de percepción, nuevas construcciones, visualidades y valoraciones en cuanto a lo cultural. De este modo, el propio oyente ejecuta una nueva conceptualización de FM Comunitaria La Voz indígena en correspondencia con la perceptibilidad sensorial auditiva que le suministre la imagen y la escucha radiofónica de esta emisora.

Como diría Rancière (Arcos-Palma, 2008), en este medio se produce la ruptura de una prolongada domesticación de la sensibilidad y de su percepción en el área estética. En efecto, en este eje se desarrolla una nueva conformación de espacio caracterizada por su imagen sonora, compuesta por rasgos significativos de la identidad. Esta dimensión constituye la expresión de una resistencia política y cultural contra determinadas formas de gubernamentalidad impuestas desde el neoliberalismo.

De este modo, el análisis de las prácticas discursivas que se ejecutan en el medio y el uso que se haga de las distintas sonoridades y silencios en pos de la construcción del material radiofónico adquiere un papel relevante y primordial . Ahora bien, como ya se ha mencionado anteriormente, se pretende desde los objetivos originales del proyecto político-cultural del medio, que esta emisora constituya un espacio en el que las comunidades originarias puedan ejercer su voz de manera totalmente autónoma, en la expresión de sus diversas inquietudes y manifestaciones culturales ante las diferentes problemáticas y conflictos sociales que se les presente en su realidad local.

Por lo tanto, también se ha procedido a plasmar e integrar este tipo de discurso como parte de la programación diaria. Así, se han recopilado los diversos relatos de actores sociales claves en cada situación particular y se ha registrado su versión de los hechos en material de sonido para su consecuente transmisión. A continuación se presentan algunos de estos relatos radiofónicos concebidos como experiencias que toman la visibilidad pertinente en este medio radial:

"Soy Aida Valdés, de la comunidad Yariguarenda, etnia Guaraní. Amanecí el día sábado a las seis y media de la mañana con mi hermano que va a despertarme y, bueno, me dice que se está incendiando la casa de doña Dina y de la Julia. Y bueno, salimos corriendo a ver y vimos que habían prendido fuego. Prendieron fuego a dos casas ahí, de la comunidad. Y también esta gente vino hasta cerca de la carpa de asistencia porque dejaron las huellas. Parece que no se animaron a prender ahí si estaba durmiendo, un sobrino mío estaba durmiendo ahí. Todas las otras casas que están ahí y la casa de mi hija no prendieron fuego porque es de barro. La otra casita también es de barro. Hicimos la denuncia correspondiente y ya está la denuncia. La amenaza ya venía desde hace dos meses atrás que entramos a recuperar la tierra. Esa amenaza ya la teníamos, que nos iban a meter dos tiros, decían, en especial al cacique. Al no poder ellos hacer nada ya contra nosotros veían otra estrategia para que salgamos de ese lugar. Si no era con la policía que nos estaba diariamente acosando, eran gente criolla de ese lugar. Ellos conocen el lugar, podían entrar por cualquier lado en la noche, como esa parte es oscura no hay luz. Entonces nosotros nos cuidábamos. Esperaron estos la Semana Santa en que no había movimiento. Y no es una comunidad de hace poco, tiene más de cien años, y en toda la historia que nosotros contamos es la historia que rescatamos de los antepasados. Y el mismo

nombre siempre lo dice, los guaraní siempre hemos existido en ese lugar. Y bueno, el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) vio eso y dijeron que iban a venir a marcar el territorio. Y bueno, después vinieron a marcar el territorio y cuando la gente estaba trabajando en la marcación del territorio hubo otro ataque así policial.

Por eso yo también les recalco mucho el accionar del policía, como fueron con el patrullero lleno de policías como si nosotros fuéramos delincuentes. Y nosotros solamente estábamos pidiendo las tierras que nos pertenecen. Y ahí se enfrentaron los policías verbalmente así con la gente del INAI porque esa gente un día antes estuvieron trabajando bien, marcaron las partes del territorio y al otro día tenían que terminar de marcar, tenían que salir a las ocho de la mañana, ya estaban preparados los técnicos para salir y salían con la gente de la comunidad, con los hombres conocedores que los llevaban por donde tenían que ir. Tenían que salir a las ocho de la mañana y los policías llegaron a las seis de la mañana rodeándolos a ellos como si fueran no sé qué. Hubo un intercambio muy fuerte con la gente del INAI y ellos se quedaron sorprendidos cuando los policías fueron. Y los técnicos estos decían que se quedaban impresionados al ver cómo la policía trata a las comunidades aquí en el norte. Eso nos dijeron ellos, cómo están ustedes avasallados por las autoridades del lugar. Y lo que les dijeron del INAI dicen que nosotros los que venimos aquí a hacer en las comunidades les dijeron ellos a los policías, al comisario. Fueron dos comisarios así que ellos les dijeron: "nosotros solo lo que venimos a hacer es hacer cumplir la ley" le dijo la gente del INAI. Hacer cumplir la ley que es la 26.060, lo único que nosotros estamos haciendo acá es cumplir la ley. Y bueno después de que comenzaron a decir cosas que no tenían sentido y después se quedaron impresionados en vez de estar cumpliendo sus funciones en otras cosas que no van al caso de sus funciones de lo que tienen que hacer. Y le digo que esa no es la primera vez, siempre venían con los patrulleros del 911 y siempre venían aquí y nos presionaban. Si no era la policía, era esta familia que dice ser los supuestos dueños, fueron a presionar. Nosotros en la comunidad seguimos y vamos a seguir avanzando en las casas y ahora estamos más seguros porque el territorio está marcado y el territorio lo hemos recuperado de nuevo y es tierra nuestra. Vamos a esperar a los abogados y todo eso. Gracias. Voces de la tierra, voces de la resistencia" (Aída Valdés, comunidad Yariguarenda, pueblo Guaraní).

"La gente no va a salir, si no salen las máquinas, no va a salir. Lo que estamos esperando es que salgan las máquinas y, si no salen, la gente tomará otra medida. Ellos están violando nuestros derechos. Dicen que somos pura violencia e intrusos. Los intrusos son ellos y los que están haciendo violencia son ellos, son jurisdiccionales que están haciendo violencia vulnerando nuestros derechos. Un vecino alega: "Esta empresa ha hecho lo que ha querido con nosotros por eso nosotros hemos venido dispuestos a salir o íbamos a derramar sangre. Cualquiera de nosotros íbamos a morir acá. Yo estaba dispuesto a meterme fuego dentro de una topadora para que quede

claro todo. Así algún día los de arriba van a decir: "ha muerto un mataco arriba de una máquina".

Una vecina agrega: "Ganamos porque nosotros los hemos echado del lugar y pensábamos que nosotros íbamos a morir ahí porque ellos tienen armas pero nosotros pensábamos que íbamos a ganar la lucha porque nos sentimos dueños de las tierras. Vamos a seguir luchando para que el gobierno de la provincia nos entregue tierras para el futuro de nuestros hijos para que crezcan y les pongan atención los gobiernos de esta situación. Nosotros nos sentimos dueños y luego viene esta gente extranjera y se hacen dueños. Desmontan nuestro territorio y nosotros no vamos a bajar los brazos" (Antonio Cabana, Pueblo Wichí, Ruta 86).

Estos relatos muestran la expresividad de los pueblos originarios ante la constante situación de avasallamiento que viven en el mundo occidental. Asimismo, en su discursividad se pueden apreciar y valorar rasgos que caracterizan a su cosmovisión e ideología política, cultural y social. Este tipo de relatos registrados como piezas radiofónicas constituyen un componente esencial para la programación del medio y un aspecto fundamental para definir la estética del mismo.

Estas expresiones estéticas cuentan con componentes de gran magnitud del lenguaje radiofónico. En primer lugar, las caracteriza el uso de la palabra y la voz humana en sus diversos planos y con características innatas de los grupos étnicos como por ejemplo sus diversos rasgos de expresión, su oralidad, su sonoridad enmarcada en las formas y ritmos de narrar, sus visualidades, sus ritos, concepciones y simbolismos. En segundo lugar, se puede apreciar la elección y el uso de la música para acompañar sus relatos. Seguido a esto, el uso de los efectos naturales para simular la comunidad en la que viven y desean estar. Por último, el uso del silencio como un elemento propio del individuo originario que caracteriza su concepción del tiempo reflejado en las extensas pausas insertas en su habla.

A partir del uso de todos estos elementos, FM Comunitaria La Voz Indígena pretende visibilizar la realidad de los pueblos originarios. Este conjunto de características expresadas en sus experiencias políticas y culturales enmarca un complejo proceso interno de producción y edición, previamente estipulado en el proyecto político-estético-comunicativo del medio. Consiguientemente, se realiza un impulso en la formación del potencial crítico emancipatorio del medio a través de su dimensión estética.

CONCLUSIÓN

Resulta relevante esta acción concreta de poner en palabras el pensamiento de los grupos étnicos. De esta manera, se propicia un espacio en el que se puede exponer sus diversas experiencias comunitarias en su propia lengua. Además, mediante la

instalación de un discurso alternativo al del sistema institucionalizado de los medios, se producen nuevas experiencias político-culturales emancipatorias que van a respaldar esta idea de democratización de la comunicación y libertad de expresión que ha sido negada a lo largo de los años a los pueblos originarios.

Mediante el uso de ciertos recursos radiales, se ponen en evidencia la cosmovisión y la concepción de los pueblos originarios en relación con la tierra, que hacen explícita la importancia de vivir en armonía con la madre naturaleza y la actual problemática indígena en la región que habitan estos pueblos. En fin, estos tipos de fragmentos sonoros tienen un carácter relevante en su puesta al aire porque abordan la realidad social de los pueblos relatados desde sus propias experiencias comunitarias.

De esta manera, su transmisión y reproducción en el dial de la ciudad de Tartagal promueven una eficiente ruptura de la domesticación de la sensibilidad y de la percepción. Esto se genera por la formación de un nuevo espacio radial que produce, a través de su estética radial, una imagen acústica diferente y un paisaje sonoro significativo que enmarca la identidad de los integrantes del medio.

Afirmamos que en esta dimensión estética se resguardan diversos rasgos que podrían resultar representativos de los pueblos originarios en el marco de la radiofonía local, y que generan una potencialidad crítica emancipatoria ante esta multiplicidad de medios comerciales que siguen las pautas marcadas por el actual sistema capitalista neoliberal. Justamente, allí se encuentra esta idea que enmarcamos en un principio: el vínculo existente entre la estética y su entrecruzamiento con la política en este medio regional.

Consideramos que FM Comunitaria La Voz Indígena constituye el principal medio de producción de diversas narrativas artísticas y socioculturales en el contexto singular del Noroeste argentino, debido al cuidado y a la atención que se le otorga al tratamiento de su discursividad y a la estética radiofónica de este medio. A su vez, esto se refleja en la perceptibilidad sensorial auditiva que le produce al oyente al momento de la escucha radiofónica.

Sin embargo, no solo se pueden apreciar estos factores en los productos radiofónicos producidos exclusivamente para su programación (cuñas y spots radiales, radioteatros, temas y cortinas musicales, etc.), sino que también se pueden vislumbrar directamente al dilucidar los contenidos emitidos por sus diversas temáticas y por la particularidad de sus participantes. En este caso, nos referimos a la participación autónoma de los diversos miembros de los pueblos originarios como conductores/as de la programación y como actores/as invitados/as a expresar sus diferentes conflictos, situaciones y experiencias comunitarias.

Bibliografía

Arcos-Palma, R. (2008). Jacques Rancière: Estética, ética y política. Ponencia en el II Congreso Colombiano de Filosofía, Cartagena de Indias.

Buck-Morss, S. (2005). Walter Benjamin, escritor revolucionario. Buenos Aires: Interzona.

Kantor, L., Lizondo, L. Y Sandoval, K. (2003) Proyecto de extensión La Voz del Pueblo Indígena. Salta: UNSa.

Mamani, I. (2015) La estética radiofónica en FM Comunitaria La Voz Indígena. Tesis de Licenciatura en la Universidad Nacional de Salta, Sede Regional Tartagal.

Martín Barbero, J. (1987). De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. México: Editorial Gustavo Gili.

NOTAS PARA LA COMPRENSIÓN DE LAS PRÁCTICAS MEDIÁTICAS **DEL ACTIVISMO MAPUCHE**

Oscar Grillo[72]

INTRODUCCIÓN

En estas notas intentaré recorrer algunas cuestiones de "comunicación indígena" con un enfoque que las nombra como "prácticas mediáticas" en un intento por dar cuenta del ensamble teórico metodológico mediante el cual vengo trabajando en este tema. Desde 2003 a 2006 transité una investigación de doctorado con el objetivo de dar cuenta de la complejidad de las actividades del activismo Mapuche en Argentina y Chile. Con ese propósito, encaré la construcción y sucesivas revisiones del problema de estudio y en el transcurso del trabajo de campo articulé la etnografía (en sus matices aún hoy denominados "virtual" o "digital" y presencial), mientras que me entrenaba en el trabajo con las propuestas de la teoría del discurso, los estudios de comunicación y los enfoques sobre movimientos sociales. El trabajo de campo terminó en 2006, defendí mi tesis en 2009 y publiqué una versión libro en 2013 (Grillo, 2013). Desde entonces, he continuado con el contacto y exploración del tema mediante los medios digitales y el contacto ocasional con algunas/os referentes indígenas en Buenos Aires, la ciudad donde vivo.

En este texto no pretendo hacer un tratamiento detallado ni un estado de la cuestión exhaustivo. Antes que eso, intento provocar un diálogo crítico a partir de algunos de los principales autores que he tomado como punto de apoyo y referencia. A la vez, entrelazo unos pocos temas con mis experiencias de campo.

[72] Universidad Nacional de Moreno. Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES-CONICET).

PERFIL DEL COMUNICADOR **MAPUCHE**

¿Cómo proporcionar un perfil del comunicador Mapuche? Hace más de 18 años, Francisco Caquilpán[73] me suministró estos criterios en una conversación colectiva que tuvo lugar en el Primer Encuentro de Comunicadores Mapuche del Wallmapu[74] (Grillo, 2013:186):

> "¿Dónde nos ubicamos nosotros como comunicadores, que tenemos la posibilidad y el privilegio de darnos cuenta y de entender los dos mundos en los cuales nos desarrollamos? "

Caquilpán describió un escenario en el que los comunicadores tienen una serie de tareas que cumplir para lograr estar vinculados con esos dos mundos que identifica, tienen que construir una relación de representación que debe atender a varias cuestiones y demandas relacionadas con los códigos de comunicación: el idioma, la escritura del idioma, su traducción, los nombres de las personas, y las más diversas manifestaciones artísticas.

De forma explícita, Caquilpán recortó la figura de los comunicadores sobre el fondo de "nuestra sociedad, nuestra cultura, nuestra gente". Definió a los comunicadores como activistas culturales, diferenciados de los indígenas de comunidad en la terminología que hemos adoptado de C. Briones (Briones, 1988).

Las prácticas mediáticas de estos comunicadores son vinculantes, performativas; no son mero vehículo de comunicación, sino que construyen la escena en la que los Mapuches imaginan que deberían ser incluidos. Pugnan por construir relatos para el mundo Mapuche, pero también para insertar esos relatos en los medios de "la otra sociedad", con la finalidad de ser reconocidos por esta.

[73] Caquilpán es uno de los referentes de Radio Wallon, la primera emisora Mapuche con equipos propios, que emite a partir de mayo de 2004, durante 15 horas diarias, desde sus estudios en Lican Ray, una localidad cercana a Afunalwe, en la Región de la Araucanía. El grupo organizador de la radio –Corporación de Desarrollo y Comunicación Xeg Xeg– ha trabajado durante más de quince años en comunicación popular en español y mapuzungun, mediante los denominados Programas Radiales Bilingüe (emitidos en diferentes radios comunitarias de la zona) y ha prestado servicios de producción radiofónica y locución bilingüe a terceros (agencias estatales chilenas e internacionales de cooperación para el desarrollo). Además, la Corporación Xeg Xeg, en conjunto con la Universidad de la Frontera (UFRO) de Temuco, ha organizado un Diplomado en Comunicación Mapuche y Desarrollo Local. Hoy Caquilpán sigue ejerciendo su labor de comunicador con todos los medios digitales a su alcance. Basta con teclear su nombre para averiguar sobre las luchas con las que está comprometido. https://www.facebook.com/radiowallonmapuche/

[74] Realizado el 22, 23 y 24 de Octubre 2004, en Afunalwe, Villarrica, Chile.

Ahora bien, intentemos imaginar el desafío que se abre para estos comunicadores de dos mundos: si no logran establecer nuevas formas de representar lo Mapuche, si fallan al anclar en la diversidad de ese mundo y desde allí proyectarse a los medios de "la otra sociedad", son representados por esos medios, con el riesgo de que el discurso imagénico y textual del multiculturalismo light disuelva su particularidad en cualquiera de los estereotipos en circulación.

Caquilpán llamó mi atención, además, sobre el componente lúdico y su carga emocional, que son clave para que se establezca un círculo virtuoso entre las prácticas, practicantes y comunicadores; simplemente porque todos ellos disfrutan de la imagen, el texto, la música y la lengua propiamente Mapuche, además de crear, como veremos a continuación, nuevas institucionalidades y geografías propias.

Por último, el comunicador Mapuche me suministró otra diferenciación sutil, que va a contramano de los discursos tecnocéntricos: el instrumento –en su caso, originalmente la radio, pero también el vídeo, el mensaje de voz en mp3 o en videoconferencia sobre la visión mapuche de la pandemia del COVID-19–[75] no es nada sin el proyecto político. El proyecto para todos los Mapuche está aún por ser construido. La inscripción política subordina el uso instrumental del artefacto, ya sea este un transmisor de radio, un portal Web, un *newsletter*, un archivo de sonido o imagen. El proyecto político, en primer plano respecto del artefacto, es lo que impulsa el archivo digital en su itinerario.

Todas estas diferenciaciones: innovadoras, profundamente reflexivas, que movilizan aspectos cognitivos, imaginativos y lúdicos, tienen que ser flexibles como para articular esa diversidad de demandas que se expresa en retóricas tan diferentes como aquellas de los "*werkenes*" (mensajeros) que reclaman los derechos del Pueblo Mapuche frente a diferentes organismos internacionales, nacionales o subnacionales hasta aquellos que resignifican material etnográfico para hacerlo circular en las culturas juveniles urbanas, o recuperan la medicina tradicional frente a las amenazas actuales.

ENFOQUES **TEÓRICOS**

1. Pueblo, movimiento social, étnico, político

El Pueblo Mapuche constituye un agente colectivo de especial interés, ya que reivindica y reelabora una identidad única como nación originaria, defiende un territorio ancestral que abarca partes de dos estados nación e interactúa y construye sus estrategias en conflicto con esos dos estados diferentes.

[75] https://www.facebook.com/Corpopanguipulli/videos/660533927827063/?v=660533927827063

Los movimientos sociales, étnicos y políticos –movimientos indígenas– se configuran en todo el continente como actores que pugnan por un mayor reconocimiento de parte de los estados nacionales en sus diferentes niveles y también en las esferas públicas transnacionales. En las últimas décadas, estos movimientos indígenas han logrado ampliaciones de derechos importantes y, por consiguiente, mayor democratización de las sociedades que los anidan. Sin embargo, luego de cada avance obtenido mediante largos procesos de lucha, suceden una serie de reacciones a los progresos alcanzados. A veces mediante un vaciamiento de sentido de ciertas reglas de juego conquistadas, otras por la emergencia de nuevas formas de exclusión socioeconómica y simbólica, por amenazas a sus territorios por parte de los estados nacionales y los conglomerados extractivistas, y, por supuesto, cuando ocurren reacciones globales del sistema político, como en Ecuador o en Bolivia.

Al explorar experiencias de demandas étnicas, observamos que ellas no se cierran sobre sí mismas; antes que eso, los movimientos indígenas que las sostienen tensan los sistemas político-institucionales, pero también construyen e imaginan sociedades más democráticas cuando exploran formas virtuosas de articulación entre diversidades étnicas, culturales y políticas.

En cada país, estos movimientos indígenas no deberían ser vistos como actores homogéneos. Antes que eso, pueden ser conceptualizados como un conjunto de fuerzas y demandas heterogéneas que no han logrado ser integradas orgánicamente en los sistemas diferenciados de cada estado nación. Estos han aceptado los movimientos indígenas como actores diversos en el orden interno, pero de forma limitada; y en esa dirección, los conglomerados estatales intentan reabsorberlos en sistemas de diferencias legítimas, que a criterio de cada coalición gubernamental tensen lo menos posible las bases étnicas de cada estado nación.

Desde esta mirada, la cuestión indígena en cada país consiste en la presión que ejerce cada pueblo (o formas contingentes de coordinación entre pueblos) sobre los estados nacionales. La expresión pueblo indígena debe entenderse entonces como el punto o los puntos de identificación cada vez más potentes –pero por ahora inestables– que alcanzan el campo heterogéneo de organizaciones que pugnan por representar una diversidad de demandas en relación con los estados nacionales.

El enfoque teórico que propongo para abarcar el tema indígena consiste en una actualización de las teorías clásicas de los movimientos sociales en clave de la teoría del discurso[76] (Laclau, 2005). La utilidad de este enfoque está dada tanto por la

[76] Desarrollé esta perspectiva en el curso dictado en el Doctorado en Ciencia Política del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara "Sociedad Civil, Movimientos Sociales y Ampliación de Derechos. Panorama desde la Teoría del Discurso". Octubre 2018.

pertinencia de sus propuestas para referirme a cuestiones políticas de nivel macro, como para hacer referencia a los movimientos sociales, los procesos de formación de identidad y las prácticas microcomunitarias contextualizadas, de espesor y heterogeneidad considerables, que conforman los movimientos, pero no son debidamente consideradas en otras perspectivas.

En el análisis de movimientos sociales, la teoría del discurso considera que no se unifican a través de actores preconstituidos (por ejemplo, partidos) ni convergen en modos organizativos prefigurados. Laclau (2005, 2013) propone desmontar el supuesto de unidad de un grupo de manera radical y capturar la variedad de movimientos implicados en la construcción de identidades. Propone dividir la unidad del grupo en unidades menores denominadas demandas, destacar que la unidad es el producto de una articulación de demandas, y que esa articulación no es una configuración estable.

Ahora bien, la proliferación de demandas étnicas genera una diversidad de puntos de antagonismo y ruptura con el poder que, vistos con la óptica de la articulación, ponen en primer plano la tarea de construir políticamente los vínculos entre esos antagonismos. Desde el punto de vista del investigador, exige pensar que la unidad de un movimiento indígena no está dada de modo espontáneo. A mi entender, queda perfilado aquí un espacio que desafía la mirada del observador: debe trabajar con inestabilidades constitutivas de los agentes y con los fenómenos que le interesan para tratar de captar construcciones efímeras, siempre en proceso, condicionadas o colocadas en la contingencia.

Laclau ha despejado varios mecanismos y presupuestos sobre los procesos de articulación y construcción de identidad, y los ajustes que han realizado otros autores nos colocan frente a un terreno de indecibilidad. De Ipola (2009) ha señalado que a su criterio la noción de demandas queda en Laclau descomprometida de sujeto alguno, desprendida de toda agencia. Aboy Carlés (2010) trabajó sobre la noción laclausiana de equivalencia y propuso su apertura en dimensiones. Barros (Barros, 2013: 42) consideró necesario "distinguir entre el proceso de emergencia de una identificación popular y el proceso que implica su articulación en torno a un discurso". Y por supuesto sería imposible hablar de "identidad" e "identificación" sin recurrir al texto clásico de Hall (2003) y su lectura por parte de Restrepo (2004).

Para especificar la pugna de concepciones que se mueven alrededor de la cuestión de la identidad-identificación y articular este juego de conceptos y palabras clave con el concepto de etnicidad –ineludible dada la índole de los movimientos indígenas que estamos tratando de entender–, resulta imprescindible referirnos al trabajo de Hall "¿Quién necesita identidad?" (2003). Allí, el autor se hace cargo de la "explosión discursiva" ocurrida alrededor del concepto de 'identidad', del trabajo de indagación

y deconstrucción que se ha centrado, desde distintas disciplinas y con diversos estilos críticos, en la noción de una identidad integral, originaria y unificada.

La crítica antiesencialista de concepciones étnicas, raciales y nacionales de identidad cultural y la "política de la locación" ha tomado, según Hall, un camino que evita suplantar conceptos inadecuados por conceptos más "verdaderos", o que aspiran a la producción de conocimiento positivo. Antes que eso, el enfoque deconstructivo cuestiona ciertos conceptos clave porque considera que ya no son "buenos para ayudarnos a pensar" pero, a pesar de eso, "no hay más remedio que continuar pensando con ellos" (Hall 1996: 13,14).

El debate de la identidad resulta imprescindible para comprender los procesos de globalización en curso, situarlos y deconstruir transformaciones y prácticas que hasta ahora se habían "naturalizado" o se daban por definitivamente establecidas. Estos debates sobre la identidad, remarca Hall, practican un revisionismo histórico que incluye no solo "lo que somos" y "de dónde venimos" sino también "lo que podríamos llegar a ser" (la capacidad de aspirar, diría Appadurai (2005)) y especialmente "cómo hemos sido representados y cómo esto afecta cómo podríamos representarnos a nosotros mismos" (Hall, 2003: 17). Esta última y doble cuestión es central en nuestro enfoque sobre los movimientos indígenas. Es más: "las identidades están constituidas dentro, no fuera de la representación".

Con respecto al concepto de etnicidad –contiguo, cercano, pero en clara tensión con el de identidad–, tomamos la lectura de Hall que hace el antropólogo colombiano Restrepo. En *Teorías Contemporáneas de la Etnicidad: Hall y Foucault* (2004), presenta las principales orientaciones que han trabajado el tópico de la etnicidad, con el objetivo de llevarnos a lo que considera el núcleo central del aporte de Hall: "Defino como etnicidad sin garantías el enfoque que desarrolló Hall desde los estudios culturales" (2004: 23).

Según Restrepo, Hall postula una visión maximalista de la etnicidad. Pueden considerarse "étnicas" no solamente las minorías sino también aquellas mayorías culturalmente hegemónicas autoconsideradas irradiadoras de modelos de civilización y modernidad. Todas poseen una etnicidad.

Si todos poseen una etnicidad, el concepto es aplicable al "otro" tradicional comunal de Europa y, en consecuencia, estamos habilitados a hablar de etnicidades europeas. Así se quiebra la supuesta contraposición entre la etnicidad, la nación y la modernidad. Contraposición que ha sido históricamente edificada "…porque los europeos se han construido a sí mismos a través de producir/inventar una exterioridad definida por un radical Otro…" (Restrepo 2004: 42); la nación y la modernidad quedan naturalizadas y se marca a los "otros" como grupos étnicos. En clave de Laclau, podría asociarse este mecanismo a una operación hegemónica en la cual una particularidad "encarna" un universal, se inviste a sí misma de un carácter universal.

Las elites triunfantes en la "Pacificación de la Araucanía" y en la "Conquista del Desierto" en el siglo XIX se produjeron a sí mismas como la fuente de los imaginarios de las respectivas naciones y de la modernidad. Los "otros" quedaron marcados como grupos étnicos e invisibilizados. El Pueblo Mapuche entre ellos.

Esta discusión nos permite identificar una tensión teórica en nuestro campo de estudio: las identidades étnicas pueden ser analizadas tal como emergen de estrategias y se transforman en oposición, alianza o coproducción con otras estrategias e identidades étnicas. Funcionan, en los contextos específicos, como los significantes vacíos que propone Laclau (2005), producto de que las demandas investidas de etnicidad son articuladas por cada agencia en cadenas de equivalencia. Así, en esa articulación, ceden algo de su significado particularista en la medida en que los agentes articuladores logran constituir hegemonía hacia el interior del campo del grupo étnico (autoidentificado en nuestro caso como nación, pueblo indígena o pueblo originario) y simultáneamente disputar hegemonía con el "poder del Otro".

Ahora bien, dentro de sociedades nacionales particulares, organizadas políticamente como estados, ese Otro es en la mayoría de los casos, una nación-estado; en nuestro caso, los estados argentino y chileno, con sus estructuras subnacionales y sistema político. En consecuencia, las demandas étnicas tensan el carácter étnico del estado, su función como depositario de la soberanía, la integridad territorial y el monopolio del uso legítimo de la fuerza y, en este sentido, en determinados contextos pugnan por la reconstrucción de un nuevo tipo de estado nación, según el caso, plurinacional, plurilingüístico, ensamblado con pluralismo jurídico y aceptación de autoridades originarias.

2. Instancias de enunciación y modos de representación.

Desde 2003 experimentamos un proyecto de investigación muy apoyado en la perspectiva de Marcus (1995, 2018) de etnografía multisituada combinada con etnografía digital (Pink et al. 2019). En ese ensamble completamos el enfoque teórico metodológico para avanzar en nuestra aspiración de entender el activismo del Pueblo Mapuche en Argentina y Chile.[77]

[77] Este enfoque conlleva la exploración de páginas web, la exploración de asentamientos virtuales en las redes sociales, exposición a listas de correo, la participación presencial en eventos y, por último, una serie de encuentros breves, pero significativos que conformaron en conjunto el modo de comunicación con el campo. Se trató de un instrumento conceptual construido en el transcurso de la investigación para acceder a la inteligibilidad de los intercambios que se generan entre los activistas culturales, sus ambientes políticos e institucionales, las instituciones transnacionales y también aquellos intercambios en los que, como investigador, estuve directamente implicado.

Debimos abandonar la idea de cada movimiento indígena como actor previamente unificado y mirar la actividad de los agentes articuladores, los artesanos de toda producción de identidad que aspira a articular una diversidad en un proyecto étnico-político. En otras palabras: los "desafiadores" en el lenguaje de la teoría clásica norteamericana sobre los movimientos sociales (McAdam et al., 2004); "productores de nuevos códigos culturales" en la visión de parte de la tradición europea (Melucci, 1994); "organizadores" en la propuesta de Munk (1995), "activistas culturales" en el matiz que hemos elegido en nuestros trabajos (Grillo 2013), inspirados en Briones[78] (1988).

Al identificar la "cultura digital"[79] como un lugar más de enunciación de las políticas de identidad de los activistas Mapuche, dimos el primer paso para la consideración de esos discursos. No porque esas políticas de identidad se diriman en aquel nivel de realidad, sino porque quedamos habilitados para formular una mirada panorámica sobre el conjunto de dispositivos que conforman las herramientas de disputa del movimiento.

En el momento de tomar la palabra, los activistas tensan con aquellos que han construido como enemigos y modulan con aquellos con quienes aspiran a construir alianzas. Siempre sin reaseguro de sus resultados; sin garantías (Restrepo, 2004). La instancia de enunciación es también el momento en el cual la multiplicidad constitutiva del colectivo se articula fugazmente en una unidad imaginaria que fija una frontera –fundamentalmente inestable– más allá de la cual queda ese afuera que le resultó a Hall (2003:18) radicalmente perturbador.

¿Cómo se construyen y cuál es el significado de estas instancias de enunciación? Yo decidí abordar las prácticas orientadas a los medios (Couldry, 2004; Postill, 2010). Me pregunté qué estaban haciendo los militantes culturales con las herramientas a mano en un amplio rango de situaciones y contextos. Para eso fue necesario migrar conceptualmente desde el encapsulamiento de la actividad mediática en la cibercultura, que lleva a construir el discurso unilineal del ciberactivista.

[78] Apoyándose en el concepto gramsciano de "intelectuales orgánicos" y su experiencia etnográfica con organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche de la provincia del Neuquén, describe " sujetos con amplio dominio del idioma oficial y buen conocimiento de las agencias estatales, así como con capital simbólico y cultural para conseguir apoyo por sí mismos, manteniendo escasa dependencia de agentes externos eclesiales, técnicos o de otro tipo; personas individual y colectivamente bastante autosuficientes, en términos de conectarse, incidir, producir insumos; por ende sujetos cuyos patrones de consumo y educación no permiten –en parte significativa de los casos– considerarlos "subalternos" en el mismo sentido que sus representados" (Briones 1998:30).

[79] La idea de "cultura digital" aspira a abarcar un conjunto de prácticas de los sujetos construidas alrededor de aparatos digitales heterogéneos en campos poblados por actores diversos e inscriptos en redes de poder. Esos actores son portadores de discursos expertos y vernáculos, instalaciones, instituciones; en suma, dispositivos (Grillo, 2019).

Así emerge un vasto paisaje de los archivos que circulan por, desde y hacia redes electrónicas. Son puestos en circulación para recalar en radios comunitarias, revistas, fanzines producidos en las urbes, periódicos con aspiración a ser "nacionales", boletines electrónicos emitidos desde locutorios económicos, teléfonos y computadoras, blogs y sitios web de diseño avanzado y alojamiento en servidores de agencias globales de noticias; obviamente todos los dispositivos que llamamos "redes sociales": Facebook, YouTube, Instagram, Twitter, múltiples sitios de circulación de podcast, música e imagen.

Salazar, (2003, 2014) entre otros autores, han reconocido los itinerarios mediante los cuales las organizaciones Mapuche registran y utilizan en su favor el potencial de la cultura digital como herramienta para afirmar su identidad, demandas y propuestas en arenas políticas públicas nacionales y transnacionales. Y aunque las políticas de identidad no se dirimen solamente en la cultura digital, circulan en esas arenas y acaso llegan a mutar en recursos de disputa. Lo interesante es que a veces virtuales en sus comienzos, las redes de organizaciones indígenas, ecologistas, de derechos humanos y de información alternativa cobran forma en el ciberespacio, pero inmediatamente son activadas, usadas para negociar o gestionar en contiendas que tienen lugar en todas las esferas públicas y sus ecologías mediáticas e institucionales. A través de una producción discursiva que mezcla, interpone o traduce bajo control propio discursos globales, el movimiento Mapuche pulsa e imagina una concepción peculiar y contrahegemónica de la historia y un lugar diferente en las sociedades argentina y chilena; desafía sus estereotipos y prejuicios culturales.

Toda página web "a lo Mapuche" condensa en múltiples imágenes e iconografía, texto en mapuzungun y castellano o inglés, siempre con contundencia, las fuentes de producción de la cultura mapuche hoy día, la textura del territorio que delimita y las diferentes arenas de conflicto en las que se juegan las políticas de identidad del movimiento. En la producción de imágenes y esos archivos digitales que circulan por las redes electrónicas para recalar en los más diversos sitios, los activistas buscan hacerse visibles socialmente y confirman que los dispositivos digitales son parte constitutiva de tales políticas.

Martín Barbero (2004) aludía a una "logística visual" que da cuenta de "una construcción visual de lo social en la que la visibilidad recoge el desplazamiento de la lucha por la representación a la demanda de reconocimiento." Y no debemos olvidar que los poderes hegemónicos, especialmente los estatales y los organismos transnacionales tienden a cooptar, obstaculizar o vetar estas articulaciones discursivas cuando son todavía embrionarias, precarias, provisorias.

TRAZOS DE UNA POLÍTICA DE IDENTIDAD **QUE DEMOCRATIZA EL TERRITORIO**

Ahora bien, los activistas, mientras mantienen vínculos, redes, probables alianzas y esas hibridaciones que saltan de la pantalla y construyen la infraestructura de la imaginación que menciona Appadurai (2005), deben fijar anclaje allí donde están sus bases sociales. Tienen que trabajar para representar un mundo Mapuche extraordinariamente heterogéneo, con una gama de demandas representables extremadamente amplia. ¿Cómo hacen para construir un discurso identitario que represente ese mundo Mapuche en estos tiempos de globalización? Vamos a ilustrar con tres ejemplos puntuales que tienen como actor principal la Confederación Mapuche del Neuquén:

- La cuestión de los nombres de las personas que se autoidentifican como Mapuche: el registro *Meli Folil Kvpan*.
- La campaña que incentiva la identificación como Mapuche en el censo argentino 2022: *Iñce mapucenguen*.
- y la iniciativa "La Ruta de Calfulcura" que interviene sobre la geografía de la nación imaginada: el *Walmapu*.

No es este el lugar para detallar el tema, pero recordemos que la Confederación Mapuche del Neuquén pugna con un sistema político provincial hegemonizado por un partido-estado sumamente fuerte, el Movimiento Popular Neuquino (MPN), con un sistema clientelar aceitado, omnipresente y en disputa con el movimiento indígena.

Registro Civil Mapuche - Meli Folil Kvpan

En este apartado tomamos el excelente artículo de Andrea Szulc (2012) sobre "el poder de nominar", que se concentra en la iniciativa desplegada por la Confederación Mapuche de Neuquén a partir de 2006 llamada *Meli Folil Kvpan*, que consiste en crear un registro civil propio, Registro Civil Mapuche. El artículo detalla la fundamentación de la decisión en la Constitución Nacional Argentina, la Constitución de la Provincia del Neuquén y en el derecho internacional a partir de los tratados a los que el país adscribe.

Podemos resaltar de este espléndido texto, que la propuesta disloca en primer lugar el interior de la estatalidad nacional y subnacional. En este sentido, retoma y articula otros reclamos que buscan reconocimiento en clave de un pluralismo jurídico (Grillo, 2002). Entre otras iniciativas, el *nor feleal*, sistema y los valores de justicia Mapuche y el reclamo de reconocimiento a nivel provincial del parlamento Mapuche –*Melí Wixán Mapu*–, propuestas de larga data que les fueran negadas con ocasión de una reforma de la constitución provincial ocurrida en 2006.

En segundo lugar, impacta también al interior de la población Mapuche. Szulc acierta al destacar el carácter performativo del nombrar, que convierte esta iniciativa en "objeto de acción y conflictividad sociocultural" (Szulc, 2012: 177); solo agregaremos: emocionalmente impregnada. Así como la identidad colectiva en tanto sistema de acción resulta inseparable de una definición del campo en el que la acción ocurre, las oportunidades y desafíos son fruto del reconocimiento emocional, nunca del mero cálculo instrumental.

Podemos ilustrar esta idea tanto con posteos institucionales de la Confederación Mapuche del Neuquén en Facebook, como los de Jorge Nahuel Purran, uno de los referentes de la organización a nivel provincial. El posteo realizado en la página institucional de la Confederación, comienza con una descripción acaso más formal de la institución del *Meli Folil Kvpan*, recorre sus ventajas y las posibilidades que ofrece, pero también culmina en un texto profundamente emocional, acompañado de una serie de imágenes indubitablemente identitarias, a la vez personales y comunitarias. También presentan un video explicativo.[80]

A su turno, el posteo de Jorge Nahuel Purran es contundente y personal: "... una de las emociones más fuertes como familia: la presentación de mi *baku* (nieta), Luz Ayen, como nueva integrante del *Lof Newen Mapu* en el *Meli Folil Kvpan* (Registro Civil Mapuche).

Inscripción identitaria, demografía y visibilidad política: la campaña Iñce mapucenguen

Con gran sentido de la oportunidad política que ofreció el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022 en Argentina, para bastante más que hacer visible su presencia, la Confederación Mapuche de Neuquén implementó una intensa campaña en todos los medios –y en especial con los medios digitales a su alcance– para incentivar el autoreconocimiento como parte del pueblo o descendiente del pueblo originario y el conocimiento o entendimiento de la lengua.

Con la campaña *IÑCE MAPUCENGEN (Yo soy Mapuche)* el activismo actualiza puntos nodales de la identidad, ampliándolos, ofreciéndolos como superficie de inscripción que aspira a abarcar muy amplios sectores de la población, consolidarse y fortalecerse "hacia adentro" del Pueblo, pero también apostar a obtener el impacto hacia la "otra sociedad" que reclama Caquilpán en su "perfil del comunicador".

Campañas en todas las redes sociales, con imágenes diversas, inequívocamente Mapuche, con la impronta y la diversidad que hoy despliega el Pueblo, niñes, jóvenes,

[80] https://www.facebook.com/watch/?v=846951022479622&external_log_id=084d77b6-2de7-477b-8acb-467ef1b31412&q=Meli%20Folil%20Kvpan

gente mayor, en el campo y en la ciudad, en las escuelas de todos los niveles, en las universidades, en la calle con murales y afiches.

La gestación de una geografía imaginada: "La Ruta de Calfulcura".

En otro texto (Grillo, 2011), analicé el discurso del Kolectivo Azkintuwe a través de una secuencia de portadas digitales y en papel, la organización que ofrece de los temas que toca y algunos de los contenidos. Me detuve en la operación performativa sobre el territorio, desplegada al proyectar sobre el mapa del cono sur la imagen de un cacique ancestral.

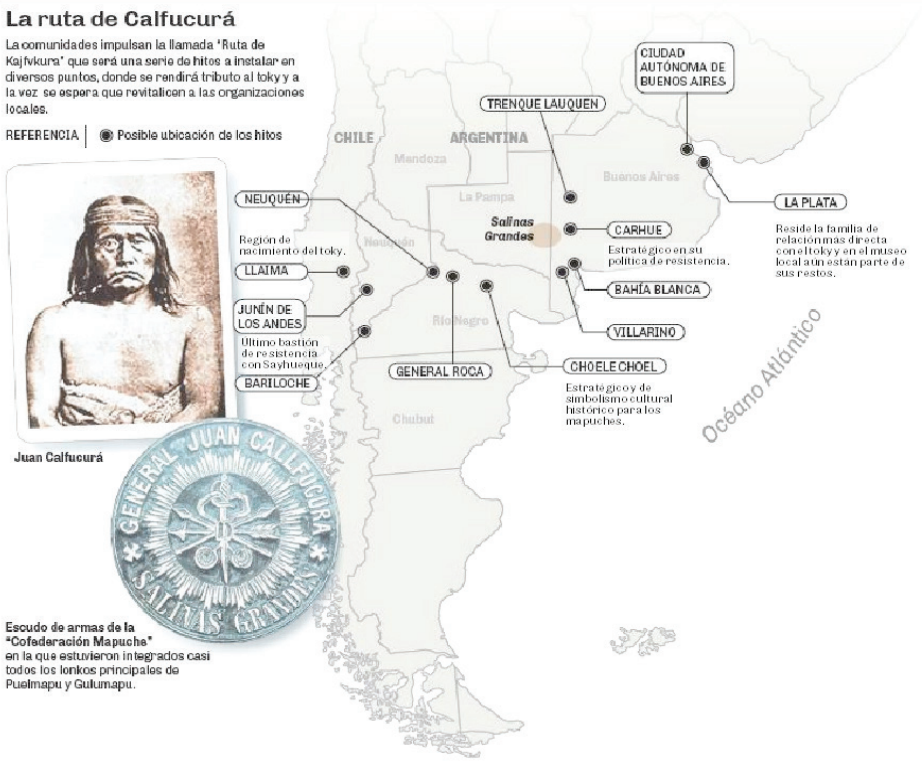
Ahora me interesa detenerme en una de esas "cartografías en movimiento" que reclama Martín-Barbero (2004:13) y que los activistas proponen al potenciar la presencia de otro cacique ancestral, mediante una cartografía en movimiento que aspira a rediseñar el mapa del lado argentino de la cordillera de los Andes.

Está en sus primeros pasos la iniciativa "La Ruta de Calfulcura". Juan Calfulcura fue el líder indígena más importante del lado este (Puelmapu) del país Mapuche durante el siglo XIX. En septiembre de 2019, con motivo de que se percibía inminente la restitución de sus restos, se conformó una red de referentes indígenas, intelectuales, académicos y trabajadores de la cultura con el objetivo de reconocer y reivindicar la figura del jefe militar y político Mapuche[81]. No podemos detallar aquí la importante y detallada agenda y fundamentación política e histórica de esta iniciativa, pero sí nos interesa resaltar que "la ruta de Calfulcura" consiste en el entrelazamiento de diversos puntos del *Walmapu* en los cuales se registra el derrotero del cacique o *lonko*.

Básicamente, la iniciativa busca restituir en la historia argentina la figura del *lonko*, destacar la trama política y jurídica tejida por los liderazgos indígenas del siglo XIX, sin olvidar los componentes espirituales de sus luchas identitarias, en suma, hacer lugar a los Mapuche como actores centrales de la historia argentina.

La "cartografía" resultante –aún en esta etapa inicial de elaboración– consigna cierto número de lugares clave, para los cuales a veces se utiliza la toponimia Mapuche y a veces la nomenclatura estatal. Sugiero entenderla como una operación en la que la imagen del cacique se planta como autoridad ancestral que impregna y se apropia del territorio desde el pasado, e impone una actitud de reverencia. Nuevamente: la construcción de la "Ruta de Calfulcura" ofrece un ejemplo de "infraestructura de la imaginación" (Appadurai & Stenou, 2001) que combina una reapropiación del

[81] https://contrahegemoniaweb.com.ar/2019/09/14/la-relevancia-de-juan-calfucura-en-la-construccion-de-un-estado-plurinacional/



La Ruta de Calfulcura, por Comisión Piedra Azul. https://www.rionegro.com.ar/calfucura-homenaje-historia-y-arte-para-reclamar-sus-restos-1109100/

pasado con la organización de un proyecto, la expresión de un horizonte de notable plasticidad, expresado en la convocatoria de la Comisión Piedra Azul.[82]

RECAPITULACIÓN

La iniciativa del Registro Civil Mapuche se destaca por su carácter performativo y emocionalmente impregnado, al habilitar los sujetos a constituirse en la lengua mapuzungun y ser interpelados en ella. Cuestiona, supera la negación administrativa de asignación del nombre y es muy posible que aliente la reflexión sobre los orígenes y linajes familiares. En ese sentido, opera como punto de apoyo estratégico para construir un futuro de inscripción en la propuesta de quienes desde su propia diversidad acepten la diversidad para "la otra sociedad".

[82] https://www.argentina.gob.ar/noticias/la-ruta-del-toki-calfucura-hacia-una-reparacion-historica-1

En la campaña *iñce mapucenguen* –difusión del Censo 2022– me parece que el activismo se apropia parcialmente de una iniciativa estatal aséptica, genérica, "técnica", que traducen desde el "reconocernos" oficial para revertirla en "reconocernos como Mapuche" y así se posiciona en el resultado del conteo para incorporarlo como punto de apoyo para sus políticas de identidad y reconocimiento.

Por último, la ruta de Calfulcura habilita un estilo de cartografías que median en la construcción de la comunidad imaginada *Wallmapu*. Pero hay más: la iniciativa, aceptada y difundida por organismos estatales nacionales y subnacionales, enlaza con un tipo de relato tradicional Mapuche –el *ngutram*– (Cañuqueo, 2004) para conectar lugares por donde pasan trayectorias personales y familiares de expulsión, relocalización compulsiva o migración. Me parece que el *ngutram* centrado en la ruta del lonko puede ser considerado como punto de apoyo para repensar, a favor de los *warriache* (Mapuche en la ciudad) las categorías de identidad, comunidad y territorio. Niega la fórmula oficial vigente que atribuye a todos los Mapuche condición de comunidades rurales y se instala como un abanico gigantesco en un nuevo mapa de sentido en contra de las narrativas oficiales**.**

Retomando –otra vez– la postura radicalmente deconstructiva de Hall: las identidades "…son construidas dentro y no fuera del discurso…" (1996:16); "…necesitamos comprenderlas como producidas en sitios históricos e institucionales específicos, dentro de formaciones y prácticas discursivas específicas por estrategias enunciativas específicas…"(1996:16). En nuestro caso, ese discurso fluye en las prácticas mediáticas desde y hacia la web, atravesando y capturando voces en distintas arenas de conflicto; vincula, potencia y proyecta articulaciones cada vez más fuertes entre los "dos mundos" que percibe Francisco Caquilpan.

Desde esas arenas de conflicto, las hibridaciones propiamente Mapuche en muy diversos formatos atraviesan diferentes espacios públicos y se consolidan como herramientas de disputa del movimiento. Nos muestran una identidad étnica que emerge construida como un proyecto, con una plasticidad que permite prever un futuro con cada vez más puntos de identificación entre el movimiento Mapuche y otros movimientos sociales. Y el conjunto pugna con cada vez más fuerza y visibilidad política frente a los estados monoculturales.

Es una política de etnicidad que ha abandonado toda hostilidad, sin claudicar en los hechos de ninguna de las demandas que aspira a representar. Lo que hace es apelar a la imaginación mediante una práctica política que se alimenta, también, de la práctica mediática.

Con esos puntos de apoyo, inscriben ciertas demandas locales en la superficie de la

sociedad civil global imaginada y, así, la demanda étnica queda ligada al ideopanorama de la ciudadanía. Entonces, la presión que ejerce toda demanda étnica sobre la arquitectura monocultural de los estados nación de Argentina y Chile expone sus ambigüedades y ofrece posibilidades de resolución si se perciben y experimentan nuevos regímenes de diversidad.

Al inicio de este texto nos preguntamos acerca de las prácticas mediáticas del activismo cultural Mapuche para terminar afirmando que, en su despliegue, la demanda democrática atraviesa todas las instituciones políticas y los espacios públicos para involucrar y embeber, finalmente, las formas políticas que adquieren nuestras propias subjetividades.

Bibliografía

Aboy Carlés, G. (2010). Populismo, regeneracionismo y democracia. *POSTData*, *15, n°1*, 11-30.

Appadurai, A. (2005). Memoria, Archivo y Aspiraciones. En: Gutman, M. (Ed.), *Argentina Construir Bicentenarios* (129-36). Buenos Aires: Fundación Octubre - Caras y Caretas - The New School Observatorio Argentina.

Appadurai, A., & Stenou, K. (2001). El pluralismo sostenible y el futuro de la pertenencia. En: Arizpe, L. (Ed.), *Informe mundial sobre la cultura, 2000-2001: diversidad cultural, conflicto y pluralismo,* (111-123). EEUU: UNESCO.

Barros, S. (2013). Despejando la espesura. La distinción entre identificaciones populares y articulaciones políticas populistas. En: Aboy Carlés, G., Barros, S. y Melo, J. *Las brechas del pueblo. Reflexiones sobre identidades populares y populismo*,(41-64). Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento - Universidad Nacional de Avellaneda.

Briones, C. (1988). *(Meta) cultura del Estado-nación y estado de la (meta) cultura. Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad*. Colombia: Universidad del CAUCA. Recuperado de: http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie244empdf.pdf

Cañuqueo, L. (2004). *El Territorio Mapuche desde la perspectiva del Ngutram*. Asuntos Indígenas - IWGIA - Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 4/04.

Couldry, N. (2004). Theorising Media as Practice. *Social Semiotic*, *14(2),115-132*.

de Ipola, E. (2009). La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau. En: Hibb, C. (comp). *El político y el científico. Ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Grillo, O. (2002). *La cuestión indígena y el pluralismo en la Argentina*. En: Primer Congreso Nacional de Políticas Sociales, Universidad de Quilmes. Recuperado de: http://www.unq.edu.ar/congresos/politicasocial/resumenes.asp

Grillo, O. (2011). Azkintuwe: Prácticas mediáticas y políticas de identidad en el activismo mapuche. En: Rueda Ortiz, R. (Ed.), *Tierra y Silicio. Cómo la palabra y la acción política de pueblos indígenas cultivan entornos digitales* (159-186). Colombia: Programa Editorial de la Universidad del Valle.

Grillo, O. (2013). *Aproximación etnográfica al activismo Mapuche. A partir de Internet y tres viajes de trabajo de campo*. IDES- Buenos Aires: Editorial Al Margen. Recuperado de: https://es.scribd.com/document/357454811/Grillo-Aproximacion-Etnografica-al-Activismo-Mapuche

Grillo, O. (2019). Itinerarios de la antropología y su mirada sobre el mundo digital. En: Rivoir, A. y Morales, M. J. (Coord.) *TECNOLOGÍAS DIGITALES Miradas críticas de la apropiación en América Latina* (21-

33). Buenos Aires: CLACSO, RIAT. http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20191128031455/Tecnologias-digitales.pdf

Hall, S. (2003). ¿Quién necesita identidad? En: Hall, S. y Du Gay, P (Comps). *Cuestiones de Identidad Cultural* (13-39). Buenos Aires: Amorrortu.

Laclau, E. (2005). *La Razón Populista*. México: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. (2013). Prefacio. En: Di Marco, G. y Goren, N. *Movimientos Sociales e identidades*. Buenos Aires: UNSAMEDITA.

Marcus, G. (1995). Etnography in/of the World System: The Emergence on Multi-Sited Etnography. *Annual Review of Antropology, 24.(1995), 95-117.* Recuperado de: http://www.jstor.org/

Marcus, G. (2018). Etnografía Multisituada. Reacciones potencialidades de un Ethos del método antropológico durante las primeras décadas de 2000. *Etnografías Contemporáneas, año 4 (7). Recuperado de:* http://www.unsam.edu.ar/revistasacademicas/index.php/etnocontemp/article/view/44

Martin-Barbero, J. (2004). *Oficio de Cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

McAdam, D., Tarrow, S., & Tilly, C. (2004). *Dinámica de la contienda política*. España: Hacer Editorial.

Melucci, A. (1994). Asumir un compromiso: Identidad y movilización en los movimientos sociales. *Zona Abierta*, *69*, 158-180.

Munk, G. (1995). Algunos problemas conceptuales en el estudio de los movimientos sociales. *Revista Mexicana de Sociología*, *LVII, N°3*, 17-40.

Postill, J. (2010). Introducción: Teorizar los medios y la práctica. En: Brauchier, B. y Postil, J. *Theorisin Media and Práctice* (1-32). EEUU: Berghahn Books. Recuperado de: ttps://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=IbycR6djcEEC&oi=fnd&pg=PP1&dq=THEORISING+MEDIA+AND+PRACTICE+POSTILL&ots=MS9LR5CKzg&sig=jpMg3RsQSWBYjrbUXqiArAH7nf4#v=onepage&q=THEORISING%20MEDIA%20AND%20PRACTICE%20POSTILL&f=false

Restrepo, E. (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Focault*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Salazar, J. F. (2003). Articulating An Activist Imaginary: Internet as Counter Public Sphere in the Mapuche Movement, 1997/2002. *Media International*, 107, *19-30.* Recuperado de: http://www.gu.edu.au/text/publication/mia/MIACP107.html#abstracts

Salazar, J. F. (2014). *Prácticas de autorepresentación y los dilemas de la autodeterminación: Cara y sello de los derechos a la comunicación Mapuche*. En: Barrientos, C. (Ed.), *Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile: una mirada desde la historia y las ciencias sociales,* (145-162).Chile: RIL Editores.

Szulc, A. (2012). El poder de nominar. Los nombres de los niños y niñas mapuche como campo de disputa. *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, 33 (2), 175-192. https://doi.org/10.34096/runa.v33i2.346

PUEBLOS ORIGINARIOS EN LA COMUNICACIÓN DEMOCRÁTICA. **UNA MIRADA DESDE** EL NORTE ARGENTINO.

Ana Müller[83] | Florencia Tolava[84]
Abigaíl Velázquez[85] | Maira López[86]

INTRODUCCIÓN

En este escrito, tomamos como punto de partida algunos aspectos de los pueblos y la comunicación popular, protagonizada por los pueblos originarios.[87] Lo hacemos acercándonos a diferentes procesos y experiencias comunicacionales en las cuales retomamos radios indígenas, encuentros, y diversidad de formas de decir y decirse en el mundo mediatizado que se vienen tejiendo desde hace más de veintisiete años en el norte argentino.[88]

Salta se caracteriza por su multietnicidad e interculturalidad, al igual que por las batallas que vienen dando desde hace décadas los pueblos originarios: la disputa por los derechos de la tierra y el territorio; la diferencia entre los modelos productivos; la reivindicación de las identidades diversas y plurales; la apropiación de la palabra y las tecnologías. Leer estas problemáticas "desde una perspectiva ecológica nos obliga a prestar atención a las condiciones contextuales que configuran la acción colectiva y las acciones políticas, indagando en las raíces, trayectorias y orígenes de los movimientos sociales, (...) reconociendo otras fuerzas hegemónicas (gobiernos,

[83] Universidad Nacional de Salta.
[84] Universidad Nacional de Salta.
[85] Universidad Nacional de Salta.
[86] Universidad Nacional de Salta.
[87] Usaremos como sinónimo las categorías pueblos originarios, indígenas, comunidades y movimiento sin profundizar en sus diferencias teóricas y de autopercepción, sino con fines más bien operativos.
[88] El antecedente desde el cual partimos es el de Laureano Segovia y sus primeros escritos publicados: https://www.pagina12.com.ar/321916-fallecio-laureano-segovia-el-historiador-del-pueblo-wichi

partidos, instituciones)" (Trere, 2020: 34). Para nosotras, el tiempo de escritura se nos presentó como una oportunidad para la autoformación conjunta: investigando, discutiendo, recuperando nociones, legislaciones y textos, que se sumaron a los años de trabajo territorial y acompañamiento que tenemos desde diferentes roles y espacios de militancia y de tejido colectivo.

Los cambios generacionales en nuestro campo nos obligan a repasar gran parte de las trayectorias construidas, que muchas veces se toman por ampliamente conocidas. Por eso ponemos en común, desde el principio, algunos elementos relevantes para quienes inicien los caminos hacia la comunicación multicultural con identidad. Iniciamos con una crónica que retoma una selección de normativas y momentos históricos que entendemos son fundamentales para una lectura e interpretación de los pueblos indígenas en el campo mediatizado argentino. Seguidamente, echamos mano a datos que surgieron del "Relevamiento en Salta de los servicios de comunicación audiovisual comunitarios, populares, cooperativos, alternativos y de pueblos originarios" (2021),[89] en complemento con la investigación federal[90] de la Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria, Alternativa y Popular (RICCAP, 2019) que también brindó información vinculada. Acudimos a materiales audiovisuales, escritos e investigaciones individuales y colectivas que se enfocan en los procesos de algunas radios de pueblos originarios de Salta. A su vez, nos acercamos al cruce entre comunicación y pueblos indígenas desde algunas experiencias puntuales que recuperamos: las radios escolares de Cuesta Azul y Fm Cheru, como los primeros eslabones de un encuentro entre los medios y las comunidades; los talleres en Nazareno (2004-2008), como antecedentes motivadores para la creación de la FM OCAN; el registro oral y documental del intelectual y comunicador popular wichi, Laureano Segovia; la FM La Voz Indígena; y un lectura integrada del conjunto de radios que surgieron después de la aprobación de la Ley de Servicio de Comunicación Audiovisual N° 26.522 (LSCA). Intentamos recuperar así algunos puntos de partida, continuidades y rupturas en el campo de la comunicación con identidad en clave local.

CRONOLOGÍA DE ALGUNAS LEYES Y RECONFIGURACIONES

Si bien hay muchas más leyes y reglamentaciones que están directamente relacionadas con los cambios y su impacto real –o deudas pendientes– en la vida de las comunidades; recortamos las que a nuestro criterio constituyen una base en su reconocimiento como ciudadanos/as y aquellas vinculadas al campo de la comunicación en intersección con otras luchas colectivas.

[89] https://riccap.com.ar/wp-content/uploads/2022/05/RICCAP-Salta-2021.pdf
[90] https://riccap.com.ar/wp-content/uploads/2020/12/RICCAP-Informe-Final.pdf

En 1946, mujeres y hombres indígenas del norte argentino iniciaron una marcha hacia Buenos Aires para exigir la restitución de sus territorios. Más de 2000 kilómetros recorridos a pie fueron transitados para solicitarle al presidente Juan Domingo Perón que cumpliera con sus derechos como pueblos originarios. Hablamos de El Malón de la Paz, un hecho histórico en el largo recorrido hacia la visibilización pública de la diversidad étnica que está presente en la memoria oral de muchas organizaciones y comunidades indígenas hasta el día de hoy. Este acontecimiento significa un punto fundamental, que si bien no obtuvo el resultado esperado, se consolidó en la historia de los pueblos como un hito y una deuda pendiente.

En 1985, se creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), organismo público cuyo objetivo fue generar políticas orientadas a la promoción de las comunidades originarias de Argentina. Más adelante, llegó la Ley Nacional N.º 23.302 sobre Política Indígena y apoyo a las Comunidades Aborígenes, promulgada el 8 de noviembre de ese mismo año, la cual reafirmó al INAI como entidad descentralizada con participación de los pueblos en el ámbito del Poder Ejecutivo Nacional.

En el plano local, en 1986, Salta aprobó la Ley N° 6.373 de Promoción de desarrollo del aborigen y en 1992, por medio de la Ley provincial N° 6.681, adhirió a la Ley Nacional N° 23.302.

Uno de los hechos paradigmáticos en materia de derechos humanos y pueblos indígenas en Argentina fue la reforma de la Constitución de 1994. El 11 de agosto de ese año, la Convención Nacional Constituyente, reunida en la provincia de Santa Fe con la presencia de más de 300 representantes de diversos pueblos indígenas, aprobó por unanimidad y con fuerza de ley el art. 75 inc. 17. Desde entonces, se reconoció la preexistencia de los múltiples pueblos en el territorio nacional[91]. Se abrió así otra etapa en el camino de las reivindicaciones y la organización colectiva, que fue la síntesis de un arduo trabajo previo de las organizaciones indígenas para consensuar una propuesta que contuvo finalmente sus derechos en la Carta Magna.

En 1998, en Salta, se realizó la Reforma de la Constitución de la provincia, en la que se reconocieron las obligaciones estatales respecto a las comunidades[92]. Pero fue recién en 2001, que se promulgó la Ley de Desarrollo de Pueblos Indígenas N° 7121 para fomentar la integración, a partir de sus potencialidades y formas organizativas básicas, anulando toda forma de explotación, uso de la fuerza y

[91] https://www.argentina.gob.ar/noticias/la-constitucion-nacional-incorpora-el-articulo-75-inc-17#:~:text=A%20partir%20de%20ese%20d%C3%ADa,una%20educaci%C3%B3n%20biling%C3%BCe%20e%20intercultural.

[92] https://www.argentina.gob.ar/normativa/provincial/ley-0-123456789-0abc-defg-000-0000avorpyel/actualizacion

coerción, promoviendo el desarrollo económico, social y cultural[93]. En su estructura, contempla la creación del Instituto Provincial de los Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS) como entidad autárquica y descentralizada, que se vincula directamente al Poder Ejecutivo para su funcionamiento.

Para adentrarnos en nuestro campo, desde 1980 la comunicación mediática en Argentina era pública o privada con fines de lucro exclusivamente, ejercida desde una perspectiva mercantil y utilizada como dispositivo de control social. El acceso a las licencias de comunicación solo era posible para quienes podían sostener política y económicamente un medio, así que las empresas públicas y las privadas eran las únicas habilitadas, a través de la Ley N° 22.285, conocida como la "Ley de Radiodifusión", que rigió hasta el 2009. Nunca está de más recordar que esta ley fue promulgada por Rafael Videla,[94] y que fijaba desde un régimen autoritario los objetivos, las políticas y las bases de los servicios de radiodifusión en beneficio de unos pocos.

La negación de toda otra posibilidad legal de existencia generó la condición de clandestinidad de múltiples medios de comunicación, *teniendo que ser y estar siendo* las "truchas" (Kejval, 2009). Como consecuencia de la "ilegalidad" y de la persecución a los medios sin fines de lucro, un colectivo de organizaciones redactó los "21 puntos Básicos por el Derecho a una Comunicación" y conformó la "Coalición por una Radiodifusión Democrática", integrada inicialmente por un grupo de sindicatos de prensa, universidades, organizaciones sociales, radios comunitarias, pequeñas radios comerciales y organismos de derechos humanos. Se presentó así el punteo base[95] para una nueva ley que en 2009 reemplazó a la ley instaurada por la dictadura militar.

En este proceso, las comunidades indígenas se sumaron al debate como otro actor clave en la exigencia del reconocimiento del derecho a la comunicación de las poblaciones ancestrales del país; reclamo que adhirió al de los sectores mediáticos sin fines de lucro, conocidos como medios alternativos, populares, comunitarios y/o emergentes. La población indígena se encontró con colectivos organizados

[93] http://escribaniadegobierno.salta.gov.ar/wp-content/uploads/2018/03/Ley-N-7121.pdf

[94] Esta ley fue firmada por Albano E. Harguindeguy, Jorge A. Fraga, José A. Martínez de Hoz, Carlos W. Pastor, Juan R. Llerena Amadeo y David R. H. de la Riva http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/15000-19999/17694/norma.htm

[95] La Coalición se conformó en el 2004 y presentó 21 puntos que correspondían a cada uno de los años de democracia que habían pasado desde entonces. Distintos miembros y organizaciones pertenecientes a la Coalición generaron aportes al anteproyecto de Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual que fue presentado por la presidenta Cristina Fernández de Kirchner, y luego enriquecido con el aporte de ideas en foros y audiencias federales, para ser tratado en el Debate de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual y aprobado como Ley 26.522.

con los que conciliaron definiciones para construir resistencia y ejercer lugares seguros de expresión.

En ese trayecto ocurrieron reuniones, visitas a los medios por parte de referentes de la Coalición, participación en foros, talleres, encuentros de capacitación y formación en comunicación e identidad y colonialismo mediático:

> "En el proceso de apropiación de las tecnologías de la información y la comunicación por parte del movimiento indígena en Argentina y el continente, la ley de medios plantea un marco, un ámbito de acción que legitima nuevas prácticas y resultados de años de lucha de los pueblos en general (...) para lograr el reconocimiento de la comunicación como derecho humano fundamental" (Baraldini, V et. al, 2012: 15).

En el año 2009 se sancionó la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual N° 26.522, que trae en su espíritu la pluralidad y democratización de las voces en los medios. Si bien es cierto que la participación de los pueblos originarios en los medios no surgió con la LSCA, la ley permitió ampliar el ejercicio de la ciudadanía, facilitando lugares de enunciación para tomar la palabra. La comunicación fue disputada como una herramienta estratégica y potente para visibilizar las múltiples luchas que sostienen los pueblos desde hace siglos en Argentina.

> "Durante el periodo de discusión del Proyecto de Ley de SCA, muchas organizaciones y comunidades indígenas plantearon públicamente la demanda para que sus pueblos fuesen reconocidos (por parte del Estado, pero también por la sociedad toda) como sujetos de derecho en materia de comunicación en relación con el espacio público mediatizado y particularmente en relación con el sistema de medios" (Doyle, 2017:142).

Un último punto que también nos parece relevante es el ocurrido el 29 de noviembre del 2020, cuando la Corte Interamericana de Derechos Humanos (IDH) emitió una sentencia de interpretación sobre el caso de la Asociación de Comunidades Aborígenes "Lhaka Honhat" (Nuestra Tierra) vs. Argentina sobre la disputa territorial en la provincia de Salta, litigada durante décadas. La Corte IDH confirmó que dentro de las obligaciones del Estado de garantizar la propiedad comunitaria también estaba la de garantizar por ley la "Consulta Libre, Previa e Informada" a comunidades indígenas sobre cualquier intervención que afecte el territorio ancestral, con o sin título de propiedad (CELS, 2020).

Más allá del histórico fallo, es imprescindible recordar la relevancia de la "Consulta Previa, Libre e Informada" como derecho fundamental de los pueblos indígenas en Argentina, una herramienta que vela tanto por el acceso a la información por la participación como por el diálogo entre el Estado y los pueblos indígenas. Su origen

radica en el artículo 6 del Convenio 169 de la OIT (1989) que establece el derecho de los pueblos y de las comunidades indígenas a ser consultados, mediante procedimientos apropiados y, en particular, a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevea la adopción de medidas administrativas o legislativas que puedan afectarlos directamente. No solo es un derecho, sino que constituye, a su vez, un instrumento de participación en las decisiones que les conciernen a los pueblos indígenas

El Estado, en cualquiera de sus entidades, está obligado a consultar a las comunidades antes de formular o aplicar un programa o proyecto de desarrollo, de autorizar la explotación de recursos naturales en sus territorios, o de implementar una política pública susceptible de afectarles directamente. Esa consulta se debe realizar a través de un diálogo intercultural que garantice la participación de las comunidades en los procesos de toma de decisión del Estado y la adopción de medidas respetuosas de sus derechos colectivos. En el marco de este diálogo intercultural, se deberán realizar esfuerzos para alcanzar un acuerdo o para lograr el consentimiento de las comunidades.

SALTA Y LA VIDALA PARA **SU PUEBLO POBRE**[96]

Salta es una provincia de múltiples fronteras nacionales e internacionales[97] y uno de los territorios argentinos con mayor diversidad indígena. Se hablan al menos nueve lenguas además del castellano: aymara, chané, chorote, chulupí, guaraní, quechua, tapiete, toba/qom, wichí; y conviven más de quince pueblos indígenas, entre ellos: el Atacama, Ava Guaraní, Chané, Chorote, Chulupí, Diaguita-calchaquí, Guaraní, Kolla, Iogys, Lule, Tapiete, Tastil, Toba Qom, Weenhayek y Wichí. Pero también es fuertemente conocida por la desigualdad. Ejemplo de ello es la construcción socioeconómica de las poblaciones populares, incluidas las originarias, en la que existe una histórica conflictividad por el acceso igualitario a los derechos humanos básicos como el agua potable, la alimentación sana y saludable, la electricidad, la educación intercultural bilingüe y la propiedad de la tierra. Muchas de las comunidades indígenas son cercanas a las zonas de frontera y están en tensión con otros modelos productivos en permanente conflicto con sus cosmovisiones indígenas. Existen infinidad de denuncias ante el abandono del sistema sanitario, el avance de proyectos provenientes del agronegocio, la deforestación y la apropiación de las tierras originarias; lo cual colisiona con sus dinámicas cazadoras recolectoras, que a partir del alejamiento y las dificultades para acceder al monte y a los bosques, vieron sus dinámicas alimenticias altamente modificadas.

[96] Parafraseo del músico cantautor Cuchi Leguizamon.

[97] Al norte con Jujuy y la República de Bolivia; al este, con la República del Paraguay y las provincias de Formosa y Chaco; al sur, con Santiago del Estero, Tucumán y Catamarca y al oeste con la República de Chile.

SEMILLAS DE UNA COMUNICACIÓN **CON IDENTIDAD**

Es en este entorno que transcurre la comunicación popular con identidad en Salta. Desde allí recuperamos algunas experiencias que se gestaron previo a la sanción de la LSCA: la radio escuela de Cuesta Azul (1999), la FM Cheru (2001) y la FM La Voz Indígena (2008); zonas de kollas, guaraníes y ava guaraníes, donde también conviven comunidades wichí, toba, chorote, chané, entre otras.

FM Cheru se gestó como una radio escolar que logró impregnar en el medio, la identidad de su comunidad y sus cosmovisiones desde la cultura originaria a la cual pertenece. Se inauguró en mayo de 2001 y se convirtió en la primera emisora autorizada para transmitir en lengua indígena (avá-guaraní en este caso) en la Escuela bilingüe Juan XXIII de la Misión San Francisco de Pichanal, donde se instaló la radio (Lázaro, 2020). Aún continúa transmitiendo tanto en guaraní como en castellano.

La Voz Indígena inició su transmisión en 2008 como proyecto de interacción étnica y de vínculos identitarios, al momento de pensar y gestionar su espacio radial, a la par de otras luchas como comunidad organizada. En 1998, el colectivo de comunicación que hoy lleva adelante FM Comunitaria la Voz Indígena estaba formado por comunidades aborígenes de todo el Departamento General San Martín de la Provincia de Salta y ARETEDE. Expresan en su página web:[98]

> "En el año 2002 iniciamos el camino de capacitación en comunicación radiofónica con el que produjimos un primer programa llamado *La Voz del Pueblo Indígena*, en Radio Nacional Tartagal. En 2008, luego de muchos esfuerzos y gestiones, pudimos poner al aire la emisora propia, con el título La Voz Indígena en el 95.5 del dial. Fue un hecho histórico".

Al respecto, Lizondo aporta:

> "El objetivo fundacional de ese colectivo tenía como eje el efectivo ejercicio de los derechos indígenas y el rescate de la memoria y la resistencia de las poblaciones aborígenes de la zona. Las primeras actividades que impulsó estuvieron dedicadas a otorgar trascendencia pública a las demandas en relación con el derecho a la tierra. Posteriormente, asumió como eje central de sus actividades la defensa de los derechos de las mujeres indígenas, organizando los Encuentros de Mujeres Indígenas del Departamento San Martín (realizados en forma continua entre 2000 y 2005), y en el marco de los cuales se llegaron a movilizar dos mil mujeres de toda la provincia" (2015:131).

[98] http://radiolavozindigena.com.ar/Radio.html, fecha de consulta: agosto de 2022.

En la comunidad de Cuesta Azul, en Nazareno, también nació una radio escuela que posteriormente activaría talleres con la Asociación de Comunidades Aborígenes de Nazareno (OCAN) entre el 2004 y el 2016, cuando por fin lograron inaugurar su propia radio, bajo el nombre Inti, Huayra, Pacha, en la sede de la organización haciendo uso de la autorización como pueblo originario, parte del 33% de los medios públicos de la LSCA. La radio de Cuesta Azul se instaló en la escuela Fray Mamerto Esquiú en 1999 y comenzó como un espacio abierto a la comunidad. Funcionaba con motor a gasoil; para tres horas de emisión, insumía tres litros de combustible. El motor que se usaba era de la escuela, hasta que se quemó y se comenzó a usar el motor del Centro Comunitario, que necesitaba tres litros para una hora de transmisión. La provisión del gasoil no era sencilla, pues sólo se conseguía en La Quiaca. La programación se extendía aproximadamente en la franja horaria de 13 a 15, o de 20 a 21 hs. en algunas ocasiones. Esta radio fue pensada fundamentalmente como una herramienta para el aprendizaje de la lecto-escritura. Se trabajaba con los niños la escritura sobre temas curriculares específicos y, posteriormente, leían estas producciones al aire. (Müller, et. al., 2007). Durante el mes de julio de 2004, los relatos de los pobladores y oyentes coincidieron en resaltar que con el recambio de autoridades educativas del establecimiento (en el 2003), se restringió la participación exclusivamente a los miembros de la Escuela, docentes y alumnos.

En una entrevista realizada para este artículo, Lazarro (2022) recuerda que desde el Comité Federal de Radiodifusión (COMFER) se tomó contacto con medios vinculados a pueblos indígenas a partir de dos tipos de experiencias en Argentina. Una basada en el vínculo con Foro Argentino de Radio Comunicativa (FARCO), sector comunitario en el que había una presencia "no muy numerosa", pero con identidad indígena: "No era solo una radio más o dos radios más, eran actores que tenían un reconocimiento como pueblos originarios y que se inscribían desde ahí". La otra fue con las radios escolares. Cuando empezaron en el 2000, en la gestión del COMFER, notaron que aparecían casos de escuelas que habían instalado o que querían instalar una radio.

> "Desde ahí tuvimos contacto con pueblos originarios que querían hacer experiencia de comunicación, y con escuelas interculturales bilingües donde se compartía el proceso educativo. Por ejemplo, recuerdo bien el caso de Pichanal, que tenían su programación tanto en guaraní como en castellano. Una programación que tenía esas dos patas, una pata más bien local escolar educativa y una pata originaria al punto que los chicos le pusieron FM Cheru" (Lázzaro, 2022).

Al respecto, Doyle cuenta:

> "En el año 2002, en el NOA, dos organizaciones chaqueñas (la comisión zonal de tierra Cacique Taigoyic, de Pampa del Indio, y el Equipo de Tierra Qom del Departamento Bermejo) y la Federación Pilagá de Formosa, con el acompañamiento

> de INCUPO, impulsaron un proceso de capacitación en producción radiofónica para jóvenes indígenas: (...) una construcción pensada desde la pluriculturalidad como una herramienta, que organizaciones indígenas y no indígenas empuñaron con el firme objetivo de marchar hacia el cambio, hacia la reivindicación de lo invisibilizado, y con la convicción de que esa batalla se debe dar desde el campo de la comunicación. Esta Red funcionó hasta el 2012 en Salta, Jujuy, Formosa, Chaco y Santa Fe con corresponsales en cada provincia, quienes elaboraban notas y gacetillas radiales para cerca de doscientos medios masivos de la región. También se realizaban programas en espacios cedidos gratuitamente por algunas emisoras. Los corresponsales de la red participaban, al mismo tiempo, del noticiero nacional del Foro Argentino de Radios Comunitarias (FARCO)" (2017:165).

En 2009 se trabajaron encuentros y materiales con otros colectivos, entre ellos el ENOTPO (Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios). Posteriormente, se multiplicaron las posibilidades en articulaciones de las organizaciones con la Defensoría del Público, la Red de Radios Rurales, la Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy como así también los pedidos de autorizaciones en la región.

> "Mi papá dijo: Mira hijo, no tengo estudio, lo que tengo es mucho para contar, es mi palabra", recita en wichi Laureano Segovia, y ese es el principio de su búsqueda, que toma más fuerza aún después de una audiencia pública (1996) convocada por el Estado provincial ante el conflicto conocido como "La toma del puente sobre el río Pilcomayo" que une (Misión) La Paz y Pozo Hondo. Corrían tiempos de radio abierta y gran movimiento de las comunidades de los lotes 55 y 14 (judicializados en la causa de la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat Nuestra Tierra vs. Argentina), que se mantuvo por varios días. Las autoridades solicitaron la presentación de documentos y actas para revisar los reclamos, "los criollos tenían papeles", no así las comunidades. Fue la excusa para negar toda existencia y derechos de estos últimos. "No hicimos la tarea, entonces ni nos cuentan", reflexiona Laureano en el documental Tewok (2020). Fue allí que se inclinó por generar fuentes "legítimas", a partir de los relatos de las comunidades originarias del río Pilcomayo. Registró cientos de programas de radio y entrevistas grabadas en cassettes que treinta años más tarde se digitalizaron.

Con otra mirada y cosmovisión sobre el tiempo, Laureano inició un camino de construcción de un enorme archivo, y desde ahí relata la cultura, las historias, los problemas, así como el contexto social e histórico en el que viven y luchan las comunidades indígenas. Segovia trabajó en la recopilación de narraciones por más de tres décadas. Eligió escribir ante el temor de "perder la lengua originaria", lo que para él es igual a "perder el territorio". Desde 1990, coordinó el Taller de la Memoria, que

se dedicó a la recuperación de la historia wichí a través de entrevistas, la grabación y transcripción al lenguaje escrito de relatos de los mayores en las comunidades del área del chaco salteño. Algunos de ellos se tradujeron al castellano para contar con material en una versión bilingüe.[99] Recorrió los lotes fiscales 55 y 14, en bicicleta y con cuaderno en mano hasta que consiguió un pequeño grabador, para registrar las historias de los/as ancianos/as, . Existen ahora más de 300 cassettes que conforman un gran registro que contiene narraciones de acontecimientos importantes para las comunidades y para la comunicación como campo de enunciación y disputa simbólica intercultural.

COMUNICACIÓN POPULAR Y LOS PUEBLOS ORIGINARIOS, DESDE LOS AQUÍ Y AHORA

El mapa comunicacional en la provincia de Salta está compuesto por una amplia presencia de pueblos originarios, radios indígenas que en algunos casos también se definen como populares y comunitarias. Recuperamos algunos datos que se desprenden del relevamiento nacional, llevado a cabo por la Red Interuniversitaria de Comunicación Comunitaria, Alternativa y Popular (RICCAP), que en los años 2018 y 2019 relevó 346 medios de comunicación comunitarios, populares, alternativos, cooperativos y de pueblos originarios en el territorio argentino, de los cuales 289 cumplieron con los requisitos para formar parte de la investigación (estar funcionando o haber funcionado durante el año previo al relevamiento). Este fue estudio que luego profundizamos en clave local, con una lectura de los casos de la provincia de Salta, entre los años 2017 a 2021. Respecto a la metodología, se trabajó cuantitativamente a partir de un formulario de setenta y una preguntas, la gran mayoría de ellas cerradas, con múltiple opción y otras abiertas. La interpretación de los datos se organizó en los ejes: identificación, características técnicas, características legales, características organizacionales, acceso a políticas públicas y producción de contenidos.

En 2021 los resultados de esta investigación dieron pie a un nuevo informe, enfocado en el plano local, analizando el proceso comunicacional salteño exclusivamente. En esta oportunidad, el equipo de investigación se constituyó en su amplia mayoría por mujeres docentes, egresadas y estudiantes, vinculadas a la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Salta (UNSa). El objetivo principal fue construir un relevamiento exhaustivo sobre la existencia y las principales características de los Servicios de Comunicación en la provincia que complemente y dialogue con el relevamiento nacional (2019).

[99] En 1996, publicó “Lhatetsel” (“Nuestras raíces, nuestros antepasados”); en 1998, “Nuestra Memoria. Olhamel Otichunhayaj”, de edición bilingüe wichí castellano; en 2005, “Otichunaj lhayis tha oihi tewok” (Memorias del Pilcomayo); y en 2011, “Olhamel ta ohapehen wichi” (Nosotros los wichí).

ALGUNAS LECTURAS RELEVADAS

Un gran porcentaje de los medios de comunicación en Salta es de pueblos originarios. Para relevar las formas de autorreconocimiento el cuestionario incluyó una pregunta cuya respuesta debía ser espontánea y también múltiple: "¿con cuáles adjetivos identificaría a la emisora donde trabaja/participa?". El 77, 7% de las contestaciones se autopercibe como pueblos originarios y/o indígenas. A su vez, el 88% se reconoció como comunitario, mientras que el 22% como campesino rural. Si los comparamos con los datos nacionales, podemos ver que, en ese caso, el 77,8% se reconoce comunitario y solo el 11,8% indígena. Detenernos en la autopercepción de los medios de comunicación es una línea fundamental y compleja que nos permite describir y comprender los territorios en donde se desarrollan cada uno de estos procesos. A partir de la LSCA y sus políticas de fomento, Salta, a la par de otras, se suma a las provincias con mayor crecimiento en medios de pueblos indígenas y cumple con el espíritu de pluralidad y democratización de las comunicaciones.

Contar con los datos nacionales y poder compararlos con una mirada que profundice la situación local nos permite visibilizar las desigualdades que vivencian las emisoras de pueblos indígenas del norte argentino. Esto posibilita la identificación de las necesidades territoriales situadas, como así también el aporte y la potencia con respecto a la comunicación con identidad, la visualización de una diversidad cultural nacional con énfasis en los idiomas y oralidades, la complementariedad y convivencia entre la práctica radiofónica con los propios procesos productivos y de organización de la vida social.

En cuanto a las características legales, el informe local de la RICCAP concluyó que, de todos los medios radiofónicos consultados, el 78% cuenta con reconocimiento legal. Recordemos que, de acuerdo a la LSCA, las comunidades indígenas aparecen entre las entidades de derecho público no estatal (al igual que la Iglesia Católica) y, para utilizar las frecuencias a demanda, se debe solicitar una autorización a la autoridad competente, según lo descrito en el art. 37 de la LSCA; competencia que hoy pertenece al ENACOM.[100]

De acuerdo con el informe, se producen al menos seis horas de contenido sobre memoria e identidad, producción propia y problemáticas de tierra y territorio. Las emisoras consultadas explican que el abordaje de estas temáticas genera un sentido

[100] Al igual que las organizaciones sin fines de lucro, los medios los pueblos indígenas también pueden conformarse como prestadores de servicio y concursar para el Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual (FOMECA): la LSCA establece que el 10% de los gravámenes pagados por los concesionarios comerciales deben estar destinados a servicios de comunicación audiovisual, comunitarios [...] y de los Pueblos Originarios (art. 97, inc. F).

de pertenencia y crean vínculos con sus audiencias, las que las reconocen como pertenecientes a población indígena y criollos (campesinos/as). Las radios dialogan con estos/as destinatarios/as y así construyen sus programaciones.

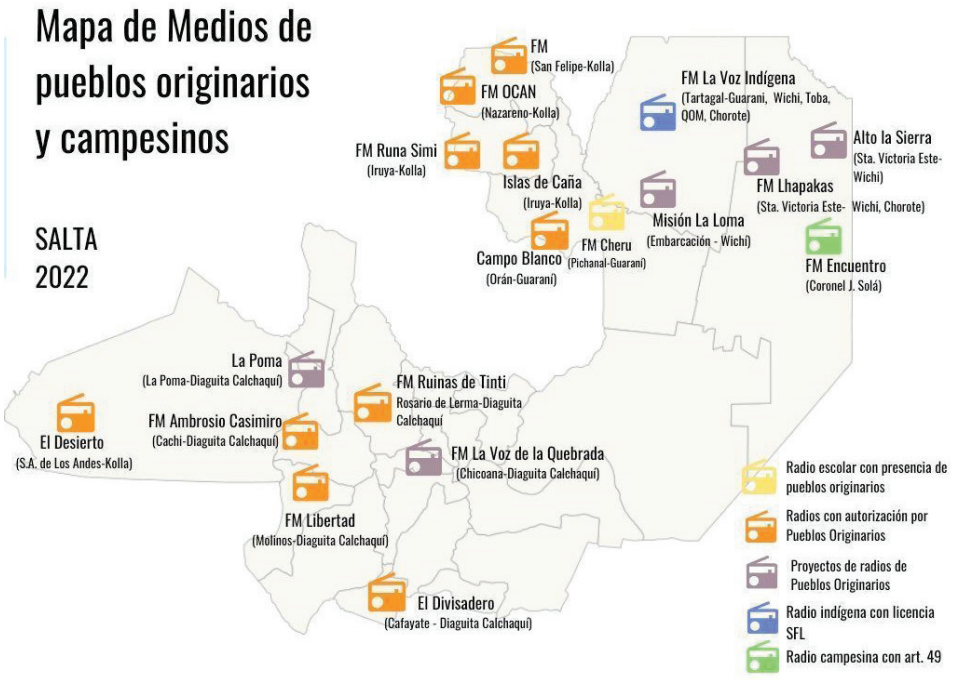
La línea de crecimiento de emisoras con identidad, tuvo un fuerte retroceso en el período 2015, aunque actualmente volvió a tomar impulso ascendente. Según la investigación realizada por Belotti (2019), a partir de

> "los datos entregados por ENACOM (...), las comunidades de pueblos originarios autorizadas hasta abril 2016 eran 64, mayoritariamente concentradas en el Noroeste argentino (34) –quedan 13 en Patagonia, 7 en el Noreste, 5 en la Provincia de Buenos Aires, 4 en el Centro y 1 en Cuyo–. Por otro lado, de acuerdo al diagnóstico de Marino et al. (2015), actualizado por Espada (2016), hasta diciembre 2015, la exAFSCA otorgó al sector de los medios privados sin fines de lucro –que incluye, pero no se agota en las emisoras comunitarias– solo 161 licencias con un reparto geográfico que se demuestra poco equitativo con las condiciones previas del funcionamiento del sistema de medios, probablemente debido a la ausencia de un Plan Técnico de frecuencias. En cuanto al FOMECA, este mismo diagnóstico relevó que hasta diciembre 2015 se realizaron y cerraron 24 concursos y de los 1013 premios entregados, solo 90 se dirigieron a comunidades de pueblos originarios" (2019:5).

En el año 2022 encontramos diecisiete emisoras y proyectos de radios de pueblos originarios solo en Salta. Este es un dato construido a partir del relevamiento de la RICCAP y actualizado desde la participación y memorias del VIII "Encuentro de Comunicación y Ruralidad",[101] sumado a información oficial brindada por ENACOM Delegación Salta (junio, 2022) de licencias de pueblos originarios otorgadas en

[101] Hasta el 2022 se realizaron periódicamente ocho Encuentros de Comunicación y Ruralidad. El primero fue "Del murmullo a la palabra" (2014) y contó con la participación de Villamyor, el 2° el Lanzamiento del Banco de Contenidos seguido del tercero llamado "Nuevas Narrativas. Historias en territorios y estéticas propias" (2016), ambos tuvieron como invitado especial a Rincón. El 4° fue llamado "Saberes y haceres de la comunicación en los territorios" y participaron integrantes de Fess Comunicación, REDES A.C. de México y AlterMuni de Argentina. El quinto se llamó "Comunicación, naturaleza y conectividad en los territorios" (2018) y estuvo presente Eliana Herrera Huérfano. Al año siguiente, se dio el 6° bajo el lema "Pasiones, comunicación y territorios en tiempos de internet" , el mismo se trasladó a Morillo, y se contó nuevamente con la participación de Rincón (2019). Luego del período de aislamiento social, preventivo y obligatorio, en el año 2021, se dió el 7° encuentro, titulado "Estrategias de reinvención en tiempos de pandemia" y participaron del mismo José Ignacio López Vigil, Arriola, y Rincón. Por último, durante el año 2022, se desarrolló el 8° encuentro donde se celebraron en San Salvador de Jujuy, los "10 años de la Mesa. Soberanías, comunicación y territorios" y la participación especial estuvo a cargo de Gonzales Perez.

la provincia, aunque no todas están al aire actualmente. Este nuevo mapa está compuesto por seis radios del Pueblo Diaguita Calchaquí, cinco del Pueblo Kolla, dos Guaraní, dos Wichí y dos experiencias interétnicas que comprenden por un lado la convivencia en la misma FM del Pueblo Chorote y Wichí y, por otro lado, una radio que cuenta con la participación de las etnias Guaraní, Wichi, Toba, Qom y Chorote.



Desde la sanción de la LSCA y la creación de la Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy[102] cuyo objetivo es la articulación y apoyo para el ejercicio del derecho

[102] La Mesa de Comunicación de Salta y Jujuy surgió en el año 2012 tras un convenio entre ProHuerta, Radio Nacional y AFSCA, al que luego se sumaron el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), las Universidades Nacionales de Salta y Jujuy, la Secretaría de Agricultura Familiar, el Instituto de Investigación y Desarrollo Tecnológico para la Agricultura Familiar (IPAF) y la Comisión Nacional de Comunicaciones (CNC) con el objetivo de generar procesos de articulación y apoyo para el ejercicio del derecho a la comunicación principalmente en espacios rurales. Tras el cambio de gobierno, a fin del año 2015, muchas de dichas instituciones se vieron imposibilitadas de continuar con su participación. Por lo cual, desde 2016 la Mesa se constituye como una organización con la participación de trabajadores/as y estudiantes autónomos/as contando con el apoyo de instituciones estatales, como las Universidades Nacionales de Salta y Jujuy, el INTA y la Secretaría de Agricultura Familiar Campesina e Indígena (SAFCI) y de organizaciones internacionales: la FESCOL (Fundación Friedrich Ebert) http://www.comunicaterritorios.org/quienes-somos

a la comunicación principalmente en espacios rurales, se facilitó el acceso a las políticas públicas de la mayoría de estos medios, desde diferentes procesos y niveles de articulación.

De ahí que en el relevamiento de 2019, se pone de manifiesto el lugar de la Universidad Nacional de Salta (UNSa), como una de las principales universidades nacionales, que junto a la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), actúa como posibilitadora de capacitaciones, asesoramiento, investigaciones y conformación de redes en la temática. Esto se da a través de proyectos de extensión, procesos de vinculación organizativa, voluntarios e investigaciones desde el territorio y en articulación con la Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy, y desde las Cátedras de Comunicación Popular y Alternativa y Práctica en Comunicación Comunitaria e Institucional, ambas de la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación de dicha universidad.

Ampliar el mapa entonces a los diversos procesos comunicacionales que vienen sucediendo en la provincia nos ha permitido fortalecer las redes y articulaciones entre los/as actores para plantear problemáticas en común y compartir experiencias que permitan contagiar y seguir replicándose, en un contexto de desigualdades, de luchas y de búsqueda de mayor dignidad. Los "Encuentros de Comunicación y Ruralidad" son espacios que fortalecen y se enfocan en el intercambio necesario y requerido por los/as actores. En estos años se habilitaron discusiones en torno a problemáticas de género; conectividad y soberanía de las tecnologías; participación de las infancias y juventudes, identidades y conflictos ambientales. Acercarnos a los territorios donde estos medios se asientan, pero también desde donde nos vinculamos con nuestras propias historias y orígenes, "nos permite comprender que la vida sí puede ser de otros modos para entender que las comunidades están gestionando sus destinos a través de prácticas que transforman y crean calidad de vida en y desde sus saberes" (Müller, et. al, 2019, p. 6).

A lo largo de ocho encuentros de articulación entre la Mesa y organizaciones de la agricultura familiar e instituciones, se manifestaron conjuntamente las preocupaciones que atraviesan los servicios de comunicación popular e indígenas y que convocan a la creatividad y al reclamo comunal. Algunas de estas problemáticas mencionadas en los Encuentros fueron: la dificultad para la participación y permanencia de las personas que forman parte de las radios; todo aquello que trastoca la sostenibilidad de los proyectos comunicacionales; el acompañamiento territorial sostenido; la facilitación de espacios de encuentro y capacitación respecto a gestión de medios y creación de contenidos (producción y edición); comunicaciones en forma y a tiempo desde los organismos estatales, como por ejemplo en relación a los concursos de fomento y/o al acompañamiento en las solicitudes para concursarlos; dificultades para el acceso y entendimiento de los procedimientos y mecanismos vinculados a lo administrativo

y legal de gestión de proyectos, licencias, y carpetas técnicas; falta de ayuda para contar y/o mantener los equipamientos y servicios indispensables; imposibilidad de acceder a pauta oficial; la persecución a comunicadores/as populares e indígenas en determinados territorios, entre otros.

Las radios que se asientan en la ruralidad y comunidades indígenas comparten algunas características. Una de ellas es la condición geográfica en donde se encuentran los estudios, por un lado, la lejanía que tienen estos con la Capital de Salta y los pueblos cabeceras de los departamentos en donde se ubican. Por otro lado, las grandes distancias entre comunidades, parajes y pueblos que forman parte de su zona de cobertura, pero principalmente las/os actores involucrados en su puesta en marcha. Así, la radio se vuelve un medio fundamental para la vida comunitaria, al ejercer una comunicación inmediata frente a distintas problemáticas: mensajes de aviso de la llegada de alguna persona, agenda respecto a temas de interés comunitario, reuniones, salud, animales, noticias relacionadas a temas económicos: pagos, compra-venta de animales, etc.

La radio, dispuesta en pueblos, parajes y campo adentro; se torna en una herramienta política y estratégica para el conjunto de luchas que se levantan desde las comunidades indígenas en particular y/o poblaciones rurales en general: la lucha por las tierras y los territorios. En términos generales, estos medios cuentan con precarios servicios de luz eléctrica, agua potable, acceso a la salud y al transporte público. La señal de celulares no llega de manera continua, y el teléfono fijo nunca lo hizo. Los caminos se tornan intransitables en determinadas épocas del año, las tierras son propias legítimamente, pero en la mayoría de los casos no legalmente. Allí habitan comunidades rurales que principalmente producen alimentos, crían animales, conforman familias y comunidades.

> "No está de más decir que tanto las provincias de Jujuy como Salta contribuyen con el 2,5% del PBI nacional; y su estructura agraria es diversa y compleja. El sector rural también llamado agricultura familiar representa en Jujuy y Salta el 80% y 70% respectivamente del total de las explotaciones agropecuarias que concentran a miles de familias y en proporción con los grandes terratenientes, las hectáreas donde viven y producen son pequeñas y precarias en la mayoría de los casos, por ello ya desde hace muchas décadas organizarse, juntarse, y luchar por transformar múltiples injusticias o desigualdades ha sido y sigue siendo una estrategia apropiada" (Agüero, et al, 2016, p. 241-242).

TOMAR LA PALABRA Y **LAS REFLEXIONES FINALES**

Las comunidades rurales organizadas no nacen a partir del sueño aislado de un medio de comunicación propio, están articuladas a partir de otras problemáticas que los/as atraviesan y que responden a sus realidades. Son procesos organizativos amplios que complementan la lucha por la tierra, por las identidades, por el reconocimiento de sus preexistencias y existencias, por esas otras lenguas y oralidades, por otras prácticas culturales, por el agua, por las estrategias de comercialización de sus producciones agrícolas ganaderas, entre otras. La comunicación es un elemento que contribuye al pleno ejercicio de todos esos otros derechos negados, alcanzados a medias o disputados; pero no necesariamente la comunicación es el fin. Se rompe así con la función instrumental de la radio, como mera transmisora de información, y se reconstruye en torno a ella un espacio y un proceso de organización, de reconocimiento para el adentro y para el afuera, de proyección con fuertes lineamientos políticos y visiones de mundo. La radio, o la escritura en el caso de Laureano, conforma un espacio público de disputa, desde los relatos, desde los sentidos, desde los saberes; que pasa por el papel y/o el espectro radioeléctrico hasta las calles, los parajes, los puestos, los cerros y rincones donde el dial puede sonar. Se debate a través de la toma de la palabra y la visibilización de sus intereses, reclamos y cosmovisiones. Se rompe el silencio impuesto por un poder económico, político, estatal, histórico "expresado en los sistemas de explotación y los regímenes dictatoriales o las democracias autoritarias" (Agüero, et al. 2016, p. 243); quienes necesitaban una población obediente y temerosa; pero que desconocían las resistencias que allí surgían. Estas radios se transforman en herramientas claves para poner en circulación otros sentidos, otros universos simbólicos, contar otra verdad, proponer otros modelos radiofónicos y hacerlos desde la expresividad de sus identidades, narrando y contando desde otras lógicas, con otros ritmos y tiempos.

Tomar la palabra implica, además de las estrategias políticas, habitar con sonoridad identitaria mediante sus idiomas. "Devolver al cuerpo y al alma la expresión, la melodía y el sonido propio, que fueron violentamente despojados por el castellano-español" (Baraldini, V et. al, 2012: 27). Es romper con el silenciamiento vertical e impuesto de un modo de decir y de ser en los medios de comunicación. Las radios de pueblos originarios, las producciones, los relatos, cuando se expresan en su idioma o su sonoridad propia –ritmos, tiempos, silencios, entonación, acentos, palabras ancestrales– hablan para sí mismas y para los/as demás, desde sus significaciones como usuarios/as, creadores/as y audiencias de sus contenidos. Narran su mundo y lo hacen poniendo en tensión un modelo de comunicación hegemónico y aprehendido, también desde la escucha, como lo es la radio. La propuesta y desafío que viene sucediendo es, entonces, la de reconocerse y reconocerlos/as como actores

creadores7as de estéticas y narrativas locales, reconocer lo propio como valioso y legítimo, como igual y diferente.

Estas/os actores que habitan en la ruralidad, fundamentalmente pueblos indígenas –pero también extensible a los/as campesinos/as–, se caracterizan por la creencia histórica de estar privados de poder, despojados de poder de decisión y de derechos. En ese sentido, mirar qué hicieron desde y con la comunicación nos parece central para encontrar otros modos de habitarla, ampliándose los horizontes a quienes trabajamos y militamos desde allí. En los diferentes espacios y situaciones que compartimos brevemente en este artículo, vemos un eje común: se tomó la decisión de tomar la palabra, y en ese acto se habla, pero también se dice el propio mundo como bien lo escribía desde hace años Martín-Barbero (2003). A través de la palabra se encuentran como sujetos pertenecientes a la historia y, por tanto, con historia. Poder decirnos facilita construirnos, emanciparnos, independizarnos de un discurso impuesto, recrear el propio texto con nuestras palabras, permitiendo que nos escuchen al mismo tiempo que nos escuchamos. Como sostiene Martín Barbero, hablar no es sólo servirse de una lengua sino poner un mundo en común, hacerlo lugar de encuentro. El lenguaje es la instancia en que emergen mundo y hombre a la vez. Y aprender a hablar es aprender a decir el mundo, a decirlo con otros, desde la experiencia de habitante de la tierra, una experiencia acumulada a través de los siglos (Martín-Barbero, 2003: 31).

"Nosotros teníamos las palabras, ellos los papeles", decía el comunicador popular Segovia (Tewok, 2020) y recuperó la palabra escrita como espacio de disputa también necesario. La comunicación busca apropiarse de otras tecnologías y *yaparlas*[103] en usos y contextos propios. Las comunidades originarias atraviesan movimientos estratégicos y políticos entre la resistencia y permanencia de lo ancestral identitario y las otras prácticas culturales propias de la sociedad, de una provincia, un país, un Estado. Resguardan la memoria y el territorio, ese lugar donde se construye la identidad propia y colectiva y se asume la emergencia por ocupar el espacio público, en donde se posicionan como sujetos "con los cuales se habla y sujetos que expresan cómo quieren ser dichos" (Doyle, 2013: 105).

La organización manifestada en múltiples luchas y el habitar en el espacio público nos lleva necesariamente a mencionar la protesta social, en las calles, en los territorios, como otra arista más del derecho a la comunicación "las acciones de protesta social como una de las formas de peticionar a las autoridades, de reclamar por derechos conculcados de distintas formas o de exigir la modificación de situaciones

[103] Yapar es unir, complementar, y es una expresión de mucho uso en las comunidades andinas para el encuentro intercultural.

inequitativas" (Loreti y Lozano, 2012: 49). La protesta es una manifestación popular, además, es habitar el espacio público desde la disputa de sentido y la irrupción de narrar una necesidad y uno o varios derechos no garantizados. El Malón de la Paz, la toma del puente, los encuentros, son solo algunos de los miles de manifestaciones a lo largo de estas décadas. No se quedan en los micrófonos, en las autorizaciones, hay un entramado extraordinario de trayectorias, historias y horizontes que hacen que los pueblos originarios tengan mucho por delante, quizás más aún que lo poco que pudimos conocer cuando entendimos que no solo son preexistentes sino también parte de esta gran comunidad que construimos y transformamos entre todos/as.

Bilbiografía

Agüero, M. L., Avella, E., Cruz Cárcamo, B., Gramajo, M., González, E. R., Herrera Huérfano, E., López Pezé, F., Müller, A., Randazzo, M., Rincón, O. & Vila, F., Müller, A. (2019). *No hay puntada sin hilo: memorias y aprendizajes de los encuentros de comunicación y ruralidad*. Salta: Ediciones de la Mesa. Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy. Recuperado de: https://bit.ly/3PKlQEO

Agüero, M.L. & Müller, A. (2018). Comunicación y territorio. Resistencias en el noroeste argentino. *Revista Mediaciones*, 13 (19), pp. 32 - 47. https://doi.org/10.26620/uniminuto.mediaciones.13.19.2017.32-47

Agüero, M. L., Müller, A., & Villagra, E. (2016). Los sentidos de la comunicación popular en el territorio. *Redes. com. Revista de estudios para el desarrollo social de la Comunicación,*. (14), 238-261. Recuperado de: https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5778584

Baraldini, V., Cañicul, M., Cian, C., Chico, J. & Melillán, M. (2012). *Aportes para la construcción del modelo de comunicación indígena en Argentina. Comunicación con identidad*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.

Buliubasich, C. (2013). La política indígena en Salta. Límites, contexto etnopolítico y luchas recientes. *Runa* XXXIV, (1), 59-71.

CELS (2020). Más derechos para las comunidades indígenas por una nueva interpretación de la sentencia de Lhaka honhat (23 de diciembre de 2020). Recuperado de: https://www.cels.org.ar/web/2020/12/mas-derechos-para-las-comunidades-indigenas-por-una-nueva-interpretacion-de-la-sentencia-de-lhaka-honhat/

Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual (2015). La comunicación en lenguas originarias. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Doyle, M.. (2013) *Los medios de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordaje desde los estudios sobre comunicación en América Latina*. Tesis de Maestría. Centro de estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.

Doyle, M. (2017) *El derecho a la comunicación de los pueblos originarios. Límites y posibilidades de las reivindicaciones indígenas en relación al sistema de medios de comunicación en Argentina*. Tesis de Doctorado. Universidad Nacional de Buenos Aires.

Doyle, M. (2018). Las luchas por territorios ancestrales en los medios indígenas. El caso de FM La Voz Indígena. *Revista Comunicación y Medios*, 38, 177-189.

Lázaro, L. (2020). *Radios que hacen escuela: la radio como mediación pedagógica en las prácticas educativas*. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.

Lizondo, L. (2015). *Comunicación con identidad o comunicación comunitaria. El caso de la FM La Voz Indígena*. Tesis de maestría. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de periodismo y comunicación social.

Loreti, L. & Lozano, L. (2012). El rol del Estado como garante del derecho humano a la comunicación. *Revista Derecho Público*, Año I N°1. Ediciones Infojus

Martín Barbero, J. (2003). *La educación desde la comunicación*. Buenos Aires: Norma.

Müller, A., Cardoso Plaza, A., Collivadino, M., Ortega Portal, C., Pérez, A, Tolava, F. & Velázquez, A. (2021). *Relevamiento en Salta de los servicios de comunicación audiovisual comunitarios, populares, alternativos, cooperativos y de pueblos originarios*. Salta: Consejo de Investigación de la UNSa. En prensa.

Müller, A; Martínez, A & Rubino, A (2007). *Nazareno en el aire. Sistematización de una experiencia de Comunicación Popular*. Trabajo Final de Licenciatura. Universidad Nacional de Córdoba.

Segovia, L (2020). Relatos del documental Tewok. Realizadores: Müller C y Bima R. https://vimeo.com/393726674

OIT (1989) Convenio sobre pueblos indígenas y tribales CONVENIO núm. 169. Recuperado de:

https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/@ed_norm/@normes/documents/publication/wcms_100910.pdf

Treré, E. (2020). *Activismo mediático híbrido: Ecologías, imaginarios, algoritmos*. Bogotá: Friedrich-Ebert-Stiftung. Documento / FES-C3; 16. FES Comunicación

Velázquez, A. (2021) *Las oralidades culturales como elemento constitutivo de la identidad en la radio y la comunidad. El caso de FM Libertad-Cieneguilla. Salta, 2015-2018.* Tesis de grado de la licenciatura en Ciencias de la Comunicación. Universidad Nacional de Salta.

LA COMUNICACIÓN CON IDENTIDAD O CÓMO MEDIATIZAR LA NATURALEZA EN FM COMUNITARIA LA VOZ INDÍGENA

Liliana Lizondo[104]

El capítulo analiza los modos de enunciación de la naturaleza en FM Comunitaria La Voz Indígena, radio instalada en Tartagal, norte de la provincia de Salta, Argentina. En la agenda de este medio, la naturaleza forma parte de los temas centrales, se la refiere cotidianamente a ella, pero deslizada del lugar de recurso natural para ser incorporada como parte de la comunidad que habita el territorio. La puesta al aire de este medio posibilitó hacer público esta forma de vínculo.

El modo de nombrar a la naturaleza en los medios indígenas podría ser una de las dimensiones desde las que se debería pensar la comunicación con identidad; es decir, una comunicación capaz de dar cuenta de seres que no son humanos tal como Occidente define a los humanos pero que sí se integran en una comunidad.

Presentación del tema

La aprobación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en Argentina, ocurrida en octubre de 2009, fue el marco en el que la demanda por el derecho a la comunicación de los pueblos originarios se incorpora a la agenda del Estado. A diferencia de otros tipos de prestadores, los pueblos originarios reclamaron el derecho a la comunicación con identidad. Así, se ve el interés por diferenciarse de los medios comerciales, públicos y comunitarios.

La comunicación indígena alcanza un lugar de legitimidad en el uso del espectro a partir de la aprobación de la ley 26522. Consideramos importante destacar que el colectivo que integra FM Comunitaria La Voz Indígena ya estaba constituido como tal desde el año 2001 y buscó visibilizar la lucha por el territorio a través de los medios masivos. No es este el único derecho por el cual el pueblo indígena reclama, lo hace también por las pésimas condiciones de salud y educación a las que se ven sometidos.

[104] Universidad Nacional de Salta - Facultad Tartagal.

El medio busca dar cuenta de la diversidad cultural en la que está inmersa la zona y en esa diversidad hay un vínculo con la naturaleza que no es posible entablar si no es desde las cosmologías indígenas.

El reconocimiento del derecho a la comunicación para los pueblos originarios[105] impulsó el nacimiento de medios de gestión indígena que, hasta ese momento, no era tan frecuente, definida en todo momento como comunicación con identidad.

La mención de la naturaleza como otro con quien se puede establecer interlocuciones aparece, en los debates sobre la ley, como un argumento frecuente para hacer evidente la diferencia con otras formas de comunicación. Por ello, nos parece interesante preguntarnos ¿el vínculo que mantienen los pueblos originarios con la naturaleza puede ser un factor determinante para distinguir la comunicación con identidad de otros tipos de comunicación?, ¿qué estrategias generan los pueblos originarios del norte de Argentina para mediatizar la relación con la naturaleza?, ¿cómo aparece la naturaleza en el discurso radiofónico de FM Comunitaria La Voz Indígena?

Para responder esas preguntas, revisaremos cómo emergió la demanda por los derechos indígenas, la comunicación con identidad y el lugar que ocupa la naturaleza en medios indígenas. En momentos en los que el cambio climático da muestras de su avance, nos parece oportuno reflexionar sobre el modo en que los pueblos originarios mediatizan la relación que tienen con la naturaleza y sobre si la distinción en el tipo de comunicación encuentra allí un punto de inflexión. Por último, nos detendremos en la comunicación indígena.

Las cosmovisiones de los pueblos indígenas que habitan el norte de la provincia de Salta no son uniformes, la afirmación busca escapar a las generalidades unificadoras y reconocer esas diferencias y sus modos de aparición en los medios. Sí, está clara la distinción que impuso la racionalidad occidental con el mundo precolombino; todos los pueblos de este continente articulan la relación con la naturaleza como un otro/a humanizado/a o no**,** pero con quien sí es posible entablar relaciones dialógicas.

Finalmente, el libro en el que se encuentra este texto es una muestra del interés que, en la universidad y otros espacios de estudios sociales y políticos, genera la comunicación indígena. Conviene remarcar este hecho como respuesta a un planteamiento realizado en un texto valioso para estos estudios de Beltrán, Pinto y Torrico (2010). Allí, los autores destacan la ausencia en la agenda universitaria de este tema y, por consiguiente, destacamos el valor que tiene el mismo para la discusión académica.

[105] La Ley 26522 aprobada en Argentina en 2009 considera en su articulado a los pueblos originarios como prestadores de servicios audiovisuales, incorpora las lenguas indígenas y recomienda la conservación de cosmologías indígenas.

LA DEMANDA INDÍGENA POR **OTRA COMUNICACIÓN**

La ley 26522 se presentó en marzo de 2009 en el Teatro Argentino de La Plata y desde allí inició un recorrido federal a través de los cuales las voces de las provincias se fueron incorporando al anteproyecto. Las modificaciones incluidas referidas al derecho a la comunicación para los pueblos indígenas se nutrieron, en parte, de los aportes realizados por el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios (ENOTPO).[106] Vale recordar que en el espacio también participaba la Coalición por una Radiodifusión Democrática, que acompañó la necesidad de incluir la comunicación con identidad.

Son escasos los antecedentes que se pueden encontrar en materia de legislación sobre medios indígenas, por ello es destacable un programa de apoyo generado en el entonces Comité Federal de Radiodifusión[107] conocido como Radio en Comunidades y Asociaciones Indígenas mediante el que se crearon 9 radios (Doyle, 2018). Vale destacar que si bien los 21 puntos no especifican un tipo de actor en particular, en relación con los pueblos originarios no hay nada específico, sí se encuentran referencias a la demanda por la diversidad cultural.

La comunicación con identidad establece diferencias con otro tipo de mediaciones; hay allí un concepto de comunicación sobre el que nos interesa indagar. Buscamos reconocer qué aspectos operan a modo de matriz diferenciadora. De la lectura de los documentos emitidos por los/las comunicadores/as indígenas al momento de la aprobación de la ley, se desprende que la cosmología es un factor decisivo. Muestra de ello es el documento de invitación a acompañar el tratamiento de la ley en el año 2009, en este sentido, el Centro de Documentación Mapuche expresa:

> "La nueva ley de medios salda parte de una deuda histórica para con los pueblos originarios. Nosotros los originarios de este territorio, no hace cinco años ni veintiséis años que venimos luchando por el derecho que nos permita la restitución de la palabra en nuestros propios idiomas, sino desde la llegada del invasor y la constitución del Estado en nuestros territorios.
>
> A partir de entonces, los invasores construyeron una información totalmente falsa y desvirtuaron nuestra identidad para justificar la opresión de nuestros pueblos. Pretendieron oscurecer nuestra historia y que nos olvidemos de nuestra cosmovisión ancestral. Hoy, como ayer, diferentes medios de comunicación

[106] Conjunto de organizaciones indígenas de Argentina cuyo lema es "Juntos por Memoria, Identidad, Justicia y Territorio".
[107] Órgano de aplicación de la ley 22285 originada en la última dictadura militar de Argentina.

> y círculos académicos siguen con una visión sesgada y discriminatoria, guiada por el imaginario colonial más que por la verdadera realidad histórica y actual de los pueblos originarios, desconociendo nuestra cosmovisión armónica y la comunicación con las distintas fuerzas de la naturaleza" (CDM, 2009).

En el mismo sentido, en una entrevista realizada a la comunicadora indígena mapuche Ailín Piren en 2012 por el medio colombiano "La Opinión" se pone en evidencia la centralidad de la naturaleza en la comunicación. Al momento de ser consultada por la intención que busca cuando comunica, Ailin confirma:

> "Primero que nosotros entendemos la comunicación en sus diversas formas y expresiones. Nuestra forma de comunicar parte de un principio que es entender que las personas nos comunicamos con la naturaleza y debemos cuidarla, respetarla, preservarla y proyectar nuestra vida en comunicación con ella. Ese es un principio que nos moviliza en todos los ámbitos, eso es lo que nos hace tener el valor de poder desarrollar una concepción o querer contar una cosmovisión a través de los diversos medios de comunicación que existen" (Piren, 2012).

En la misma línea argumentativa, nos interesa destacar otro aporte de los colectivos indígenas a la ley 26522, allí encontramos las expresiones del Equipo de Comunicadores Indígenas de Argentina:

> "Los Pueblos Indígenas poseemos propios modos y formas de comunicación que son una expresión de cosmovisiones diferentes a la occidental, y que tienen características singulares: son horizontales, no lucrativas, democráticas y explícitamente colectivas. Y esa comunicación se sustenta necesariamente en la identidad indígena, lo que la hace única e irrepetible. (…) Se rompió la relación que se establecía con todas las vidas de la naturaleza, esa comunicación que sabe interpretar los mensajes de cada ser que habita en nuestros territorios a partir de establecer una propia forma de comunicación con lo que vemos y con lo que no vemos, con lo que tocamos y lo que no. (Equipo de comunicadores indígenas de Argentina, 2012: 6)

En los tres testimonios citados podemos distinguir dos conceptos que aportan a encaminar la problematización que propone este texto. Por un lado, los vínculos entre los pueblos indígenas con la naturaleza sostienen parte de los argumentos para reclamar el derecho a la comunicación con identidad; la mención al diálogo con los/las habitantes de la naturaleza se convierte en un eje central.

Por el otro lado, en los testimonios citados aparece de modo constante la denuncia de la colonización de la comunicación, que, entre otros aspectos, queda clara a partir de la ausencia de voces indígenas en los medios. El tema se agudiza más aún cuando advertimos la ausencia mediática de lenguas indígenas y, como consecuencia de ello,

la imposición de un solo tipo de lengua, de un solo tipo de cultura y con ello una sola racionalidad: la occidental, resultado del avasallamiento cultural.

La comunicación colonizada no puede reproducir la relación que los pueblos indígenas mantienen con la naturaleza y allí es notable una carencia de interlocuciones posibles. Disociar persona y naturaleza distingue dos ámbitos que, para la razón occidental, no implica quitar miembros de la comunidad; pensado desde las cosmologías indígenas es quitar una interacción posible. El ítem siguiente revisa colonización y naturaleza para comprender la causa de esa distinción.

LA NATURALEZA **COLONIZADA**

La narrativa orientada al análisis de los efectos generados por el colonialismo es amplia y variable en cuanto al enfoque teórico con que se conceptualice aquellas prácticas. A raíz de ello, y de la particularidad en el rumbo que plantea cada perspectiva, es posible tejer una red de categorías y teorías como colonialismo, colonialidad, decolonialidad, poscolonialidad, giro decolonial, inflexión colonial, estudios de subalternidad, entre otras.

En función de que la intención de este apartado es problematizar la naturaleza como producto colonial vamos a detenernos, brevemente, en la focalización de las líneas de estudio expresadas en el párrafo anterior. Buscamos reflexionar sobre los efectos que produjo la colonización en la idea de naturaleza, cómo se fue diferenciando de la cultura y por qué esa marca aparece en la demanda por un tipo diferente de comunicación.

La centralidad y hegemonía de Occidente en la producción de conocimiento radica en la sumisión que se produjo en el terreno de la ciencia al legitimar categorías como la de raza o etnia. Sobre este punto, Quijano (1992) aseguró que el imperialismo es el sucesor de la colonia, en tanto se presenta como "una asociación de intereses sociales entre los grupos dominantes (clases sociales y/o 'etnias') de países desigualmente colocados en una articulación de poder, más que una imposición desde el exterior" (Quijano, 1992, p. 12).

El autor peruano argumentó que lo que se ha conquistado es el imaginario de lo dominado. En este sentido, la colonización de la interioridad, de los imaginarios, de los sentidos, de lo concebible como verdadero, fue lo que permitió que el saber europeo se constituyera como parte de un acceso al poder y al conocimiento, desde su modelo pretendidamente universal (Quijano, 1992).

Para el autor, la colonialidad es el producto concreto del colonialismo, y esta se consolida una vez que los países colonizados hayan determinado sus formas "propias" de gobierno. Así, el colonialismo es el poder que se ejerció sobre los territorios a los

que llegaron los europeos, y que mantuvo su dominio hasta lograr el control político a través de la explotación y la conquista. En lo temporal, este periodo coincide con el inicio de la modernidad y, aunque resulte redundante, es necesario dejarlo claro: la modernidad precede a la colonialidad (Lizondo, 2020).

Los efectos de la invasión colonial son destructores desde el punto de vista desde el que se los vea; nos interesa destacar la idea de naturaleza forjada en la oscuridad de la colonización. No existe en las lenguas indígenas modos de enunciar la naturaleza como otro diferente sin la categoría de persona (Diz y Piñeiro Aguiar, 2018). Con la pérdida de derechos indígenas se consolidó también la pérdida de formas de conocimientos originarios, al mismo tiempo que la subalternización negó las formas de relación con la naturaleza.

Los debates en torno a la naturaleza provenientes de los estudios de colonialidad acentúan el lugar de producción que se le asigna; se la menciona como fuente para el capital y no como un espacio habitado por otros seres con los que se pueden establecer relaciones de comunicación y con un estatus de protección de derechos. Podríamos afirmar que la demanda por el derecho a la comunicación implica, también, la búsqueda de derechos para la protección de la naturaleza.

Para tomar como referencia a Mignolo (2014), el objetivo de los estudios decoloniales no es plantear un concepto de naturaleza sino de repensar desde dónde se lo formula. Afirma que se trata de una "ficción epistémica" que viene a oponerse a otra ficción: la cultura, y que finalmente sirvió para diferenciar a los seres humanos y pensarlos sujetos de derechos mientras que la naturaleza no los tiene, justo porque no es persona. Esa pérdida de derechos para los indígenas se concreta con el avance del hombre/mujer blanco/a sobre un mundo al que se puede destruir, o intentar someter tal como se intenta hacer con las cosmovisiones que lo contienen.

En la negación de la posibilidad de establecer comunicación con la naturaleza, se sedimentó el conocimiento mediado por un tipo de racionalidad ajena a los saberes indígenas. Sobre el tema, Alimonda (2011: 49) asegura que "hubo apropiación de especies vegetales americanas y de tecnologías a ellas asociadas que salvaron a Europa de la amenaza del hambre. Hubo una recomposición de la estructura cognitiva, de lo que se podía y no se podía conocer, e inclusive plantar".

Para Alimonda (2011), la colonialidad persiste en el pensamiento y la acción latinoamericana que se presenta tanto en aspectos biológicos como flora, fauna o los habitantes humanos, como en la dinámica sociocultural que se materializa en una situación de subordinación de la naturaleza a lo humano, que luego alimenta al régimen de acumulación; se subordina para extraer y se erradica por irracional la posibilidad de diálogo con los seres que la habitan.

Sobre las posibilidades de intercambio de los indígenas con la naturaleza, citamos a Descola (2004) cuando, al referirse a los Achuar,[108] asegura:

> "Lejos de reducirse a un lugar prosaico proveedor de alimentos, la selva y los desbroces para cultivo son escenarios de una sociabilidad sutil en los que, día tras día, se van conciliando unos seres que únicamente la diversidad de su aspecto y la falta de lenguaje hacen distintos de los humanos. Pero las formas de esta sociabilidad difieren según se trate de plantas o de animales" (Descola, 2004: 27).

Entonces en la comunicación indígena habita un entramado, invisible para Occidente, en el que parte de la trama se teje con seres invisibles para la racionalidad y sensibilidad de ojos y oídos que no sean indígenas. En realidad, no es solo una cuestión de adquisición de derechos sino la enunciación en los medios indígenas de con qué seres se interactúa en la comunidad.

LA COMUNICACIÓN DE LA **NATURALEZA EN LA VOZ INDÍGENA**

Retomamos la insistencia por una comunicación con identidad como propia de los pueblos indígenas y encontramos ahí el segundo mojón que podría sostenerla; surge de lo expresado en los testimonios mencionados en el ítem introductorio, nos referimos a la colonialidad en la comunicación.

La ley de Servicios de Comunicación Audiovisual es uno de los primeros instrumentos legales que habilita el uso de las lenguas indígenas en los medios masivos, encontramos esa posibilidad como un vínculo fuerte de la identidad reclamada en la comunicación. La categoría identidad rebasa los objetivos de este texto, priorizamos la relación con la naturaleza aun con la certeza de que no están desvinculados. Esta decisión se toma solo por la extensión del texto y no por quitarle valor.

De igual manera, el monolingüismo de la comunicación radiofónica tartagalense, al igual que el de cualquier geografía de América, desconoció por mucho tiempo la realidad plurilingüe del territorio, ello también es una forma de negación de la identidad. La lengua funciona como articuladora de la identidad en lo individual y en lo colectivo y también expone relaciones de fuerza. En lo local, no hablar español podría implicar quedar fuera de la salud, educación o la posibilidad de un trabajo. La historia de los medios locales no ha dado muestra de interés por entender la diversidad ni de dar cuenta de ella, esta muestra justifica el requerimiento de una comunicación decolonizada.

A partir del 11 de octubre del 2008, en la ciudad de Tartagal situada al norte de Salta y Argentina, se puso al aire FM Comunitaria La Voz Indígena. El colectivo

[108] Comunidad indígena de Ecuador que habita la zona conocida como Alto Amazona.

de comunicación[109] que la funda venía trabajando en el tema desde el año 2001, en esa línea podemos mencionar el programa de radio emitido en LRA 25 Radio Nacional Tartagal.

La ciudad en la que se instala el medio no registraba en su historia de medios uno que fuese de gestión indígena a pesar de habitar, al menos, 7 etnias y de hablarse todas ellas en todos los espacios públicos de la ciudad; escuelas, hospitales, la plaza del pueblo y, por supuesto, en las comunidades que se ubican en parte del casco céntrico y la periferia de Tartagal. De alguna manera, el silencio radiofónico respecto de las lenguas indígenas estallaba en los sonidos no mediatizados pero que sí forman parte de las sonoridades locales.

El medio continúa hoy al aire y ha profundizado el modo de abordar sus problemas cotidianos de los que ubicamos al territorio como el más estridente. Logró albergar en su seno a la denominada "mesa de tierra", espacio mayormente wichi que busca alternativas a la ocupación que sufren a lo largo de la ruta 86. En el mismo sentido, encontramos el juicio por la conservación del monte nativo de la comunidad "Territorios Originarios" que se sostiene desde estrategias acompañadas por el colectivo de la radio. No solamente con la puesta al aire de las noticias de los desmontes diarios sino también en el acompañamiento legal.

En la agenda periodística de FM Comunitaria La Voz Indígena se puede oír la demanda por la recuperación del territorio usurpado, por la recuperación de la historia de las resistencias indígenas de la región, por un aire más respirable libre de agroquímicos, por una educación intercultural o una universidad inclusiva. Hay en ello una intención de dejar de lado las representaciones que los medios construyen sobre las comunidades y una posición única sobre el vínculo con la naturaleza. La estigmatización difundida en las radios locales se transforma en un requerimiento de consideración de la diversidad, ocurre esto porque la enunciación es propia.

Otra muestra del fortalecimiento por las luchas territoriales generadas en el medio es la publicación de los libros que surgen del trabajo con los Talleres de Memoria Étnica.[110] En ellos se recogen las historias negadas de la ocupación de la ciudad por parte de los criollos y los padecimientos de las comunidades en la resistencia de esa ocupación en lo que la radio denomina "Colección editorial memorias étnicas vivas de los pueblos originarios" integrada por 4 ediciones escritas entre las comunidades

[109] La Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE) reunió a comunidades del departamento San Martín para organizar la demanda de derechos vulnerados, el derecho a la comunicación se incluyó entre los reclamos. La historia de la organización forma parte de uno de los capítulos de este libro.

[110] Los talleres reúnen a mujeres indígenas del departamento para rescatar la tradición de resistencia de los pueblos indígenas del departamento de San Martín y Rivadavia Banda Norte en la provincia de Salta.

y las talleristas de ARETEDE. En la misma línea, encontramos el libro *Las cuatro voces del viento. Historia del monte wichi*, escrito por el cacique Juan de Dios López.

En los párrafos anteriores mencionamos las producciones gráficas del colectivo que gestiona la radio, las consideramos como una etapa que complementa los primeros momentos en la historia del medio. Queremos decir que la lucha por los territorios es la lucha por la propia existencia y esto es evidente en su discurso.

En los spots que produjeron los comunicadores indígenas desde el año 2002 ya era explícito un vínculo diferente con la naturaleza; cabe recordar que el grupo llevaba adelante un programa en Radio Nacional Tartagal y que como parte de su estética se podía oír

> "Nosotros somos la flor de la tierra".
>
> "Nuestros pueblos buscan en la madre naturaleza la sabiduría, nos pueden destruir el cuerpo, matarnos, pero no pueden quebrar nuestro espíritu de lucha. Buscamos construir una nueva conciencia que incluya a los pueblos indígenas uniendo el pensamiento y la acción".

En 2008, con la puesta al aire del medio propio, los comunicadores indígenas mantuvieron a la naturaleza como eje central del discurso. Se pueden escuchar avisos como: "95.5, fuerza de la voz, fuerza de la tierra".

El lugar que la comunicación indígena le otorga a la naturaleza en su agenda fue parte de la tesis doctoral de la autora de este texto, titulada "Para una perspectiva del debate naturaleza-cultura desde los medios de comunicación. La cobertura de las inundaciones del río Pilcomayo en 2018 según la composición de los mundos". El objetivo que motivó la investigación fue dar a conocer cómo refieren las noticias sobre la naturaleza FM comunitaria la voz indígena y cómo los medios tradicionales, comparando así las representaciones dualistas y utiliarias con las ontologías en la que esa división se esfuma.

La tesis analizó cómo aparece la naturaleza en las prácticas periodísticas de cuatro medios: 3 diarios de tirada nacional y la radio indígena. De las conclusiones, citamos la siguiente expresión:

"Al analizar los periódicos y la radio que cubrieron un mismo evento de la naturaleza, se evidenció la necesidad de modificar la racionalidad económica que predomina en la redacción de la información en los medios tradicionales. Si la prensa hegemónica continúa publicando información ambiental sin reconocer que los pueblos originarios son poseedores de formas diferentes de relacionarse con el ambiente, se corre el peligro de que se agudice el problema. Avanzar en el mismo sentido actual en

la socialización de la información ambiental implica la exclusión de voces con conocimientos diferentes y necesarios" (Lizondo, 2020: 188).

Podemos cerrar este ítem afirmando que, como el resto de los pueblos indígenas, la comunicación que surge en la FM Comunitaria de Tartagal enuncia la naturaleza desde una cosmovisión diferente a la de los medios occidentales y que ello surge de las citas mencionadas en el primer ítem, pero también se nota en el discurso de una radio.

CONCLUSIONES

Sabemos que las conclusiones siempre son momentáneas y pasibles de revisión, aun así, es necesario intentar ensayarlas luego de una exposición que buscó conocer la comunicación indígena referida a la naturaleza, por fuera de la lógica colonial. Las citas expuestas en el segundo ítem de este artículo muestran la necesidad de concebir la comunicación con identidad como categoría diferenciada de la comunicación emitida en los medios comerciales o los comunitarios, alternativos y populares. Aparece en esas expresiones la naturaleza como organizadora de la vida social y por lo tanto como un actor social con quien interactuar.

Los dos aspectos que, de acuerdo con nuestro análisis, podrían ser determinantes en la identidad cuyo vehículo es la comunicación son la naturaleza y la colonialidad de los medios. En realidad, ambos aspectos son las caras de una misma moneda; los medios comerciales no pueden contener en sus prácticas un tipo de naturaleza concebida como recurso. Por otro lado, la comunicación indígena necesita "reconceptualizar el mundo" (Gonzáles Tanco, 2015: 546).

Entonces, la mediatización de la naturaleza desde las ontologías indígenas podría ser una base que cimenta la comunicación con identidad. La comunicación con fines de lucro no admite que su discurso pueda incluir disidencias respecto al lugar de extracción que le otorga a la naturaleza, la configura como objeto de explotación.

Los modos de nombrar a los eventos como una inundación connota una visión particular sobre la naturaleza. La comunicación occidental la expone como "un otro extraño" que posee fuerzas extraordinarias. La mano del ser humano se presenta (se mediatiza) como ajena en los eventos naturales.

En esa medida, la operación de dicotomizar a la naturaleza y sumirla a la condición de otredad permite adjudicarle sentidos con una carga semántica negativa y distópica. Se la lleva a la dimensión del extrañamiento y de lo extraordinario, de esta manera, se la deslinda de la posibilidad de anclarla o referenciarla como parte integrante de la cosmovisión y del mundo cotidiano del ser humano.

Las preguntas que formulamos en la presentación se propusieron como guía del desarrollo del texto para saber si la comunicación indígena o la comunicación con identidad encuentra en las interacciones con la naturaleza un motivo que la distinga. La respuesta es que el territorio, como escenario de intercambios con habitantes humanos y no humanos, se reclama a través de la comunicación mediática y se ejerce en la comunicación interpersonal. A través de la radio y otros canales electrónicos, se ejerce el derecho a la comunicación como garante de otros derechos; entre ellos, el resguardo del monte.

FM Comunitaria La Voz Indígena desplegó, desde su inicio, estrategias que le permitieron y permiten explicitar y confirmar su identidad a través de un medio radiofónico enclavado en un espacio geográfico y cultural que niega y reniega de las diversidades con las que convive, que no conoce la historia de los pueblos indígenas que habitan el norte de Salta, pero que en un espacio de dial tiene la posibilidad de un diálogo. A la vez, el medio hace públicas formas de interacción con la naturaleza que no existen en otros medios.

Bibliografía

Alimonda, H. (2011). *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Ediciones CICCUS, CLACSO.

Carballo, F. & Mignolo, W. (2014) *Una concepción decolonial del mundo. Conversaciones*

Doyle, M. (2018) Acceso y participación de los pueblos indígenas en el sistema de medios de Argentina. *Disertaciones*, 11-2., 30-49.

Diz y Piñeiro Aguiar (2018). Ficciones de la naturaleza, científicos, indios y activistas. *Tabula Rasa* (29), 203-228.

Centro de Documentación Mapuche (2009) Convocatoria a movilización en apoyo a la aprobación de la ley 26522. Recuperado de http://www.mapuche.info/indgen/pueblosOriginarios091008.html el 2 de junio de 2022.

Gonzales Tanco, E. (2015). *Identidad y empoderamiento para "liberar la palabra". Construcción de un sistema de comunicación indígena en los pueblos originarios del Cauca, Colombia*. Tesis doctoral Universidad Complutense de Madrid.

Lizondo, L. (2020). *Para una perspectiva del debate naturaleza/cultura desde los medios de comunicación. La cobertura de las inundaciones del río Pilcomayo en 2018 según la composición de los mundos*. Tesis de doctorado, Facultad de Comunicación y Periodismo de la Universidad Nacional de La Plata.

López, J. (2019). *Las cuatro voces del viento. Historias del monte wichi*. Fondo Editorial. Secretaría de Cultura Salta. Salta.

Martínez, I. (2009). Eduardo Viveiro da Castro: de imaginación, traducción y traición. *An Antrop*, 41-II, 39.262.

Mignolo, W. (2007) Desprendimiento y apertura. Un manifiesto. En: Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (eds.). *El giro Decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (25-46). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana - Siglo del Hombre.

Quijano, A. (1992). Colonialidad/Modernidad/Racionalidad. *Perú indígena* 13 (29), 11-20.

Descola, P. (2004) Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En Surrallés, A. & García Hierro, P. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno.* Copenhague: IWGIA.

Otras fuentes citadas

Entrevista a Ailin Piren (2012) consultada el 10 de junio de 2022 en http://www.mapuche.info/?kat=6&sida=3671

Consejo regional indígena del Cauca (2012) Entender el lenguaje de la naturaleza es entender que somos parte de ella. Recuperado de: https://www.cric-colombia.org/portal/entender-el-lenguaje-de-la-naturaleza-es-entender-que-somos-parte-de-ella/

REPRESENTACIONES INDÍGENAS EN LA TV: LA CRIMINALIZACIÓN DEL PUEBLO MAPUCHE

Luciano Beccaría[111]

INTRODUCCIÓN

El capítulo analiza una serie de representaciones sobre los pueblos indígenas que habitan el territorio argentino en función de dos líneas de trabajo que desarrolla la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual (DPSCA): los reclamos de las audiencias de radio y televisión ante vulneraciones de derechos;[112] y el monitoreo de noticieros de TV abierta de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA).[113]

A partir de las tendencias observadas entre 2013 y 2021 en relación con los reclamos y el monitoreo, se puede establecer un diagnóstico general sobre cómo ingresan a la agenda periodística y son representados los pueblos indígenas en los medios audiovisuales. También se puede establecer el nivel de participación que tienen en los asuntos que los involucran y/o que son de su interés.

A su vez, se pone el foco en un conjunto de piezas audiovisuales emitidas entre 2020 y 2021 para describir una serie de operaciones mediáticas que habilitan discursos

[111] Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual.

[112] La DPSCA es un organismo creado por la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA) N° 26.522 en 2009, y que comenzó sus funciones en 2012. Tiene como misión fundamental la difusión, promoción y protección del derecho a la comunicación, entre cuyas funciones se destaca la canalización de demandas de las audiencias de radio y televisión. Al no tener capacidad sancionatoria, se establece como una instancia de mediación entre el público y los medios de comunicación audiovisual para resolver cuestiones vinculadas a la accesibilidad o consensuar acciones reparatorias ante discursos lesivos.

[113] Trabajo realizado por la DPSCA desde 2013 que toma como corpus las noticias emitidas por los cinco canales de TV abierta de CABA (América TV, TV Pública, Canal 9, Telefe y Canal 13) durante la primera semana completa de cada mes par (febrero, abril, junio, agosto, octubre y diciembre) en sus cuatro franjas horarias (mañana, mediodía, noche y medianoche).

criminalizantes y estigmatizantes de los pueblos indígenas en el marco de distintos conflictos territoriales con el Estado y privados, especialmente referidos al Pueblo Mapuche que habita la región patagónica.

PUEBLOS EN LA AGENDA MEDIÁTICA: **MARGINALIDAD Y CRIMINALIZACIÓN**

Entre 2013 y 2021, la DPSCA recibió más de tres mil reclamos referidos a representaciones mediáticas, de los cuales 72 (un 2%, aproximadamente) tuvieron que ver con discursos discriminatorios, lesivos u ofensivos contra pueblos indígenas. En el Gráfico 1 se observa que los años en que el organismo recibió una mayor cantidad de reclamos sobre la temática fueron 2021 con 26 (36,1% del total de demandas sobre pueblos) y 2017 con 13 (18,1 %).

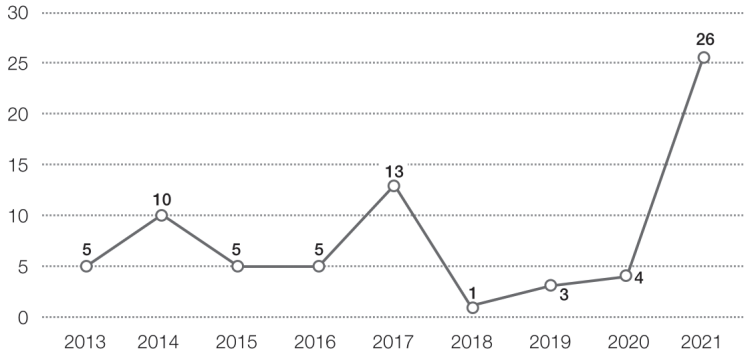


Gráfico 1. Cantidad de reclamos ante la DPSCA sobre representaciones lesivas contra pueblos indígenas por año (2013-2021) Fuente: elaboración propia

Precisamente, tanto en 2017 como en 2021 se producía el vencimiento de las prórrogas de la Ley N° 26.160 de Emergencia Territorial Indígena. Sancionada en 2006, esa norma establece la emergencia en materia de propiedad y posesión de las tierras habitadas por las comunidades indígenas en territorio nacional, ordena un relevamiento de las mismas y suspende los desalojos. La Ley fue prorrogada en 2009, 2013, 2017 y, recientemente, en noviembre de 2021, por decreto presidencial.

El fundamento de las demandas de los pueblos indígenas es el territorio, y ante el avance de la explotación agroindustrial, petrolera, forestal y minera, y del negocio inmobiliario y turístico, se han producido distintos conflictos entre las comunidades e instancias del Estado y privadas. Estos, en muchas ocasiones, derivaron en represión y/o desalojo de las comunidades por parte de las fuerzas de seguridad.

Estas situaciones de violencia, especialmente las ocurridas en la Patagonia luego de distintas recuperaciones territoriales de comunidades mapuches, se multiplicaron con mayor repercusión mediática durante los años en que se discutía la prórroga de la Ley 26.160 . En agosto de 2017, en el marco del debate político en torno al vencimiento del plazo que prohibía los desalojos, se produjo la desaparición seguida de muerte de Santiago Maldonado, en el contexto de una represión de Gendarmería en el pu lof Resistencia de Cushamen, Provincia de Chubut; y en noviembre del mismo año, el asesinato de Rafael Nahuel por parte de efectivos del Grupo Albatros de la Prefectura, durante la represión contra el lof Lafken Winkul Mapu, en Villa Mascardi, Provincia de Río Negro.

En 2021, por su parte, el caso que tuvo un mayor eco en los medios audiovisuales fue el del lof Quemquemtrew, en Cuesta del Ternero, Provincia de Río Negro, cuya recuperación territorial fue bloqueada por fuerzas de seguridad que impidieron el paso de alimentos y ayuda humanitaria, luego de una orden judicial. Allí, a fines de noviembre, y en circunstancias que aún se investigan, fue asesinado el joven Elías Garay por dos personas armadas que ingresaron al predio.

Tanto en 2017 como en 2021, los medios de comunicación informaron sobre estos hechos en directa asociación con delitos adjudicados al Pueblo Mapuche, tales como la supuesta presencia en nuestro país de la organización Resistencia Ancestral Mapuche (RAM) o distintos atentados contra la propiedad privada y pública en la Patagonia.

En cuanto al monitoreo de noticieros de TV abierta que realiza la DPSCA, se observa una tendencia similar a la identificada en relación con los reclamos, según la cual 2017 y 2021 fueron los años con mayor proporción de noticias sobre asuntos indígenas. En principio, existe una marginalidad informativa sobre la temática que se reitera año a año, en la que el tópico “pueblos indígenas” es uno de los menos consignados en las noticias. Solo en 2017, este tópico alcanzó un número significativo, en particular, por las coberturas sobre los casos mencionados de Santiago Maldonado y Rafael Nahuel; y sobre actos delictivos adjudicados a integrantes o comunidades del Pueblo Mapuche. Ese año se registraron 115 noticias sobre la temática, un 0,6 % del total. El segundo año con mayor proporción de noticias sobre pueblos indígenas fue 2021, con un 0,3 %.

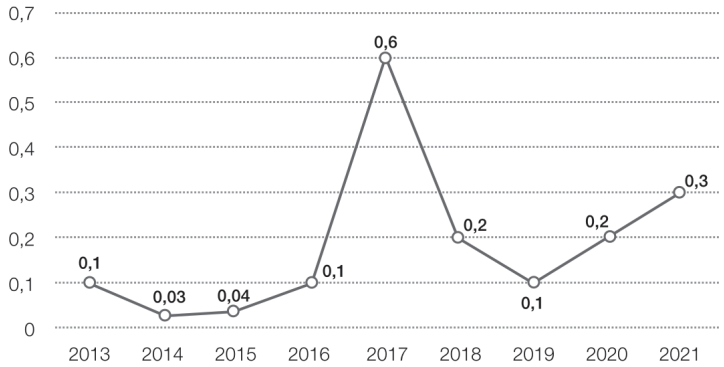


Gráfico 2. Proporción de noticias con tópico "pueblos indígenas" en el monitoreo de noticieros de TV abierta de CABA por año (2013-2021) Fuente: elaboración propia

Este dato ejemplifica cómo el discurso mediático, muchas veces en articulación con el poder político, establece lo que Rodríguez llama "representantes coyunturales de la alteridad" (2019). Según esta idea, los medios de comunicación pueden imponer una carga de culpabilidad sobre distintos sujetos subalternos para legitimar discursos y políticas excluyentes en distintas circunstancias.

Del mismo modo, los dos gráficos exhiben cómo durante los años en que se debatió la prórroga de la Ley N° 26.160, la situación de los pueblos indígenas ingresaba en la agenda mediática y, en paralelo, crecía la cantidad de representaciones potencialmente vulneratorias de derechos. Esta tendencia ya había sido señalada por Trentini et al. (2010), cuando analizaron una serie de editoriales publicadas en la prensa gráfica en 2009 –meses antes de la primera prórroga de la norma–, en las que se ponía en cuestión el origen preexistente del Pueblo Mapuche y su condición nacional. Sin embargo, el debate sobre el derecho al territorio no se vio mayormente abordado en las coberturas mediáticas durante la última década. Con la excepción de que, a partir de julio de 2021, se incorporó una columna semanal en el noticiero de la Televisión Pública a cargo de la periodista y abogada indígena Sandra Ceballos.

A continuación, se desarrolla un breve análisis de una selección de piezas tomadas de los reclamos de las audiencias[114] y de noticias del monitoreo de 2020 y 2021, sobre la base de cinco ejes u operaciones a partir de los que se construyen discursos estigmatizantes y criminalizantes de pueblos indígenas en los medios audiovisuales.

[114] El presente artículo toma los casos de las siguientes actuaciones de la DPSCA: ACT 327/2020, ACT 83/2021, ACT 126/2021, ACT 365/2021, ACT 392/2021, ACT 436/2021, ACT 439/2021 y ACT 453/2021.

1) Escasa presencia de los pueblos indígenas como fuentes de la información

Las coberturas sobre temáticas indígenas, según los resultados que arroja el monitoreo de noticieros de TV, son marginales y tienden a su invisibilización. Su inclusión en la agenda mediática se relaciona con conflictos territoriales, desastres y catástrofes que afectan a las comunidades o situaciones de pobreza y desigualdad social.

Una de las características de estos abordajes es la escasa consideración de los pueblos indígenas como fuentes de información. Esta perspectiva del tratamiento los niega como sujetos de demanda y de derecho (Mata, 2006) y refuerza la otredad con respecto al resto de la sociedad, representada en el discurso mediático por "vecinos" y "ciudadanos" en un nosotros inclusivo. Y en esa separación, en consecuencia, opera una des-ciudadanización de los pueblos. Por otro lado, las contadas apariciones de fuentes indígenas frente a las cámaras o los micrófonos suelen exponer un descrédito o una deslegitimación desde el discurso periodístico que las enmarca.

Según datos del monitoreo, entre 2013 y 2021 se registraron 259 noticias con tópico "pueblos indígenas", es decir, con alguna tematización referida a esos actores (sobre un total de 136.120 noticias analizadas, representan apenas un 0,2 %). De ese conjunto, 107 (41,3 %) no tuvieron consignada ninguna fuente. En tanto, las restantes 152 noticias contabilizaron un total de 292 fuentes, de las cuales 54 (18,5 %) fueron indígenas y 238 (81,5 %) no indígenas.

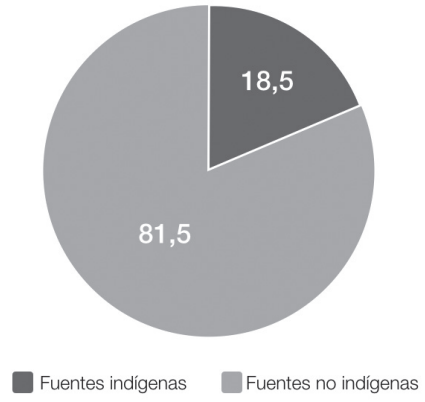


Gráfico 3. Proporción de fuentes indígenas y no indígenas en noticias con tópico "pueblos indígenas" del monitoreo de noticieros de TV abierta de CABA (2013-2021)

-Fuente: elaboración propia

Esta desproporción exhibe cómo, en relación con la información que protagoniza o involucra a pueblos indígenas, estos son mayormente "hablados" por otros/as.

Tabla 1. Descripción de fuentes indígenas en noticias con tópico "pueblos indígenas" del monitoreo de noticieros de TV abierta de CABA (2013-2021)

Fuente	Cantidad
Félix Díaz, qarashe qom	7
Integrantes de comunidades wichí	7
Facundo Jones Huala, lonko mapuche	6
Comunidades mapuche	6
Indígenas y organizaciones sin identificar	6
Integrantes de comunidad guaraní	4
Rogelio Segundo, cacique wichí de La Curvita	3
Indígenas de Ecuador	2
Ayelén Morales, referente mapuche	2
Lorenzo Loncón, referente mapuche	2
Otras	9

Entre las/os referentes indígenas, tal como puede observarse en la tabla anterior, se destacan las participaciones, como fuente de las noticias, de Félix Díaz (7), qarashé de la comunidad Potae Napocna Navogoh, del Pueblo Qom, en la Provincia de Formosa, vinculado a los acampes sostenidos entre 2013 y 2015 en la Plaza de Mayo y en la Avenida 9 de Julio en reclamo por territorio, y a una denuncia contra funcionarios del gobierno nacional en 2021; y de Facundo Jones Huala (6), lonko mapuche, cuyo testimonio fue replicado con ocasión de distintas coberturas sobre la RAM y sobre el juicio y condena que recibió en Chile en 2018. Por su parte, el caso de Rogelio Segundo (3), cacique wichí de La Curvita, se remite al testimonio que dio, entre lágrimas, luego de la inundación que afectó a su comunidad en la Provincia de Salta.

En cuanto a las fuentes no indígenas, tuvo una gran participación el Poder Ejecutivo, del que se contabilizaron 59 fuentes. De ese conjunto, 10 correspondieron al Ministerio de Seguridad, otro de los indicadores que muestra el ingreso de la temática indígena a la agenda mediática a través de conflictos con el Estado que se abordan desde una lente securitaria, y no en términos de demandas territoriales. El Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), en tanto, fue referido en 6 ocasiones.

Tabla 2. Descripción de fuentes no indígenas en noticias con tópico "pueblos indígenas" del monitoreo de noticieros de TV abierta de CABA (2013-2021)

Fuente	Cantidad
Poder Ejecutivo Nacional	59
Medios y periodistas	26
Damnificadxs desastres y catástrofes	21
Poder judicial	17
Internacional público	14
Organismos de DDHH	13
Personalidades de la cultura	13
Familiares de víctima	10
Testigos	9
Organizaciones de la sociedad civil	8
Diputadxs y senadorxs	8
Gobiernos provinciales y municipales	8
Fuerzas de seguridad	6
Cámara de seguridad/Videos de celular	6
Otras	20

Esta tendencia también se observa en las piezas analizadas en función de los reclamos recibidos en el organismo. En ocasiones, los medios apelan a fuentes indígenas que son presentadas como expresión de violencia y criminalidad. Por ejemplo, un informe mostró a una mujer mapuche del lof Quemquemtrew, quien interpeló con insultos al conductor del programa y fue filmada a varios metros de distancia, tras rehusarse a hablar para ese periodista. Luego, se la exhibió dando testimonio a otro medio. También se mostró a dos jóvenes encapuchados apostados en la entrada del territorio, a quienes preguntaron por la responsabilidad en el incendio de un club. Esa lógica de la espontaneidad propone reglas distintas con respecto a otras entrevistas del informe que fueron visiblemente pautadas.

En otro de los casos señalados por las audiencias, un invitado al estudio fue presentado en zócalo como "candidato a diputado y mapuche", a la vez que esperaba sentencia judicial por presuntas agresiones a efectivos policiales durante una manifestación. En este caso, sin haberse referido alguna representatividad con respecto al pueblo o a alguna comunidad, fue inquirido incisivamente sobre los incendios en la Patagonia

sin solución de continuidad con su presunto accionar delictivo, de manera tal que su testimonio fue constantemente desacreditado. Asimismo, su voz fue contrapuesta con la de "un especialista" y exembajador a quien el conductor y las/os panelistas no interrumpieron y, por el contrario, ensalzaron de manera recurrente. Sin hacer un análisis detallado sobre el standing –crédito que los/as periodistas otorgan a las fuentes de la información y los encuadres que estas proponen–, se observa en los dos casos citados una clara deslegitimación del discurso mediático sobre la "voz indígena".

La importancia de las fuentes indígenas en las coberturas que involucran a los pueblos no solo aporta a una mayor diversidad y pluralismo en los medios, sino también, más específicamente, a conocer de primera mano cuáles son las razones de las demandas y, de esa manera, ampliar la perspectiva de los hechos que se narran. Esta condición resulta ineludible para afianzar la construcción de una sociedad democrática y culturalmente diversa como la argentina.

2) Relativización y banalización de la identidad indígena

El discurso mediático también puede incurrir en prácticas inconvenientes en relación con la autoidentificación de las comunidades, pueblos y naciones indígenas, la cual está garantizada por la Constitución Nacional y distintos tratados internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Las coberturas mediáticas, además de ofrecer información equívoca sobre estas distintas instancias de organización sociopolítica (comunidades, pueblos y naciones), suelen poner en cuestión la adscripción identitaria de estos grupos.

En las piezas audiovisuales analizadas tras los reclamos recibidos ante la DPSCA, se observaron expresiones referidas al Pueblo Mapuche tales como "dicen ser", "pseudocomunidad", "pseudomapuches", "este no es el Pueblo Mapuche", "presuntos mapuches", "indios al ataque", "grupos de delincuentes autodenominados mapuches", "los mapuches no son originarios", entre otras.

Durante una de estas emisiones, por ejemplo, se construyó un marco de interpretación e interpelación a la audiencia a través de una referencia negativa, espectacularizada y banalizadora del Pueblo Mapuche, de su historia y sus reclamos por la propiedad ancestral del territorio. En ella, se presentó una maqueta con muñecos "Playmobil" que supuestamente remitían a miembros del Pueblo, en la que se caricaturizaba una apariencia estereotipada desde lo exótico y folclorizante, con la presencia de accesorios tales como lanzas, vinchas y carpas. Esta representación habitual a lo largo de muchos años en el discurso mediático (Observatorio contra la Discriminación en Radio y Televisión, 2010) se apoya sobre estereotipos anacrónicos que sitúan a los pueblos y comunidades en el pasado temporal, en el ámbito rural y configurados a partir de características difundidas masivamente por las industrias culturales en el

siglo XX y que responden a indígenas de otras latitudes. Esta puesta en escena fue acompañada por el discurso estigmatizante del conductor: "Acá tenés a los indios. Los indios incendiaron un club, un club en El Bolsón (…) como un club de barrio, digamos. Bueno, lo incendiaron. El gobierno está protegiendo a los pseudomapuches".

Tal como se advierte, la utilización de la categoría "indios" acarrea históricas connotaciones peyorativas de desconocimiento del origen y pertenencia territorial (el indio alude al "natural de India" y su referencia a los pueblos indígenas americanos cayó en desuso por su connotación despectiva). El sentido de esta categoría se enlaza y enfatiza con la referencia a que se trata de "pseudomapuches". Y en su conjunto, el discurso periodístico atribuye la responsabilidad del incendio de un club sin exponer ningún dato, fuente e investigación judicial o periodística que respalde los señalamientos incriminatorios, como se expone en el siguiente apartado.

Asimismo, un propietario de Villa Mascardi que denunció ataques contra su finca por parte de un grupo que inicialmente se identificó con el Pueblo Mapuche, fue entrevistado en distintos medios, en los cuales pretendió desvirtuar esa pertenencia identitaria con expresiones tales como: "dicen ser una comunidad mapuche" y "se dicen mapuches pero están sostenidos por punteros políticos". Esta operación de no reconocimiento apunta a deslegitimar sus reclamos y sus derechos colectivos como indígenas, además de arrogarse la potestad de categorizarlos y hablar por ellas/os.

En el monitoreo de noticieros de TV abierta también se registró una noticia en la que un graph identificó a Facundo Jones Huala como "Jones Wallace" con una wenüfoye (bandera mapuche) de fondo, mientras que el cronista en un móvil desde Bariloche refirió a "estos pseudomapuches, porque nada confirma que lo sean" ("Ataque terrorista en el sur", 04/10/21). El desconocimiento de la identidad indígena, en este caso, se sustenta en la ridiculización y extranjerización de un nombre, y en la imposición de prueba que las personas no indígenas reclaman a las indígenas, a contramano de la legislación nacional e internacional en la materia.

En la misma línea, Doyle observa que la construcción mediática que vulnera derechos se realiza "sobre la base de desacreditar su pertenencia a aquellos pueblos, su misma existencia (como pueblos) o bien su preexistencia al Estado argentino" (2021). Todo lo cual redunda en una doble operación –aparentemente contradictoria pero que deja entrever cierta intencionalidad– de negación identitaria y de criminalización de esas identidades.

3) Criminalización del Pueblo Mapuche

En los análisis de las piezas audiovisuales denunciadas por las audiencias se registró una recurrente operación criminalizante. Esta se construyó, principalmente, a través

de la adjudicación de responsabilidades de amenazas y agresiones contra un grupo de propietarias/os en Villa Mascardi, en 2020, y de tres incendios en la zona de la Comarca Andina y de la ciudad de San Carlos de Bariloche, en 2021. Esta línea acusatoria se encabalgó sobre la instaurada en 2017, en una articulación de discursos mediáticos y políticos que propusieron la existencia de grupos terroristas mapuches transnacionales en función de información de inteligencia obtenida de manera ilegal por autoridades de Carabineros de Chile (CELS, 2021).

En efecto, el discurso que difunden estos elementos audiovisuales promueve y reproduce una caracterización negativa e incriminatoria que liga al Pueblo Mapuche con la violencia, la peligrosidad para el conjunto social y la realización de actos delictivos. El despliegue de estas representaciones no es contextualizado ni recurre a fuentes que legitimen la veracidad de las incriminaciones. Incluso, no se considera la presunción de inocencia, en tanto garantía que tienen todas las personas acusadas e imputadas, mientras no se demuestre su culpabilidad.

Esta criminalización que opera sobre el pueblo indígena adquiere mayor gravedad cuando a sus integrantes se les adjudica el mote de "terroristas" y se les asocia a agrupaciones tales como la RAM, de cuya acción en hechos delictivos ocurridos en nuestro país no se presentó evidencia en ninguna investigación judicial (Amnistía Internacional, 2021). Asimismo, se ha observado en distintas emisiones una recurrente utilización de tópicos tales como que "la nación mapuche no reconoce al Estado argentino ni a su bandera", los cuales alimentan la idea de sedición y separatismo.

En una de las piezas analizadas se identifican estas referencias estigmatizantes y criminalizantes, promovidas por una voz en off que presenta el informe: "Violencia mapuche. Incendian un histórico club en El Bolsón (…) Tras el ataque mapuche, el gobierno nacional enviará efectivos de gendarmería"; junto con una serie alternada de zócalos: "Atentado terrorista en la Patagonia", "Los autores serían presuntos 'mapuches'", "'Mapuches': atentado, fuego y violencia", "Amenazan y atemorizan a los ciudadanos". Esta enunciación, además de generalizante, es imprecisa y carente de evidencia en una investigación judicial o periodística respaldatoria.

En otra de las piezas que forman parte de las actuaciones de la DPSCA, se expuso la articulación entre discurso mediático y político con el objetivo de criminalizar al Pueblo Mapuche. Dicha operación consistió en el encadenamiento del discurso del conductor ("Hay causa común respecto, en la política (…) a que estamos frente a grupos violentos que tienen conatos de actos terroristas"), el discurso de un intendente ("si uno lo mide cómo fueron los actos, son actos terroristas. Sería un paso más hablar de grupos terroristas, pero los actos tienen que ver con el terrorismo") y las imágenes del incendio, alternadas con otras del juicio a Jones Huala en Chile y de un grupo de personas en la vía pública con la wenüfoye.

En este caso, el relato periodístico promueve una representación negativa nutrida de la hipérbole de sentido que aportan las referencias a que el Pueblo Mapuche constituye el "nuevo terrorismo" y realiza "actos terroristas", al mismo tiempo que tergiversa los reclamos territoriales del Pueblo al aludir a una supuesta intención de crear un Estado independiente de Argentina (reforzado con la exhibición de un mapa de la Patagonia con la wenüfoye sobre las provincias de La Pampa, Neuquén, Río Negro y Chubut y el graph "Indios al ataque"). Esta asociación a actos de terrorismo que no califican como tales, según la definición del Código Penal, aspira no solo a deslegitimar la protesta social, sino también a justificar la represión, persecución y discriminación de los pueblos indígenas (Amnistía Internacional, 2021).

Esta operación de incriminación sustentada en el proceso de edición audiovisual se complementa con el desarrollo de interpretaciones forzadas. En el mencionado informe, un cronista relató desde el lugar del siniestro en El Bolsón, que se habían encontrado panfletos con la consigna "el agua no se vende", e interpelaciones a los empresarios Luciano Benetton y Joe Lewis, la gobernadora de Río Negro Arabela Carreras y el intendente de El Bolsón Bruno Pogliano. Y agregó: "Es una de las consignas clásicas de las comunidades mapuches de la zona. Mientras tanto, la lof Quemquemtrew, que está en un conflicto en Cuesta del Ternero a pocos kilómetros de acá, dice que no tiene nada que ver con esto que pasó". De este modo, se identifica un papel anónimo con una de las supuestas "consignas clásicas de las comunidades mapuches" como única evidencia del delito. Y, por contigüidad, se relaciona el incendio con el conflicto territorial en Cuesta del Ternero.

En cuanto al monitoreo, la lógica de la construcción noticiosa fue la misma. A los autores de los incendios se los identificó como mapuches y, en algunos casos, se los caracterizó como "terroristas", sin mayores pruebas que lo acreditaran. Una noticia mostró la wenüfoye y una sucesión de graphs tales como "ataque terrorista", "a punta de pistola" y "robaron". Las/os presentadoras/es aludieron a los mensajes que los atacantes dejaron en el campamento incendiado de Vialidad Nacional en Bariloche, en el que se resaltaba un "plan de reivindicación nacional que las comunidades mapuches llevan a cabo en la Patagonia". Luego informaron que la gobernadora Carreras le había pedido al jefe de Gabinete nacional, Aníbal Fernández, la presencia de fuerzas federales para contrarrestar el accionar de "sectores radicalizados del movimiento mapuche". Asimismo, dijeron que la gobernadora haría una denuncia por terrorismo en la cual se sumaría el ataque al centro turístico de El Bolsón y la "usurpación" del lof Quemquemtrew. Luego, una voz en off relató que "en la provincia vuelven a hablar del fundador de la temida Resistencia Ancestral Mapuche, Facundo Jones Huala", tras lo cual emitieron un fragmento de archivo en el que el lonko decía que utilizaban el fuego porque era "la herramienta de los pobres". Más tarde, con un móvil en vivo desde Bariloche, la conductora preguntó si estaban

identificados los atacantes calificados como "pseudomapuches", a lo que el cronista dijo que no: "lo único que hay es esa reivindicación que se encontró en el lugar" ("Ataque terrorista en el sur", 04/10/21).

Otro programa informó que el gobierno intervendría en "el conflicto mapuche" y un periodista comparó: "así como Santa Fe pidió ayuda en Rosario con los narcos, Río Negro lo está pidiendo con los mapuches" ("¿Qué pasa en el sur con los mapuches?", 05/10/21). Por último, el conductor de un noticiero leyó la portada del diario Río Negro y sostuvo: "lo bien que hace la gobernadora" al denunciar a los mapuches como "terroristas" ("Arabela Carrera denunciará a un grupo mapuche por terrorismo", 05/10/21).

El despliegue de estas representaciones se complementa con el desarrollo de una operación de incriminación, a través de la yuxtaposición y asociación de imágenes de distintos incidentes, imprecisos y exhibidos en serie, junto a imágenes de símbolos representativos del Pueblo Mapuche. Estos son comunicados como unidad de sentido y señalan la responsabilidad del Pueblo en distintos actos de violencia. Ninguna de las imágenes editadas ni de los dichos que endilgan –a través de inferencias y conjeturas– responsabilidades al Pueblo Mapuche son contextualizados, analizados a fondo ni acompañados de investigaciones y datos que respalden su legitimidad, con la complejidad que supone la consecuente estigmatización, persecución y discriminación de sus miembros.

4) Generalización de aspectos negativos

A pesar de que, en contadas ocasiones, algunos discursos pretenden aclarar que el objeto de la acusación no se dirige a un sector del Pueblo Mapuche que podría caracterizarse como "integrado" o "deseable", las operaciones mediáticas tienden a generalizar tanto la criminalización como otros aspectos presentados negativamente hacia el conjunto del Pueblo en su totalidad.

Una de estas construcciones, referida en otros reclamos presentados ante la DPSCA, es la idea de que "los mapuches vienen de Chile", argumento que pretende deslegitimar los derechos que tutelan a los pueblos indígenas en territorio argentino. Este discurso, además de xenófobo, desconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, proclamada en el artículo 75, inciso 17 de la Constitución Nacional.

Este argumento extendido en los discursos mediáticos que abordan cuestiones vinculadas al Pueblo Mapuche se construye sobre la idea de legitimar la llamada "campaña del desierto", cuyo nombre desconoce la preexistencia de los pueblos que habitaban el territorio patagónico y promueve su extranjerización. En uno de los informes denunciados ante la DPSCA, el invitado de un programa de actualidad

presentado como "un extraordinario analista político" sostuvo: "Yo creo que (…) cuando se habla de genocidio de la conquista del desierto es un concepto totalmente equivocado porque el genocidio implica la búsqueda de la eliminación de una raza y acá nadie buscó eliminar ninguna raza. Lo que ocurrió es que era un territorio que no estaba bajo el dominio del Estado soberano argentino y que era reclamado por Chile. En ese momento, el General Roca (…) tomó la decisión estratégica de que, como Chile estaba en guerra en el Perú, aprovechar ese momento para hacerse de ese territorio bajo la soberanía argentina y eso fue una medida extraordinaria". Y luego, afirmó: "Para empezar, que los mapuches no son un pueblo originario, los tehuelches son un pueblo originario. Si vamos a hablar en serio, podemos hablar de historia". Esta afirmación fue oportunamente refutada en el campo académico no solo con el argumento de la preexistencia de los pueblos con respecto a la constitución de los Estados nación argentino y chileno, sino a través de distintos trabajos antropológicos y arqueológicos que dan cuenta de la presencia mapuche en territorio patagónico desde el siglo XII y el intercambio con otros pueblos de la zona que, lejos de entender a la cordillera de los Andes como una frontera en la época previa a la conquista, la conciben como "un espacio sumamente dinámico" (Trentini et al., 2010).

Las operaciones de generalización desconocen la heterogeneidad de los pueblos indígenas, las diferencias internas, debates, negociaciones y consensos. En ocasiones, el discurso mediático simplifica de manera maniqueísta y moralista entre "indígenas deseables" e "indígenas indeseables". En cualquiera de las dos situaciones, se refuerza una alteridad pretendidamente homogénea con el fin de descalificarla; y, de ese modo, se invisibiliza la diversidad que compone a esos grupos.

Como se mostró en el apartado anterior, la criminalización también se sustenta en una generalización que, en el discurso periodístico, abarca a todo el Pueblo Mapuche. En otra de las piezas denunciadas ante la DPSCA, se repuso el siguiente discurso de un exfuncionario de la cartera de Seguridad durante el gobierno de Mauricio Macri: "Ellos [los mapuches] no reconocen al Estado argentino. Se habla como si fueran la nación mapuche, por lo tanto, es una discusión de soberanía. Ellos no reconocen la bandera, no reconocen el himno, no reconocen la Constitución, no reconocen los gobiernos argentinos (…) Quieren crear otra nación. Si nosotros dejamos evolucionar esto, nos rasgamos las vestiduras por Malvinas, no descarto que en el futuro nos tengamos que rasgar las vestiduras por la Comarca Andina". Este discurso tuvo como correlato visual la foto del lonko Facundo Jones Huala, privado de su libertad en Chile; del embajador en Chile, Rafael Bielsa, quien asistió como observador a una audiencia sobre la libertad condicional del lonko; y el graph: "'Hablamos de terrorismo, no hay que dudarlo': Sergio Berni sobre el conflicto mapuche". Y este sería un conflicto en el que, vale aclarar, el Estado y los privados nunca son aludidos como parte interesada.

Durante el desarrollo del informe, se advirtió que el discurso periodístico generaliza una caracterización que liga al Pueblo Mapuche con la violencia, la peligrosidad para la sociedad, la realización de actos delictivos y el desconocimiento de la ley y las autoridades: "Volvieron los mapuches recargados, incendian y tienen en jaque a poblaciones enteras en el sur. Son los nuevos terroristas"; "Los mapuches cometen actos terroristas en dos provincias del sur"; "Otra vez grupos que no reconocen al Estado argentino siembran miedo y violencia. En la Patagonia se vive un clima de terrorismo"; "Detrás de toda esta violencia hay un viejo e insólito reclamo: el de la nación mapuche, el sueño de algunos sectores de independizarse y crear un Estado propio entre Chile y las provincias de Río Negro, Neuquén y Chubut. Un caso increíble, anarquistas que no reconocen a un gobierno que, al mismo tiempo, no condena su terrorismo y además los apoya cada vez que puede".

Como se señaló anteriormente, la generalización sobre la totalidad de un grupo social, a partir de la presunta acción delictiva de uno/a o más integrantes, suele recaer sobre distintos colectivos en función de legitimar políticas restrictivas de derechos.

5) Desconocimiento y falta de difusión de derechos indígenas

Una de las demandas de referentes de pueblos y comunidades indígenas tiene que ver con el reconocimiento constitucional de la preexistencia étnica y cultural. Este principio reconoce su anterioridad en el tiempo a la conformación de los Estados nacionales y supone también el reconocimiento de una historia marcada por el genocidio y la sistemática violación de sus derechos. Pero no solo este "derecho de derechos" indígenas es soslayado en las coberturas mediáticas, sino también otras legislaciones que, de ser visibilizadas, aportarían a una explicación estructural de los conflictos presentados.

Entre las fuentes de la información registradas en las noticias con tópico "pueblos indígenas" en el monitoreo de noticieros de TV abierta, apenas una refiere al cuerpo de una ley: la N° 26.160 de Emergencia Territorial Indígena, ya mencionada. La mayoría de las vulneraciones de derechos señaladas en el presente artículo se producen, precisamente, o bien por el desconocimiento de la legislación en materia indígena, o bien por su invisibilización intencionada. En muchos casos, no se distingue la opinión de la información, lo que afecta tanto el derecho de los pueblos indígenas –ya que las voces no indígenas imponen una perspectiva sin contraste–, como el derecho de las audiencias a recibir datos fidedignos sobre los distintos hechos referidos.

La propia Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual N° 25.622 contempla en el artículo 3, inciso ñ), como uno de sus objetivos, "la preservación y promoción de la identidad y de los valores culturales de los Pueblos Originarios". Esto apunta a revertir la invisibilización y el abordaje negativo que históricamente padecieron

estas comunidades en los medios audiovisuales, a la vez que enfatiza la necesidad de contemplar un abanico diverso de fuentes para informar sobre cuestiones complejas, tales como el conflicto entre el derecho a la propiedad privada y el derecho a la propiedad comunitaria y ancestral.

Bibliografía

Amnistía Internacional (2021). Amnistía Internacional alerta sobre la estigmatización y la persecución al Pueblo Mapuche. https://amnistia.org.ar/wp-content/uploads/delightful-downloads/2021/11/AIAR-DOCUMENTO-Mapuches-final-v01.pdf

Centro de Estudios Legales y Sociales (2021). Coordinación represiva contra el pueblo mapuche. Cómo se articularon la inteligencia ilegal, la militarización y la estigmatización para impedir el ejercicio de los derechos indígenas. https://www.cels.org.ar/web/wp-content/uploads/2021/10/Coordinacion-represiva_CELS.pdf

Doyle, M. (2021). '¿Para qué quieren medios indígenas?': la comunicación con identidad 12 años después de la Ley SCA". *Revista Plaza*. Recuperado de: https://plazarevista.com.ar/para-que-quieren-medios-indigenas-la-comunicacion-con-identidad-12-anos-despues-de-la-ley-sca/

Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual (2021). ¿Qué es noticia para los noticieros de televisión abierta?.

https://defensadelpublico.gob.ar/lineas-de-accion/monitoreos/

Mata, M. C. (2006). Comunicación y ciudadanía. Problemas teórico-políticos de su articulación. *Fronteiras – estudos mediáticos*, VIII (1), 5-15.

Observatorio de la Discriminación en Radio y Televisión (2010). Las representaciones de los pueblos indígenas en radio y televisión. http://www.obserdiscriminacion.gob.ar/wp-content/uploads/2010/11/Informe-Pueblos-Indigenas-ODRyTV1.pdf

Rodríguez, M. G. (2019). La actualidad del alma antigua. En: Rodríguez, M.G. y Settanni, S. (Comps.). *Escenas interrumpidas. Espacio público y medios de comunicación* (21-44). Buenos Aires: Gorla.

Trentini, F.; Valverde, S.; Radovich, J. C.; Berón, M.; Balazote, A. (2010). 'Los nostálgicos del desierto': la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios. *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, 4 (8), 186-212.

RECAPITULANDO…
SOBRE LA COMUNICACIÓN INDÍGENA, LOS ESPACIOS PÚBLICOS Y LOS MEDIOS

Magdalena Doyle[115]

Desde hace ya varias décadas, planteándose la insoslayable necesidad de "dotarse de estrategias para interactuar en el espacio marcado por la voz de los dominadores" (Mata, 2011: 14), muchas organizaciones y comunidades indígenas están protagonizando una lucha *desde* y *por* el espacio público mediatizado en Argentina. Y decimos "desde y por" aludiendo a que se trata de luchas que involucran, por un lado, la creación de medios de producción y difusión masiva de contenidos comunicacionales propios, que se constituyeron en e*scenarios* de diversas disputas; pero también a que, en el marco del capitalismo informacional que profundiza las desigualdades infocomunicacionales (Ford, 1999), los medios (en diversos soportes) –y el espacio público mediatizado del cual son parte y a la vez sus arquitectos centrales– se constituyeron para muchos colectivos indígenas en lugares por los cuales vale la pena y es necesario luchar.

De los modos en que esas presencias, ausencias y luchas en relación al espacio público mediatizado fueron estudiadas y conceptualizadas en Argentina, se trata este libro.

A modo de cierre, aquí proponemos recuperar algunas de las muchas y ricas dimensiones de análisis de esos abordajes en torno a la creciente disputa de los pueblos indígenas por transformar las condiciones de hegemonía discursiva que estigmatizan y excluyen sus voces en los sistemas de medios.

I. SOBRE LUCHAS QUE SE DAN *DESDE* Y *POR* EL ESPACIO PÚBLICO MEDIATIZADO

Tal como fue analizado en distintos capítulos de este libro, gran parte de las experiencias y prácticas de comunicación indígena son parte de las luchas por derechos que los distintos pueblos protagonizan en el marco de sus inscripciones en los Estados

[115] Universidad Nacional de Córdoba.

nación contemporáneos: en primer lugar, luchas por el derecho a la recuperación y propiedad comunitaria de los territorios; pero también, en algunos casos, luchas por la autonomía política y jurídica; por la intervención en las decisiones sobre los recursos naturales de las zonas en que habitan; por el reconocimiento oficial de los propios idiomas; por la educación bilingüe; por el reconocimiento del carácter pluricultural de los Estados; por el derecho a la salud, al acceso al agua potable o a la vivienda, entre otras.

En el marco de esas luchas, que en general suelen estar entrelazadas, distintos grupos indígenas comenzaron a plantearse la existencia de vínculos entre las posibilidades de transformación de sus condiciones de vida y la necesidad de hacer públicas sus reivindicaciones. Es decir, fueron generando modos de incidir en los espacios públicos mediatizados como estrategia de legitimación y construcción de cierta correlación de fuerzas, tanto para la interlocución con el gobierno nacional o los gobiernos locales a los cuales los indígenas reclaman el reconocimiento de derechos, como en relación a diversos poderes políticos y económicos (que no siempre ni necesariamente están depositados en el Estado) que avasallan los derechos ya reconocidos.

En ese proceso, enmarcado en un escenario de desigualdad en lo que respecta a posibilidades expresivas en los espacios de visibilidad mediática, muchas comunidades, organizaciones y pueblos indígenas comenzaron a disputar también la arquitectura del espacio público mediatizado: es decir, el poder de definir lo que puede verse, oírse y saberse en nuestra sociedad, buscando transformar una modelación hegemónica de dichos espacios donde prima la imagen, la fluidez, lo instantáneo y las reglas del mercado (Córdoba, 2015).

Como vimos en las distintas investigaciones que se reúnen en esta publicación, ello involucró, por un lado, la definición, por parte de líderes, organizaciones, comunidades y pueblos indígenas, de áreas o encargados/as de comunicación, e incluso de sus propios medios de comunicación.

Estos medios y prácticas de comunicación indígena, afirman algunos/as autores/as desde la etnografía de los medios, son espacios profundamente políticos, en la medida en que, en la mayor parte de los casos, las tecnologías se constituyen en formas de autoproducción colectiva desde las cuales disputar el reconocimiento y reparación de los derechos humanos (Ginsburg, Abu-lughod, y Larkin, 2002; Salazar, 2014). En ese sentido, no son ámbitos de reflejo de unas identidades o tradiciones preexistentes, sino espacios desde los cuales se están produciendo reconfiguraciones de ciertas prácticas culturales, saberes y autopercepciones de cada pueblo:

> "…los pueblos indígenas están utilizando los medios para recuperar sus propias historias colectivas e historias –algunas de ellas traumáticas– que han sido borradas en las narrativas nacionales de la cultura dominante

> y que están en peligro de caer en el olvido dentro de mundos locales. Por supuesto, volver a contar historias para los medios de cine, video y televisión a menudo les obliga a la remodelación, no sólo dentro de las nuevas estructuras estéticas, sino también en la negociación con la economía política de los medios de comunicación comerciales, así como controlados por el Estado…" (Ginsburg, 2002: 40).

En suma, más allá de las particularidades que adquiere en cada caso, la presencia indígena en el espacio público mediatizado involucra tanto una búsqueda de visibilización de demandas como un proceso de resignificación del presente y la memoria social en sus propios términos (Salazar, 2003; Magallanes Blanco y otros, 2013). Y se trata de un fenómeno que tiene lugar dentro de ciertos límites que definen las lógicas mediáticas hegemónicas.

La existencia de esos límites nos introduce a otra dimensión de las luchas indígenas por el espacio público mediatizado. Nos referimos al hecho de que, como parte de éstas, en las últimas décadas muchas organizaciones indígenas ya no sólo buscan ser mostradas por los grandes medios o crear sus propios y pequeños espacios de comunicación masiva, sino que también comenzaron a luchar por nuevas modalidades de acceso y participación en los sistemas de medios masivos de cada localidad, país, región.

Así, experiencias de comunicación indígena y las luchas por incidir en las políticas que regulan el funcionamiento del sistema de medios pueden entenderse como irrupciones en las que esa configuración hegemónica del espacio público mediatizado se constituye en un territorio *en* y *de* disputa. Se trata, en suma, de luchas en torno a los regímenes de comunicación para la construcción de lo común y que involucran tanto disputas por el control, el alcance, el acceso y la participación al interior de los sistemas de medios, como en relación a modos, tiempos y espacios legítimos del contar.

II. COMUNICAR DESDE LAS ORGANIZACIONES Y TRANSFORMAR LOS MODOS DE LUCHA: **EN LOS MEDIOS Y MÁS ALLÁ DE ELLOS**

Una dimensión transversal a los estudios sobre estas prácticas y experiencias de comunicación se vincula con la pregunta por los modos en que ellas se articulan, inscriben en las batallas de larga data que libran los sujetos políticos de referencia de esas prácticas y experiencias. Con sujetos políticos de referencia aludimos a movimientos, colectivos, organizaciones en cuyas batallas surgen y se configuran las experiencias y prácticas vinculadas al espacio público mediatizado pero que son preexistentes a ellas. Por ejemplo, la centralidad de las luchas territoriales en los medios indígenas; el desarrollo de narrativas mediáticas que instalan nuevos vínculos entre comunicación, política y naturaleza y que son parte de la reactivación política de las ontologías relacionales que tiene lugar como parte de los procesos de etnicidad

protagonizados por muchas comunidades y organizaciones indígenas de América Latina (Escobar, 2012, 2015; De la Cadena, 2009, 2020).

A la vez, vemos que adquiere relevancia, en todos los trabajos, la apuesta por comprender los modos en que las experiencias de comunicación indígena contribuyen, por su parte, a transformar a esos sujetos políticos de referencia y sus modos de disputar derechos. Es decir, que los medios o prácticas de comunicación que las organizaciones generan en el marco de sus luchas, no son solo herramientas de visibilización o difusión sino que son parte de un proceso de mediatización (que, por supuesto, no es total ni homogéneo) de parte de la política indígena, que en algunos casos va generando transformaciones en las formas de producir lo público desde las mismas organizaciones. Por un lado, las luchas indígenas por los espacios públicos mediatizados transforman en alguna medida esos mismos espacios, corren las barreras de lo decible allí, abriendo lugares de visibilidad de saberes, necesidades e iniciativas hasta entonces invisibilizados. Pero a la vez, en algunos casos los propios colectivos indígenas y sus luchas se transforman cuando la comunicación mediática se constituye en un lugar y objeto de lucha. Nos referimos, por ejemplo, a la construcción de nuevos liderazgos de las mujeres al interior de las luchas indígenas, vinculados a su participación en experiencias colectivas de comunicación; a las resignificaciones en los vínculos entre jóvenes comunicadores/as –que en algunos casos son quienes aprendieron a usar con mayor facilidad las tecnologías de la comunicación– y personas mayores de las comunidades y organizaciones –que son en muchos casos quienes encabezan los procesos de luchas por diversos derechos y también las principales depositarias y transmisoras de los saberes y tradiciones que se quieren recuperar–; al desarrollo de nuevas formas de autorepresentación de los indígenas frente a los no indígenas; a la construcción de nuevas estrategias de interpelación de las organizaciones hacia sus propios integrantes; a la posibilidad de erigir a los medios indígenas en espacios de formación en derechos para la propias comunidades; por mencionar solo algunas cuestiones.

Otro punto que nos interesa remarcar es que "la radio" o "el canal" o el "boletín" no son solamente los equipos que permiten la transmisión al aire de contenidos, ni tampoco son la suma de esos equipos más una programación o contenido diario. Son mucho más que eso: por ejemplo, las emisoras pueden ser proyectos que generan la oportunidad de dar debates en torno a la comunicación pública. Son en casi todos los casos actores políticos colectivos que participan e inciden en las arenas políticas locales. Son, a la vez, instituciones legitimantes de voces y temas silenciados en otros ámbitos, instituciones desde las cuales se configuran jerarquías políticas, liderazgos, agendas locales. Son, muchas veces, espacios físicos de referencia, de reunión, lugares que alojan familias llegadas a las ciudades o pueblos por atención médica o trámites, inundaciones o desalojos. A su vez, son en algunas oportunidades espacios

de identificación, que expresan y visibilizan en sus localidades múltiples marcadores étnicos: se pintan, se adornan, pueden contener en sus paredes banderas de cada pueblo, frases en idiomas, imágenes del monte, las montañas, los árboles.

De este modo, una vez que las emisoras se ponen a andar como proyecto, ya no dejan de hacerlo aunque a veces no salgan al aire, porque en ellas, como dijimos, se procesan y configuran luchas, roles, espacialidades políticas, amistades, enemistades, proyecciones, disputas internas y externas, identificaciones.

Finalmente, otro punto a señalar es que estas prácticas y experiencias de comunicación que buscan disputar los espacios públicos mediatizados, en general involucran fuertemente a los medios (como escenarios y objetos de disputa) pero también a otro tipo de instancias y prácticas de comunicación pública no mediáticas como irrupciones en el espacio público de las ciudades a través de marchas, reuniones en ámbitos de circulación masiva o festivales. Y, simultáneamente, talleres, encuentros, parlamentos en los que se va construyendo colectivamente el horizonte de sentido en el cual esas diversas prácticas de comunicación (las mediáticas y aquellas que no involucran directamente a los medios) adquieren sentido y rumbo. Lo cual nos remite a la advertencia de Martín-Barbero (2002) sobre la importancia de cuidarnos del mediacentrismo en el análisis de los procesos comunicacionales, aun cuando analicemos procesos que involucran particularmente a los medios.

En el marco de todo lo dicho, estudiar las experiencias indígenas en torno a la comunicación pública requiere asumir que estamos preguntándonos por una dimensión cada vez más transversal a las identificaciones políticas contemporáneas y que, por ello mismo, necesita ser estudiada en referencia a esas identidades y dejando de lado lecturas instrumentales en relación al vínculo entre comunicación y política. Entendemos que es una dimensión transversal porque, como explicita, entre otros, Martín-Barbero (2002), no hay identidad que no sea contada, en el sentido de su narratividad y, en vínculo con ello, en el sentido de ser políticamente tenidas en cuenta, de ser contadas como parte de los que tienen parte en una determinada configuración social. Y en las actuales sociedades mediatizadas, la posibilidad de ser contado/a se vincula a (aunque, por supuesto, no se reduce a) la posibilidad de ser visto, oído y nombrado como lo que se es, en el espacio público mediatizado.

Y aquí cerramos la apuesta que es este libro que reúne análisis, reflexiones en torno a las prácticas y sentidos de la comunicación indígena en Argentina. Las experiencias de comunicación indígena están proponiendo unos modos otros de entender a los medios, al espacio público, al vínculo entre la comunicación y la política. Esos modos otros están permeando y enriqueciendo también a las universidades y los conocimientos que allí se producen, a la formación de comunicadores/as, a las políticas de comunicación y al sistema de medios.

Bibliografía

Córdoba, L. (2013). *Medios masivos y ciudadanía: conceptos y prácticas para la democratización del espacio público mediatizado. El caso de la Coalición por una Radiodifusión Democrática (Argentina, 2004-2009*). Tesis doctoral realizada en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Escobar A. (2012). Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo. *WALEKERU*, n° 2. Recuperado de: https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Escobar, A. (2015). Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio". *Cuadernos de antropología social*, (41), 25-38.

De la Cadena, M. (2009). Política indígena: un análisis más allá de 'la política'. *EJournal Red de Antropologías del Mundo/WorldAntrhopologiesNetwork*, 4, 139-171.

De la Cadena, M. (2020). Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, n° 33, 273-311. Recuperado de: http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n33/1794-2489-tara-33-273.pdf.

Ford, A. (1999) *La marca de la bestia*. Buenos Aires: Norma.

Ginsburg, F. (2002). Screen memories: resignifying the traditional in indigenous media. En: Ginsburg, F, Abu-Lughod, L. & Larkin, B. (Eds.). *Media Worlds. Anthropology on new terrain*, (39-57). Berkeley – Los Angeles: University Of California Press.

Ginsburg, F, Abu-Lughod, L. & Larkin, B. (Eds.). *Media Worlds. Anthropology on new terrain*. Berkeley – Los Angeles: University Of California Press.

Magallanes-Blanco, C. & Ramos Rodríguez, J. M. (Eds.). (2017). MIRADAS PROPIAS Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global. México: IBERO Puebla y Ediciones Ciespal.

Martín Barbero, J. (2002). *Oficio del cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

Mata, M. (2011). Continuidades, transformaciones y desafíos. *Oficios Terrestres* nº 26, 11-30.

Salazar, J. F. (2014). Prácticas de autorepresentación y los dilemas de la autodeterminación: El cara y sello de los derechos a la comunicación mapuche. En Barrientos, C. (Ed.). *Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile: una mirada desde la historia y las ciencias sociales* (143–160). Chile: RIL Editores.

Salazar, J. F. (2003). Articulating an Activist Imaginary: Internet as Counter Public Sphere in the Mapuche Movement, 1997/2002. *Media International Australia,* vol. 107, n° 1, 19-30.

QUIÉNES ESCRIBIERON ESTE LIBRO

Liliana Lizondo

Docente e investigadora de la Sede Regional Tartagal de la Universidad Nacional de Salta. Integrante del equipo técnico de FM Comunitaria La Voz Indígena. Miembro de la Escuela de Comunicación Social de la SRT. Coordinadora de la Unidad de Estudios Sociales y de Comunicación de SRT.

Magdalena Doyle

Docente e investigadora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba. Investigadora asistente del CONICET. Coordinadora académica de la Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea (CEA, FCS, UNC). Integrante del Programa de Estudios sobre Comunicación y Ciudadanía (CEA, FCS, UNC).

Claudia Magallanes-Blanco

Profesora investigadora del Departamento de Humanidades de la Universidad Iberoamericana Puebla, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 2, del CONACYT. Es coeditora de la serie de libros editada por Routledge, Media and Communication Activism. The Empowerment Practices of Social Movements. Cocoordinadora del grupo temático en Comunicación para el Cambio Social de ALAIC e integrante de la sección de Comunicación Comunitaria y Medios Alternativos de IAMCR.

Laura Inés Méndez

Comunicadora Social del Pueblo Coya-omaguaca. Integrante de la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina y del colectivo Originarios.ar.

Francisco M. Gil García

Docente e investigador de la Universidad Complutense de Madrid, España. Director del Museo de Arqueología y Etnología de América de la UCM. Grupo de investigación "Antropología de América" de la UCM.

Mariana de los Ángeles Ortega

Docente e investigadora de la carrera Comunicación Social de la Universidad Nacional de Salta, Sede Regional Tartagal. Doctora en Ciencias Sociales. Activista feminista e integrante del colectivo de radio comunitaria FM La Voz Indígena (Tartagal, Salta).

Felisa Mendoza

Comunicadora guaraní, integrante del Colectivo de comunicadoras de ARETEDE, directora de la radio comunitaria FM La Voz Indígena (Tartagal, Salta).

Reyna Nancy López

Comunicadora weenhayek, integrante del Colectivo de comunicadoras de ARETEDE, directora de la radio comunitaria FM La Voz Indígena (Tartagal, Salta).

María Miranda

Comunicadora guaraní, integrante del Colectivo de comunicadoras de ARETEDE y de la radio comunitaria FM La Voz Indígena (Tartagal, Salta).

Edith Martearena

Comunicadora guaraní, integrante del Colectivo de comunicadoras de ARETEDE y de la radio comunitaria FM La Voz Indígena (Tartagal, Salta).

Ayda Valdez

Comunicadora guaraní, integrante del Colectivo de comunicadoras de ARETEDE y de la radio comunitaria FM La Voz Indígena (Tartagal, Salta).

Yoselin Plaza

Comunicadora guaraní, integrante del Colectivo de comunicadoras de ARETEDE y de la radio comunitaria FM La Voz Indígena (Tartagal, Salta).

María Paula Milana

Doctora en Antropología (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires) y Licenciada en Antropología (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta). Actualmente se desempeña como becaria postdoctoral del CONICET en el Instituto de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades (ICSOH-CONICET/UNSa) y como docente auxiliar en el Instituto de Educación Media (IEM) «Dr. Arturo Oñativia» de la Universidad Nacional de Salta.

Emilia Villagra

Doctora en Ciencia Política (Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba) y Licenciada en Ciencias de la Comunicación (Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta). Actualmente se

desempeña como becaria doctoral del CONICET en el Instituto de Estudios en Comunicación, Expresión y Tecnologías (IECET-CONICET/UNC).

Florencia Yanniello

Licenciada y Doctora en Comunicación Social (UNLP). Publicó el libro "Descolonizando la Palabra. Los medios de comunicación del Pueblo Mapuche en Puelmapu" (2014) y coeditó "Testimoniar las resistencias. Tinta Verde, 7 años de comunicación socioambiental" (2015). Es Becaria Posdoctoral del CONICET en el Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (CONICET-UNRN) y colaboradora de varios medios comunitarios.

Jose Sajama

Comunicador kolla. Actualmente es Presidente y comunero de la comunidad indígena kolla Queta. Integrante de la Comisión Directiva del Consejo y presidente del Movimiento Comunitario Pluricultural. Presidente de la Cooperativa de Agricultura Familiar Kawsay Pacha (Vivir de la Tierra).

Emilse Siares

Comunicadora kolla. Doctoranda en Antropología y Licenciada en Ciencias de la Comunicación en la Universidad de Buenos Aires. Asistente en el Grupo de Investigación en Comunicación para tesistas "Debates teóricos y políticos en los colectivos de comunicación alternativa, comunitaria y popular".

Sixto Codutti

Integrante del Consejo de Ancianos del Lqataxac Nam Qompi (Res. N° 091/09) y de la Asociación Civil Cacique Taigoyic de Pampa del Indio, Chaco, e integrante de la comisión de la organización provincial MOWITOB. Ha participado de las asambleas donde se definieron los lineamientos de la Ley del Aborigen Chaqueño y de la reforma a la Constitución Nacional. Es docente de cultura en el IES CESBI. Integra el equipo que coordina la radio qom FM Nauoxo 89.5 Lqataxac Nam Qompi.

Cristóbal Núñez

Coordinador del Consejo de Ancianos de la organización Lqataxac Nam Qompi (Res. N° 091/09) e integra la Asociación Civil Cacique Taigoyic de Pampa del Indio, Chaco. Es docente de cosmovisión en el IES CESBI.

Isabel Paredes

Integrante de la organización Lqataxac Nam Qompi (Res. N° 091/09) de Pampa del Indio, Chaco. Es Técnica en Comunicación Social Bilingüe Intercultural por el IES CESBI, Auxiliar Docente Aborigen de la primera promoción de la década del '90 y Directora de la Carrera de Nivel Inicial EBI en el IES CESBI. Actualmente, integra el equipo que coordina la radio qom FM Nauoxo 89.5 Lqataxac Nam Qompi.

Maximiliano Núñez

Integrante de la organización Lqataxac Nam Qompi (Res. N° 091/09) de Pampa del Indio, Chaco. Es Técnico en Comunicación Social Bilingüe Intercultural de la primera promoción. Actualmente, integra el equipo que coordina la radio qom FM Nauoxo 89.5 Lqataxac Nam Qompi.

Diana Della Bruna

Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de La Plata. Fue colaboradora en el plan de estudios, directora y docente en la Tecnicatura en Comunicación Social Indígena Bilingüe Intercultural del IES CESBI. Es docente de la Tecnicatura en Comunicación Social del IES Rodolfo Walsh de Resistencia, Chaco. Realiza talleres de comunicación popular y asesora proyectos de comunicación indígena.

Ileana Vanesa Mamani

Licenciada en Comunicación Social por la Universidad Nacional de Salta, Sede Regional Tartagal. Doctoranda en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional de Jujuy. Becaria BIP del Consejo de Investigación de la UNSa. Docente en el Colegio Secundario Rural Nº 5187 "Piquirenda Estación".

Oscar Grillo

Director del curso de Posgrado en el Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES-CONICET) del curso "Para una antropología del mundo digital" y Profesor en la Universidad Nacional de Moreno de Prácticas y usos de las tecnologías digitales.

Ana Müller

Comunicadora social, investigadora, docente y trabajadora de Agricultura Familiar, del Ministerio de Agricultura de la Nación. Integrante de la Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy; de la Red Interuniversitaria de Comunicación Alternativa, Comunitaria y Popular (RICCAP) y del Instituto de Comunicación, Política y Sociedad, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta. (INCOPOS - FH - UNSa).

Florencia Tolava

Comunicadora, investigadora y docente de la Cátedra Comunicación Popular y Alternativa y Comunicación Comunitaria e Institucional (UNSa). Parte de la Escuela de Cs. de la Comunicación. Integrante de la Mesa de comunicación popular de Salta y Jujuy y de la Red Interuniversitaria de Comunicación Alternativa, Comunitaria y Popular (RICCAP). Trabajó como asesora y gestora en proyectos con perspectiva de género. Capacitadora en organismos públicos y organizaciones sociales.

Abigail Fernanda Velazquez

Licenciada en Ciencias de la Comunicación, militante feminista y tejedora/artesana. Integrante de la Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy. Docente adscripta a las cátedras de Comunicación Comunitaria e Institucional y Comunicación Popular y Alternativa. Investigadora, tallerista, formadora en espacios vinculados a la radio, la comunicación cultural y la perspectiva de género.

Maira Silvana López

Periodista. Estudiante de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Salta (UNSa). Desde el 2014 integra la Mesa de Comunicación Popular de Salta y Jujuy y la cátedra abierta de Soberanía Alimentaria de la Universidad Nacional de Salta. Ejerce el periodismo con perspectiva de género en el diario *Página/12* y en radios locales, lo que le permite un seguimiento minucioso de las políticas de género de la provincia de Salta y sus municipios.

Luciano Beccaría

Licenciado en Ciencias de la Comunicación (UBA) y magíster en Estudios Latinoamericanos (UNSAM). Se desempeña en la Dirección de Análisis, Investigación y Monitoreo de la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual. Es coeditor de la revista de crónica y ensayo HUMO.

PUEBLOS INDÍGENAS
Y TERRITORIOS MEDIÁTICOS

Pueblos indígenas y territorios mediáticos congrega 14 textos poderosos, que exploran las desigualdades y los desafíos que los pueblos indígenas enfrentan en el ámbito de la comunicación en Argentina. Este libro teje una red transdisciplinaria de conocimiento y narración colaborativa, basada en las experiencias y los movimientos indígenas, e invita a la reflexión sobre sus derechos a la comunicación. Más que un libro es una invitación a explorar la comunicación que caracteriza, experimenta y lucha por las diversas expresiones indígenas, llevándonos hacia una profunda reflexión sobre la diversidad y el poder transformador que encierra y, más aún, sobre los múltiples modos de habitar la vida, los cuerpos y los territorios desde las visiones indígenas.

FES Comunicación - Proyecto de la Friedrich-Ebert-Stiftung para el análisis de la comunicación para América Latina. Su objetivo es producir conocimiento para hacer de la comunicación una estrategia fundamental del diálogo político y la profundización de la democracia social. Nuestras áreas de trabajo son la comunicación política, periodismo independiente, comunicación y ciudadanía, libertad de expresión y ciberactivismo. Esta publicación es de descarga gratuita.

www.fescomunica.fes.de/

@fescomunica