

Tejiendo desde la contrahegemonía.
Medios, redes y TIC
en América Latina



Tejiendo desde la contrahegemonía. Medios, redes y TIC en América Latina

Elena Nava Morales
Guilherme Gitahy de Figueiredo
(compiladores)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales
México, 2020

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas
Nombres: Nava Morales, Elena, editor. | Figueiredo, Guilherme Gitahy de, editor.
Título: Tejiendo desde la contrahegemonía : medios, redes y TIC en la América Latina / Elena Nava Morales, Guilherme Gitahy de Figueiredo, (compiladores).
Otros títulos: Medios, redes y TIC en la América Latina.
Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2020. | Serie: Cuadernos de investigación.
Identificadores: LIBRUNAM 2086956 | ISBN 9786073034654.
Temas: Medios de comunicación masiva – América Latina. | Indios en los medios de comunicación masiva. | Redes de computadoras – Aspectos sociales – América Latina. | Tecnología de la información – América Latina.
Clasificación: LCC P92.L3.T45 2020| DDC 302.23098—dc23

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de las Colecciones de Libros del Instituto.

Los derechos exclusivos de la edición quedan reservados para todos los países de habla hispana. Prohibida la reproducción parcial o total, por cualquier medio, sin el consentimiento por escrito del legítimo titular de los derechos.

Proyecto PAPIIT IA300418 Redes socio-digitales y pueblos indígenas.

Primera edición: octubre de 2020
D.R. © 2020, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: David Monroy Gómez
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán
Formación de textos: María Antonieta Figueroa Gómez

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-3465-4

Índice

Introducción | 7

ELENA NAVA MORALES Y GUILHERME GITAHY DE FIGUEIREDO

ARTÍCULOS ACADÉMICOS

Para enfrentar o colonialismo: duas teorias indígenas da
comunicação | 25

DORA ESTELLA MUÑOZ ATILLO, LEONARDO TELLO
IMAINA Y GUILHERME GITAHY DE FIGUEIREDO

Alli Kawsaiyak Jampikuna/Medicina para el buen vivir.
Una experiencia radiofónica por parte de mujeres indígenas
ecuatorianas | 59

MARÍA CRUZ TORNAY MÁRQUEZ

Conflictos reales, estrategias virtuales: redes sociales, divisiones y
articulaciones intra e interorganizativas en la Amazonía
ecuatoriana | 87

MARIA LUIZA DE CASTRO MUNIZ

Tecnologias de comunicação entre os kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul | 131

TATIANE KLEIN

Exploraciones para comprender experiencias de radios escolares | 161

DIEGO BOGARIN

Redes comunitárias: novos olhares sobre o progresso tecnológico | 191

RODRIGO PEDRO BISCOSKI NUNES

RELATOS DE ACTORES

Nuestras raíces. Somos resultado de una larga lucha por defender lo propio: la vida ayuujk | 219

LILIA HEBER PÉREZ DÍAZ

El impacto de las producciones de Radialistas Apasionadas y Apasionados en la comunicación comunitaria | 231

CLARA ROBAYO VALENCIA

Red de Radios Comunitarias y Software Libre. Una historia de construcción popular y apropiación de la tecnología | 237

JONATAN ALMARAZ FUNES

Hackers comunales en la Ciudad de México | 247

EHÉCATL CABRERA FRANCO

Curarse para comunicar | 263

LEONARDO TELLO IMAINA

Conclusión | 269

ELENA NAVA MORALES Y GUILHERME GITAHY DE FIGUEIREDO

Sobre los autores | 275

Introducción¹

ELENA NAVA MORALES
Y GUILHERME GITAHY DE FIGUEIREDO

En diciembre de 2017, en la XII Reunión de Antropología del Mercosur, llevada a cabo en la ciudad de Posadas, Misiones, Argentina, nos reunimos varios colegas a discutir temas en común en un grupo de trabajo denominado “Medios comunitarios, indígenas, libres y alternativos abordados por las ciencias sociales”, cuyas presentaciones fueron el punto de partida para la organización de este libro. Nuestro objetivo era reunir trabajos que expresaran las múltiples formas de construcción de resistencias a los monopolios hegemónicos de comunicación en América Latina y en otras partes del mundo, frente a las fuertes embestidas realizadas por corporaciones

¹ Este libro contó con el apoyo del PAPIIT-UNAM IA300418 “Redes socio-digitales y pueblos indígenas”. Aprovechamos para agradecer a Denisse Sandoval Ramírez y a Lorena Cruz Vásquez su apoyo en las diferentes fases que atravesó la configuración de este texto.

capitalistas y Estados nacionales para controlar el desarrollo de las tecnologías (Ezensberger, 1979), sus configuraciones, su propiedad y su regulación.

Nos parece que la categoría gramsciana de hegemonía (Williams, 1988) es ampliamente flexible para ayudar a pensar los medios de comunicación surgidos de estas resistencias y también para poder caracterizar los medios vinculados con el Estado y con las corporaciones capitalistas. Consideramos aquí que los medios de comunicación y las tecnologías presentadas en los casos que configuran este libro podrían ser clasificados sociológicamente como *medios no hegemónicos* o *contrahegemónicos* (Nava Morales, 2018). Estos medios tienen su contraparte en los medios hegemónicos insertos y dominados por los sistemas hegemónicos, representados por los medios de comunicación de masas, materializados en complejos multimedia y sustentados por enormes corporaciones privadas que reproducen y exaltan estereotipos negativos sobre lo que no pertenece al *statu quo*, proceso que podemos llamar de exotización.

Medios hegemónicos y contrahegemónicos existen con respecto a los sujetos que los utilizan y les dan vida; es decir, son medios de comunicación contruidos por actores con discursos y prácticas diversas que llegan a públicos específicos, impactando en la opinión pública respecto a los eventos de la realidad y creando oportunidades o no para que los públicos puedan construir espacios desde los cuales puedan tener voz. Mario Kaplún (1985) usa el término “comunicación abierta” cuando estas oportunidades son construidas y “comunicación cerrada” cuando son limitadas las oportunidades de expresión del público. Es importante denotar que los medios hegemónicos y los contrahegemónicos representarían fuerzas

antagónicas que encarnan, por un lado, las ideas y los intereses del Estado y las corporaciones que tienden a promover una comunicación cerrada; y, por el otro, las concepciones emergentes de los grupos subyugados históricamente que, para ganar visibilidad, adoptan con frecuencia la comunicación abierta.

Frente a este campo hegemónico, la innovación tecnológica y comunicacional que se hace desde abajo, desde la contrahegemonía, resulta de apropiaciones e invenciones realizadas por actores que resisten a las relaciones de dominación y explotación que predominan en la sociedad urbano-industrial capitalista: pueblos indígenas, comunidades negras, quilombolas, movimientos populares, colectivos libertarios, feministas, entre otras minorías que se fortalecen día a día tejiendo redes de comunicación y lucha.

Son diversos los enfoques teóricos que desde la antropología han abordado el tema de los medios contrahegemónicos. Algunos textos pioneros sobre el uso del video por los pueblos indígenas en Brasil en la década de los años noventa son importantes, como los de Terence Turner (1991a, 1991b, 1992) o Vincent Carelli (1989, 1993). Especialmente en Estados Unidos, Harald Prins (2007) ha aportado a la cuestión pensando la indigenización de los medios visuales; por su parte, Faye Ginsburg (2008) ha planteado la indigenización de los medios digitales. Desde nuestra perspectiva, esta indigenización de los medios se aplicaría no sólo a los pueblos indígenas, sino a diversas minorías que han sido subyugadas por las embestidas del colonialismo.

Debra Spitulnik (1993), apuntando particularmente a los medios indígenas, resaltó que las etnografías referentes al tema deberían estar íntimamente ligadas al tejido de un campo de

estudios más vasto sobre formas independientes, alternativas y descentralizadas de producción y consumo mediático, desde una radio pirata en Europa Occidental hasta televisiones guerrilleras en Estados Unidos. La autora propone también que el estudio de esos medios considere sus relaciones con los medios dominantes o hegemónicos. Uno de los desafíos sería aproximarse a su producción, uso y circulación en relación con el contexto mayor de los medios existentes y en relación con los Estados nacionales y sus estructuras de poder, donde estos medios contrahegemónicos están insertos.

El grupo de trabajo congregado en la Reunión de Antropología del Mercosur laboró con enfoques teóricos y temas diversos. Una revelación importante fue descubrir, durante las presentaciones, que casi todos los científicos sociales inscritos eran jóvenes que tenían alguna forma de compromiso con los medios contrahegemónicos o con los movimientos sociales vinculados a ellos. Esto mostró que se trata de un campo emergente, y que cuestiones como la relación entre investigación y compromiso, la antropología dialógica, la intersubjetividad entre investigadores y actores y la ética en la antropología son centrales en él. Se notan en este campo, con gran intensidad, la idea y la práctica de la “etnografía como intercambio y comunicación” analizadas por João Pacheco de Oliveira (2013).

Otro acontecimiento decisivo para la riqueza del grupo de trabajo fue una oportunidad que se abrió de última hora: en Posadas vive Javier Obregón, principal responsable del desarrollo de EterTICS, una distribución Linux hecha para equipar radios comunitarias para sus operaciones en FM y también para transmisiones por *streaming* de Internet. Además de ser programador, Javier ha sido un importante eslabón en

el tejido de la Red de Radios Comunitarias y Software Libre (RCySL).² Uno de los coordinadores del grupo de trabajo conocía un poco la labor de Javier pues ambos participaron en la Nave Radio³, en el VIII Foro Social Panamazónico⁴ realizado en Tarapoto, Perú, en 2017.

Reunidos en casa de Javier, pudimos repensar juntos la posibilidad de abrir el grupo de trabajo a activistas y no sólo seguir el libreto con los académicos inscritos. De esta manera, a un día de iniciar el evento, Javier logró reunir testimonios (de cinco a 10 minutos de duración) de algunos comunicadores que laboran a lo largo de América Latina. En los audios reunidos hablan sobre sus trabajos con medios contrahegemónicos y su relación con la academia. Fue así que el grupo de trabajo estuvo nutrido de voces que expresaron varias aristas del fenómeno de los medios contrahegemónicos. Organizar un libro a partir de estas voces emergentes en la academia (nuevos doctores y estudiantes) y en los medios de comunicación (actores contrahegemónicos) es un desafío casi tan grande como construir medios contrahegemónicos.

El texto de Dora Estella Muñoz Atillo, Leonardo Tello Imaina y Guilherme Gitahy de Figueiredo hace una contribución a la reflexión sobre algunas facetas del conocimiento como praxis dialógica cuando deconstruye tendencias exo-

² Más información sobre Etertics y la Red puede ser encontrada en <<https://liberaturadio.org/>> [consulta: 24 de septiembre de 2018].

³ La Nave Radio reunió a comunicadores/as indígenas y quilombolas de organizaciones no gubernamentales y colectivos urbanos para hacer una cobertura independiente del Foro Social Panamazónico. Es una iniciativa de la Red Pororoca. Disponible en <<http://pororoca.red/pt/>> [consulta: 24 de septiembre de 2018].

⁴ Disponible en <<http://www.forosocialpanamazonico.com/pt/2017-organiza%C3%A7%C3%A3o/documentos-fospa/>> [consulta: 24 de septiembre de 2018].

tizantes en las tradiciones de la antropología y de la ciencia de la comunicación. Esto, con el fin de ayudar a legitimar, en el interior del campo científico, discursos elaborados por los pueblos indígenas para ser mejor comprendidos y aceptados en comunidades de comunicación no indígenas. Se trata de garantizar el diálogo, en el campo científico, con las teorías de la comunicación indígena de Muñoz Atillo y Tello Imaina.

Lo más interesante de estas teorías es que no son retórica indígena para ganar atención y acceso a políticas públicas. Sus discursos apuntan hacia el diálogo con otros intelectuales indígenas no próximos a la experiencia de las universidades y medios de comunicación, como los ancianos o los chamanes. Las teorías de comunicación indígena presentadas muestran un trabajo de traducción y aprendizaje en dos direcciones: al interior de las sociedades indígenas, sobre todo valorizando el estudio de los conocimientos propios a través del diálogo con las generaciones más viejas, y para las sociedades no indígenas, produciendo para sí mismas lugares de habla, pero también conocimiento sobre el otro, apropiaciones de diversos tipos y tejido de alianzas y diálogos. El capítulo en sí mismo es un ejemplo de apropiaciones que se dan en varias direcciones, diálogo científico intercultural, alianza intelectual y embestida contra epistemologías que silencian la producción indígena de conocimientos.

Es un capítulo en el que se aprecia de manera clara la importancia de la sistematización de los conocimientos nativos y que propone de manera implícita la legitimación de estas teorías como válidas frente a la hegemonía de las teorías de la comunicación clásicas. Además, el texto dialoga muy bien con iniciativas presentes en Oaxaca, México, que buscan pensar la comunicación desde la comunidad, como es el caso de la

comunalidad, una teoría indígena que aborda las maneras de organizar y pensar el mundo de los pueblos de la Sierra Norte de Oaxaca (Martínez, 2003; Robles Hernández y Cardoso Jiménez, 2007).

Para finalizar, podemos destacar que en este texto emergen temas importantes, como la antropología del colonialismo o la ciencia de la comunicación que busca descolonizarse, y también se presentan sujetos emergentes como una generación nueva de jóvenes intelectuales indígenas comprometida en los medios de comunicación, además de ancianos, chamanes, niños y otros participantes en la comunicación indígena, cuyas voces están siendo intensificadas en las prácticas comunicativas de los diversos medios.

La reflexión sobre una práctica muy concreta de diálogo y aprendizaje a través de una “intervención comunicativa” aparece en el texto de María Cruz Tornay Márquez. El objetivo de la intervención fue capacitar, a través de un taller radiofónico, a mujeres indígenas para realizar producciones sobre medicina tradicional. Sin embargo, su éxito fue limitado, lo que muestra la necesidad de debatir e investigar más sobre las formas de hegemonía patriarcal y racista que alcanza a esas mujeres. La autora nos muestra que la exclusión de las indígenas en los medios de comunicación y en varias dimensiones de lo social es un fenómeno que aqueja a estas mujeres. Es fundamental mencionar que, en otros países como México y Brasil, la exclusión de las mujeres indígenas en los medios también es muy notoria, aunque poco a poco se han logrado posicionar, pero aún es un proceso incipiente.

En este capítulo aparece una problemática que es un eje transversal de todos los textos: la necesidad de la democratización de los medios para alcanzar una verdadera democracia;

sin esto, la incipiente democracia en América Latina no podrá nunca llegar a su madurez. Tornay Márquez nos presenta testimonios de las mujeres curanderas durante la intervención, quienes manifiestan el análisis de los diversos obstáculos para la expresión radiofónica del buen vivir. Lo que en primera instancia sería una intervención desde la academia para llevar a los oyentes de las Escuelas Radiofónicas Populares de Ecuador (ERPE) los saberes de la medicina tradicional indígena, regresa a la academia como los testimonios de las mujeres curanderas que fortalecen el debate académico sobre el racismo y la violencia de género. Un punto interesante para destacar en la iniciativa de las mujeres es que ellas mismas están sistematizando sus conocimientos ancestrales e intentando, a través de las ondas radiofónicas, transmitirlos a mujeres de otras comunidades; esta sería la base de la comunicación indígena o comunitaria, una comunicación hecha por las comunidades y para las comunidades, como lo afirman Sócrates Vásquez y Erick Huerta (2016). Finalmente, la iniciativa de la investigación dialógica, a partir de la intervención, nos muestra caminos complicados pero importantes para el surgimiento de las voces y los saberes de estas mujeres.

Maria Luiza de Castro Muniz nos muestra a escala nacional cómo las experiencias de comunicación y radios comunitarias indígenas son confrontadas con los límites de la democratización de la comunicación promovidos por el Estado ecuatoriano en años recientes. Un amplio abanico de sujetos son presentados, entre los cuales se destacan los gobiernos progresistas, los movimientos indígenas a nivel nacional y los medios de comunicación impulsados por estos movimientos.

La autora explora una ambigüedad: las mismas políticas de democratización de los medios de comunicación, que apo-

yaron la creación de radios indígenas, sirvieron para ejercer control o represión hacia sus comunicadores, cuando la lucha por los derechos indígenas desde sus territorios comenzó a chocar con las políticas desarrollistas del Estado. El capítulo concentra su análisis en el surgimiento del movimiento llamado Lanceros Digitales, jóvenes indígenas que están explorando nuevas y antiguas tecnologías para ejercer una comunicación autónoma y comprometida.

Los límites de las políticas progresistas también es uno de los temas tratados por Tatiane Klein, al presentar los resultados de su investigación etnográfica sobre el Punto de Cultura Teko Arandu, en la Tierra Indígena Caarapó, en la aldea Te'yikue, en Mato Grosso do Sul, Brasil. La autora muestra diferentes tramas en las relaciones entre las políticas públicas y los profesionales involucrados, como las asociaciones indígenas, los líderes tradicionales y los chamanes.

Las políticas públicas, fruto de gobiernos progresistas, posibilitan la creación de Puntos de Cultura o escuelas indígenas; con eso contribuyen a la aparición de nuevos sujetos, por ejemplo, a través del surgimiento de nuevas profesiones y formas de liderazgo indígena. También generan el fortalecimiento de los conocimientos de los sujetos más viejos en las comunidades; por ejemplo, cuando los estudiantes de la escuela indígena son llevados a aprender con los chamanes. Además, estas políticas modelan e imponen presupuestos epistemológicos que chocan con los que emergen del propio pensamiento amerindio.

La autora, con gran sensibilidad etnográfica, durante su trabajo de campo en 2010 observó que la idea de *guaranizar* la computadora estaba en el discurso de algunos líderes kaiowá y guaraní de Mato Grosso do Sul. A través de su texto,

la autora nos muestra cómo se da esta *guaranización* de las tecnologías y concluye que las prácticas mediáticas kaiowá y guaraní van más allá de una función instrumental comunicativa, pues se relacionan con la generación de conocimientos tradicionales de esos pueblos, fungiendo como plataformas para el performance de la cultura. La *guaranización* de la que habla Klein está en diálogo directo con las ideas planteadas por Prins (2007) sobre la indigenización de los medios visuales, por Ginsburg (2008) sobre la indigenización de los medios digitales, y por Nava Morales (2018) sobre la comunalización de la radio en el istmo de Tehuantepec.

Diego Bogarin nos muestra en su texto algunas inquietudes y reflexiones metodológicas surgidas a partir de los vínculos académicos establecidos con radios escolares en dos etapas de su trayectoria académica: en su formación de grado, mediante una experiencia de investigación-acción en la radio de una Escuela Especial; y en su posgrado, mediante los primeros movimientos exploratorios de su trabajo de campo en la radio de una escuela de Frontera, Argentina.

Su propuesta se enmarca en un cuadro interpretativo para entender la comunicación y la educación como ámbitos de prácticas y relaciones sociales sujetas a aprendizajes, tensiones y disputas. La comunicación es pensada desde una perspectiva sociocultural y no mirando sólo mecanismos mediáticos de producción, circulación y apropiación de “mensajes”.

A partir de las enseñanzas que el proceso etnográfico trajo consigo, el autor pudo reconocer que todas las actividades, en horarios escolares y no escolares, dentro y fuera de la escuela, son ámbitos de enseñanza y aprendizaje donde se producen y reproducen dinámicas del formato escolar. Ese formato nunca, ni dentro ni fuera de la escuela, se presenta de modo ho-

mogéneo. Así, Bogarin llega a la construcción del concepto de “experiencias educativas fronterizas” para dar cuenta del cruce entre lo escolar y lo comunitario, y coincide con Elsie Rockwell (2005) cuando propone mirar las escuelas “como lugares de intersección de redes y procesos que rebasan los límites físicos e institucionales del espacio escolar”. En este marco, las radios escolares toman un lugar importante como “experiencias de umbralidad”, pues generan que los mandatos escolares parezcan desubicados para las prácticas que se desarrollan.

En su capítulo, Rodrigo Pedro Biscoski Nunes analiza la construcción de las llamadas redes comunitarias, redes de computadoras construidas colectivamente. Aborda el caso específico de la Cooperativa de Laboratório de Redes Livres. La iniciativa surge en 2017, con 50 comunidades inscritas en su primera convocatoria pública. Parte de principios como el asociativismo, la horizontalidad del poder de decisión y el uso del software libre.

La discusión teórica que propone el autor se inscribe en el campo de estudios de la Construcción Social de la Tecnología, que se opone al determinismo tecnológico y muestra cómo los artefactos técnicos son modelados por los usuarios (Pinch y Bijker, 1984; Vergragt, 1988). A través del debate de la filosofía de la tecnología, el autor reflexiona sobre el progreso tecnológico que se presenta como neutro, develando sus conexiones con intereses y relaciones de poder ligados a la dominación del Estado y de las corporaciones globales.

En este mismo debate, el autor también encuentra presupuestos alternativos en que la ciudadanía se vuelve participante de sus propios rumbos en el progreso técnico. Nos presenta en su trabajo a la Cooperativa de Laboratório de Redes

Livres (Coolab), que representa la emancipación a través de la participación ciudadana en la invención y resignificación de la tecnología.

En la segunda parte del libro encontramos cinco relatos de diversos actores que participan actualmente en distintos proyectos comunicativos, inmersos en la dimensión del activismo político.

El primer relato, escrito por Lilia Heber Pérez Díaz, versa sobre las maneras en que se hace comunicación en el pueblo de Tlahuitoltepec Mixe, enclavado en la Sierra Norte de Oaxaca, México. Su texto refleja la mirada de las mujeres comunicadoras en el contexto tlahuitoltepecano. A través de un recorrido histórico, la autora nos muestra las fases que la radio Jënpoj ha atravesado durante 17 años y cómo este medio está presente en diversos momentos que se viven en la comunidad. Se centra en la importancia de la radio en el fortalecimiento de las mujeres y su capacidad de ejercer sus derechos a la libertad de expresión y al derecho de poseer y operar medios propios acordes con las realidades que viven en la sierra.

Pérez Díaz también rescata conceptos del conocimiento *ayuujk*, como el *wejën kajën*, para expresar las formas en que se hace comunicación en Tlahuitoltepec, y toca temas centrales en la vida comunitaria, como la lengua y el territorio.

El siguiente relato fue escrito por Clara Robayo Valencia, quien reflexiona sobre el término “comunicación comunitaria” mediante algunos ejemplos, como el caso de Radialistas Apasionadas y Apasionados, una experiencia de comunicación popular que produce diversas historias que luego comparten en la Web para que los interesados puedan hacer uso de ellas.

La misma autora ha utilizado en sus programas de radio los materiales de la página de Radialistas Apasionadas y Apasionados. Pone el ejemplo del Consultorio Sexual de la Doctora Miralles; cómicamente, su audiencia desconocía que este era un audio dramatizado y que la doctora Miralles no estaba en cabina para responder ninguna duda. La autora concluye que la comunicación comunitaria es construida por grupos sociales silenciados, que no han sido visibilizados por los medios hegemónicos o tradicionales.

Jonatan Almaraz Funes nos muestra la experiencia de la Red de Radios Comunitarias y Software Libre (RCySL), surgida en 2006, a partir de considerar las TIC como Bienes Comunes Digitales que permiten pensar en formas libres de comunicación, es decir, que reivindican históricamente el acceso a frecuencias, la desmonopolización y el libre conocimiento. Esta organización está compuesta por más de 200 personas; es una comunidad que agrupa a distintos medios de comunicación del campo comunitario y popular, así como a personas entusiastas y profesionales que comparten la actividad periodística y la visión de las tecnologías propuesta por la Fundación del Software Libre.

Pensando en tejer medios y TIC desde la contrahegemonía, el autor nos acerca a temas sugestivos como la descolonización tecnológica, la seguridad digital de las comunicaciones, la independencia tecnológica, la autodefensa informática de comunicadores y comunicadoras, la importancia de la construcción de infraestructura de telecomunicaciones autogestionadas, el derecho a la privacidad en línea, la alfabetización digital crítica y la importancia fundamental de una comunidad que comparta estos valores y busque maneras de acceder libremente al conocimiento.

En el siguiente relato, escrito por Ehécatl Cabrera Franco, hay una reflexión sobre su experiencia como parte de un hackerspace en la Ciudad de México llamado Rancho Electrónico. El autor reflexiona a la luz de la comunalidad, elaborada hace más de tres décadas por dos antropólogos indígenas en el estado de Oaxaca, y hace una crítica a las formas de operar del Estado capitalista, donde rigen modos elitistas de impartir justicia y el sistema partidista está vinculado con los poderes económicos y delinuenciales.

Su búsqueda de modos distintos a los occidentales o estatales lo hace trabajar con la comunalidad, que si bien es una noción gestada en el mundo indígena, le sirve para explicar que algunos principios de aquella pueden ser ejercidos en contextos urbanos, tomando en cuenta los retos y particularidades que su aplicabilidad supondría. Cabrera Franco, al pensar en algunos elementos de la comunalidad presentes en el Rancho Electrónico, nos muestra que es una teoría en movimiento y que, “como toda teoría, la comunalidad puede y debe viajar para someterse al enriquecimiento de la crítica” (Nava Morales, 2018: 232) y provocar reflexiones y acciones en diversas latitudes.

Finalmente, con el relato de Leonardo Tello Imaina tenemos una reflexión desde la Amazonia peruana, que nos recuerda los pilares humanos de la comunicación y nos invita a caminar hacia la descolonización de la comunicación.

Sin decir más sobre este o los demás capítulos y relatos, recomendamos a los lectores/as que se sumerjan en este libro, dedicado a tejer comunicación desde la contrahegemonía.

BIBLIOGRAFÍA

- Carelli, Vincent (1989). "Video in the villages: Utilization of video-tapes as an instrument of ethnic affirmation among Brazilian indians". *Commission on Visual Anthropology Newsletter*, 10-15.
- Carelli, Vincent (1993). "VÍdeo nas aldeias: um encontro dos índios com sua imagem". *Tempo e Presença, Centro Ecumênico de Documentação e Informação* 15 (270): 35-40.
- Ezensberger, Hans Magnus (1979). *Elementos para uma teoria dos meios de comunicação*. Río de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Ginsburg, Faye (2008). "Rethinking the digital age". En *Global Indigenous Media*, coordinado por Pamela Wilson y Michelle Stewart, 287-306. Atlanta: Duke University Press.
- Kaplún, Mario (1985). *El comunicador popular*. Quito: Belén.
- Martínez, Jaime (2003). *Comunalidad y desarrollo*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Nava Morales, Elena (2018). *Totopo al aire. Radio comunitaria y comunalidad en el istmo de Tehuantepec*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Pacheco de Oliveira, João (2013). "Etnografía enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia". En *Desafios da Antropologia Brasileira*, coordinado por Bela Feldman-Bianco, 47-74. Brasília: ABA Publicações.
- Pinch, Trevor, y Wiebe Bijker (1984). "The social construction of facts and artefacts: Or how the sociology of science and the sociology of technology might benefit each other". *Social Studies of Science* 14: 399-441.
- Prins, Harald (2007). "Visual Anthropology". En *A Companion to the Anthropology of American Indians*, coordinado por Thomas Biolsi, 506-525. Oxford: Blackwell Publishing.
- Robles Hernández, Sofia, y Rafael Cardoso Jiménez (2007). *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Rockwell, Elsie (2005). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- Spitulnik, Debra (1993). "Anthropology and mass media". *Annual Review of Anthropology* 22: 293-315. Disponible en <<http://www.jstor.org/stable/>> [consulta: 23 de diciembre de 2019].
- Turner, Terence (1991a). "Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness". En *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, coordinado por George W. Stocking, 285-313. Madison: University of Wisconsin Press.
- Turner, Terence (1991b). "The social dynamics of video media in an indigenous society: The cultural meaning and the personal politics of video-making in Kayapo communities". *Visual Anthropology Review* 2 (7): 68-76.
- Turner, Terence (1992). "Defiant images: the Kayapo appropriation of video." *Anthropology Today* 6 (8): 5-16.
- Vergragt, Philip (1988). "The social shaping of industrial innovations". *Social Studies of Science* 18: 483-513.
- Williams, Raymond (1988). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

PROGRAMA DE TELEVISIÓN

- Vásquez, Sócrates, y Erick Huerta (2016). "La voz del pueblo: radios comunitarias". *Diálogos en Confianza*. Canal Once, México, 7 de abril. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=XLB8nUNq4Mc>> [consulta: 23 de febrero de 2019].

ARTÍCULOS ACADÉMICOS



Para enfrentar o colonialismo: duas teorias indígenas da comunicação¹

DORA ESTELLA MUÑOZ ATILLO, LEONARDO TELLO IMAINA
Y GUILHERME GITAHY DE FIGUEIREDO

INTRODUÇÃO

Este artigo situa, apresenta e comenta duas teorias indígenas da comunicação que estão sendo elaboradas por sociedades indígenas da Colômbia e do Peru, e que oferecem instigantes contribuições para a invenção da comunicação contemporânea. Como mediadores e coautores do texto participam Dora Estella Muñoz Atillo e Leonardo Tello Imaina. Muñoz Atillo é da etnia nasa, da região do Cauca colombiano, onde é professora da Universidade Autônoma Indígena Intercultural (UAIIN)² e tem contribuído no processo de fazer da comu-

¹ Agradecemos à rede Pororoça, por facilitar o encontro que produziu este artigo, bem como a Maria Luiza Muniz e Bruno Pacheco por lerem e comentarem o rascunho.

² Disponível em <<https://www.cric-colombia.org/portal/universidad-autonoma-indigena-intercultural-uaii/>> [acesso em 11 de janeiro de 2019].

nicação uma “ferramenta de visibilidade, de denúncia, mas também de gerar consciência e mobilização” (entrevista, Tarapoto, 30 de abril de 2017).

Tello Imaina é kokama da cidade de Nauta, no Peru, onde é diretor da Rádio Ucamara³ e luta unindo a comunicação com a arte e a pesquisa. O facilitador do texto, Guilherme Gitahy de Figueiredo, assim como a maior parte dos brasileiros é indígena de etnia desconhecida, uma vez que esta sua dimensão foi usurpada por processos de colonização das memórias e das identidades. Vive em Tefé, no estado do Amazonas, Brasil, onde atua na Universidade do Estado do Amazonas e no Centro de Mídia Independente de Tefé. Com os demais coautores, tem se dedicado à tecedura de redes interculturais de comunicação.

O encontro dos três aconteceu pela primeira vez durante o VIII Fórum Social Panamazônico (Fospa) de 2017, realizado entre 28 de abril e 1 de maio em Tarapoto, no Peru, onde colocaram em ação a Nave Radio da Rede Pororoca. Mais de 35 comunicadoras e comunicadores indígenas, quilombolas, ribeirinhos, de coletivos urbanos e ONGs do Equador, Colômbia, Peru e Brasil, principalmente, mas também da Alemanha e França, se reuniram para fazer a cobertura do Fospa com a rádio que, por sua vez, tornou-se um rico espaço de encontro capaz de enlaçar diferentes processos de comunicação, produção de saberes e luta.

A Nave Radio tinha um estúdio de *web* rádio montado em um local de grande circulação de participantes do Fospa,

³ Disponível em: <<http://radio-ucamara.blogspot.com/>> [acesso em 11 de janeiro de 2019].

e também trabalhou com fotografia, audiovisual, muralismo, *performance* e textos que alimentaram o site pororoqa.red na Internet. O planejamento inicial e a busca de financiamento ocorreu através de Radialistas Apasionadas y Apasionados, do Equador, Servindi e Rádio Ucamara, do Peru, e Associação Mundial de Rádios Comunitárias do Brasil (AMARC-Brasil). Mas a maior parte da discussão dos princípios da Nave, do planejamento das formas de organização e da programação aconteceram nos dias anteriores ao Fórum, contando com a participação de toda a equipe.

Isso levou à articulação de diferentes formas de organização e estilos de comunicação, por vezes através de conflitos. Segundo Tachi Arriola Iglesias (entrevista por e-mail, 13 de fevereiro de 2018) de Radialistas Apasionadas y Apasionados, a “sinergia” entre os participantes foi intensa:

Una de las actividades centrales y de mayor importancia fue la instalación de La Nave Radio, en un lugar principal y estratégico del campus universitario de Tarapoto, en el que se llevaba a cabo el Fospa. Podemos decir que la programación entera fue de corte indígena amazónico e intercultural, con la participación destacada de las compañeras brasileras que presentaron una programación en portugués y mucha música de su país. Los otros programas se hicieron en varias lenguas indígenas y desfilaron por la radio mujeres y varones de todas las edades e intereses. Conocimos las historias de mujeres artesanas y políticas, la cocina y la medicina ancestral. Las denuncias y propuestas de los pueblos, las acciones de cuidado y defensa de las cuencas. Un mundo realmente diverso e importante. Fue una fiesta de la interculturalidad y la comunicación.

No dia 25 de abril (três dias antes do início do Fospa), Muñoz Atillo e Tello Imaina fizeram uma apresentação sobre comunicação indígena para toda a equipe. Isso diz muito sobre o lugar de fala que está sendo construído para si por indígenas na Nave e nos processos mais amplos de formação de redes e comunicação popular dos Andes e Amazônia: o da produção de referências para a elaboração de princípios, conceitos e metodologias. Os participantes da Nave que menos tinham familiaridade com os processos e saberes apresentados por Leonardo Tello e Dora Muñoz eram os brasileiros, e a escuta atenta da gravação da apresentação mostra que eles ficaram entusiasmados, reagindo às falas iniciais com vibrantes perguntas, debates e intervenções.

Um bom exemplo é a leitura que Joseane Calazans, afro-descendente, comunicadora popular e historiadora do Mazagão Velho⁴ no Amapá, fez de um pequeno texto que tinha acabado de escrever para expressar as ideias e sentimentos suscitados pela apresentação dos indígenas:

Podemos viver em países diferentes, mas somos um só povo e uma só nação. As tradições e valores estão acesas em nossa ancestralidade. Encontramos pessoas com valores diferentes. Mas a alma, ela grita em uma só voz. Sou da Amazônia e me preocupo com a minha ancestralidade e memória, e isso mexe muito comigo devido ao trabalho que faço dentro da localidade onde

⁴ O Mazagão Velho era uma possessão portuguesa localizada no Marrocos que, em 1769, foi transferida para colonizar a atual região do estado do Amapá, no extremo norte do Brasil. Atualmente é considerada uma "comunidade tradicional" de origem africana, e também o "berço da cultura do estado do Amapá" (entrevista com Calazans, rede social, 23 de outubro de 17).

eu moro. A nossa comunicação é muita a partir dessa oralidade. É dessa forma que a gente consegue interagir e se comunicar com os nossos futuros que vão ficar em nosso lugar: as nossas crianças, os nossos jovens. Obrigada.

O facilitador deste texto também ficou impressionado, e se ofereceu para ajudar a visibilizar essas teorias indígenas da comunicação através do método da etnografia dialógica. A proposta de se usar o termo “teoria” chamou alguma atenção, pois a expressão utilizada na Nave Radio era apenas “comunicação indígena”. No entanto, o presente artigo se destina ao público acadêmico, que tende a hierarquizar suas leituras, distinguindo entre discursos “teóricos” (“fontes secundárias”) e dos “informantes” (“fontes primárias”).

Os primeiros, por serem fruto de elaborações filosóficas ou científicas que seguem métodos reconhecidos e se apoiam na citação de obras anteriores, são tomados como fonte privilegiada de onde derivar inovações epistemológicas e metodológicas, constituindo portanto “sujeitos” autorizados do conhecimento. Os outros, como analisa Edward Said (2007) no caso da pesquisa sobre populações consideradas “exóticas”, são frequentemente dissecados e transformados em “objeto” de análises e interpretações daqueles sujeitos.

Assim, reconhecer o caráter “teórico” do conhecimento indígena compartilhado por Dora Muñoz e Leonardo Tello pode ter poucas consequências fora da academia, mas, no interior da sua “comunidade de comunicação” (Pacheco de Oliveira, 2013), permite que passe a ser citado como referencial teórico, estruturando novas formas de produção do saber e constituindo novos sujeitos ou “lugares de fala” (Ribeiro, 2017) no campo científico.

IMAGEM 1



Domingo Peas, Yánua Tanchimia, Leonardo Tello, Yanda Ushigua e Tulio Gualinga. Foto: Arquivo da Nave Radio.

O encontro e a proposta acima não aconteceram por acaso, mas em uma situação histórica precisa em que as condições de possibilidade para isto estão dadas. Como afirma João Pacheco de Oliveira (2013), estamos distantes da situação colonial em que a antropologia nasceu reproduzindo categorias e procedimentos das ciências naturais para estudar populações colonizadas. Atualmente direitos indígenas estão estabelecidos em leis nacionais e internacionais, e é cada vez mais forte a presença indígena nas universidades, Estado e empresas.

O que deveria nos surpreender, portanto, é como elaborações sofisticadas como as de de Dora Muñoz e Leonardo Tello ainda não são “plenamente reconhecidas como ‘teoria’”. A compreensão disso exige que, na primeira parte deste tra-

balho, revisitemos o debate sobre “etnocentrismo”, “relativismo” e “exotização”, que vem contribuindo para desconstruir as imagens e discursos que relegam os saberes indígenas à condição de “objeto”. Depois, apreciaremos as táticas pelas quais os próprios indígenas estão se fazendo escutar e reconhecer enquanto sujeitos: as transcrições integrais das apresentações dos comunicadores indígenas na Nave Radio, metadiscursos que debatem o que é a comunicação indígena e como são os seus intelectuais comunicadores.

Como afirma Johannes Fabian (2008), as novas tecnologias digitais abrem possibilidades para a pesquisa etnográfica: não há mais limites físicos para o que pode ser armazenado e publicado na Internet, de modo que pesquisadoras e pesquisadores profissionais podem divulgar discursos inteiros dos sujeitos com os quais produzem pesquisas, e dialogar com eles e elas através de comentários. Não é mais preciso, necessariamente, reproduzir estilos de análise e edição das transcrições semelhantes a quando o único suporte da comunicação acadêmica era a publicação impressa.

Embora este artigo use o suporte tradicional do livro, aproveita de Fabian (1983, 2008) a ideia de produzir o texto etnográfico como comentário, em uma circulação e produção dialógica e coetânea de saberes. A última parte do texto será, portanto, um fechamento do comentário iniciado na primeira parte. Comentário que pretende emoldurar os discursos centrais não para falar por eles, mas para intensificar a apreciação e o diálogo, tal como a moldura em obras de arte de uma instalação.

“ETNOCENTRISMO” OU “EXOTIZAÇÃO”?

No seu clássico livro *Orientalismo*, Said (2007) narra a milenar história da “exotização” que divide o mundo em “Oriente” e “Ocidente”. Através dos seus filósofos, líderes religiosos, poetas, cientistas e jornalistas, o Ocidente vem reproduzindo ao longo dos séculos as imagens de um Oriente homogêneo, radicalmente diferente, oposto e inferior ao Ocidente. Se este é “racional”, aquele é “irracional”.

Onde um preza a “liberdade”, o outro é visto como naturalmente “despótico”. O “ascetismo” é contrastado com a suposta “sensualidade”, a “paz” com a “crueldade”. Para cada valor ocidental, é produzida a imagem oposta que é projetada nos homens e mulheres do Oriente. Até mesmo o tempo é invertido, já que o “progresso” do Ocidente contrasta com a imagem da “decadência” das civilizações orientais.

Ao longo dos séculos, tais imagens expressaram desde o terror diante da dominação árabe no sul da Europa medieval, até a “legitimidade” dos imperialismos ocidentais contemporâneos, que tantas guerras têm promovido no Oriente. Não faltaram, por outro lado, aqueles ocidentais que se apaixonaram e idealizaram os povos orientais. Estes, porém, ainda que invertessem os seus valores ao adorar aqueles tidos como opostos, não deixavam por isso mesmo de reproduzir o exotismo.

A antropologia elaborou os conceitos de “etnocentrismo” e “evolucionismo” para teorizar sobre a pretensão de superioridade do Ocidente, e uma das explicações mais importantes que encontrou foi o fenômeno da ilusão referencial. Para Clifford Geertz (1989), o etnocentrismo acontece quando um observador usa o código da sua cultura para interpretar as

ações de um grupo que possui um código diferente. Claude Lévi-Strauss (1973) faz uma análise similar do evolucionismo, quando procura demonstrar que o observador tende a perceber como “cumulativas” as histórias de povos em que as mudanças correspondem aos seus valores, e ver como “estacionárias” as histórias que se afastam deles.

Ambos autores reforçam, assim, a tradição da antropologia clássica, quando concordam total ou parcialmente que o “relativismo cultural” é a chave para a superação dessa limitação cognitiva, ou seja, é necessário olhar o outro levando em consideração os seus próprios valores ou códigos. Essa tradição extrapolou a própria antropologia, e reforçou de um modo particular a emergência dos movimentos sociais identitários. Ainda hoje, a compreensão e “valorização das diferenças” é amplamente difundida como antídoto contra o racismo e inúmeras outras formas de opressão.

Porém, superar o exotismo não é tão fácil assim. Tzvetan Todorov (2010) já mostrou que o relativismo pode ser um instrumento eficaz de dominação, quando analisou a experiência de Cortez na conquista da América. Se Colombo “projetou” nos indígenas os seus valores cristãos, e produziu ora imagens idílicas, depois demoníacas, mas sempre capazes de justificar o seu empreendimento colonial, Cortez se valeu de tradutores para compreender e subjugar os Astecas: o seu relativismo foi a arma determinante para a vitória militar e a conquista territorial. Disso podemos deduzir que, embora o relativismo seja uma ferramenta útil em processos de diálogo intercultural, não pode ser tratado como a solução final.

Surge então uma outra questão: Todorov (2010), ao comparar as representações de Colombo e Cortez, afirma que as primeiras correspondem à mentalidade medieval, enquanto

as do segundo são um exemplo de pensamento moderno. Ou seja, o etnocentrismo seria medieval, e o relativismo moderno, na história cultural europeia. Lévi-Strauss (1973), por sua vez, descreve o relativismo cultural como um progresso do pensamento científico europeu que foi possível a partir da influência da teoria da relatividade da física. Em contrapartida, o etnocentrismo seria um fenômeno universal, que deveria ser associado sobretudo aos povos mais primitivos: “o bárbaro é, em primeiro lugar, o homem que crê na barbárie” (1973: 19).

Há algo de aparentemente paradoxal nestes posicionamentos, pois nos obrigam a admitir que o desenvolvimento do pensamento relativista acompanhou, historicamente, o avanço dos mais importantes impérios dos últimos 500 anos. Seria o relativismo mais vantajoso para afirmação das relações de dominação do que para a promoção da descolonização e a interculturalidade?

É mais sensato formular a hipótese de que o relativismo é tão universal quanto o etnocentrismo, não é monopólio do pensamento europeu e nem das suas camadas sociais mais eruditas. Aliás, Cortez ficou famoso por suas realizações militares, e não por meditações filosóficas ou científicas: ele abandonou os estudos para entrar na Armada. Em segundo lugar, é possível que o conceito de “exotismo” seja mais potente do que o de “etnocentrismo”, sendo o último demasiado amplo e impreciso. O “exotismo” emerge da análise de processos históricos, situando os atores e suas formas de percepção em meio a outras ordens de relações sociais.

Um bom exemplo é a obra “Os indígenas na fundação da colônia”, de João Pacheco de Oliveira (2014) sobre o “achamento” do Brasil em 1500. Antes do início da formação da colônia não havia interesse em ocupar o território, pois a prio-

ridade era controlar o comércio marítimo e realizar o escambo do pau Brasil com os indígenas, em concorrência direta com os franceses. Nessa época Portugal se valia dos “lançados”, e os franceses dos “*truchements*”, que eram degradados, desertores e náufragos que se misturavam aos indígenas, aprendiam suas línguas, e se casavam com as índias unindo-se às suas “redes de relações políticas e cerimônias, o que lhes permitia ser agenciadores da produção do pau-brasil e os mediadores das relações com os europeus” (2014: 206). Corresponde a essa época a criação de imagens simpáticas e respeitosas dos indígenas, retratados como bonitos, bem cuidados, inocentes e confiantes. São comparados a Adão e Eva no paraíso.

Quando Portugal resolveu ocupar o território, já não quis mais aliados, e sim vassalos, e buscou fundar a colônia com a monocultura da cana e as casas de engenho, o povoamento e uma estrutura administrativa. Para tanto, iniciou guerras de conquista no litoral, visando submeter as populações indígenas e mobilizar a sua mão de obra. Deixou de ser valorizada a mestiçagem, e os mediadores passaram a ser não mais os lançados, e sim os missionários, que tinham a incumbência de impor os valores portugueses com técnicas que iam da música e teatro aos castigos. Foram então produzidas imagens do indígena como ser bruto e com potencial para ser catequizado, ao mesmo tempo em que eram demonizadas as suas religiões, os códigos guerreiros e outros valores. Nessa época, os poucos indígenas que chegaram a ter algum reconhecimento social por portugueses foram aqueles que tiveram papel importante na guerra, ao lado dos colonizadores.

A obra de Pacheco de Oliveira (2014) demonstra que, na história, as relações de exotização e diálogo intercultural dependem menos de uma capacidade cognitiva prévia, ligada ao

suposto avanço cumulativo da cultura ou da ciência, do que das práticas a que estão associadas, e que o autor aborda através do conceito de “situação histórica”. Assim, mesmo atores considerados menos cultos como os lançados puderam desenvolver formas complexas de diálogo e mediação com os povos indígenas do litoral, quando Portugal e indígenas quiseram estabelecer relações de comércio e aliança militar. Por outro lado, os missionários, detentores da “alta cultura” europeia da época, se tornaram os principais agentes da exotização e conquista espiritual quando a metrópole quis submeter as populações indígenas e se apossar dos seus territórios.

A implicação dessas reflexões para a justa apreciação das teorias indígenas da comunicação é que, por mais úteis que possam ser as análises epistemológicas que mergulham nas mais profundas águas da história da filosofia europeia, nada disso pode garantir o estabelecimento do diálogo intercultural no campo científico, a menos que a produção do conhecimento esteja associada a práticas sociais que tenham o diálogo e a colaboração como seus modos de operação.

O fato desta etnografia dialógica estar sendo escrita em um processo histórico concreto de tecedura de redes de comunicadoras e comunicadores, que por sua vez se vincula a inúmeros outros processos tais como a construção e defesa da autonomia territorial, formas solidárias de economia, reivindicação e construção de políticas públicas de inclusão, e construção do bem viver, é uma oportunidade para a academia construir pontos de apoio em epistemologias não ocidentais e para indígenas construir para si novos lugares de fala.

A “COMUNICAÇÃO PRÓPRIA” E A “COMUNICAÇÃO APROPRIADA”

Na palestra para os preparativos da Nave Radio, em Tarapoto, Muñoz Atillo relatou que muitas vezes chegam comunicadores nas comunidades indígenas com boas intenções, mas com metodologias ou maneiras de fazer comunicação que não correspondem à suas realidades e necessidades. No Cauca colombiano, o Conselho Regional Indígena do Cauca (CRIC) criou a Universidade Autônoma Indígena Intercultural (UAIIN) que, embora não seja reconhecida pelo Governo,⁵ é legítima para as comunidades. Além disso, são promovidos vários processos e espaços de formação “próprios” nas comunidades, nos quais a comunicação tem sido trabalhada a partir dos territórios das comunidades indígenas.

Os comunicadores indígenas são dos territórios, e é muito fácil fazer comunicação aí porque a “comunicação própria” é feita por todo o povo. Ela inclui formas únicas de canto, tecelagem, dança, relatos e histórias. Os comunicadores indígenas procuram fortalecer a comunicação própria, e precisam estar envolvidos com as dinâmicas comunitárias como, por exemplo, o trabalho das *mingas* (mutirões), as passeatas e outras mobilizações, pois eles são também a ponte que permite visibilizar a voz, a luta, as apostas das comunidades. Eles manejam a “comunicação apropriada”, ou seja, traduzem para fora das comunidades a mensagem indígena através de ferramentas técnicas como o rádio, a Internet, o texto e o audiovisual.

⁵ A UAIIN passou a ser reconhecida pelo Governo colombiano em 2019.

Segundo Muñoz Atillo, a comunicação própria e a comunicação apropriada são as duas dimensões inseparáveis do trabalho dos comunicadores indígenas, e por isso a formação deles é feita desde a comunidade e com a comunidade. Não há comunicação comunitária ou indígena quando se está fora do território, sem conhecer e viver as dinâmicas comunitárias. Isso porque é papel do comunicador fortalecer as narrativas próprias das comunidades, e porque são justamente essas dinâmicas (*mingas*, passeatas, mobilizações, etc.) e essas narrativas que precisam ser transportadas e traduzidas para o mundo não indígena com a comunicação apropriada.

Os comunicadores indígenas são mediadores entre as muitas formas de escrita e linguagens singulares de cada povo indígena e as técnicas e linguagens não indígenas, usando para isso as várias alternativas de apropriação. Um comunicador precisa estar em uma *minga* ou passeata, pois é isso que ele conta, às vezes não com palavras, mas com uma imagem ou fotografia.

Na comunicação própria há linguagens mais próximas da Ocidental, como por exemplo os diversos tipos de escrita e os símbolos, mas há também a comunicação com símbolos sagrados, lugares sagrados, plantas e animais. Há os *mayores*, que são as pessoas consideradas sábias, com muitos conhecimentos. Por isso, há uma relação íntima entre a comunicação própria, os conhecimentos próprios e os sábios que orientam a respeito dessas formas de comunicação e conhecimento.

IMAGEM 2



Dora Estella Muñoz Atillo participando da Nave Radio no VIII Fospa. Foto: Arquivo da Nave Radio.

Os comunicadores indígenas precisam aprender com esses sábios, mas, ao mesmo tempo, levar em conta que fora dos territórios indígenas há outros tipos de saberes. Pois fazer comunicação apropriada não é apenas aprender a escrever, editar, fazer entrevista, áudios, etc., mas também falar para aqueles que possuem outros saberes. É preciso colocar os saberes de

dentro e de fora num mesmo nível, para que as pessoas em outras sociedades possam entender. O comunicador indígena busca aprender como tornar sua mensagem mais fácil de ser compreendida, para então revelar o relato de um sábio ou o conselho de uma sábia.

Na universidade indígena onde Muñoz Atillo trabalha os professores não são apenas as pessoas portadoras de títulos, e o ensino não acontece apenas em salas fechadas e nas estruturas da universidade. A dinâmica é ir aos territórios, nas comunidades, onde por uma ou duas semanas os estudantes aprendem com os sábios e líderes das comunidades uma parte do currículo. Afinal em muitos temas, como a organização comunitária e os territórios, eles são os que sabem mais.

Mesmo na articulação com os saberes externos aos territórios, essa saída para além dos muros é importante, pois a apropriação de ferramentas técnicas precisa estar conectada com a análise dos contextos sociais: as relações entre o que está acontecendo dentro dos territórios com o que acontece fora, e ainda o que vem ocorrendo fora da Colômbia, entre processos, lutas, etc. Afinal, a comunicação indígena é também um processo para a consciência e a mobilização: pretende a visibilização, mas também a incidência política, gera opinião e ação.

Outro ponto é a espiritualidade e a identidade ligada à ancestralidade: Muñoz Atillo afirma que a educação e a comunicação contemplam também os rituais. Tanto na universidade indígena como nos territórios são praticados os rituais, que são muitos. Cada povo tem uma diversidade de rituais. Há alguns que são rituais familiares, outros são rituais comunitários mais amplos, e há diferentes rituais em épocas distintas

do ano. No povo nasa há quatro rituais maiores, que são em março, junho, setembro e novembro.

Professores e comunicadores participam de todos esses rituais como uma forma de fortalecer a identidade, e também para identificar elementos para a comunicação não apenas entre os indígenas, mas também com os diferentes seres do território, pois há os seres cósmicos, espirituais, naturais e os seres humanos. Isso tem sido realizado não apenas nos espaços de formação, mas em todos os processos.

Finalmente, há o trabalho de comunicação com as crianças. Os professores e comunicadores sentem que, às vezes, falam palavras muito grandes ou para “grandes” e não falam na linguagem das crianças. Então, para as crianças os estudantes estão escrevendo os contos dos territórios, que depois são desenhados e compartilhados, ou então gravam em formato de programas de rádio que as crianças escutam. Os grandes prestam atenção em como as crianças reagem, e assim tem sido gerado um processo de comunicação com elas em relação aos conhecimentos e aos territórios.

COMO LEVAR A COMUNICAÇÃO DOS SONHOS À RÁDIO?

A palestra de Tello Imaina para a Nave Radio começou com um desenho. Era o mundo, dividido em quatro camadas: o céu, a terra, que é onde vivemos, o rio e a terra embaixo do rio, lugares que também são habitados por pessoas como nós. No rio, além de pessoas há casas como as daqui e também animais enormes que podem ser arraias ou jiboias, e que servem como casas. As pessoas que vivem nos rios são chamadas “karuara”, e

podem ser como nós ou ter aspectos diferentes, como um pé virado para trás, escama de peixe ou pele de animais.

No rio há também os espíritos dos peixes e animais, e podem entrar lá os espíritos dos xamãs, que têm acesso aos outros mundos. No céu podem viver apenas os espíritos que estão vinculados aos astros, que determinam a vida das pessoas na terra e no rio. Na região de Tello Imaina, a maior parte dos povos indígenas partilham dessa visão do mundo em quatro camadas. Mas ela vai se tornando mais complexa quando o estudioso mergulha no mundo da oralidade, nos relatos e mitos, pois cada povo tem uma maneira diferente de contar a mesma história ou histórias parecidas.

Somente quando começamos a entender um pouco dessa dinâmica da vida nos quatro mundos, é que passamos a compreender por que os povos indígenas propõem a sua problemática a partir dos relatos e dos mitos, e podemos superar a tendência escutá-los como meras “lendas”. Dessa maneira, nos abrimos à possibilidade de aprender a informação válida, ancestral, atual e para o futuro que necessitamos como comunicadores. Podemos ser fotógrafos, artistas, radialistas, cineastas, documentaristas, o que quisermos ser, mas sem entender isso é impossível a um comunicador indígena captar o sentimento do seu próprio povo.

Na aprendizagem da comunicação, é muito importante o tema da memória. A memória é ancestral, atual e do futuro. É ancestral porque recolhe no seu conteúdo a história de muitos séculos atrás e, quanto mais antiga é a informação, mais fantástica ela se torna, pois essa é a forma de se continuar conservando essa informação. Cada geração vai incorporando a essa memória novos temas, novos argumentos, novas maneiras de sentir a memória individual e a memória coletiva, então

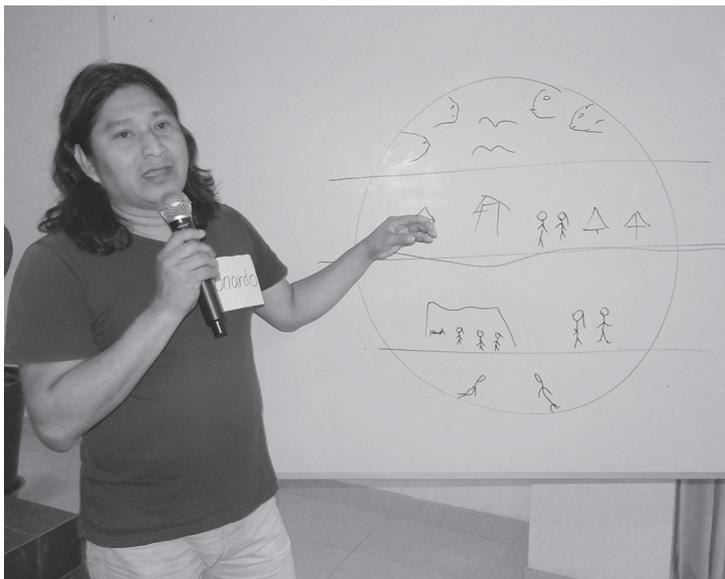
não é uma memória estática. Uma memória dos ancestrais é uma memória ancestral que também é atual, muito sentida e vivida, e que nos ajuda a pensar o futuro, a viver pensando no futuro.

Há muitas maneiras de se trabalhar com a memória, e a rádio Ucamara tem abordado as biografias individuais e coletivas. A equipe da rádio tem feito perguntas aos anciãos e anciãs, que guardam registros de coisas muito interessantes, e também aos não tão idosos, aos jovens e às crianças, sobre como elas percebem essas memórias dos seus avós. Elas as percebem. Em muitos lugares é dito que a memória se perdeu, mas Tello Imaina afirma que não. De algum modo ela foi se transformando e sendo entendida de outra forma.

Com as biografias coletivas, aprende-se muito sobre as histórias das comunidades e os processos históricos que as envolveram, como a economia da borracha. Em muitas comunidades as pessoas contam, por exemplo, como elas foram fundadas por patrões, missionários, e há as fundadas pelos próprios indígenas. Existe também um processo migratório de séculos muito intenso na Amazônia, porque o rio é dinâmico e as comunidades se movem com o rio.

Outro tema importante para o comunicador é o da oralidade: os relatos e os mitos. Nos anos de 1960, contam os anciãos do povo matsés que o presidente Fernando Belaúnde Terry, do Peru, considerado um “democrata”, mandou bombardear todos os matsés. Um dia antes, um ancião sonhou que nessa noite ia chegar uma praga e ia matar a todos, e pediu para os moradores da sua comunidade saírem para a floresta, mas deixarem acesos os fogões à lenha. Quando a Força Aérea fez o bombardeio, a única comunidade que sobreviveu foi esta.

IMAGEM 3



Leonardo Tello Imaina e os quatro mundos nos preparativos da Nave Rádio.
Foto: Arquivo da Nave Rádio.

Os militares acharam que os indígenas estavam em suas casas, pois delas saía fumaça. Relatos como estes nos mostram a sabedoria das pessoas para alertar sobre perigos, ou então a leitura que fazem de um pássaro, um animal, o comportamento do rio, a forma da chuva, etcétera. Todas essas expressões da natureza são interpretadas de uma ou outra forma, que permite que se comunique o que vai acontecer.

Outro exemplo é o mito do “barco fantasma”, que tem sido muito contado desde Manaus até Yurimaguas: é importante notar que há épocas em que se conta mais do que em outras. Depois de muito perguntar nas comunidades, quando Tello e sua equipe já tinham escutado mais de 100 mitos do barco

fantasma em versões diferentes, descobriram que havia aí uma informação potente, mas que estavam com dificuldade para interpretar. Os barcos fantasmas aparecem com luzes fantásticas, jantares e festas de muito luxo, utensílios de cozinha de ouro e prata. As pessoas contam que avistam o barco e, quando se aproximam, ele some nas águas.

Porém, quando uma pessoa lê sobre a época da borracha, encontra descrições exatamente iguais às que aparecem nos relatos. Tello fez um mapeamento dos locais onde aparecem atualmente os barcos fantasmas e descobriu que, muitas vezes, eles são os mesmos em que era embarcada a borracha, a madeira e peles de animais há pouco mais de 50 anos. Foi assim que descobriu que os povos indígenas estão se comunicando sobre o que aconteceu na história. Esses relatos poderiam ter desaparecido, mas isso não aconteceu porque as agressões daquela época continuam sob novas formas. O trecho do rio Amazonas entre Yurimaguas e Manaus é, atualmente, uma hidrovia da Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul Americana (IIRSA).

Tendem a crescer os negócios que degradam os territórios indígenas, e já estão presentes muitos barcos com grandes motores que, ao passar sem cuidado, alagam canoas pequenas e matam pessoas impunemente. Diante desses desafios, os relatos e mitos são parte importante da memória histórica com que os povos indígenas podem contar para lidar com o presente e o futuro. Pensar a comunicação indígena, a partir do mundo indígena, é algo que deve começar com uma aproximação respeitosa de valorização desses conhecimentos, para que possamos sentir que realmente estamos nos comunicando.

Comunicar significa ser um bom observador e, sobretudo, um bom escutador, antes de ser um bom falante. Há pessoas que demoram muito tempo para contar uma história, então é preciso ser paciente. Mas, quando o comunicador a escuta, pode levantar toda uma série de coisas tristes e maravilhosas sobre o passado, o presente e o futuro da Amazônia.

Em entrevista gravada em 30 de abril de 2017, Tello Imaina contou que aprendeu na escola que a comunicação era a imprensa escrita, a falada e a televisiva, e com isso deixou de perceber a comunicação que acontece em cada família, em cada povo. Foi trabalhando na rádio que aprendeu que poderia ir mais além fazendo comunicação, aprendendo como os povos se comunicam. Essas formas de comunicação podem ser levadas à rádio, mas nem sempre, pois muitas vezes também o silêncio é importante.

Como se comunicam os kokama com as pessoas que estão no rio? Uma forma poderosa são os sonhos. Para muitos, como Freud, os sonhos são efeitos psicológicos. Para os povos indígenas os sonhos determinam a vida, pois é possível a comunicação através dos sonhos. É a comunicação dos xamãs e dos espíritos. Como é possível contar isso pelo rádio? Como fazer quem está atrás de um receptor sentir isso? Temos que entrar nesse mundo, sentir, aprender, viver, e então comunicar ele, de tal maneira que o que sentimos também possa ser sentido por quem escuta, e que este então também se atreva a viver esse mundo.

COMENTÁRIOS E PERSPECTIVAS

Frantz Fanon (1981) analisa que, na Argélia colonial, os indígenas africanos eram tidos por cientistas sociais como culturalmente avessos ao rádio, como se estivessem em uma etapa evolutiva anterior a este tipo de tecnologia. De fato, eles escutavam muito menos rádio do que os franceses, mas isso ocorria porque o rádio era transmitido em francês, e a voz que se escutava era a do colonizador.

Quando os argelinos tiveram a oportunidade de criar a sua rádio para ampliar as possibilidades de comunicação e ação na luta de libertação nacional, houve uma explosão de interesse e engajamento no desenvolvimento desta tecnologia. Podemos tomar essa experiência como mais uma a abalar as imagens do exotismo que associam a tecnologia “de ponta” (dos megaprojetos na Amazônia, por exemplo) ao Ocidente capitalista, e relega outras a passados imaginários.

Nada mais distante da história concreta dos povos indígenas da América Latina, que estão envolvidos com a apropriação das modernas tecnologias de comunicação ao menos desde as rádios dos sindicatos de trabalhadores Aimaras e Quéchuas das minas da Bolívia, fundadas a partir de 1947 e consideradas pioneiras mundiais da comunicação comunitária por Lucas Bessire e Daniel Fisher (2012). De modo similar, os pensamentos e práticas apresentados por Dora Muñoz e Leonardo Tello correspondem ao avanço contemporâneo da luta de segmentos do movimento indígena que estão reinventando simultaneamente a comunicação moderna e formas tradicionais de comunicação indígena.

Numa primeira conversa à distância sobre a escrita deste artigo, Dora Muñoz procurou ressaltar que apresentou con-

hecimentos coletivos. Assim como os processos de diálogo e exotização somente podem ser compreendidos a partir das suas respectivas situações históricas, as duas teorias da comunicação aqui apresentadas também são elaborações inseparáveis dos processos de resistência e luta que as sociedades indígenas estão travando na Amazônia e Andes, numa situação histórica de avanço do neoliberalismo.

Governos de todo o espectro político têm apoiado megaprojetos estatais e corporativos de exploração de minérios, petróleo, energia, etc., e se valem do imaginário que exotiza as sociedades indígenas para apresentar esses empreendimentos como soluções tecnológicas inevitáveis, encarnações do “progresso”. Os danos sociais e ambientais são pensados como um mal menor, já que não haveria outra alternativa a não ser o “crescimento econômico”. As sociedades indígenas da Colômbia e Peru estão na linha de frente da resistência em seus respectivos países, pois os megaprojetos estão invadindo seus territórios e destruindo rios e florestas.

Estão enfrentando o “futuro” neoliberal e suas ideologias exotizantes, valendo-se para isso da invenção de teorias e práticas de comunicação que se apresentam como coetâneas (Fabian, 1983) em relação aos saberes dos seus interlocutores não indígenas. Além disso, suas táticas estão transcendendo a luta dos seus povos nasa e kokama, uma vez que estão se tornando referências fundamentais no processo de formação de redes de comunicadoras e comunicadores em defesa dos Andes e Amazônia.

Ao explicar o que levou os facilitadores de La Nave Radio a convidar Dora Muñoz e Leonardo Tello para apresentar a comunicação indígena dos seus povos no começo dos preparativos para a cobertura midiática do VIII Fospa, Tachi

Arriola (entrevista por e-mail, 13 de fevereiro de 2018) apontou três critérios:

1) A primeira ação da Nave Radio ocorreu em 2016, e consistiu em uma viagem entre Quito, no Equador, e Tefé, no Brasil, passando pelo Peru, na qual comunicadores indígenas puderam passar juntos nas localidades onde atuam para conhecer diretamente as suas experiências de comunicação, os seus movimentos sociais, e os megaprojetos capitalistas que estão afetando as suas comunidades, de modo que as apresentações iniciais de Leonardo Tello, Dora Muñoz e de outros participantes foi considerada importante para atualizar a equipe ampliada que foi convidada para participar da Nave Radio no Fospa.

2) Os facilitadores das organizações que elaboraram projetos para obter financiamento e convidar os participantes tinham consciência de que sabiam pouco sobre a comunicação feita nas comunidades indígenas, e além disso temiam reproduzir, na Nave, conceitos ocidentais de comunicação que pudessem de algum modo prejudicar o propósito de se construir uma experiência intercultural.

3) Já havia o plano de se promover a apropriação de tecnologias de comunicação, e por isso se fez necessário ampliar o conhecimento e debate das formas de apropriação que já estão em processo em diversos povos indígenas, e entre os quais os de Leonardo Tello, Dora Muñoz e outros participantes da Nave Radio têm se destacado.

Pensamos que debíamos tener una base de conocimiento y comprensión de lo que es la comunicación indígena y cómo, a partir de este entendimiento, construir una red de comunicación intercultural, con aportes desde el mundo indígena ama-

zónico y el quilombolo, urbanos amazónicos y, por qué no, del académico occidentalizado. También, dado que la mayoría utiliza las nuevas tecnologías, ¿cómo podemos hacerlo sin perder el horizonte de nuestras identidades amazónicas? Conocer para coproducir, para respetar las obras de cada pueblo, para unificar criterios sobre el territorio, los saberes ancestrales, la vida de las mujeres, sus luchas y las violencias que sufren. Cómo, desde una perspectiva intercultural, lograr la defensa de la Amazonia (Arriola, entrevista por e-mail, 13 de fevereiro de 2018).

Se a contribuição das formas de comunicação indígena apresentadas por Dora Muñoz e Leonardo Tello é claramente reconhecida e valorizada por comunicadoras e facilitadoras que estão tecendo redes de comunicação, qual pode vir a ser a contribuição dessas teorias para áreas como a antropologia da mídia e a ciência da comunicação? O interesse por saberes indígenas e populares para se pensar a comunicação (e não apenas como parte do estudo etnográfico de um povo) vem crescendo ao menos desde os estudos pioneiros sobre comunicação popular de Luiz Beltrão, que também foi um dos fundadores do campo da ciência da comunicação no Brasil.

Um excelente exemplo é o capítulo “Comunicação do Brasil pré-cabralino”, do livro *Comunicação e folclore* (1971), que traz uma valiosa introdução sobre formas ancestrais de comunicação indígena em Pindorama, os antigos territórios tupi. Afirma que os pajés eram “agentes de comunicação, repórteres ou contatos, como se chamaria hoje, ‘public relations men’” (1971: 23), que viajavam entre as aldeias e se comunicavam com os espíritos:

Entre os recursos utilizados para dar ênfase às suas falas, o pajé utilizava o maracá, instrumento feito de cabaça, cheio de pedras ou grãos de milho, com um cabo de madeira, e que era adornado com penas e pintado geralmente de vermelho. Afim de impressionar mais os crédulos irmãos da tribo, os pajés pintavam nos maracás olhos, narizes e, por vezes mesmo, abriam-lhe um orifício no lugar da boca, por onde profetizavam (Beltrão, 1971: 24).

Ao valer-se de amplas citações de antigos viajantes e dos seus contemporâneos estudiosos do folclore sem uma cuidadosa crítica das fontes, o autor acabou por reproduzir a exotização de diferentes épocas. Como no exemplo acima, o texto enumera modos de comunicação indígena como se pudessem ser tomados como traços separados dos seus contextos históricos e culturais, de modo que muitos deles teriam sido capazes de sobreviver ao tempo para contribuir no desenvolvimento da cultura popular brasileira contemporânea.

Os povos indígenas são narrados como sujeitos de um passado longínquo que, apesar de todos os conflitos, compuseram “um entendimento entre grupos heterogêneos da colônia” para a “constituição de uma sociedade espiritualmente autônoma, homogênea e progressista” (Beltrão, 1971: 24). Inadvertidamente, o autor reproduz a ideologia forjada no Império, cujas imagens situam um indígena heróico e pitoresco num passado desaparecido, transformando-o assim em antepassado que legitima o projeto de uma identidade homogênea para o povo brasileiro (Pacheco de Oliveira, 2016).

Atualmente, a comunicação indígena já está começando a ser reconhecida na sua contribuição para a formulação de teorias da comunicação. Em 2017, Massimo di Felice y Eliete

da Silva Pereira lançaram a obra *Redes e ecologias comunicativas indígenas: A contribuição dos povos originários à Teoria da comunicação*, que pretende “apresentar os primeiros estudos desenvolvidos no Brasil nesse âmbito que, como brevemente relatado pretende contribuir amplamente para a construção de uma nova teoria da comunicação” (2017: 13).

Na apresentação do livro, Di Felice faz um paralelo entre tecnologias — Internet das coisas, inteligência artificial, etc. — e teorias ocidentais contemporâneas, como a física quântica, com o conceito “Tekó”, da língua guarani, que implica uma comunicação múltipla deste povo com o meio ambiente, os animais, humanos e espíritos numa “complexa ecologia viva e comunicante” (2017: 9). A obra é feliz ao propor que “a nova teoria da comunicação” corresponde a “visões e práticas extra-ocidentais”, as quais “brindam com uma contribuição original no cenário internacional dos estudos já existentes nesta área” (2017: 13). Reconhece, assim, o crescente protagonismo indígena nos avanços científicos e tecnológicos.

Por outro lado, a leitura da obra revela que a maior parte do referencial teórico é construído através de genealogias do conhecimento que remetem à filosofia europeia. Em alguns dos artigos da coletânea (que correspondem a resumos de dissertações de mestrado orientadas por Di Felice), os povos indígenas krahô e kaxinauá participaram como informantes de pesquisas de campo, o que certamente propiciou ricos diálogos para esses desenvolvimentos teóricos. Mas na tessitura mesma dos textos, permanece a hierarquia de discursos epistemológica e metodologicamente enraizados em tradições europeias que dissecam e analisam discursos e práticas indígenas.

Não é de se espantar, já que esse estilo permanece forte até mesmo no campo da antropologia, com o qual estes trabalhos de pesquisa também dialogam. Não se trata aqui de condenar toda e qualquer análise cultural ou de discursos, até porque os clássicos da filosofia europeia não são transformados em objeto quando são analisados. Não há uma técnica que em essência seja colonizadora. Porém, o que a atuação e discursos de Dora Muñoz e Leonardo Tello nos ensinam é que é necessário dar um passo além: reconhecer o protagonismo de intelectuais indígenas e intensificar o “compartilhamento e comunicação” (Pacheco de Oliveira, 2013) com eles e elas.

Já mencionamos acima que cada vez mais os povos indígenas estão ocupando universidades e centros de pesquisa como estudantes, professores, autores e gestores. Além disso, estão desenvolvendo espaços próprios de pesquisa, educação, comunicação e arte, que também são espaços de mediação intercultural dentro de cada etnia, entre diferentes povos e com os não indígenas, tais como a Rádio Ucamara e a Universidade Autônoma Indígena Intercultural. Finalmente, é importante ressaltar que os discursos e práticas aqui apresentados trazem também descrições, critérios, definições e programas de ação para “a comunicadora e o comunicador indígena” que também têm implicações para as práticas intelectuais indígenas.

Dora Muñoz e Leonardo Tello demonstram que a intelectual indígena não é portadora de uma “essência” indígena ou de um povo, e sim pesquisadora que desafia a imposição de saberes e estigmas através do estudo das histórias, tradições, epistemologias, tecnologias e espíritos do seu povo, de um lado, e das sociedades não indígenas, de outro, colocando-se como mediadora e mediador em inúmeros processos.

Reconhecer e intensificar o compartilhamento e a comunicação com as intelectuais indígenas não é operação difícil, pois dentro e fora da academia elas têm sistematicamente elaborado discursos em que procuram traduzir suas perspectivas para públicos cuja escuta ou leitura tendem a estar colonizadas por epistemologias e metodologias ocidentais. Vale repetir aqui a afirmação de Dora Muñoz de que é preciso conhecer os saberes não indígenas para que se possa fazer uma comunicação de mais fácil compreensão pelo não indígena, bem como a preocupação de Leonardo Tello com a beleza da comunicação, para que ela também possa transmitir sentimentos e gerar empatia.

O que pode ser um pouco mais difícil é evitar a romantização destes novos protagonistas: como afirma Pacheco de Oliveira (2013, 2018), reconhecer o protagonismo indígena não isenta os pesquisadores e pesquisadoras não indígenas de realizar um importante esforço na pesquisa documental e etnográfica, capaz de contribuir com releituras das situações históricas do passado e do presente, desconstruindo tendências à exotização e capacitando ainda mais as novas gerações para o compartilhamento e a comunicação. Trata-se não de substituir um “herói antepassado” por outro “herói moderno”, mas de compartilhar a responsabilidade na reinvenção dos lugares de fala.

Dora Muñoz e Leonardo Tello reforçam que o relativismo, a capacidade de diálogo e a força das traduções indígenas no mundo contemporâneo estão tornando os seus modos de saber e fazer presenças irresistíveis nas academias, tensionando as ligações que as universidades mantêm com o desenvolvimento capitalista e a renovação das suas formas de dominação, exploração e exotização. Grupos ligados aos povos de Dora e

Leonardo estão construindo oportunidades para a produção colaborativa com meios de comunicação e universidades que intensificam processos de descolonização.

IMAGEM 4



Nelly Kuiru, Dora Muñoz, Jorge Cano, Tachi Arriola e Guilherme Figueiredo.
Foto: Arquivo da Nave Radio.

Como afirmam Raúl Zibechi e Daniel Machado (2017: 144), o pensamento crítico é “um pensamento coletivo que emerge nas mingas (mutirão), nas festas comunitárias, nas cozinhas comuns, nos territórios das periferias urbanas, nos mercados populares e durante os levantamentos indígenas, camponeses e negros que salpicam no continente. Ou seja, em todo aquele

espaço-território onde os de abaixo reproduzem a vida e resistem à morte”.

BIBLIOGRAFIA

- Beltrão, Luiz (1971). *Comunicação e folclore*. São Paulo: Melhoramentos.
- Besire, Lucas, e Daniel Fisher (2012). *Radio Fields: Anthropology and Wireless Sound in the 21st Century*. Nueva York/Londres: New York University Press.
- Di Felice, Massimo, e Eliete da Silva Pereira (2017). *Redes e ecologias comunicativas indígenas: As contribuições dos povos originários à Teoria da comunicação*. São Paulo: Paulus.
- Fabian, Johannes (1983). *The Time and the Other: How Anthropology makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Fabian, Johannes (2008). *Ethnography as Commentary: Writing from the Virtual Archive*. Durham/Londres: Duke University Press.
- Fanon, Frantz (1981). “Aquí La Voz de Argelia”. Em *De las radios rojas a las radios libres: textos para la historia de la radio*, organizado por Lluís Bassets, 72-96. Barcelona: Gustavo Gili.
- Geertz, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Lévi-Strauss, Claude (1973). *Raça e história*. Lisboa: Presença.
- Pacheco de Oliveira, João (2013). “Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: Desafios atuais às representações coloniais da antropologia”. Em *Desafios da Antropologia Brasileira*, organizado por Bela Feldman-Bianco, 47-74. Brasília: ABA Publicações.
- Pacheco de Oliveira, João (2014). “Os indígenas na fundação da colônia: Uma abordagem crítica”. Em *O Brasil colonial*, organizado por João Frago e Maria de Fátima Gouvêa, 1443-1580. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Pacheco de Oliveira, João (2016). *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "Pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Pacheco de Oliveira, João (2018). "Contra-narrativas indígenas e quilombolas: Territórios, conflitos, identidades e protagonismos". Apresentação oral no simpósio. Em 18o Congresso Mundial da IUAES, Florianópolis.
- Ribeiro, Djamila (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento.
- Said, Edward (2007). *Orientalismo*. São Paulo: Companhia de Bolso.
- Todorov, Tzvetan (2010). *A conquista da América: A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.
- Zibechi, Raul, e Daniel Machado (2017). *Os limites do progressismo: sobre a impossibilidade de se mudar o mundo de cima para baixo*. Rio de Janeiro: Consequência.



Alli Kawsaipak Jampikuna/Medicina
para el buen vivir. Una experiencia
radiofónica por parte de mujeres
indígenas ecuatorianas

MARÍA CRUZ TORNAY MÁRQUEZ

INTRODUCCIÓN

América Latina es una de las regiones del mundo en las que los medios comunitarios o alternativos han logrado mayor presencia, dinamismo e influencia social. Desde que a finales de la década de los años cuarenta comenzara sus emisiones Radio Sutatenza, en Colombia, el continente ha sido un escenario prolífico en el que ha surgido una enorme diversidad de experiencias comunicativas (Gumucio-Dagron, 2001) que responden a nombres como “radio asociativa, comunitaria, libre, popular, alternativa, participativa, ciudadana, cultural, insurgente, educativa, ‘trucha’, municipal, indigenista, comunal, rural”, pero que coinciden en la representación de “un modelo claramente diferenciador frente a los modelos clásicos dominantes del sector público tradicional y privado comercial” (Chaparro, 2005: 161).

El también conocido como “tercer sector”, por su diferenciación respecto a los medios privados y a los públicos, se ha caracterizado por la apropiación tecnológica y comunicativa por parte de poblaciones excluidas de los medios de comunicación tradicionales, de tal modo que, siguiendo a Jesús Martín-Barbero, las clases y los grupos dominados acceden al uso de la palabra a través de experiencias donde “la comunicación ha estado ligada más a la liberación del habla, de la actividad y la creatividad popular que a la potencia o el tipo de medios utilizados” (1981: 14).

El tipo de medios de comunicación que se agrupan en el tercer sector se caracteriza también por llevar a cabo una apropiación comunicativa conectada con procesos ciudadanos ligados a la transformación social, de tal manera que se produce una articulación entre comunicación y ciudadanía para posibilitar lo que María Cristina Mata define como una “ciudadanía comunicativa” que supone “el reconocimiento de la capacidad de ser sujeto de derecho y demanda en el terreno de la comunicación pública, y el ejercicio de ese derecho” (2006: 13), a la vez que permite identificar a los medios comunitarios como “herramientas de empoderamiento cívico” (Cerbino y Belotti, 2016: 55).

En este contexto, es pertinente destacar el uso estratégico que los pueblos y las nacionalidades indígenas del continente han realizado de los medios de comunicación, cuyo uso se conecta con la reclamación de otros derechos y con la disputa de sentidos hegemónicos, como resume el título de la III Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, celebrada en Bolivia en noviembre de 2016: “La comunicación descolonizadora y transformadora, un instrumento de los pueblos del Abya Yala y del mundo”.

La apropiación comunicativa por parte de quienes siempre han sido representados por otros se convierte, en este caso, en una estrategia para la supervivencia de la identidad frente a la homogeneización cultural, pero, también, de resistencia y de existencia frente a la representación estereotipada, la invisibilización o el enjuiciamiento mediático que los medios de comunicación de masas llevan a cabo y que autores como Nancy Armstrong y Leonard Tennenhouse (1989) han denominado como la “violencia de la representación”. El acceso a los medios de comunicación por parte de los pueblos indígenas permite que estos dejen de ser los “objetos de investigación” y “sujetos de investigación” que tradicionalmente fueron, para convertirse en “dueños de la imagen y el sonido” (García-Mingo, 2016: 132) y en productores de sus propias imágenes, discursos y sentidos.

Pero si bien las experiencias comunicativas populares han sido una realidad consolidada en América Latina desde hace décadas, lo cierto es que en la mayor parte de los países del continente este tercer sector —fundamentalmente, a través de emisoras radiofónicas— ha emitido de manera precaria o ilegal (al margen de la ley), cuando no de forma clandestina y bajo amenaza de persecución. Durante décadas, las legislaciones reguladoras del sector privilegiaron claramente al sector privado-comercial, y no fue hasta la llegada de gobiernos de tendencia progresista o post-neoliberales cuando el debate sobre la democratización de la comunicación entró en la agenda pública en el contexto de transición hacia democracias más participativas y plurales, y como reconocimiento a la demanda de los movimientos sociales del continente (León, 2013) que se había posicionado bajo el lema “Sin democratización de la comunicación, no hay democracia”.

Algunos de los gobiernos de la región que habían llegado al poder en alianza con diferentes movimientos sociales impulsaron cambios en el sector de las telecomunicaciones con el objetivo de reequilibrar espectros radioeléctricos altamente concentrados y en manos de las familias más adineradas e influyentes. En países como Ecuador y Bolivia, el derecho a la comunicación alcanzó reconocimiento constitucional y, junto a Uruguay y Argentina, aprobó legislaciones que regularon el reequilibrio de frecuencias a través del reparto equitativo y porcentual entre sectores —privado, público y comunitario—, lo que, en casos como el ecuatoriano, significó el reconocimiento a nivel legislativo de los medios comunitarios por primera vez en su historia.

No cabe duda de que el reconocimiento del derecho a la comunicación y la asignación al tercer sector del 34% del espectro radioeléctrico supone una oportunidad histórica, principalmente para poblaciones apartadas tanto del acceso como de la representación de los medios de comunicación de masas, como consecuencia de la exclusión a la que han sido sometidas las poblaciones subalternizadas en el contexto de la construcción de los Estados-nación. Sin embargo, la aprobación de marcos legislativos que aspiran a democratizar el sector no ha sido suficiente para reequilibrar aquellos espectros radioeléctricos que el capital privado sigue acaparando de manera mayoritaria.

En Ecuador, casi cinco años después de que fuera aprobada la Ley Orgánica de Comunicación (LOC), aún no ha sido creado prácticamente ningún nuevo medio comunitario. La ley, impulsada y discutida junto a movimientos sociales, incluye diversos artículos dirigidos al reconocimiento de la comunicación intercultural, prohibición de contenidos

discriminatorios y medidas de acción afirmativas dirigidas a poblaciones históricamente excluidas (Asamblea Nacional, 2013).

Sin embargo, desde estos mismos movimientos sociales se alertó acerca de la inclusión no consensuada por parte del gobierno de una serie de artículos y, principalmente, de un reglamento para la solicitud de frecuencias, que hacen complejo y obstaculizan el acceso al ejercicio del derecho a la comunicación por parte de la ciudadanía, que adicionalmente debe cumplir los mismos requisitos para la solicitud de frecuencias que los medios privados, aun partiendo de evidentes condiciones de desigualdad.

Tomando en cuenta los potenciales de la comunicación para el empoderamiento y la transformación social en estos contextos de exclusión, como parte de la investigación de tesis doctoral titulada “Comunicación, subalternidad y género: experiencias comunicativas comunitarias de mujeres afrodescendientes e indígenas en América Latina”, se llevó a cabo el diseño, la implantación y la sistematización de una intervención comunicativa con mujeres sanadoras de la sierra central de Ecuador.

El objetivo marcado en esta intervención era lograr el acercamiento de mujeres sin experiencia previa en la comunicación al ejercicio de este derecho reconocido en el marco legislativo, y conseguir el desarrollo de habilidades que les permitieran participar de manera autónoma en la emisora comunitaria de la ciudad de Riobamba, Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE). Aunque la experiencia logró el objetivo de capacitar a las participantes en algunas habilidades comunicativas, también reveló una serie de obstáculos que condicionan el ejercicio del derecho en diversos niveles y

esferas que deben ser reconocidos y abordados para lograr la transformación social de poblaciones históricamente excluidas.

DISEÑO, IMPLANTACIÓN Y SISTEMATIZACIÓN DE UNA INTERVENCIÓN COMUNICATIVA

La intervención comunicativa que aquí se desarrolla surge a partir de la propuesta de la investigadora al presidente de la Corporación Taitas y Mamas de la Provincia de Chimborazo, una entidad dedicada a la promoción de la medicina ancestral indígena,¹ históricamente desprestigiada y que por diversos motivos² estaba dejando de ser transmitida a las siguientes generaciones.

Pero, en el contexto actual, el reconocimiento del carácter intercultural del Estado ecuatoriano, la revalorización identitaria de los pueblos y nacionalidades indígenas que conforman la sociedad y la aprobación de una propuesta de ley sobre medicina tradicional, significan una oportunidad para la promoción de la medicina indígena o ancestral, que ahora cuenta con la legitimidad que proporciona el respaldo legislativo del

¹ A lo largo del texto se emplean de indistinta manera los términos *medicina natural*, *medicina ancestral*, *medicina indígena* o *medicina andina*, que son aquellos con los que las participantes de la intervención comunicativa se refieren a un tipo de medicina tradicional utilizada en la sierra central del Ecuador, como oposición a la medicina *occidental*.

² Desprestigio asociado a la inferiorización de los conocimientos de los pueblos y nacionalidades indígenas; a la influencia de la Iglesia Evangélica, que acusaba de “brujos” a las personas que realizaban este tipo de sanación; o al pensamiento clínico occidental, que generaliza las malas prácticas de algunos estafadores.

Estado. Precisamente, uno de los objetivos de la Corporación Taitas y Mamas de la Provincia de Chimborazo se enfoca a la recuperación y difusión de los saberes ancestrales dirigidos a la sanación, de manera que la propuesta por parte de la investigadora de llevar a cabo una intervención comunicativa con algunas de las participantes de la entidad coincidía con los objetivos y los intereses de la organización.

Como parte de los objetivos establecidos en la investigación de tesis doctoral, se incluyó la realización de una intervención comunicativa con un grupo de mujeres sin experiencia en comunicación, pero interesadas en adquirir estas habilidades, y que tenía por objetivo: “Diseñar, implementar y evaluar un proyecto comunicacional gestionado y dirigido por mujeres indígenas del cantón Riobamba (provincia Chimborazo) en la emisora comunitaria de la ciudad, que permita el aprendizaje y desarrollo de las capacidades necesarias para el ejercicio del derecho a la comunicación y analizar en qué medida contribuye al empoderamiento personal y colectivo y al cambio social” (Tornay Márquez, 2017).

Contextualización de la intervención comunicativa

La intervención comunicativa se llevó a cabo entre julio y agosto de 2016 en la ciudad de Riobamba, capital de la provincia de Chimborazo, situada en la sierra central de Ecuador. Chimborazo es una de las provincias con mayor tasa de población indígena del país;³ a pesar de los notables avances

³ El censo de 2010 refleja que 38% de la población se reconoce en esta categoría.

en diferentes aspectos en los últimos años, esta población presenta los niveles más bajos en los indicadores de desarrollo humano en relación con analfabetismo, pobreza, accesos a la educación y a la sanidad, y mortalidad infantil y materna, entre otros.

Hasta la Reforma Agraria de 1964, la propiedad de la tierra en Chimborazo estaba conformada por grandes latifundios de origen colonial en los que se ubicaban los *huasipungos*, pequeñas parcelas de tierra que el propietario terrateniente cedía a las poblaciones indígenas a cambio de trabajo en condiciones de práctica esclavitud. A partir de la década de los sesenta y en alianza con el movimiento de base de la Iglesia Católica, con monseñor Leónidas Proaño como principal impulsor, se comienzan a producir una serie de cambios dirigidos a la emancipación de la población indígena-campesina de la sierra central ecuatoriana.

Una de las medidas que logra mayor impacto es la fundación de la emisora Escuelas Radiofónicas Populares de Ecuador (ERPE), creada para alfabetizar a la población indígena a la que históricamente le había sido negado el derecho a la educación, y que entre 1961 y 1974 consiguió la alfabetización radiofónica de 20 000 indígenas y campesinos de 13 provincias de Ecuador (Fundación ERPE, s/a). Aunque el marco legislativo reconoce la igualdad formal y acceso a derechos de toda la ciudadanía desde hace décadas, también es cierto que en sociedades conformadas por diversos grupos-poblaciones, como es el caso de la ecuatoriana, aún asistimos a la pervivencia de jerarquías raciales y situaciones de discriminación y exclusión que remiten a la prevalencia de formas de poder que tienen un origen moderno-colonial y que aún deben ser superadas.

Perfil de grupo

A lo largo de la intervención participaron un total de 11 mujeres de entre 32 y 65 años, aunque cuatro de ellas no pudieron asistir de manera completa por motivos familiares. A excepción de dos, todas pertenecían a la Corporación de Taitas y Mamas del Chimborazo y su fuente de ingresos se relacionaba con la sanación ancestral, natural o indígena de diferentes formas: como parteras, sanadoras, masajistas o gestoras de un despacho de productos naturales. La mayor parte de ellas vivía en comunidades rurales de la provincia de Chimborazo. En relación con el idioma, dos de ellas tenían un nivel bajo de castellano, cuatro sólo hablaban castellano, y el resto era bilingüe castellano-kichwa.

Intervención participativa: taller de capacitación radiofónica. Implementación de la experiencia

La intervención comunicativa se llevó a cabo a partir de 10 encuentros que permitieron la grabación del programa piloto *Alli Kawsaipak Jampikuna/Medicina para el Buen Vivir* en la sede de ERPE, emisora comunitaria de la ciudad de Riobamba vinculada a la población indígena-campesina de la sierra central ecuatoriana, y cuya señal en amplitud modulada (AM) la convierte en el único medio de comunicación con capacidad para llegar a las comunidades más aisladas de la provincia.

De manera añadida, la emisora, de carácter intercultural, emite parte de su programación en idioma kichwa, colaborando a la articulación y cohesión de la población dispersa en el territorio y a la revalorización cultural e identitaria. ERPE abre su parrilla de programación a la ciudadanía, de manera

que se aceptó cordialmente la realización del taller y la participación de mujeres de la sierra como comunicadoras. En la siguiente tabla se describen de manera esquemática los contenidos de las sesiones:

TABLA 1
CONTENIDOS DE LAS SESIONES
DE LA INTERVENCIÓN COMUNICATIVA

Sesión	Fecha	Contenidos
1	01/07/2016	Primer encuentro con las participantes. Se establecieron objetivos del taller y se acordó la planificación, horarios, número de encuentros, etcétera.
2	08/07/2016	Presentación. Diagnóstico de la situación en las comunidades con la técnica del árbol de problemas y árbol de soluciones. Hablamos sobre los medios de comunicación y la importancia de la radio. Se debate sobre la importancia de tener un programa y de qué se quiere comunicar a las comunidades.
3	15/07/2016	Se ven los contenidos que se van a incluir en el programa. Ensayamos la locución. Se decide cuál va a ser el nombre del programa. Visitamos la radio. Conocemos las instalaciones y conversamos con Bélgica Chela.
4	22/07/2016	Repaso del guión y de las intervenciones. Se hace un primer ensayo en la radio.
5	29/07/2016	Algunas de las participantes han tenido problemas para asistir al taller de medicina natural. Repasamos las intervenciones con algunas de ellas, pero quedamos en vernos la siguiente semana.
6	05/08/2016	Locución en la emisora.

7	12/08/2016	La radio está cerrada por día festivo. Se realiza un ensayo.
8	19/08/2016	Grabación del programa piloto.
9	26/08/2016	Comida de despedida con la Corporación.
10	02/09/2016	Balance del taller y planificación para continuar con la participación en la radio.

Fuente: Elaboración propia.

Como en otras experiencias de intervención comunicativa popular, el taller radiofónico se convirtió en la *excusa* para reflexionar acerca de las problemáticas de las participantes y pensar en estrategias conjuntas y colectivas de superación. En tanto que las participantes se dedicaban a la sanación natural y contaban con amplia experiencia en el trabajo en las comunidades, la técnica del árbol de problemas se dirigió a la realización de un diagnóstico acerca de los problemas de salud que ellas mismas habían observado en las comunidades y que, finalmente, reveló situaciones estructurales de exclusión, pobreza y racismo.

Por ejemplo, algunas de las enfermedades más comunes en la sierra central son las infecciones, parasitosis, desnutrición infantil, gastritis y artritis, que se asocian a las condiciones de vida de la población relativas a la falta de higiene y aseo, hábitos alimenticios, productos químicos en los cultivos y utilización de aguas contaminadas:

En Alausí se levantan a las cuatro o cinco de la mañana. En algunos sectores, tienen pasto, se levantan a esa hora para recoger la leche y entregarla a las seis de la mañana. Tienen problemas económicos, la leche se vende por debajo de precio, y con ese dinero tienen que ir a la ciudad a comprar productos, que suelen

ser arroz y fideo, y esa es la causa de la que ha venido el problema. (R.C.).⁴

Hay mucha gente que vende lo que tiene, para volver cargada de arroz, fideo... La mayor parte de las calorías son arroz y fideo, no están completas las vitaminas (J.J.).

Venden leche, venden grano, y sólo salen a la ciudad a comprar arroz y fideo, azúcar... Y casi no consumen leche (M.G.).

También depende de los sectores... En zona Colta hay producción de todo, de cereales, fruta. En cambio, en zona Alausí no hay producción. Hay zonas en las que hay quinua, venden quinua y compran arroz. En otros hay machica de cebada, y lo que consumen son colas [bebidas gaseosas]. En Guamate hay chochos, pero tienen mucho químico. Hemos llegado a ver hasta cáncer en el estómago (R.C.).

En todo caso, se trata de enfermedades fácilmente prevenibles que se agudizan o cronifican por los obstáculos que la población perteneciente a las comunidades encuentra en el acceso a la salud:

En las zonas rurales hay zonas tan lejanas donde los médicos no pueden llegar a esos lugares. Especialmente hemos visto en comunidades de Alausí que tienen que salir dos y tres horas a caballo para poder llegar al hospital; en estos lugares hay seguro social campesino, donde se da atención médica, pero tal vez a

⁴ Se utilizan las iniciales del nombre y el apellido de las participantes.

veces por escasez de medicina tienen que viajar tres horas para recibir un paracetamol o un diclofenaco. Ha habido demasiados problemas y ha sido la causa de la mortalidad en algunos lugares (R.C.).

Adicionalmente, los horarios de atención en los centros de salud pueden ser incompatibles con el trabajo en el campo y, también, se llegan a presentar problemas de comunicación entre la población kichwa hablante y los profesionales de salud mestizos. En conjunto, todos estos factores desaniman la búsqueda de atención ante los primeros síntomas de una enfermedad y provoca que sólo se recurra a los servicios de salud en situaciones de urgencia o gravedad, a menudo difícilmente remediables.

A los obstáculos en el acceso a la salud causados por los factores mencionados se añade la pérdida de conocimientos ancestrales en relación con la sanación y cuyo origen remite a una falta de interés en la transmisión de estos saberes a las siguientes generaciones. Las participantes apuntan a varios elementos que han ocasionado este olvido, entre los que se señalan la pérdida de las tradiciones y el desprestigio causado por la difamación de los pastores evangélicos que disuaden a la población de acudir a sanadores, a los que tildan de charlatanes o de brujos.

La técnica del árbol de problemas permite relacionar las enfermedades que las participantes identifican en las comunidades con situaciones de pobreza y exclusión, pero también con una aculturación observada en relación con el cambio de gustos que provoca el desplazamiento de la nutritiva dieta andina, y con la pérdida de conocimientos ancestrales en relación con los usos de plantas y alimentos, a lo que se suma el

desprestigio de los sanadores indígenas y las dificultades de los pobladores de las comunidades más alejadas para acceder a los servicios de salud.

A partir del diagnóstico sobre la salud de la población, se trabaja en un árbol de soluciones en el que la emisora comunitaria se convierte en el eje central. La capacidad de la frecuencia en amplitud modulada convierte a la radiofónica ERPE en el único medio de comunicación con capacidad para llegar a las zonas más inaccesibles de la sierra, precisamente aquellas en las que se encuentran las personas que más esfuerzo deben realizar para desplazarse a los centros de salud.

Con base en ello, el grupo valora la oportunidad de trabajar en la grabación de un programa de radio dedicado a la medicina ancestral indígena, en el que se informe a la población acerca de la importancia de recuperar la dieta tradicional andina y se transmitan consejos en relación con las enfermedades que de manera frecuente tratan en las comunidades. Por otra parte, la aprobación en ese momento de una ley reguladora de la medicina natural se convierte en un respaldo legislativo para contrarrestar las acusaciones difamatorias que amenazan las prácticas sanadoras de las participantes.

La técnica del árbol de soluciones se convierte esta vez en el elemento que permite reflexionar acerca de los medios de comunicación, de manera general, y de cómo es percibida e interpretada la representación —o no representación— que realizan los medios acerca de población indígena. La pregunta sobre la identificación del grupo con algún personaje televisivo permite que las participantes expresen su percepción acerca de unos medios de comunicación que son caracterizados de manera excluyente y elitista:

Facilitadora: Cuando de pequeñas veían la televisión, ¿qué personajes indígenas podían encontrar?

Varias: Ninguno, no había.

Facilitadora: ¿Qué pensaban cuando no veían a gente de su cultura en la televisión?

S.L.: De pequeños veíamos televisión, dibujos, pero no se nos ocurría pensar por qué no saldrá uno de nuestra cultura.

Facilitadora: ¿Nunca pensaron por qué no había indígenas en la televisión?

S.L.: Pensábamos que la televisión pertenecía a los que sabían, y nosotros, como somos indígenas, no nos podíamos meter en eso porque no sabemos nada. Así pensábamos. Como vivíamos en las comunidades y siempre, yo me acuerdo cuando era pequeña, a los indígenas nos ponían a un ladito no más. Los que sabían, los preparados, los que salían a la ciudad, ellos podían hacer todo. Y yo creo que eso se nos metió en la cabeza, decir: “Nosotros, como indígenas nunca vamos a poder estar en esos lugares”

M.G.: Es que antes no era como ahora, que es más abierto. La vida no era así.

J.J.: Desde que ganó el presidente Rodrigo Borja,⁵ dijo que todas las comunidades tenían derecho a prepararse, a estudiar.

M.M.G.: Antes, nuestras mamás, nuestros abuelitos, los españoles que han venido así, hacendados, ellos han venido violando, pegando, dando azotes, así. Y no dejaban aprender en la escuela. Y decían: Las mujeres para entrar a la escuela no valen, tienen que aprender a hilar lana y pastar los borregos.

Facilitadora: ¿A su madre no le dejaban ir a la escuela?

⁵ Presidente de la República de Ecuador entre 1988 y 1992.

M.M.G.: A mi mami sí, pero no a nuestros abuelos.

M.G.: A nuestras madres sí, pero nuestros abuelos sólo han pasado en la hacienda, trabajando sólo para ellos. Nadie, nadie ha podido salir ni siquiera al pueblo. No salían nada, por eso así ni los hijos, ni los nietos, han ayudado para salir adelante.

El grupo decide que el programa de radio se emitirá de manera bilingüe (kichwa-castellano) y que tendrá una duración aproximada de 30 minutos. También se hace un esbozo de la estructura del programa, en el que se incluirán tres secciones: salud/medicina natural-ancestral; género/prevenición de la violencia hacia las mujeres; emprendimientos económicos.

En el siguiente encuentro se dedica parte del taller a decidir el nombre del programa, ya que el nombre elegido en castellano, Medicina para el Buen Vivir, no tiene una traducción literal al kichwa. Después de trabajar en varias opciones, se decide que la traducción que más se ajusta es *Alli Kawsaipak Jampikuna*, nombre que finalmente se le da al programa. La preparación del guión de manera colectiva también permite reflexionar acerca de la importancia de la medicina indígena. El grupo acuerda dedicar parte del primer programa a realizar una presentación sobre la sanación tradicional, lo que permite que algunas de las participantes expresen lo que este tipo de conocimientos significa para ellas:

M.M.G.: La medicina natural es importante porque es una medicina preventiva, en las comunidades son conocedores de este tipo de medicina. Yo pienso que no tiene efectos secundarios y se puede utilizar donde no hay medicina química.

R.C.: Había mucho interés en que hubiera una ley porque la

medicina natural es algo de miles de años, pero no ha habido el marco legal. El interés ha sido de la mayoría de las comunidades, de que sea amparado por ley. Porque los médicos han enseñado a desvalorizar este tipo de medicina. Y se ha olvidado por el cambio cultural. No ha habido ahora ese conocimiento porque la mayoría de los hombres que han tenido conocimiento, tal vez por miedo o por la religión, no han traspasado el conocimiento a los hijos. Por eso queremos rescatar la salud ancestral.

En las siguientes sesiones se trabaja en el guión y se realizan varios ensayos en la emisora, donde las involucradas reciben el apoyo y las recomendaciones de la coordinadora y del técnico de grabación. Es la primera vez que visitan un estudio de grabación y que hablan por un micrófono, de manera que hay que dedicar varias sesiones a los ensayos antes de grabar la prueba piloto. Con todo, y a pesar de la falta de práctica, es posible notar una mejora en la fluidez de las intervenciones, que produce un efecto motivador en el grupo:

A.A.G.: Estuve nerviosa y sí me trabé en algunas cosas. Podía haberme preparado más, para seguir mejorando.

J.J.: Creo que salimos mejor que la vez pasada. Hay que ir perdiendo miedo.

R.C.: Fue mejor que la vez anterior, pero necesitamos mejorar, ir abordando los temas principales. Está mejor que la otra vez.

En el último día de taller, las participantes son capaces de grabar con intervenciones fluidas lo que se convierte en el programa piloto de *Alli Kawsaipak Jampikuna*, en el que logran

aplicar las habilidades aprendidas a lo largo de la capacitación. La intervención comunicativa consigue despertar en ellas la motivación suficiente para desear participar en la emisora de manera autónoma, una vez finalizado el taller y sin el acompañamiento de la investigadora, y se decide mantener una reunión con la coordinación de la radiofónica para planificar los siguientes programas.

Finalmente, el presidente de la Corporación asiste a esta reunión para comunicar la continuidad del programa, pero no en los términos que se venía realizando hasta el momento, sino con la participación de algunos compañeros varones de la entidad y con sólo dos de las participantes que habían demostrado mayores aptitudes y fluidez. Pasados algunos meses después de esta reunión, las participantes comunicaron que el presidente no llevó a cabo la continuidad del programa, pero que tampoco ellas se organizaron de manera autónoma para asistir a la emisora, tal y como habían manifestado que era su deseo.

Sistematización de la intervención comunicativa

El objetivo de la sistematización de la experiencia comunicativa se dirige al proceso de reflexión y exposición de los elementos que faciliten la comprensión de la intervención y el aprendizaje para la futura implantación de proyectos similares. De acuerdo con los ejes claves propuestos por Esteban Tapella (2009) en relación con el proceso de sistematización, se exponen de manera sintética los elementos más importantes del proceso de intervención a partir de los seis elementos o etapas que deben ser tenidas en cuenta en un proceso de sistematización de experiencias: identificación y construcción del

objeto de conocimiento; identificación de actores clave o de relevancia para la experiencia; situación inicial y elementos de contexto; y situación final o actual.

Identificación y construcción del objeto de conocimiento. La intervención comunicativa se planteó como un taller radiofónico de 10 sesiones para lograr un acercamiento a la comunicación radiofónica y el desarrollo de habilidades para elaborar un guión y hacer la locución de un programa de radio afín a sus intereses y, en caso de que lo desearan, continuar con su emisión una vez finalizada la intervención.

Identificación de actores clave o de relevancia para la experiencia. Una de las dificultades encontradas a lo largo del proceso fue la conformación del grupo de participantes. Para lograr ésta y la realización de la experiencia, fue necesaria la participación de varios actores claves. Destaca la intervención de Bélgica Chela, directora de Comunicación de la Fundación ERPE, que autorizó la realización del taller en las instalaciones de la emisora, y la de Carmelo Guairacaja, presidente de la Corporación Taitas y Mamas de la Provincia de Chimborazo, quien medió para la incorporación de las participantes.

Situación inicial y elementos de contexto. La situación inicial que impulsa la intervención comunicativa arranca de dos elementos: por una parte, la situación de exclusión de mujeres indígenas en los medios de comunicación, tanto en su acceso a la propiedad como en la representación, como producto de un proceso histórico colonial no superado; por otra, el reconocimiento del derecho a la comunicación y el marco legislativo ecuatoriano que prevé la participación de nuevos actores comunicativos en el espectro radioeléctrico.

Este contexto legislativo no ha sido suficiente para lograr la creación de nuevas radios comunitarias —entre otros as-

pectos, por la complejidad de los requisitos—, de tal manera que la propuesta de esta intervención comunicativa se plantea como más accesible, asequible y realizable. El taller permitió a las participantes contar con las habilidades y las capacidades necesarias para realizar un programa de radio y, además, generar la motivación necesaria para que mostraran el interés y deseo en continuar con la emisión del programa una vez finalizada la intervención. En relación con los elementos de contexto que obstaculizan y potencian la intervención comunicativa, se identifican los siguientes:

TABLA 2
OBSTÁCULOS Y OPORTUNIDADES ENCONTRADOS EN
LA INTERVENCIÓN COMUNICATIVA

Obstáculos	Oportunidades
Dificultad para conformar el grupo.	Presencia en la localidad de la emisora ERPE, con una frecuencia de amplitud modulada capaz de llegar a las comunidades más alejadas.
Dificultad para cumplir el horario previsto: impuntualidad.	Disponibilidad y actitud abierta de la emisora a la participación ciudadana
Interrupciones durante los talleres de personas ajenas al grupo.	Interés de la emisora en lograr la participación de mujeres comunicadoras.
Baja participación de las asistentes: necesidad de estrategias para facilitar sus intervenciones.	Motivación de las participantes y de la corporación en contar con un canal de comunicación que les permitiera hablar de medicina natural/indígena y trasladar la información a las comunidades.

Idioma	Existencia de un grupo organizado con experiencia en talleres formativos.
--------	---

Fuente: Elaboración propia.

Situación final o actual. En relación con la situación final, la intervención comunicativa cumplió con los objetivos planteados: a pesar de no contar con experiencia previa en el ámbito mediático, las participantes evolucionaron de manera notable a lo largo de las sesiones de grabación. Ellas mismas reconocían como un éxito haber perdido “el miedo al micrófono” y fueron capaces de llevar a cabo la grabación de un programa piloto de radio dedicado a la medicina natural/medicina indígena, lo que suponía un reconocimiento a sus saberes y formas de vida.

Al finalizar la intervención, todas ellas mostraron de manera expresa su deseo de continuar con la participación en la emisora, contando con el apoyo del personal técnico de la ERPE. Además, se creó un hábito de reunión y capacidad para el trabajo en grupo y, con una estructura de guión ya elaborada, se facilitaba la realización del programa radiofónico de manera autónoma.

La última reunión se dedicó a planificar con la dirección de la emisora las siguientes sesiones, una vez que había finalizado la intervención comunicativa. Fue en ese encuentro cuando el presidente de la Corporación anunció la continuidad del programa, pero con la participación de sólo dos de las mujeres que habían asistido al taller y de otros compañeros de la organización. En la situación actual, el presidente nunca llegó a convocar al grupo que él había seleccionado para continuar con el programa radiofónico; las participantes de

la intervención que habían sido excluidas por el presidente tampoco se organizaron para asistir de manera independiente a la emisora.

Lecciones y aprendizajes de la experiencia. Aunque la intervención comunicativa cumplió con los objetivos previstos, *a priori* hay dos cuestiones sobre las que cabe reflexionar para futuras experiencias: la dificultad para conformar el grupo⁶ y el hecho de que las participantes de la intervención no mostraran su desacuerdo al presidente de la corporación respecto a la decisión de prescindir de la mayor parte de las participantes que habían sido capacitadas. Más aún, habría que preguntarse por qué las participantes que ya habían decidido continuar con el programa radiofónico no lo hicieron, una vez que supieron que el presidente ni siquiera había conformado un nuevo grupo.

CONCLUSIONES

La intervención comunicativa realizada con un grupo de mujeres indígenas de la provincia de Chimborazo respondía a una necesidad percibida en el contexto de realización de la investigación doctoral, que se refería a la baja participación de mujeres en las radios comunitarias de Ecuador, donde no había sido posible encontrar experiencias dirigidas de manera exclusiva o mayoritaria por mujeres comunicadoras.

⁶ Antes de llevar a cabo la intervención, se logró de manera infructuosa la constitución de otros grupos con mujeres que, pese a demostrar su deseo por participar y confirmar su asistencia, finalmente no llegaban a los encuentros.

El reconocimiento legislativo a los medios comunitarios y el reparto proporcional del espectro radioeléctrico entre sectores, además de las medidas de acción afirmativas contempladas en la ley, hacían prever un incremento de la participación ciudadana en el ámbito de la comunicación; sin embargo, esta no se observa en Ecuador, donde prácticamente no ha sido creado ningún medio comunitario.

A partir de lo anterior, se concluye que la intervención comunicativa se muestra como una herramienta válida y oportuna para favorecer el acceso al ejercicio del derecho a la comunicación de la ciudadanía, a la vez que revela una serie de elementos que obstaculizan o que potencian este derecho. Un factor que es considerado como clave en esta investigación es el que hace referencia a la autopercepción de la ciudadanía como sujeto comunicativo y que remite al célebre ensayo de Gayatri Chakravorty Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?” ([1988] 2003), en el que se cuestiona la falta de espacios para ser escuchado y, de acuerdo con reflexiones posteriores de la autora,⁷ también a la necesidad de superar la condición de subalternidad para que la voz sea escuchada.

El análisis de los testimonios recogidos en esta intervención revela la autopercepción excluyente de este grupo de mujeres indígenas en relación con los medios de comunicación de masas. La invisibilización y la infrarrepresentación, tanto de las mujeres como de la población indígena que numerosos estudios han evidenciado, coinciden con la propia percepción de las participantes: ellas no se consideran a sí mismas

⁷ “Era evidente que lo que yo quería decir es que no pueden hablar en el sentido de que no son escuchados, de que su discurso no está sancionado ni validado por la institución” (Asensi, 2006).

como sujetos comunicativos, entre otros motivos, porque no se sienten parte del arquetipo elitista representado en los medios de comunicación y construido a partir de una blanquitud asociada al canon hegemónico de belleza, el acceso a la educación superior o las redes de contactos vinculadas con la pertenencia a una determinada clase social. Las participantes expusieron que en algún momento de sus vidas habían sentido interés por los medios de comunicación —a los que sentían no poder acceder por esa autopercepción excluyente—, lo que favoreció la motivación por la capacitación propuesta en la intervención comunicativa y en su deseo por continuar con la emisión del programa una vez que el taller radiofónico había finalizado.

La precariedad asociada a las mujeres indígenas-campesinas en relación con las fuentes de ingresos económicos y la enorme carga de tareas relacionadas con el cuidado desalientan su participación en espacios no retribuidos económicamente, como habitualmente ocurre en los radios populares. De manera general, las experiencias comunitarias que han ganado sostenibilidad en el tiempo han sido impulsadas por movimientos o entidades que han hecho de la radio un uso estratégico para la amplificación de sus luchas. De esta manera, el uso estratégico del medio —en el caso de la intervención, la promoción de la medicina indígena— se convierte en un revulsivo para captar el interés de poblaciones que, por diversas razones, no logran hacer de la comunicación una opción laboral que permita la obtención de ingresos de manera satisfactoria.

Por el lado contrario, la participación de las mujeres en un taller radiofónico —no remunerado—, que les permitió la adquisición de habilidades para la grabación de un programa

piloto y, más aún, despertar su motivación, indica que existen elementos que potencian el acceso al ejercicio del derecho a la comunicación y que permiten revertir la autopercepción excluyente como sujetos comunicativos. Algunos de los factores que se presentan como elementos potenciadores del proceso son la percepción de la comunicación como un elemento estratégico en relación a los intereses individuales y colectivos de las participantes —en este caso, la promoción de la medicina natural—; la existencia de una emisora comunitaria e intercultural que facilita la participación en la lengua materna de las comunicadoras; y la motivación por la aportación realizada a la población, en este caso, trasladar a las comunidades información sobre medicina natural y revalorizar unas prácticas asociadas a su identidad como pueblo.

A partir del proceso llevado a cabo en esta investigación, análisis de testimonios y observación participante, se puede determinar que el intento de transición hacia escenarios comunicativos más plurales, participativos y democráticos es una oportunidad histórica para las poblaciones excluidas tanto del acceso como de la representación en los medios de comunicación de masas. Sin embargo, más allá del reconocimiento legislativo, es necesario abordar la multiplicidad de situaciones discriminatorias que concurren en la subalternización de estas poblaciones y que se convierten en obstáculos para el disfrute general de derechos, entre los que se encuentra el derecho a la comunicación.

BIBLIOGRAFÍA

- Armstrong, Nancy, y Leonard Tennenhouse (1989). *The Violence of Representation: Literature and the History of Violence*. Londres: Routledge.
- Asamblea Nacional (2013). *Ley Orgánica de Comunicación*. Quito: Registro Oficial.
- Asensi, Manuel (2006). “Entrevista a Gayatri Spivak: ‘Ser socialista sin ser marxista es una quimera’”. *La Vanguardia*, 1 de marzo.
- Cerbino, Mauro, y Francesca Belotti (2016). “Medios comunitarios como ejercicio de ciudadanía comunicativa: experiencias desde Argentina y Ecuador”. *Comunicar* 47: 49-56.
- Chaparro, Manuel (2005). “La Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC): otro modelo radiofónico posible”. *Revista Telos* 65: 161-163.
- Fundación Erpe (s/a). “¿Qué hicimos en el pasado?” Disponible en <<http://www.erpe.org.ec/index.php/nosotros/historia>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- García-Mingo, Elisa (2016). “Imágenes y sonidos del Wall Mapu. El proyecto de descolonización del universo visual y sonoro del pueblo mapuche”. *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales* 35: 125-151.
- Gumucio-Dagron, Alfonso (2001). *Haciendo olas. Historias de comunicación participativa para el cambio social*. Nueva York: The Rockefeller Foundation.
- León, Oswaldo (2013). “Comunicación, democracia y movimientos sociales”. En *Democratizar la palabra. Movimientos convergentes en comunicación*, 9-28. Quito: Agencia Latinoamericana de Información.
- Martín-Barbero, Jesús (1981). “Retos a la investigación de comunicación en América Latina”. *Comunicación y Cultura* 9: 1-19.
- Mata, María Cristina (2006). “Comunicación y ciudadanía. Problemas teórico-políticos de su articulación”. *Revista Fronteiras-Estudos Midiáticos* 8 (1): 5-15.

- Spivak, Gayatri Chakravorty ([1998] 2003). “¿Puede hablar el subalterno?” *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364.
- Tapella, Esteban (2009). “¿Cómo aprender desde la práctica? Aproximaciones conceptuales y metodológicas para la sistematización de experiencias de desarrollo”. *Perspectivas em Políticas Públicas. Belo Horizonte* 2 (4): 69-94.
- Tornay Márquez, María Cruz (2017). “Comunicación, subalternidad y género: experiencias comunicativas comunitarias de mujeres afrodescendientes e indígenas en América Latina”. Tesis de Doctorado en Comunicación. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- III Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala (2016). “La comunicación descolonizadora y transformadora, un instrumento de los pueblos del Abya Yala y del mundo”. Bolivia, noviembre de 2016.



Conflictos reales, estrategias virtuales: redes sociales, divisiones y articulaciones intra e interorganizativas en la Amazonía ecuatoriana

MARIA LUIZA DE CASTRO MUNIZ

INTRODUCCIÓN

A mediados de 2014, en mi primer encuentro con el comunicador Yanda Montahuano, joven de una familia amazónica de la nacionalidad sápara, él contó un sueño que tuvo antes de una importante presentación en público. Miembro de una nacionalidad reconocida por su patrimonio onírico, el joven sobrino de Manari y Gloria Ushigua —dos reconocidos líderes sáparas, opositores de la ampliación de la frontera petrolera anunciada por el ex presidente Rafael Correa (2007-2017)—, visualizó algunas flechas saliendo de su boca, en la noche anterior a su presentación. Al despertar, comprendió el mensaje: sus palabras deberían ser certeras y afiladas.

La narrativa es más que un recurso estilístico, es también metodológico. Este capítulo se origina en una investigación-acción participativa (Fals Borda *et al.*, 1972), realizada durante

mi investigación doctoral entre 2014 y 2016, junto a nacionalidades amazónicas ecuatorianas. Estas se caracterizan por la tradición oral, por una “con-vivencia” que marca el principio interrelacional en su cotidianidad.

Al inicio de mi acercamiento, Yanda se encontraba hace algunos meses alejado de la Radio Sápara, una de las 14 frecuencias comunitarias concedidas por el gobierno del ex presidente Rafael Correa a nacionalidades indígenas del Ecuador,¹ con potentes (y costosos) transmisores, la mayoría ubicados en los centros urbanos de las provincias amazónicas. Siete de los radios tenían su cobertura hacia los territorios del Centro-Sur amazónico, destinados a la XI Ronda de Licitación Petrolera.

Este capítulo se destinará, principalmente, a analizar acontecimientos y documentos oficiales situados entre 2010 y 2017,² incluyendo algunos elementos coyunturales antes y después de este marco temporal. Será presentado aquí, desde las redes sociales y las plataformas *online*, un enfoque sobre es-

¹ De las 54 radios previstas originalmente (incluyendo afroecuatorianos, montubios y organizaciones sociales de todo el país), apenas 14 fueron concedidas por el gobierno a 13 nacionalidades (epera, chachi, awa, tsachila, cofán, kichwa de Orellana y Pastaza, sapara, andoa, shiwiar, shuar, achuar, wao-rani, siona), siete en el centro-sur de la Amazonía ecuatoriana. La nacionalidad amazónica siona, de Sucumbíos, sufrió el retiro de sus equipos por no cumplir el convenio de cooperación, en razón de “problemas internos” (SNGP, 2015d).

² Los documentos de los extintos Ministerio de Minería y Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador (sustituídos por el Ministerio de Energía y Recursos Naturales No Renovables) ya no se encuentran disponibles en línea. Un comunicado *online* informa: “En cumplimiento del Decreto Presidencial Nro. 5 emitido el 24 de mayo de 2017 por el Sr. Presidente de la República del Ecuador, Lic. Lenín Moreno Garcés, donde se suprime la Secretaría Nacional de la Administración Pública, se procede a despublicar el portal web de la institución mencionada”.

trategias comunicativas y disputas intensificadas en medio de la influencia político-mediática del gobierno nacional ecuatoriano. Éste, a su vez, se ha esforzado, desde distintas plataformas mediáticas, por legitimar públicamente su proyecto extractivista.

Aquí se busca abordar, como parte de un escenario más amplio y complejo, algunos caminos que llevaron a Yanda a actuar como dirigente de Comunicación de la Nación Sápara del Ecuador (Nase), miembro del grupo de comunicación Lanceros Digitales, parte de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae), y por último, co-creador de la Fundación Tawna Films, productora de “cine desde territorio”. El alejamiento del comunicador comunitario de la radio concedida por el gobierno de Correa es apenas un pequeño fragmento de un largo apartado sobre los (des)caminos del *Proyecto Creación de Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales* (2010-2017),³ considerando sus múltiples intersecciones con los conflictos y articulaciones intra e inter organizativas en la Amazonía ecuatoriana.

El tema comunicativo refleja las contradicciones de una supuesta vía de conciliación entre principios ancestrales indígenas de interacción armónica con la “naturaleza” y un pro-

³ Inicialmente, el proyecto tendría duración de cinco años, desde 2010 hasta 2015. Sin embargo, ha habido retrasos y cambios que llevaron a su prórroga hasta diciembre de 2017. La mayoría de las 14 frecuencias ha sido desactivada durante determinado periodo por deudas con la empresa de energía. Las que seguían “al aire” se mantenían con frecuencias provisorias. A mediados del año 2020, durante la crisis pandémica, el gobierno ha anunciado el Concurso Público de adjudicación de frecuencias, con otorga de los títulos habilitantes entre septiembre y octubre del mismo año.

yecto gubernamental neo desarrollista extractivista (Acosta y Martínez, 2010; Acosta, 2013a). En un trabajo anterior (Castro Muniz, 2016) sobre el proceso/proyecto de incidencia político-comunicativa del gobierno de Correa, demostré que la planificación y la influencia de políticas públicas que estarían destinadas a la presumida democratización de la comunicación y al fortalecimiento organizativo interfirieron en procesos decisorios de las nacionalidades indígenas amazónicas, especialmente en relación con la ampliación de la frontera petrolera y con el avance de la megaminería en el país. Se han verificado confluencias entre el proyecto para la concesión de frecuencias radiales a las nacionalidades amazónicas y el proyecto de “fortalecimiento organizativo”, ambos generados desde la extinta Secretaría Nacional de Gestión de la Política (SNGP), órgano con estatus de ministerio, directamente subordinado a la presidencia de la república.

En el presente abordaje serán identificadas experiencias de silenciamientos, represiones, disputas por la palabra y resistencias *desde/con* el territorio, “en-lugar” (Escobar, 2000), bajo los principios de la Constitución del Ecuador (2008) y la Ley Orgánica de Comunicación (2013). Estos instrumentos legales fueron como “hojas de ruta” para experimentos diversos, presentados en el ámbito internacional como avances exitosos hacia la edificación de un Estado plurinacional, intercultural y en favor del *Sumak Kawsay* (kichwa) o *Tarimiat* (perspectiva originaria y epistemológica de una vida armónica con la naturaleza según la nacionalidad shuar y otras nacionalidades del mismo origen etnolingüístico).

Vale resaltar que el presente trabajo aborda un enmarañado comunitario complejo, contradictorio, dinámico y conflictivo —intra e intercomunitario, intra e inter organizativo—,

marcado por un histórico de despojos analizados desde la colonialidad del saber, ser y poder (Maldonado-Torres, 2007; Quijano, 2011; Lander, 2005). Este tejido expone posibilidades de *agencias* dentro-fuera de la “modernidad/colonialidad” (Mignolo, 2011) como posibilidades de *serpenteos*⁴ o agrietamientos (Walsh, 2014) desde las fronteras del sistema capitalista.

La breve exposición del caso ecuatoriano posibilitará la identificación de los enlaces entre las dimensiones comunicativas indígenas comunitarias y organizativas, cruzadas por la incidencia (y persuasión) político-comunicativa del gobierno de turno. Frente a un estado de propaganda y censura, se ha apostado por un manejo estratégico de los espacios virtuales en defensa de los territorios, con algunas posibilidades de agrietar (Walsh, 2014) la modernidad/colonialidad, disputando la palabra en ámbito comunitario, organizativo, estatal —por medio de la lucha constante por la democratización del espectro radioeléctrico, por ejemplo—⁵ e internacional.

⁴ La metáfora del *serpenteo* es una referencia a las estrategias de diálogo, negociación e interlocución dentro-fuera de la modernidad-colonialidad, de los aparatos e instituciones estatales. No representa la negación del conflicto que ha habido en diversos momentos; sin embargo, apunta hacia una *agencia* de las nacionalidades indígenas amazónicas, posibilitando un análisis más complejo, y no tan sólo desde los extremos de la sumisión o del enfrentamiento (Castro Muniz, 2016: 57).

⁵ En 2018, tras diversas discusiones, foros y reuniones con asambleístas de distintos partidos, los representantes del sector comunitario y de los medios privados comerciales plasmaron sus respectivas demandas para la reforma a la Ley Orgánica de Comunicación (LOC, 2013). Los primeros, respaldados por el Movimiento Pachakutik, han defendido un concurso público, abierto, transparente y ecuánime, además de políticas afirmativas en la edificación y manutención de sus medios comunitarios. Sin embargo, representantes de este sector han denunciado maniobras de última hora que permitirían interferencias poco democráticas en el mecanismo de otorgamiento de frecuencias,

LA BÚSQUEDA DE UN HORIZONTE

El desarrollo, afirma Aníbal Quijano, es “una paradoja eurocéntrica”, “un fantasma de un inconcluso pasado” (2012: 47).

La idea de que el Buen Vivir sería “una vía para el desarrollo” (Acosta y Martínez, 2010) no ha avanzado más allá de la definición del desarrollo capitalista, en la que América Latina ha cumplido históricamente un papel extractivista, con países exportadores de materias primas persiguiendo el horizonte de la industrialización como paso obligatorio hacia el “primer mundo”. La perspectiva “neo” desarrollista actualiza ese horizonte con un proyecto enmarcado en el fortalecimiento de la soberanía nacional, políticas públicas redistributivas y compensatorias, y el discurso del desarrollo sustentable, con tecnología de punta lograda a partir de una política regional (Bruckmann, 2011).

El escenario aquí enfatizado se caracteriza por la ampliación de la frontera petrolera y por una política gubernamental que busca convertir Ecuador en un país megaminero, apuntando en el sentido de ese horizonte, compartido por diferentes países durante los primeros años del siglo XXI. Sin embargo, hay que subrayar la implantación, desde la comunicación, de una “pedagogía del desarrollo”, en la que los discursos acerca del ideal de modernización integran lo que Reinhart Koselleck (2006) ha llamado “horizonte de expectativas”, los cuales contribuyen a un ejercicio constante de *futurización*. Hay, por lo tanto, lo que se identifica como una interferencia mutua de

retrocediendo en uno de los avances que la LOC delinea en su horizonte: el combate a la concentración de frecuencias por los grandes grupos de comunicación (nacionales e internacionales). Ver Cedhu (2018).

los conceptos históricos sobre los acontecimientos políticos y sociales. Dicho de otro modo, sobresale la idea de un “futuro deseado” que establece un “campo de posibilidades finitas”, las cuales roban del presente la “posibilidad de experimentarse como presente” (Koselleck, 2006: 37).

El historiador alemán aborda el proceso que caracteriza a la Modernidad europea y que condujo al desplazamiento de la acción social por la “dimensión inescapable del devenir”, un tránsito desde los “espacios de la experiencia” hacia los “horizontes de la expectativa”, dos categorías históricas subrayadas por el autor. De este modo, en la nueva configuración de mundo, con el *futuro* transformado en enigma, ocurre la inclusión de todas las historias bajo un único proceso de la historia universal. Mirar para la América salvaje desde la Europa civilizada significaba mirar hacia atrás (y sigue la misma lógica en los procesos contemporáneos de la modernidad/colonialidad, comprendida desde la lectura de(s)colonial). La ordenación de la historia del mundo impone a la primera (América) una experiencia constante del *progreso*, rumbo a objetivos más avanzados para alcanzar la segunda (Europa), supuestamente ubicada en un tiempo-espacio distinto.

La Europa “desarrollada” se construye a partir del “sub-desarrollo” de América Latina. Comprender la “Revolución Ciudadana” exige enfatizar que la historia ecuatoriana también está marcada por esa paradoja de seguir buscando, según Quijano, ese pasado inconcluso, imponiendo una visión de mundo, un paradigma sobre otros.

EL ESCENARIO POLÍTICO-ORGANIZATIVO (2014-2017)

El Proyecto para la Creación de Red de Medios Comunitarios Públicos y Privados Locales empezó en 2010. Inicialmente, estuvo prevista la creación de 54 radios comunitarias en cinco años, con un costo de casi 14 000 millones de dólares. Según un documento oficial de agosto de 2014, que presentaba indicadores y avances del proyecto, a partir de 2015, las organizaciones destinatarias de las 54 radios comunitarias instaladas serían capaces de autofinanciar sus propias emisoras. Sin embargo, el mismo documento informa sobre un corte de presupuestos, además de la solicitud de “informes de análisis políticos a las coordinaciones zonales sobre las nacionalidades que están en la primera fase del proyecto” (SNGP, 2015a). El material de los informes sería revisado en una “mesa de diálogo” entre la ex ministra de la SNGP Viviana Bonilla y funcionarios de la Secretaría de Comunicación (Secom) y de la Presidencia, además del extinto Consejo Nacional de Telecomunicaciones (Conatel).

En paralelo, mis primeros contactos con los y las interlocutoras de las nacionalidades amazónicas indicaban un escenario de tensión, todavía disfrazado. Yanda Montahuano y sus tíos no se acercaban a las instalaciones de la Radio Sápara, ubicada en la Parroquia Shell, ubicada a 15 minutos de Puyo. Lo mismo pasaba con las integrantes de la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (Amwae), todavía presidida por Manuela Ima. Tampoco se escuchaba la voz de Alicia Cahuiya, entonces vicepresidenta de la Nacionalidad Waorani (Nawe), en los micrófonos de la radio Wao Apeninka. Pasados algunos meses, estas “ausencias-presentes” evidenciaron con más fuerza la relación entre las (des)con-

xiones organizativas y los espacios (no) ocupados en los estudios de las radios.

Un año después de la solicitud de un “análisis político” de cada una de las 14 nacionalidades consideradas en la primera fase del proyecto de la SNGP, en agosto de 2015 fue convocado en todo el país el Levantamiento y Paro Nacional, bajo el liderazgo de la histórica representante del movimiento indígena ecuatoriano, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie), acompañada por otros movimientos sociales. Las vías de diversas ciudades y provincias fueron tomadas; en los meses siguientes, las protestas serían descalificadas, deslegitimadas, reprimidas y criminalizadas por el gobierno de Correa.⁶

Desde mediados de 2015, el Decreto Presidencial 691, del 4 de junio de 2015, otorgó a la SNGP la función de legalizar, registrar estatus, directivas y consejos de gobierno de las nacionalidades y los pueblos indígenas, pueblo afroecuatoriano y pueblo montubio. El artículo único del decreto anunciaba que “el registro de las organizaciones se hará bajo el respeto a los principios de libre asociación y autodeterminación” (SNGP, 2015a). Esta prerrogativa ha permitido al gobierno nacional, por medio de su secretaría, seleccionar a aquellos

⁶ Para algunos datos sobre el proceso de criminalización de la protesta en 2015 y en los meses siguientes, ver Cedhu (2015) y Resistir es mi Derecho (página oficial). Amnistía Primero fue otra campaña iniciada tras la elección de Lenín Moreno y la apertura al “Diálogo Nacional”. Ver Conaie (2017). El movimiento indígena ha presentado a la Comisión de Justicia de la Asamblea Nacional cientos de pedidos de amnistía “a favor de los criminalizados/as, judicializados/as y sentenciados/as por defender los Derechos Humanos, de la Naturaleza, los Derechos Colectivos”. Ver Sputniknews (2017).

líderes y lideresas que serían sus interlocutores y mediadores; legales, aunque no necesariamente legítimos.

Los “elegidos” estaban dispuestos a aceptar las condiciones del gobierno para asentar nuevas áreas de licitación/concesión petrolera y megaminera en territorio amazónico. Esto significaba, por ejemplo, facilitar la entrada de los funcionarios de la Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador (SHE) para realizar las “socializaciones petroleras” y “consultas previas” en determinadas comunidades. Además, los interlocutores del gobierno firmaron convenios que abrieron nuevos espacios para la ampliación de la frontera petrolera en la región Centro-Sur.

En diversos casos, estos acuerdos fueron cuestionados por otros miembros de las nacionalidades, que denunciaron al gobierno de turno por su interferencia en procesos decisorios internos a las organizaciones y comunidades locales (Lluvia Comunicación, 2013). Las denuncias (Mazabanda, 2013; CIDH, 2013) indican que el gobierno ha ignorado los marcos nacionales e internacionales que defienden el consentimiento —y no solamente la consulta— “libre, previa e informada”, como la autodeterminación de los pueblos y nacionalidades indígenas sobre sus territorios ancestrales. Además, vale subrayar que en abril de 2019, un Tribunal local emitió un importante fallo favorable a la Acción de Protección presentada por comunidades indígenas de la nacionalidad waorani, contra el Ministerio de Energía y Recursos No Renovables, el Ministerio del Ambiente y la Procuraduría, reconociendo la vulneración de derechos a la consulta previa, libre e informada y a la autodeterminación, en el caso de la explotación petrolera proyectada por el Estado Ecuatoriano en 2011 (Bloque 22).

CUADRO 1
NACIONALIDADES POLÍTICO ORGANIZATIVAS DEL CENTRO-SUR AMAZÓNICO (2014-2016)

Radio/ Organización	Sujetos/as comunicadores/las	Escenarios contenciosos
Wao Apeninka/ Nawe	Presidente: Moi Enomenga Vicepresidenta: Alicia Cahuiya Director de la radio: Saúl D. Nihua	El presidente de la organización era pro gobierno y favorable al proyecto petrolero, especialmente en relación con la exploración del bloque 43 ITT (Parque Nacional Yasuni). La vicepresidenta se ha destacado como lideresa opositora al proyecto de ampliación de la frontera petrolera y crítica al gobierno nacional. Saúl dejó la radio al inicio de 2015, en medio de desacuerdos sobre la gestión de la misma radio y conflictos intraorganizativos. Frente a posibles acciones en contra de Enomenga, la SNGP ha actuado directamente para fortalecer al presidente de la Nawe, contribuyendo para revertir los “intentos de desestabilización” (Castro Muniz, 2016: 342).

Radio/ Organización	Sujetos/as comunicadores/las	Escenarios contenciosos
La Voz de la NAE/NAE	<p>Presidente: Jaime Vargas</p> <p>Vicepresidente: Roberto Peas</p> <p>Director de la radio: Marlon Vargas</p>	<p>Consenso en contra de la XI Ronda Petrolera a nivel organizativo. Convergencia de intereses y de agenda político-comunicativa entre el presidente y el director de la radio, incluyendo actuaciones conjuntas en contra de las "socializaciones petroleras" promovidas por la Secretaría de Hidrocarburos. Rubén Tsamarint (pro Correa) fue electo presidente de la NAE en mayo de 2015 (Marlon Vargas asumió en este entonces el cargo de dirigente de Comunicación). En el segundo semestre del mismo año, Tsamarint fue destituido tras oponerse al Levantamiento y Paro Nacional, reafirmando su apoyo al gobierno nacional. El gobierno, representado por la SNGP, no reconoce la destitución. Una nueva elección ocurre en 2016, en busca de la reunificación de la NAE. La acción comunicativa desde la La Voz de la NAE es desarticulada, principalmente debido a los impases político-organizativos, pero también por debilidades económicas.</p>

Radio/ Organización	Sujetos/as comunicadores/as	Escenarios contenciosos
Radio Sápara/ Nase	<p>Presidente: Basilio Mucushigua</p> <p>Vicepresidente: Bernabé Armas</p> <p>Director de la radio: Bernardo Pichura</p>	<p>Organización dividida entre dos directivas: favorable a Basilio y en contra de él (familia Ushigua) y de los acuerdos firmados para la ampliación de la frontera petrolera en el territorio sápara. Hay divergencias en relación con el mapa del territorio ancestral de la nacionalidad. La familia de Yanda argumenta en contra de la representatividad de personas que, según ellos, no son “puro sáparo”.</p>
Radio Tarmiat/ Nashie	<p>Presidente: Fernando Santi</p> <p>Dahua.</p> <p>Vicepresidente: Moisés Aranda</p> <p>Director de la radio: Pascual Kunchicuy</p>	<p>Fernando Santi, actuante en contra de la XI Ronda, fue destituido em septiembre de 2015, y sustituido por Abel Santi Cuji, pro gobierno nacional y reconocido por la SNGP. El presidente destituido argumentó que hubo irregularidades en el proceso, y que la elección del nuevo presidente fue realizada de “forma oculta y con un grupo minoritario de gente”.</p>

Radio/ Organización	Sujetos/as comunicadores/as	Escenarios contenciosos
La Voz de la Frontera/Nape	<p>Presidente: Claudia Alesandra Proaño Malaver</p> <p>Vicepresidente: –</p> <p>Directora de la radio: Gioconda Margoth Mashumbra Jimbicti (información disponible en el Plan Comunicacional de la Radio-2014)</p>	<p>Proaño es presidente desde 2007. En su gestión han sido realizados cambios en el consejo de gobierno, con reducción del número de dirigentes y mayor centralización. La nacionalidad andoa, favorable al gobierno nacional, apoyó la elección de Felipe Tsenkush como presidente de la Confeniae. La elección fue desconocida por la Conaie, que siguió apoyando la gestión de Franco Viteri, posteriormente sustituido por Marlon Vargas (achuar, exdirector de la radio La Voz de la NAE).</p>
Radio Tuna/ Fenash-p	<p>Presidente: Cristóbal Jimpikit</p> <p>Vicepresidente: Antonio Moncayo Vargas</p> <p>Director de la radio: Israel Moncayo</p>	<p>La organización apoyaba a Franco Viteri como presidente de la Confeniae y se mantuvo contraria a la exploración petrolera. Sin embargo, tuvo cierto diálogo con el gobierno nacional para el desarrollo de proyectos. Como las otras radios, la Tuna estuvo algunos meses desactivada por falta de pago de energía, un problema que es un gran obstáculo, además de los impases político-organizativos.</p>

Radio/ Organización	Sujetos/as comunicadores/as	Escenarios contenciosos
Radio Jatari Kichwa/Acia	Presidente: Darwin Tanguila Vicepresidente: Bolívar Calapucha	La organización presentaba un consenso sobre la resistencia a la actividad petrolera, especialmente en relación con la interrupción del acuerdo con la Agip Oil (bloque 10), por el no cumplimiento de acuerdos previos. Acia ha apoyado a Franco Viteri en la Confeniae, en oposición a Tsenkush, no reconocido por la Conaie. El presidente de Acia fue uno de los más presentes en las actividades de la radio, desarrollando coberturas en vivo de eventos y tomas de <i>Wayusa Upina</i> (toma del té de la planta amazónica y diálogo comunitario/ familiar), transmitidas en vivo desde el centro de Arajuno. Conjuntamente, en Minga (trabajo colectivo), la Jatari Kichwa ha participado en el Concurso de Frecuencias de 2016, logrando finalmente la licencia de 15 años renovables. ⁷

Fuente: Elaboración propia.

⁷ En 2018 se ha anunciado la anulación del Concurso Público de Frecuencias para medios de comunicación privados y comunitarios, convocado el 12 de abril de 2016, tras el Informe de la Contraloría General del Estado que califica como ilegales las medidas de Acción Afirmativa otorgadas por los órganos oficiales autorizados, según la LOC (2013), a regular y fiscalizar la distribución de frecuencias en el país. Ver Conaie (2018).

Un subproducto del Decreto Presidencial 691 fue la intensificación de las divisiones inter e intra organizativa, especialmente en la región amazónica. Desde 2014, y con más fuerza después del segundo semestre, en 2015, se multiplicaron los conflictos entre los dirigentes reconocidos y apoyados (incluso comunicativamente) por la SNGP y por el gobierno, y aquellos situados al margen de las instituciones oficiales (a pesar de su respaldo desde el territorio).

Desde la SNGP se ha desarrollado, en paralelo a la “red de radios comunitarias”, un proyecto para el “Fortalecimiento de la capacidad técnica, administrativa y organizativa de las Organizaciones Indígenas de la Amazonía y de la Sierra Centro (2012-2015)”. La planificación de las acciones del gobierno junto a las nacionalidades exhibía un perfil político de cada una de las nacionalidades indígenas del país. En el caso de las organizaciones amazónicas, fueron identificadas según su apoyo o rechazo a la XI Ronda Petrolera y a la explotación en el bloque Yasuní-ITT (SNGP, 2015e; Muniz, 2017).

En el caso de la nacionalidad sápara, por ejemplo, se enfatizaban las “alianzas estratégicas” con la Fundación Pachamama —organización no gubernamental cerrada durante el gobierno de Correa— y con el Movimiento Pachakutik, especie de brazo político-partidario del movimiento indígena y opositor a Alianza PAIS. Como ejemplo de una “relación con el Estado” se mencionaba el “convenio de radio comunitario”.

Sin embargo, la ausencia de este mismo convenio en el perfil de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE) podría evidenciar una deliberada división, y consecuente estigmatización, de las organizaciones indígenas contrarias a los proyectos extractivistas del gobierno. Es decir, el documento analizado indica una interacción gobierno-nacionalidades

amazónicas necesariamente condicionada a la aceptación de los proyectos extractivos, con énfasis en la XI Ronda y la explotación petrolera en la zona del Parque Nacional Yasuní.

Esta tesis es fortalecida por otros documentos analizados y procesos acompañados por mí entre 2014 y 2017. En el ámbito comunicativo, diversas dimensiones de la actuación gubernamental apuntaban hacia una política de incidencia comunicativa, propagandística y persuasiva en defensa de los proyectos petrolero y megaminero desarrollados en la región amazónica.

DISPUTANDO LA PALABRA EN/CON EL TERRITORIO

En el sentido aquí abordado, “resistir *con* el territorio” es tomárselo como parte *actante* (Latour, 2012) del conjunto de interacciones —incluso dialógicas— entre la “sociedad” y la “naturaleza”. Esta última, según la Constitución ecuatoriana de 2008, es reconocida como “sujeto de derechos”, es decir: “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos” (artículo 71). Se busca aquí evocar el *territorio* no como recurso/cosa, sino como interlocutor, evocando también la noción de la “naturaleza” como sujeto de derechos, presente en la constitución ecuatoriana y parte de la cosmo-convivencia indígena. Por lo tanto, la perspectiva enfatizada aquí rompe con la separación occidental sujeto/objeto, hombre/naturaleza, valorando una nueva re-agregación “social” (Latour, 2012).

El gobierno de Correa destacó por su perfil multimedia. En los 10 años de su mandato, el ex presidente se lanzó hacia diversas plataformas virtuales y analógicas. Entre sus críticos ecuatorianos son emblemáticas algunas de sus frases y reacciones en vivo, durante la transmisión de los Enlaces Ciudadanos, programas de cuatro horas consecutivas transmitidos a través de las emisoras (privadas y comunitarias) de radio, televisión y en página *online* (vía *streaming*).

En el caso de las emisoras de las nacionalidades integradas al proyecto de la SNGP, la transmisión de las palabras oficiales “interpretadas” simultáneamente a las “lenguas ancestrales amazónicas” era parte del Proyecto de Fortalecimiento de la Comunicación Intercultural Amazónica (2012-2016). Este proyecto fue desarrollado desde el extinto Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico (Ecorae), integrado al Ministerio del Interior (Ecorae, 2005).

Desde la Ley 010 (1992), fue creado un fondo destinado al Instituto. El Ecorae fue creado para la distribución de los recursos provenientes del petróleo en la región amazónica. Tras varios años, por medio de reformas a la ley, hubo incrementos al impuesto que alimentaba los ingresos del fondo, con promesas de una distribución más “equitativa” de los recursos.⁸

Al inicio de 2015, año que sería marcado por el Paro Nacional en oposición al gobierno, durante el Enlace Ciudadano 410, Correa ostentaba el apoyo de 75% de las autoridades de la región durante el evento de la SNGP “Somos Amazonía”,

⁸ Desde la gestión del presidente Lenín Moreno, en 2018, la Secretaría Técnica de la Circunscripción Territorial Especial Amazónica ha asumido las funciones del extinto Ecorae.

en el que criticó la “doble moral” de otras autoridades que exigían un mayor porcentaje de los excedentes del petróleo, pero se oponían a la explotación. En ese entonces el ex presidente anunció que los gobiernos locales que se comprometieran a respaldar la “explotación responsable” recibirían más dinero (*El Ciudadano*, 2015).

El discurso gubernamental sobre la “nueva época petrolera” presentaba la solución de las “tecnologías de punta” y de los nuevos beneficios distributivos como contrapuntos a la actividad petrolera desarrollada en los gobiernos anteriores. Además, el proyecto de las radios fortalecía el énfasis en una coyuntura de participación, en la que se podía escuchar por la selva el “eco de las voces amazónicas”, con la activación de “transmisiones de primer nivel en lenguas ancestrales” (SNGP, 2015b).

En marzo de 2015, un mes después del evento oficialista “Somos Amazonía”, la disputa por las palabras lanzadas desde el territorio evidenció la utilización de estrategias comunicativas oficiales para forjar una sola voz, especialmente en relación con la actividad petrolera.

En Macuma, situada en la provincia amazónica de Morona Santiago, varios líderes de distintas nacionalidades acudieron a la VII Convención del Comité Interfederacional. El Comité estaba formado por la Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE), la Nacionalidad Shuar del Ecuador (Nashe) y la histórica Federación Interprovincial de Centros Shuar (Ficsh), creada en 1964, en el contexto de las misiones salesianas.

La Convención fue realizada en contraposición a las consultas y “socializaciones petroleras” que el gobierno, a través de la SHE, había anunciado e intentaba consumir en la zona, ignorando las repetidas resoluciones establecidas en las asam-

bleas comunitarias y organizativas en contra de la ampliación de la actividad petrolera hacia el Centro-Sur amazónico.

Desconociendo los procesos deliberativos propios de las nacionalidades amazónicas y buscando ser el vocero de una voz homogénea y armónica, el gobierno esperaba, según un documento oficial, “mantener una buena coordinación entre las comunidades consolidadas de Pastaza y Morona Santiago, para que en las aperturas de Audiencias Públicas las comunidades sean bien organizadas”, sin permitir “el boicoteo de los dirigentes de la NAE” (SHE, 2015b).

Esta citación presentada por un funcionario de la SHE fue extraída de uno entre los muchos documentos consultados (“Informes de trabajo y justificativos de movilización nacional o internacional de las autoridades, dignatarios y funcionarios públicos”). Estos documentos oficiales fueron analizados con el objetivo de comprender las lógicas de la actuación del gobierno en el territorio amazónico, con énfasis sobre los procesos de “consulta previa” o “socialización” minera y petrolera. En el caso mencionado, el documento se refería a la “apertura de oficinas permanentes”, durante el mes de marzo de 2015, en las zonas de influencia de los bloques 74 y 75. Los registros hechos por funcionarios de la SHE se suman a los productos informativos producidos por los medios del Sistema de Información Oficial.

Pongamos énfasis en la coyuntura de Macuma, seguida de cerca a lo largo de mi trabajo de campo doctoral. Algunos días antes de la VII Convención, moradores de la Parroquia ubicada en la provincia de Morona Santiago, contrarios a la actividad petrolera en sus territorios, impidieron que se instalase una de las “mesas de diálogo” de la SHE. Sin embargo, por su lado, el aparato comunicativo oficial informaba: “Política

hidrocarburífera en bloques 74 y 75 se socializa en legítimo derecho y respeto a las comunidades”; “Comunidades shuar de Macuma aprueban la Consulta Previa de Hidrocarburos”; “Ciudadanos de Morona Santiago y Pastaza respaldan desarrollo petrolero en bloques 74 y 75” (SNGP, 2015f; Morona Santiago Habla; Ministerio de Hidrocarburos, 2015b, 2015a).

Desde diciembre del año anterior (2014), habían sido asignados 399 455.36 dólares para la “Campana de comunicación y política para la información y difusión del proceso de consulta previa, dirigido a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas”, que se encontraban “asentados dentro del área de influencia de los bloques 74 y 75”, según indica uno de los Contratos de Régimen Especial de la SHE (Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador, 2015a).

Así, el *modus operandi* de las consultas promovidas por la SHE fue cuestionado en diversas instancias, a nivel nacional e internacional. Un análisis comparativo⁹ entre la sentencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en favor del pueblo kichwa de Sarayaku y el Decreto 1247 —que reglamenta la consulta previa en Ecuador— nos permite evidenciar algunas disparidades. La sentencia determina el respeto al sistema particular de deliberación de cada población o comunidad; recomienda la generación de canales de diálogos firmes, efectivos y confiables; apunta la importancia de informar acerca de beneficios y riesgos presentados por los proyectos de inversión propuestos; además, alerta sobre la

⁹ El análisis fue elaborado por Juan Auz en octubre de 2012. Agradezco a Carlos Mazabanda por este documento, reproducido en un trabajo anterior (Castro Muniz, 2016: 471).

importancia de deliberar con la comunidad anticipadamente, de acuerdo con sus propias tradiciones, y no apenas en el momento de lograr la aprobación del plan de desarrollo o inversión.

El mencionado Decreto abrió brechas para todo lo contrario. Las “mesas de diálogo” funcionaban como espacios de propaganda de los logros y avances ofrecidos por la XI Ronda Petrolera; los canales de diálogo eran establecidos por encima de las autoridades indígenas, en diferentes momentos acusadas de obstruir el trabajo del gobierno en defensa de intereses personales, que no representaban a las bases de las nacionalidades indígenas.

“Consultas” apresuradas dividieron a las organizaciones amazónicas y, pasados algunos meses, contribuyeron a la creciente polarización entre grupos favorables y contrarios a la ampliación de la frontera petrolera. Los primeros, por supuesto, contaban con recursos y respaldo legal desde instancias gubernamentales. En el ámbito comunicativo, esto ha llevado a un juego de fuerzas desigual, en el que la creatividad y la autogestión de la comunicación comunitaria pudieron esquivar las adversidades y construir estrategias de denuncia y resistencia, especialmente con el apoyo de las redes sociales.

UN “JUGADOR” OCULTO: EL GOBIERNO ACTÚA COMO JUEZ Y PARTE

Entre finales de noviembre y los primeros días de diciembre de 2016, funcionarios del Ministerio Coordinador de Sectores Estratégicos (MCSE) y del Ministerio de Minería estuvieron en Puyo para apoyar a Felipe Tsenkush. Con la Coor-

dinación Estratégica de Intervención Social, subordinada al MCSE, se realizó “una reunión de trabajo con la Confeniae y su [supuesto] presidente Felipe Tsenkush, para trabajar en un diálogo para los procesos de paz en la zona de los Proyectos Estratégicos Nacionales” (Castro Muniz, 2016).

Nuevamente, estos ejemplos de acción (y persuasión) comunicativa permiten sustentar el argumento aquí presentado: el gobierno ecuatoriano, durante el gobierno de Correa, actuó como juez y parte en las disputas territoriales que tuvieron su epicentro a finales de 2016 con la militarización de la región megaminera, en el sur amazónico.

Es importante mencionar algunos momentos claves de 2015. Este año estuvo marcado por una serie de movilizaciones convocadas por la Conaie y otras organizaciones sociales como parte del Levantamiento y Paro Nacional, protestas antecedidas por la Marcha por la Vida y Dignidad. Miles de personas fueron sumándose desde Tundayme, en el extremo sur del país, hasta llegar a Quito. En los centros urbanos y en la capital se unieron organizaciones sociales, sindicales y estudiantiles, jubilados y distintas personas que expresaban en este entonces su descontento con varias acciones del gobierno de Correa; por ejemplo, la dicha “Revolución Educativa” (Castro Muniz, 2018) y el avance de los proyectos extractivos.

En Tundayme está ubicado el Proyecto Mirador, desarrollado por la empresa china Ecuacorriente, S.A. (ECSA). El proyecto megaminero situado en la Cordillera del Cóndor, frontera con Perú, ya era el más avanzado del país, cuando José Tendetza, líder shuar conocido por su oposición a la empresa china, fue encontrado sin vida en las márgenes del río Chuchumpletza, en diciembre de 2014.

Los alcances y amplitud de las protestas y movilizaciones de 2015 fueron contrarrestados por las versiones oficiales. Sin embargo, un indicador de su fuerza y representatividad son los datos generados sobre la represión de las fuerzas policiales y militares en diversas partes del país. Apenas en la primera semana de movilizaciones, la cifra de detenidos que registró la Conaie fue de cerca de 151 personas. La mayoría de las detenciones se registraron en Quito, Saraguro y Puyo.

Otro “efecto colateral” de la reacción a las protestas de 2015 —sumadas al Decreto 691— fue la destitución irregular del presidente de Confeniae, Franco Viteri, en septiembre de 2015, y su sustitución por Tsenkush. Esta decisión, respaldada por el gobierno nacional desde su SNGP —la misma responsable por el proyecto de las radios comunitarias de las nacionalidades indígenas y el fortalecimiento organizativo—, fue desautorizada por los dirigentes de las organizaciones indígenas amazónicas, y posteriormente corregida por Lenín Moreno.

Viteri, originario del pueblo kichwa de Sarayaku, siguió siendo reconocido como presidente de la Confeniae hasta la elección del ex director de la radio La Voz de la NAE (ubicada en la provincia sur-amazónica Morona Santiago), Marlon Vargas, en septiembre del año siguiente (2016). De este modo, cuando los funcionarios del MCSE y del Ministerio de Minería se trasladaron a Puyo para apoyar a Tsenkush a fines de 2016, esto significaba respaldar a un líder oficialmente reconocido, pero ilegítimo frente a la máxima instancia organizativa indígena del país, la histórica y emblemática Conaie. Además, Tsenkush fue expulsado del Movimiento Pachakutik —brazo político del movimiento indígena en Ecuador—,

por estar supuestamente envuelto en casos de corrupción durante el gobierno de Lucio Gutiérrez.

Dicho esto, nótese los detalles del trabajo realizado por una de las funcionarias de la Dirección de Comunicación Social, presentados en un informe de servicios institucionales del Ministerio de Minería. Según el documento oficial, el objetivo de su visita a Puyo había sido asesorar “en cuanto a logística, manejo de redes sociales y discursos del presidente de la Confeniae, Sr. Felipe Tsenkush”. Como “productos alcanzados”, el mismo informe indica que se ha logrado aportar con “publicaciones en la página oficial de Twitter y Facebook de la Confeniae, *free press* en los medios de comunicación de territorio”, “ruedas de prensa realizadas en Puyo y en Quito”, además de la elaboración de “un video con Declaraciones del Presidente Felipe Tsenkush” (Ministerio de Minería, 2016).

La página creada en Youtube durante el mencionado “asesoramiento” se ha quedado apenas con los dos únicos videos realizados en esta ocasión. En el primero, Tsenkush convocaba a las bases para “defender la paz y tranquilidad” en las comunidades. Además, el supuesto presidente de la Confeniae, reconocido por la SNGP, sostuvo: “No nos olvidemos que hace décadas nos organizamos para que el Estado ecuatoriano, a través de sus representantes [...], reconozca nuestros derechos, y esto podemos hacerlo en la mesa de diálogo, ya no con violencias. Hace décadas, utilizaban nuestros ancestros la lanza, porque no podían defenderse en base al diálogo” (Confeniae, 2016a).

En el segundo video, Tsenkush invitaba a “forjar la unidad” en contra de las “apuntaladas de la división” (Confeniae, 2016b). En el momento de escribir el presente texto, la página oficial de la Comunicación Confenie tenía 8 562 seguidores

en Facebook. Había otra página (Amazonía Confeniae) con 514 *likes*, tan inexpresiva como aquella creada en YouTube, con apenas los dos videos producidos a finales de 2016; ambas fueron generadas a partir del “asesoramiento en cuanto a logística [y] manejo de redes sociales” ofrecido por el Ministerio de Minería.¹⁰

Casi 15 días después se dio un enfrentamiento en el campamento minero San Carlos Panantza, en Nankintz, provincia sur-amazónica de Morona Santiago. La responsabilidad por la muerte de un policía ecuatoriano recayó sobre representantes de la nacionalidad shuar que luchan en contra del proyecto minero cuya concesión pertenece a la empresa china Explocobres, S. A. (EXSA).

Esta empresa, junto a la ECSA, integra el consorcio chino Tongling-CRCC, responsable de los dos más importantes proyectos megamineros de Ecuador. Ambos están ubicados o tienen su zona de influencia en territorios ancestrales de la nacionalidad shuar. Como respuesta al conflicto, el gobierno de Ecuador ha militarizado la región durante tres meses, dando seguridad a la exploración minera a cielo abierto, mientras se ofrecía una recompensa de 50 000 dólares para quienes ayudasen a detener a los responsables de la muerte del policía José Mejía.

¹⁰ Una de las características del gobierno de Lenín Moreno es la fusión de varios ministerios con el fin de “ahorrar recursos”. Una de las fusiones fue entre la Secretaría de Hidrocarburos, el Ministerio de Minería y de Electricidad, dando origen al Ministerio de Energía y Recursos Naturales no Renovables.

LANCEROS DIGITALES: LA “COMUNICACIÓN EN PIE DE LUCHA”

Pese a su importancia histórica en la resistencia popular, campesina e indígena desde los espacios de las radios comunitarias, Ecuador ha sido, de cierto modo, dependiente de la “buena voluntad” del Estado o de la Iglesia católica (esta última con base en la Teología de la Liberación, desde la evangelización salesiana). A pesar de la LOC (2013), sigue en la actualidad dependiendo de la concentración del espectro radioeléctrico y del acceso a los medios de comunicación en general, con concesiones a la institución representante de Roma.

La lucha por el territorio está inevitablemente conectada a la lucha por la palabra. Por eso se considera que una y otra son parte de la misma búsqueda, por “agrietar” (Walsh, 2014) la modernidad/colonialidad, garantizando la autodeterminación sobre los recursos naturales, la visibilidad y reconocimiento de voces y epistemes *otras*, que resisten y re-existen a través de procesos de larga duración.

“El 6 de noviembre de 2006 invaden y queman el campamento de ECSA, ¿por qué? No porque sean tierras ancestrales, sino porque se oponen a la megaminería” (Cámara Shuar Etsa Nantu, 2017), afirmó el ex presidente Correa en su Enlace Ciudadano 505, en relación con los conflictos en territorio shuar. Omitió toda referencia al proceso de colonización interna iniciado por el Estado ecuatoriano desde los años sesenta, y el fraccionamiento de gran parte del territorio ancestral shuar que, así como toda la Amazonía, solía ser considerado oficialmente como “tierra baldía”.

Todo este proceso antecedió la concesión del territorio a las multinacionales para la actividad minera, especialmente

bajo la figura legal de la servidumbre, “un mecanismo previsto por el artículo 100 de la Ley de Minería de 2009, que permite a la empresa minera obtener el control integral de los territorios mediante el pago de ‘compensaciones’ a los propietarios y —sobre todo— sin tener que comprarlos” (Sacher, 2017: 276).

En los últimos años, este mecanismo y los recientes “a-cercamientos”¹¹ mineros han contado con el soporte jurídico-comunicativo-policial-tributario, es decir, con todo el aparato estatal, además de la acción de funcionarios del gobierno en la mediación “empresa-comunidad”. Otros métodos usuales incluyen, según William Sacher, “la compra engañosa e incluso fraudulenta de tierras aledañas a los campamentos mineros usando testafierros; la adquisición de títulos de propiedad privada en tierras de propiedad o posesión común o colectivas; la ocupación de estas por parte de fuerzas armadas (públicas y privadas)” (Sacher, 2017: 162).

Estas acciones, junto con el tema controversial de las “socializaciones petroleras” y de las “consultas previas”, que se extendieron por el Centro-Sur amazónico en el contexto de la XI Ronda Petrolera, entre las provincias de Pastaza y Morona Santiago, se han topado con algunas importantes estrategias de resistencia.

¹¹ El término *a-cercamientos* es una referencia a las nuevas formas de *enclosures* (cercamientos) que, según William Sacher, caracterizan, en el presente, lo que David Harvey llama “acumulación por desposesión” (Sacher, 2017: 196). Las empresas mineras titulares de concesiones se acercan a los territorios respaldadas por el Estado y, bajo la noción de “proyecto estratégico”, el acercamiento muy pronto resulta en el cercamiento y control de grandes extensiones de tierra.

Resáltese el proyecto/proceso audiovisual del pueblo kichwa de Sarayaku, tras el pionerismo del cineasta kichwa Eriberto Gualinga; el desarrollo de la iniciativa Cámara Shuar Etsa-Nantu, originada junto a la familia del líder Shuar Domingo Ankuash, y otros procesos comunicacionales autogestionados, como en el caso del pueblo saraguro (Kipa Radio) y la insurgente Radio Kimsacocha.¹² Además de estos ejemplos, a finales de 2017, se ha nombrado al equipo de comunicadores y comunicadoras de las nacionalidades amazónicas que conforman la Confeniae: los Lanceros Digitales.

Alejado de la radio Sápara, Yanda ha asumido desde finales de 2017 la Directiva de Comunicación de la Nase y se integró al equipo de comunicadores de la Confeniae recién nombrado. Su acción como lancero digital da aún más verosimilitud al sueño de 2014, narrado al inicio de este texto. Desde su celular se ha transmitido la audiencia de las mujeres amazónicas con el presidente Lenín Moreno, en el Palacio Carondelet. La reunión para la entrega del “Mandato de las Mujeres Amazónicas Defensoras de la Selva desde las Bases Frente al Extractivismo” ocurrió en marzo de 2018, en el marco de las movilizaciones por el Día Internacional de la Mujer,

¹² La Federación de Organizaciones Indígenas y Campesinas del Azuay (FOA) participó en el Concurso Nacional de Frecuencias convocado por el Estado ecuatoriano. Tras haber entregado todos los documentos el 15 de junio del 2016, FOA sumó un puntaje total de 143 sobre 150, según la calificación de los órganos oficiales competentes. Sin embargo, la anulación del Concurso no les permitió acceder a la frecuencia. “Pese a este escenario desfavorable, la organización nunca se detuvo, empezó a trabajar con o sin ley”, estrenando su programación en la frecuencia 103.5 FM, el 11 de agosto de 2018, de manera autogestionada e insurgente. Así proponen fortalecer el Sistema Comunitario de Agua, en contra de la constante amenaza de la megaminería.

tras cinco días de campamento en la Plaza Grande, junto a la sede del gobierno nacional, en Quito.

Vale subrayar que las mujeres amazónicas tuvieron un papel bastante importante en los procesos de resistencia a la XI Ronda, especialmente con la Marcha de las Mujeres por la Vida (2013), en la que madres, hijas y abuelas salieron desde la Amazonía hacia las calles de Quito, diversificando sus estrategias de incidencia político-comunicativa “casa adentro-casa afuera” (Walsh y García, 2015).

Eslendy Lilibeth Grefa, estudiante en la Universidad Politécnica Salesiana e integrada al equipo de comunicadores y comunicadoras de la Confeniae, es originaria de Santa Clara, provincia de Pastaza. Su doble espacio de formación-acción, entre las actividades organizativas y la Universidad, expresa una tendencia reciente, a partir de convenios y acuerdos interinstitucionales, con fuerte sentido hacia la profesionalización de las y los decenas de comunicadores y comunicadoras comunitarias de diversas nacionalidades, cumpliendo con la exigencia de la LOC (2013).

Yanda analiza algunos elementos que distinguen los comunicadores comunitarios, en una pedagogía de/desde la lucha, en la que los procesos de resistencia posibilitan la potencia de algo nuevo, de una comunicación propia, de la re-apropiación tecnológica desde/con el territorio:

Para mí ser lancero primero es territorio, historia, cultura, idioma, resistencia, sueños, energía, conexiones, tecnología, indígena, pensamiento, eso es para mí Lanceros. No somos los comunicadores que nacemos en las Universidades, somos comunicadores que nos vamos formando en el camino... Somos comunicadores de nuestros ancestros, porque soñamos para

estar aquí y decir al mundo qué pasa... Somos la Resistencia, la voz de la Pacha Mama, eso son los Lanceros, adueñándonos de la tecnología para lanzar energía, las lanzas (comunicación interpersonal, Quito, 26 de marzo de 2018).

La resistencia comunicativa, especialmente desde la Amazonía, fue forjada en el calor de las marchas y protestas, y de la necesidad constante y cotidiana de producir contrainformaciones capaces de “lanzar tendencia” en las redes sociales. Este recorrido ha alternado entre lo planificado y algunos momentos de improvisación.

Andrés Tapia, colaborador del movimiento indígena y partícipe orgánico de sus procesos —ha actuado desde el colectivo Comuna Amazónica, y después pasó a apoyar los procesos comunicativos desde la Confeniae¹³—, recuerda que al salir de la sede de la Confederación Amazónica en la comunidad Unión Base, en Puyo, fue nombrado el grupo de comunicadores y comunicadoras responsables de informar sobre la Marcha por un Diálogo con Resultados, en noviembre de 2017.

El nombre, según Tapia, fue fruto de una inspiración crítica en los “grupos pagados”, los Guerreros Digitales, formados por apoyadores del gobierno de Correa.¹⁴ Se podría resaltar

¹³ En 2019, luego de la conclusión de este texto, fue lanzada virtualmente la radio *online* de la Confeniae, con apoyo financiero y pedagógico de organizaciones no gubernamentales y de la Facultad de Comunicación de la Universidad Central del Ecuador.

¹⁴ Según el periódico oficial *El Telégrafo* (2017), los Guerreros Digitales serían una agrupación con “vida jurídica” que inició con 125 personas y contaría con “miles de personas involucradas en informar las acciones del Gobierno”. Antonio Cañarte, una de las cabezas visibles de la organización, ha afirmado no tener dependencia económica del PAIS (partido de Correa), pues se trata

que la organicidad de los Lanceros es una diferencia demarcada por Tapia en relación con los Guerreros: “Los Lanceros son del pueblo y surgen de las demandas reales de las bases” (comunicación interpersonal, Quito, 25 de marzo de 2018).

Los procesos y experiencias aquí descritos ponen de relieve una disputa entre versiones oficiales y sub-versiones, un enfrentamiento que contrapone el aparato estatal —policial-mediático-jurídico-burocrático— a la creatividad, la espontaneidad, la autogestión, la reapropiación y la “interculturalización” de la palabra, en procesos estratégicos establecidos entre el territorio y el ámbito virtual, “casa adentro” y “casa-afuera”. Al contrario de lo que pasa en el ámbito oficialista y gubernamental, las relaciones comunitarias en/desde el “lugar” encuentran en la vasta red mundial (World Wide Web) un espacio de reafirmación, fortalecimiento y respaldo, en el sentido del *boomerang patern of influence*.

Es decir, una triangulación que busca incidir internacionalmente con demandas y denuncias, de manera que la presión de una organización o gobierno extranjero resuene nacionalmente y sostenga las demandas locales por participación en proyectos de desarrollo con posibles impactos ambientales y sobre los derechos humanos (Keck y Sikkink, 1998: 12-13). Sin embargo, es válido reflexionar sobre los límites de esta estrategia en lo que se refiere al diálogo con las mismas bases.

de un voluntariado social. Sin embargo, Cañarte aparece en registros de remuneración mensual de la Vicepresidencia, responsable por “apoyo logístico en la parte de gestión política y manejo de redes sociales en la agenda del Sr. Vicepresidente” (Vicepresidencia de la República del Ecuador, 2017, 2016; *El Telégrafo* (2017).

La amplitud del territorio amazónico dificulta el acceso a los sitios más alejados, adonde llegan instantáneamente las ondas sonoras radiales emitidas a partir de los centros urbanos. Defender sus territorios y comunicarse a partir del “lugar” y “en-lugar” serán siempre desafíos entrelazados para las nacionalidades indígenas, habiendo las posibilidades de acceder a las modernas tecnologías que comprimen tiempos y espacios.

CONSIDERACIONES FINALES

En medio de los conflictos reales, es urgente interculturalizar la tecnología. Pero aún más urgente sería (re)definir qué entendemos por interculturalidad. Muchos de los conceptos que ganaron espacio en el vocabulario institucional del Ecuador —y de América Latina/Abya Yala— en la última década han sido vaciados, tras su instrumentalización y debido a la aplicación funcional, despegada de las voces populares y comunitarias, que resuenan desde/con los territorios.

Pese a la siembra de propuestas para la refundación del Estado desde la Constitución de Montecristi (2008), el gobierno de turno ha actuado consistentemente en el sentido de confundir lo público, lo comunitario y lo gubernamental. La voz oficial ha asumido el lugar de un “nosotros” ciudadano, necesariamente favorable al proyecto petrolero y megaminero. Los sectores opositores —los *otros*, aquellos no ciudadanos— vivieron el “linchamiento mediático” presidencial cada semana durante casi 10 años, víctimas de persecuciones y criminalización constantes.

Las políticas públicas de redistribución de frecuencias — previstas en la Constitución y en la LOC (2013)— fueron implantadas de modo condicionado y vertical; las palabras oficiales influían directamente en las “socializaciones petroleras” y las transmisiones radiales.

Dispositivos centralizadores y “verticalizadores” utilizados por el gobierno de Correa para el control de contenidos —sin que hubiese de hecho una participación social en la regulación a los medios privados comerciales, por ejemplo— han alimentado recientemente críticas conservadoras en contra de la misma Ley. En los primeros años del gobierno de Lenín Moreno, sectores privados han buscado revertir las conquistas del sector comunitario y popular, afectando la distribución equitativa de frecuencias, con 34% para medios comunitarios, y la transparencia en el proceso de otorgamiento de frecuencias.

A lo largo de varios años, las radios comunitarias concedidas por el gobierno anterior se han convertido en espacios para disputas y principalmente silenciamientos. Una breve revisión de las políticas comunicativas oficiales en defensa de la versión oficial revela su “virtualidad” y su artificialidad, contraponiéndolas a la organicidad de una comunicación sostenida y realizada desde el territorio.

Los movimientos sociales en defensa de la democratización del sector en Ecuador alertan sobre la urgencia de desmitificar el costo material del acceso a los medios, tomando como ejemplo procesos autogestionados y más económicos. En el caso de las radios concedidas por el gobierno de Correa, los rasgos verticales del proyecto comunicativo oficial —arriba/abajo— fueron aquí identificados como parcialmente responsables de los problemas político-económicos

y organizativos. Entre las pocas excepciones estaba la radio Jatari Kichwa, de Arajuno, que logró agrietar las estructuras oficiales y conquistar su frecuencia comunitaria por 15 años renovables, en una zona de potencial conflictivo antipetrolero. Otro caso también importante fue la insurgente Radio Kimsacocha (Azuay).

El reconocimiento oficial de Marlon Richard Vargas como presidente de la Confeniae en 2017 e interlocutor legal y legítimo entre las nacionalidades amazónicas y el nuevo gobierno ha dejado aún más expuesto el carácter divisionista de la política correísta. El presidente Lenín Moreno adoptó inicialmente un tono más conciliador y cordial que su antecesor, abandonado progresivamente hasta la fuerte represión al Levante de octubre de 2019. Bajo el Diálogo Nacional,¹⁵ ha hecho algunas concesiones a los antiguos opositores, estableciendo un discurso anticorrupción que prometió borrar los vestigios del “correísmo”. Sin embargo, los límites para un diálogo realmente más horizontal y longevo con el nuevo gobierno desde el inicio estuvieron evidenciados en los mapas de las concesiones mineras y en los periódicos que anunciaban la nueva ronda para ampliación de la frontera petrolera y megaminera.

En verdad, las negociaciones con el mandatario electo —Moreno ha ganado por un estrecho margen las elecciones— no han impedido la agenda de reducción del Estado, ni la reorientación geopolítica y el acercamiento a Estados Unidos. El cierre de la Unasur ha sido la última piedra sobre

¹⁵ Durante el mes de agosto, en su Asamblea Anual Ordinaria 2019, la Conaie dio a conocer la ruptura del diálogo con el gobierno y anunció movilizaciones de protesta en todo el país.

la bastante debilitada política de integración sudamericana. Además, se ha mantenido e intensificado la política extractivista, desproveída del discurso prosoberanía nacional que ha caracterizado el gobierno de Correa, a pesar de las deudas con los chinos, que pavimentaron los caminos de la “Revolución Ciudadana”.

Frente a los años de represión, la comunicación “en pie de lucha” relacionada con el proceso de los Lanceros Digitales, además de otras iniciativas que conectan la palabra y el territorio, nos enseñan estrategias multimedia que esquivaron obstáculos político-comunicativos en un escenario de conflictos, protestas, no escucha, silenciamientos y una progresiva “verticalización” de la palabra, que camina hacia niveles superlativos con la ascensión de la extrema derecha en la región y en otras partes del globo. Es decir, frente a la incidencia/persuasión comunicativa del gobierno de Correa, el movimiento indígena ecuatoriano ha hecho sentir su resistencia a través de los medios virtuales. Evidentemente, las estrategias no hubieran tenido visibilidad sin la acción coordinada con las voces desde las calles.

La historia reciente demuestra la relevancia de estrategias autogestionadas, “horizontalizantes”, pedagógicas y, sobre todo, vinculadas con el territorio/“en-lugar”, sin prescindir del *serpenteo* dentro-fuera de los espacios institucionales, que marca el caso ecuatoriano. Ecuador nos permite concluir que, más allá de los horizontes delineados en el restringido ámbito estatal, el desafío de interculturalizar y liberar la palabra será desde y con el territorio, o no será.

BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, Alberto, y Esperanza Martínez (2010). “El buen vivir: una vía para el desarrollo”. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana* 9 (25): 557-561.
- Acosta, Alberto (2013a). *Buen vivir Sumak Kawsay: una oportunidad para imaginar otros mundos*. Barcelona: Icaria.
- Bruckmann, Mónica (2011). *Recursos naturales y la geopolítica de la integración sudamericana* [en línea]. Disponible en <<https://cronicon.net/paginas/Documentos/Libro-Bruckmann.pdf>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Cámara Shuar Etsa Nantu (2017). “Genealogía de un territorio en disputa”. Video de YouTube. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=KPZixyWp74&t=3s>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Castro Muniz, Maria Luiza de (2016). “A busca pela palavra roubada: estratégias de comunicação e articulação de povos e nacionalidades indígenas na Amazônia equatoriana”. Tese de Doctorado en Sociología. Brasil: Universidade de Brasília. Disponible en <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/22751/1/2016_MariaLuizadeCastroMuniz.pdf> [consulta: 11 de mayo de 2018].
- Castro Muniz, Maria Luiza de (2018). “La “revolución educativa” en el ‘nuevo Ecuador’: viejas prácticas para nuevos modelos”. Disponible en <https://www.conlab2018.eventos.dype.com.br/resources/anais/8/1550233537_ARQUIVO_TEXTOCOMPLETOCOMLAB-MUNIZ.pdf>.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) (2013). “Informe de la situación del derecho a la consulta previa, libre e informada en la región amazónica del Ecuador” [en línea]. Disponible en <http://www.inredh.org/archivos/pdf/informe_cidh_consulta_previa_2013.pdf> [consulta: 22 de abril de 2018].

- Comisión Ecuémica de Derechos Humanos (Cedhu) (s/f). “611 medios comunitarios exigimos el veto de artículos inconstitucionales en reformas de la Ley de Comunicación” [en línea]. Disponible en <<https://www.cedhu.org/index.php/noticias/611-medios-comunitarios-exigimos-el-veto-de-articulos-inconstitucionales-en-reformas-ley-de-comunicacion>> [consulta: 20 de diciembre de 2018].
- Comisión Ecuémica de Derechos Humanos (Cedhu) (2015). “Cronología del levantamiento indígena y paro nacional” [en línea]. Disponible en <https://www.cedhu.org/index.php?option=com_content&view=article&id=356&Itemid=50> [consulta: 11 de mayo de 2018].
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) (2017). “Boletín de prensa” [en línea]. Disponible en <<https://conaie.org/2017/05/02/amnistia-primero-campana-losas-criminalizadosas-del-ecuador/>> [consulta: 11 de mayo de 2018].
- Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) (2018). “Sector comunitario de la comunicación sobre informe de contraloría que anula concurso de frecuencias” [en línea]. Disponible en <<https://conaie.org/2018/07/04/sector-comunitario-la-comunicacion-informe-contraloria-anula-concurso-frecuencias/>> [consulta: 20 de diciembre de 2018].
- Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae) (2016a). “Llamado a la paz del presidente de la Confeniae”. Video de YouTube. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=Iv6EpPow50g&t=5s>> [consulta: 20 de diciembre de 2018].
- Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (Confeniae) (2016b). “Confeniae mira el diálogo como camino para resolución de conflictos”. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=lGcJLLz5ghc&t=1s>> [consulta: 22 de abril de 2018].

- Constitución Nacional del Ecuador (2008). [En línea]. Disponible en <https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf> [consulta: 20 de diciembre de 2018].
- El Ciudadano* (2015). “Gobierno critica doble moral de ciertas autoridades seccionales sobre la explotación petrolera”. 7 de febrero [en línea]. Disponible en <<http://www.elciudadano.gob.ec/gobierno-critica-doble-moral-de-ciertas-autoridades-seccionales-sobre-la-explotacion-petrolera/>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- El Telégrafo* (2017). “Alianza PAIS es el único organizado en redes”. 1 de julio [en línea]. Disponible en <<https://www.eltelegrafo.com.ec/noticias/politica/2/alianza-pais-es-el-unico-organizado-en-redes>> [consulta: 11 de mayo de 2018].
- Escobar, Arturo (2000). “El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?” En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilado por Edgardo Lander, 68-87. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Fals Borda, Orlando, et al. (1972). *Causa popular, ciencia popular: una metodología del conocimiento científico a través de la acción*. Bogotá: Publicaciones de la Rosca.
- Instituto para el Ecodesarrollo Regional Amazónico (Ecorae) (2015). “Ecorae invirtió 95 millones durante 8 años de Revolución Ciudadana”. Disponible en <<http://www.desarrolloamazonico.gob.ec/ecorae-invirtio-95-millones-durante-8-anos-de-revolucion-ciudadana>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Keck, Margaret, y Kathryn Sikkink (1998). *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in Internacional Politics*. Ithaca/Londres: Cornell University Press.
- Koselleck, Reinhart (2006). *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio.
- Lander, Edgardo (2005). “Ciencias sociais: saberes coloniais e eurocêntricos”. En *A colonialidad do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas*, compilado por Edgardo

- Lander, 07-24. Buenos Aires: Consejo Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- Latour, Bruno (2012). *Reagregando o social*. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc.
- Lluvia Comunicación (2013). “La consulta inconsulta”. Video de YouTube. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=2bev3saOaTg>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Maldonado-Torres, Nelson (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, coordinado por Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel, 127-167. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar/Universidad Central/Siglo del Hombre.
- Mazabanda, Carlos (2013). “Consulta previa en la décimo primera ronda petrolera: ¿participación masiva de la ciudadanía?” [en línea]. Disponible en <<http://amazonwatch.org/assets/files/2013-07-consulta-previa-en-la-11a-ronda.pdf>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Mignolo, Walter (2011). *The Dark Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Londres/Durham: Duke University Press.
- Ministerio de Hidrocarburos (2015a). “Ciudadanos de Morona Santiago y Pastaza respaldan desarrollo petrolero en bloques 74 y 75” [en línea]. Video de YouTube. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=KPJNU5axaNo>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Ministerio de Hidrocarburos (2015b). “Política pública hidrocarburífera en los bloques 74 y 75 se socializa en legítimo derecho y respeto a las comunidades” [en línea]. Disponible en <<https://www.hidrocarburos.gob.ec/politica-publica-hidrocarburifera-en-los-bloques-74-y-75-se-socializa-en-legitimo-derecho-y-respeto-a-las-comunidades/>> [consulta: 22 de abril de 2018].

- Ministerio de Minería (2016). “Informe de Servicios Institucionales” [en línea]. Disponible en <<https://www.mineria.gob.ec/wp-content/uploads/2017/02/64-1717411837-ARTEAGA-RODRIGUEZ-MARIA-BELEN.pdf>> [consulta: 14 de mayo de 2018].
- Morona Santiago Habla. “Comunidades shuar de Macuma aprueban la Consulta Previa de Hidrocarburos” [en línea]. Disponible en <<http://moronasantiagohabla.blogspot.com/2015/03/>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Muniz, Mallu (2017). “Las políticas correístas que dividieron a la Amazonía” [en línea]. Disponible en <<http://www.labarraespaciadora.com/10/2017/05/22/las-politicas-correistas-que-dividieron-a-la-amazonia/>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Quijano, Anibal (2011). “‘Buen vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la descolonialidad del poder”. *Revista Ecuador Debate* 84: 77-88.
- Resistir es mi Derecho. Página oficial. Disponible en <<http://resistiresmiderecho.org>> [consulta: 11 de mayo de 2018].
- Sacher, William (2017). *Ofensiva megaminera China en los Andes. Acumulación por desposesión en el Ecuador de la “Revolución Ciudadana”*. Quito: Abya Yala.
- Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador (SHE) (2015a). “Contratos de Régimen Especial” [en línea]. Disponible en <<http://www.secretariahidrocarburos.gob.ec/wpcontent/uploads/downloads/2015/01/Régimen-Especial.pdf>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Secretaría de Hidrocarburos del Ecuador (SHE) (2015b). “Informe de Servicios Institucionales” [en línea]. Disponible en <<http://www.secretariahidrocarburos.gob.ec/wp-content/uploads/2015/07/VARGAS.pdf>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Secretaría Nacional de Gestión de la Política de Ecuador (SNGP) (2015a). “Acuerdo Ministerial SNGP-007-2015” [en línea]. Disponible en <<http://www.politica.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/08/ACUERDO-007-2015.pdf>> [consulta: 22 de abril de 2018].

- Secretaría Nacional de Gestión de la Política de Ecuador (SNGP) (2015b). “El eco de las voces amazónicas” [en línea]. Disponible en <https://issuu.com/politicaecuador/docs/amazon__a-el-antes-y-el-despues-feb> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Secretaría Nacional de Gestión de la Política de Ecuador (SNGP) (2015c). “Ficha Informativa del Proyecto” [en línea]. Disponible en <<http://www.politica.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2015/04/Proyecto-REDES.pdf>> [consulta: 9 de agosto de 2016].
- Secretaría Nacional de Gestión de la Política de Ecuador (SNGP) (2015d). “Ficha Informativa del Proyecto” [en línea]. Disponible en <<http://www.politica.gob.ec/wp-content/uploads/2015/11/REDES-OCTUBRE-2015.pdf>> [consulta: 9 de agosto de 2016].
- Secretaría Nacional de Gestión de la Política de Ecuador (SNGP) (2015e). “Proyecto: Fortalecimiento de la capacidad técnica, administrativa y organizativa de las organizaciones de la Amazonía y de la Sierra-Centro” [en línea]. Disponible en <<http://www.politica.gob.ec/wp-content/uploads/2015/09/AMAZONIASENPLADES.pdf>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Secretaría Nacional de Gestión de la Política de Ecuador (SNGP) (2015f). “Respaldo masivo de los GAD Amazónicos a la Revolución Ciudadana” [en línea]. Disponible en <<http://www.politica.gob.ec/respaldo-masivo-de-los-gad-amazonicos-a-la-revolucion-ciudadana/>> [consulta: 22 de abril de 2018].
- Sputniknews (2017). “Indígenas de Ecuador insisten en la amnistía para sus compañeros en los procesos judiciales” [en línea]. Disponible en <<https://mundo.sputniknews.com/americalatina/201711251074249721-quito-justicia-conaie-pedido/>> [consulta: 11 de mayo de 2018].
- Vicepresidencia de la República del Ecuador (2016). “Los viáticos, informes de trabajo y justificativos de movilización nacional o internacional de las autoridades, dignatarios y funcionarios públicos” [en línea]. Disponible en <<https://www.vicepresidencia.>

gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2016/12/literal-n-Viáticos-informes-de-trabajo-y-justificativos-noviembre-2016.pdf> [consulta: 11 de mayo de 2018].

- Vicepresidencia de la República del Ecuador (2017). “La remuneración mensual por puesto y todo ingreso adicional” [en línea]. Disponible en <<https://www.vicepresidencia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2017/09/literal-c-Remuneración-mensual-por-puesto.pdf>> [consulta: 11 de mayo de 2018].
- Walsh, Catherine (2014). “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”. *E-misférica* 11 (1). Disponible en <<http://repositorio.uasb.edu.ec/bitstream/10644/3908/1/CON-PAP-Walsh%2c%20C-Notas.pdf>> [consulta: 25 de febrero de 2016].
- Walsh, Catherine, y Juan García Salazar (2015). “Memoria colectiva, escritura y Estado: Prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana”. *Cuadernos de Literatura* 19 (38): 79-98.



Tecnologias de comunicação entre os kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul¹

TATIANE KLEIN

INTRODUÇÃO

Entre 2012 e 2013 vimos uma mobilização sem precedentes em favor dos direitos territoriais indígenas em Mato Grosso do Sul, na região centro-oeste do Brasil. “Índios guarani kaiowá anunciam suicídio coletivo no Mato Grosso do Sul”, registravam os jornais e revistas, enquanto, sob a bandeira “Todos somos guarani kaiowá”, usuários da rede social privada Facebook e personalidades públicas passavam a adicionar aos seus nomes o etnônimo “Guarani Kaiowá”.

¹ Este artigo recupera alguns resultados da etnografia “Práticas midiáticas e redes de relações entre os kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul”, dissertação defendida em 2013 junto PPGAS/USP, com bolsa do CNPq e viagens a campo financiadas pela Fapesp.

Criaram-se petições públicas, produziram-se reportagens e textos de opinião, além de charges, quadrinhos e fotografias: muitos e variados conteúdos foram compartilhados nessas redes sobre o caso. Da Internet para as ruas, passeatas tomaram corpo em diversas cidades do país e de fora dele. Em 9 de novembro de 2012, foi orquestrada a realização de atos públicos em mais de 50 cidades brasileiras; no exterior, manifestantes se reuniram em Nova York, Berlim, Hamburgo, Cidade do México.

Então os povos indígenas, e os kaiowá e guarani² voltaram à pauta da imprensa tradicional. Artigos e reportagens —favoráveis e desfavoráveis à demarcação de terras e outros direitos indígenas— passaram das páginas dos veículos regionais para os principais jornais, revistas e emissoras de TV do país.

Fato pouco conhecido é que foi uma carta assinada pela comunidade de Pyelito Kue/Mbarakay o que desencadeou a onda de solidariedade de que falo: nela, os cerca de 170 kaiowá e guarani, acampados uma área em processo de reconhecimento³ na cidade de Iguatemi (MS), região de frontei-

² Os guarani, falantes de uma língua da família linguística tupi-guarani, são comumente classificados pela literatura em três parcialidades, kaiowá, ñandeava e mbya, e contam com uma população total de 280 000 pessoas na América do Sul, 85 500 só no Brasil (Mapa guarani continental, 2016). A maior parte desse contingente vive hoje no estado de Mato Grosso do Sul, habitando cerca de 90 áreas de ocupação tradicional, em múltiplas modalidades de assentamento, e sofrendo diferentes formas violações de direitos. Adoto aqui a denominação utilizada por meus interlocutores naquele estado para se identificar e identificar outros coletivos.

³ Em 8 de janeiro de 2013, após esse episódio, o relatório de identificação da Terra Indígena Iguatemipegua I (Pyelito Kue/Mbarakay) foi publicado no *Diário Oficial da União* (Fundação Nacional do Índio, 2013) com 41 571 hectares de extensão. Com a publicação desse relatório, a Funai aprovou o primeiro estu-

ra do Brasil com o Paraguai, pediam socorro, denunciavam ameaças de pistoleiros e, além de questionarem a decisão judicial de reintegração de posse da área, diziam:

Pedimos ao Governo e à Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas decretar nossa morte coletiva e enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar nossa extinção/dizimação total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar nossos corpos. Este é o nosso pedido aos juízes federais (Comunidade guarani kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay, 2012).

Escrita em papel por um jovem estudante indígena de Pyelito Kue/Mbarakay sob orientação da comunidade, a carta havia sido entregue a membros do Conselho da Aty Guasu, a Grande Assembleia dos povos kaiowá e guarani, em outubro de 2012 e publicada no blog da organização e em sua página no Facebook. As atividades no perfil da Aty Guasu nessa rede social haviam se tornado mais frequentes naquele ano, com a retomada de áreas em demarcação por algumas comunidades, como Potrero Guasu. Alguns meses antes, após a retomada de uma área *sub judice* da TI Arroio Korá, em Paranhos (MS), e ataques de pistoleiros à comunidade, os indígenas haviam denunciado a situação através de notas e fotografias no perfil da Aty Guasu.

Em uma das cartas de Arroio Korá, eles discursavam: “Nós já resistimos e sobrevivemos aqui, ao mesmo tempo já

do de identificação realizado no bojo de seis grupos de trabalho constituídos para encaminhar o reconhecimento de mais de trinta áreas reivindicadas pelos Kaiowá e Guarani no cone sul do Mato Grosso do Sul.

decidimos permanecer definitivamente nas margens desses dois córregos que salvaram a nossa vida hoje, adiantamos os nossos pedidos sagrados, quando os pistoleiros das fazendas matar-nos, queremos ser enterrados nas margens desses dois córregos Arroio Kora-município de Paranhos-MS” (Comunidade guarani kaiowá de Arroio Kora, 2012).

Até 2011, a Aty Guasu não tinha um perfil no *Facebook*. Ele fora criado em dezembro daquele ano, logo após o desaparecimento e morte de Nísio Gomes, a principal liderança do *tekoha*⁴ Guaiviry, na faixa de fronteira com o Paraguai. Demoraria, assim, algum tempo até que as cartas e notas publicadas na rede ganhassem maior repercussão. Nesse novo contexto, entretanto, as notas da Aty Guasu tornaram-se essenciais para informar e explicar fatos de forma detalhada, mas também para traduzir para o público não indígena a perspectiva dos kaiowá e guarani sobre temas variados, como os famigerados casos de suicídio.

Em uma audiência pública motivada pelo caso na Comissão de Direitos Humanos do Senado Federal, em 1º de novembro de 2012, o representante do Conselho da Aty Guasu, Elizeu Lopes, quis registrar: “Se não fosse o Facebook do homem branco, já estariam todos mortos”. Alguns anos depois, Spensy Kmitta Pimentel (2016: 32-33) destacaria a atuação do intelectual indígena Tônico Benites, também do movimento Aty Guasu, na tradução destes informes, repassados a ele pelas comunidades e publicados nas redes sociais.

⁴ Meliá, Grünberg e Grünberg (2008: 131), “o lugar em que vivemos segundo nosso modo de vida”.

Os efeitos da circulação destas cartas kaiowá e guarani nas redes e sua análise seguem sendo objeto de estudos de diferentes áreas do conhecimento,⁵ mas se evoco este episódio no início deste texto, é porque foi a apropriação pelos kaiowá e guarani de tecnologias de comunicação, da escrita à redes digitais, um dos principais fatores para que sua voz ganhasse tamanha ressonância.

Este artigo é baseado nas conclusões de minha pesquisa de Mestrado em Antropologia Social, uma investigação que concluí em 2013 e que foi alimentada por um antigo incômodo com o desconhecimento em torno das experiências de comunicação realizadas por povos indígenas, e com a aplicação de rótulos como *popular*, *alternativo*, *comunitário* ou das *minorias* a elas. Este incômodo, desde minhas primeiras aproximações com tema (Klein, 2010), não buscava negar que elas efetivamente fossem formas alternativas de comunicação, mas eu suspeitava, como John Downing (2002: 75), que termos como estes fossem “mais firmes naquilo que excluem — a mídia convencional— do que naquilo que significam”.

Foi com esta suspeita em mente —e inspirada por etnografias como a de Elena Nava Morales (2008) sobre a apropriação de uma política de inclusão digital entre os Pataxó de Coroa Vermelha (BA)— que fui pela primeira vez ao Mato Grosso do Sul, em 2011. Ali acompanhei o cotidiano do Ponto de Cultura Teko Arandu, na TI Caarapó (Aldeia Te'yikue); o trabalho da Associação Cultural de Realizadores Indígenas de Mato Grosso do Sul (Ascuri); e uma série de outras expe-

⁵ Tais como os de Maldonado (2014), Librandi-Rocha (2014), Corrêa (2015) e Oliveira, Benites e De Oliveira Neto (2016).

riências que optei por descrever como “práticas midiáticas”, uma forma de contemplar tanto o caráter processual adotado na observação etnográfica, quanto a multiplicidade de produtos e formatos verbais, visuais e audiovisuais que apareciam por meio desses processos.

Se na dissertação pude concluir que, por meio destas práticas e de diferentes estratégias discursivas, os kaiowá e guarani obtêm meios de atualizar relações eficazes com seus outros, indigenizar (Sahlins, 1997) tecnologias de comunicação e expandir suas redes de relações (Gallois, 2005), isto não seria sem alguns malentendidos. O que estava em jogo não era só o uso de tecnologias de comunicação para denunciar ataques a comunidades ou performar a “cultura” (Carneiro da Cunha, 2009).

Já em 2010, eu tinha pistas do que encontraria, enquanto realizava entrevistas jornalísticas para meu trabalho de conclusão de curso em Comunicação Social. Anastácio Peralta, uma das lideranças kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul me dizia: “Não basta só aparelhagem [...] o computador é de todo mundo, mas nós temos que guaranizar ele. Aprender ele; usar ele pra nós; apropriar dele” (Peralta *apud* Klein, 2010: 36-37). *Guaranizar*, no discurso de Anastácio, significava *capacitar as ferramentas* —em suas palavras— para a apropriação indígena, um movimento contrário aos discursos dos projetos e políticas públicas que apregovam, no sentido inverso, a necessidade de capacitação de seus agentes indígenas.

Mas se à época o termo *guaranizar* parecia simplesmente uma forma guarani de indigenização das tecnologias, ele possuía também outros sentidos —não apenas de inclusão de

conteúdos feitos pelos kaiowá e guarani em produtos midiáticos.

GUARANIZAÇÃO DAS TECNOLOGIAS

Ponto de Cultura Teko Arandu

Reservada pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1924, com 3594 hectares, a Terra Indígena de Caarapó ou Aldeia Te'yikue, em Caarapó (MS), conta com uma população de 4930 pessoas indígenas (Instituto Socioambiental, 2018). A TI é dividida em diversas regiões, uma delas concentrando a população guarani e as demais, a população kaiowá, em maioria na aldeia.⁶

Durante minha estadia em Caarapó, realizei pesquisa de campo na região chamada de Posto, localidade próxima ao centro geográfico da área da reserva, em que estavam instalados o Posto Fundação Naional do Índio (Funai), uma das unidades Centro de Referência em Assistência Social (CRAS), o Posto de Saúde, a Escola Municipal Nandejara-Polo e a

⁶ Após o término de meu trabalho de campo este contexto territorial se transformou sobremaneira, em especial com a identificação pela Funai da Terra Indígena Dourados Amambaipagua I, lindeira à Reserva Indígena de Caarapó (Te'yikue), em 2016. Com 56000 hectares de extensão e uma população de 5800 pessoas (Funai, 2016), a área comporta também acampamentos e retomadas, alguns deles vítimas de violentos ataques promovidos por proprietários rurais e ameaças judiciais de despejo. A mobilização dos indígenas em Caarapó por seus direitos territoriais tem sido acompanhada pela divulgação de materiais de sua autoria nas redes sociais, bem como de produtos audiovisuais.

Escola Estadual de Ensino Médio Yvy Poty. Nas proximidades desta região estavam localizadas também a Unidade Experimental da Escola Ñandejara, área em que dois professores indígenas mantinham o plantio de diversas espécies vegetais, utilizadas para as atividades escolares e para complementar a merenda escolar. Entre os projetos desenvolvidos em Te'ýikue por meio da escola estava também um conservatório musical, responsável pela Orquestra Guarani.

No interior da Escola Ñandejara, o Ponto de Cultura Teko Arandu⁷ funcionava no horário das aulas —das 7h às 16h—, de segunda a sexta, e seu uso era livre a qualquer pessoa da comunidade, mas durante minha estadia em campo pude notar que a maior parte dos usuários era composta por estudantes das duas escolas, além de professores indígenas e não indígenas da Ñandejara Polo. No cotidiano do Ponto de Cultura, o uso do espaço era feito em geral por estudantes, professores e funcionários. Raras as vezes que vi ali pessoas que não estivessem ligadas à escola.

Segundo um de meus principais interlocutores em Te'ýikue, essa era uma preocupação frequente da equipe do Ponto de Cultura e seria motivada pelo fato de o Ponto ser um espaço novo, para o qual não havia, ainda, uma demanda explícita da comunidade. Para ele, era necessário fazer o ponto caminhar, levá-lo à comunidade, fazendo-o registrar e participar de seu cotidiano.

⁷ Os Pontos de Cultura eram parte de uma política do Ministério da Cultura do governo federal e estavam associados ao programa Governo Eletrônico, Serviço de Atendimento ao Cidadão (Gesac), que operacionalizava a instalação de infraestrutura de acesso à internet, à época feita via satélite. O Teko Arandu era um dos poucos Pontos de Cultura Indígena em funcionamento então.

Em minha primeira estadia em Caarapó, não pude ver o Teko Arandu em funcionamento —pois ele funcionava apenas durante os períodos letivos—, mas foi possível conhecer a estrutura do ponto de cultura e realizar entrevistas com todos os envolvidos em sua manutenção: os membros da coordenação da Escola Nãdejara, os professores responsáveis pela gestão local do Ponto e os professores universitários não indígenas —parceiros na UCDB— que auxiliam na coordenação do Ponto a partir de Campo Grande.

Assim, foi possível mapear expectativas diferenciadas acerca do funcionamento dele, que envolviam a escassez de equipamentos; a instabilidade do sinal de conexão com a Internet —fornecido por duas antenas do programa Gesac—; a demora na implementação da política pública; a dificuldade de integração no cotidiano escolar e no cotidiano da reserva; entre outros. Já durante minha segunda estadia em campo, durante o período letivo, centrei esforços em acompanhar o cotidiano do Ponto de Cultura, além de atividades de que seus agentes participavam na aldeia.

Essas atividades envolviam principalmente aulas de informática e oficinas —de fotografia e teatro—, bem como orientações aos usuários que utilizavam os onze computadores existentes na sala. Os professores responsáveis pelo Ponto editavam vídeos em apenas um dos computadores e muitas vezes precisavam fazer uso de equipamentos pessoais para realizar as tarefas que lhes demandavam; a captura de imagens, por exemplo, estava comprometida pelo não funcionamento da câmera de vídeo do Ponto. O espaço do Ponto muitas vezes era utilizado como sala de aula para a exibição de vídeos e também como sala de reuniões pedagógicas da escola.

IMAGEM 1



Sala do Ponto de Cultura Teko Arandu sendo utilizado para a projeção de filmes na Escola Municipal Nandejara-Polo. Foto: Tatiane Klein, 2012.

O Ponto construía suas atividades em consonância com as atividades da escola, que contava com um contingente de alunos matriculados (cerca de 1 200 em 2012) maior do que o total de alunos não indígenas da cidade de Caarapó —e parecia ser o foco irradiador e organizador dos projetos desenvolvidos em Te'ýikue. Essa estratégia parecia estar conectada à maneira como a educação escolar indígena havia se tornado, em Mato Grosso do Sul, mas não só, um modo bem sucedido —na opinião dos próprios kaiowá e guarani— de objetificar saberes, de dinamizar redes indígenas e também de criar nexos entre

o *ñande reko* e o *karai reko*⁸. Existe no estado um curso de licenciatura intercultural indígena, igualmente intitulado Teko Arandu, que forma professores kaiowá e guarani em nível superior.⁹

Realizadores indígenas

Mas não só por meio deste Ponto de Cultura é que os kaiowá e guarani estavam dando sentido à *guaranização* das tecnologias. Pude investigar outra expressão deste fenômeno em interlocução com membros da Associação Cultural dos Realizadores Indígenas de Mato Grosso do Sul (Ascuri)¹⁰ e acompanhando o IV Fórum de Discussão sobre a Inclusão Digital nas Aldeias (FIDA), promovido pela associação na Terra Indígena Panambizinho (MS). Eu havia ouvido falar pela primeira vez da Ascuri no início de 2012, quando um dos professores da Escola Ñandejara, em Te'yikue, havia me mostrado o projeto da Associação que haviam fundado para fazer frente

⁸ As relações entre *ñande reko* e a noção de cultura são explorados por Mendonça de Macedo (2010) em sua etnografia sobre iniciativas de valorização cultural em uma aldeia dos mbya no litoral de São Paulo, indicando a existência de uma relação de inteligibilidade entre os termos. Entre os kaiowá em Te'yikue encontrei um contexto parecido de reflexividade cultural, em que o primeiro termo frequentemente aparecia como tradução ou em justaposição ao segundo, e em que “os espaços da educação escolar indígena parecem ter se consolidado como aqueles em que se diz algo sobre o *ñande reko*” (Klein, 2013: 43).

⁹ Segundo o Projeto Político Pedagógico do curso, hoje sediado na Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados (Faind/UFGD), seu principal objetivo específico é “estimular e valorizar, através do processo escolar, o *ñande reko*”, traduzido como “tradições, crenças, modo de ser e viver dos guarani e kaiowá”.

¹⁰ Cujas produções audiovisuais também foi pesquisada por Guimarães Foschates (2016).

ao vácuo deixado por projetos de comunicação sem continuidade, tanto nos termos da falta de equipamentos, quanto da formação do que eles chamavam de *realizadores indígenas*. Para tanto, os *realizadores indígenas* tiveram que, justamente, fundar uma associação.¹¹

Digo *justamente* porque, ainda que desde a década de 1980 tenhamos assistido a um crescimento a olhos vistos no número de organizações representativas dos povos indígenas no Brasil, uma das principais críticas postas a algumas das políticas que lhes são destinadas é a necessidade da formalização por meio de associações para acessá-las. No caso das políticas de comunicação, é exemplar a legislação que rege a radiodifusão comunitária (Lei nº 9.612/98) e que só concede o direito de administrar rádios comunitárias a fundações e associações comunitárias sem fins lucrativos, impondo às comunidades indígenas interessadas esta obrigação. A organização em questão fora fundada, entre outros motivos, para permitir o acesso a editais e outros recursos para financiar sua produção audiovisual de forma autônoma¹², como pontuou um dos participantes IV FIDA: “não podemos ser uma ferramenta dos projetos de governo. Nós não precisamos ser

¹¹ Segundo Galache (2017: 72), realizador e acadêmico indígena que historia a trajetória da Ascuri, a associação foi fundada no ano de 2008 e em 2009 ocorreria a primeira edição do Fórum de Discussão sobre a Inclusão Digital nas Aldeias (FIDA), por inspiração do historiador Antonio Brand e com o apoio do Neppi/UCDB. A regularização como associação sem fins lucrativos aconteceria em 2012 (2017: 76).

¹² Galache registra que a reflexão sobre o registro da associação surgiu durante a primeira edição do FIDA, quando os participantes chegaram à conclusão de que “somente as ideias não seriam suficientes para sustentar futuras realizações, bem como captação de recursos para compra de equipamentos e realizações de oficinas de formações ou filmes” (2017: 73).

mais. Nós temos que ser a ferramenta do nosso próprio projeto” (Benites *apud* Klein, 2013: 69). A principal demanda dos participantes do FIDA era a de que essa discussão levasse à consolidação de políticas públicas de comunicação atentas às especificidades e direitos dos povos indígenas no Brasil.¹³

Os jovens que participavam deste coletivo pareciam saber pela experiência algo que alguns pesquisadores, como Nicodème Costia de Renesse (2011) e Elena Nava Morales (2008), estavam constatando ao etnografar processos de “inclusão digital”: que, a serviço de novas elaborações em torno da noção de desenvolvimento¹⁴, projetos e políticas de comunicação têm funcionado como formas de perpetuar dispositivos tutelares. Em sua análise sobre as perspectivas indígenas em torno de políticas de inclusão digital, Costia de Renesse (2011: 18) acertadamente nota que “na terminologia institucional, a expressão ‘inclusão digital’ figura como ‘inclusão social’, denotando a percepção de que a não-inclusão significa *ipso facto* exclusão”.

Os membros do coletivo que compunham a Ascuri à época em que realizei esta pesquisa autodenominavam-se, como o próprio nome da associação diz, *realizadores indígenas*, categoria sistematicamente utilizada pelos projetos de formação para a produção audiovisual, mas problematizada por trabalhos como o de Diego Madi Dias (2011). Em sua dissertação sobre o uso do vídeo entre os mebengokrê kayapó, o pesquisa-

¹³ Para tanto os participantes produziram naquela ocasião uma carta para ser enviada aos Ministérios da Cultura, da Educação e à Funai com estas demandas.

¹⁴ Para críticas desde a Antropologia à noção, ver Lins Ribeiro (2008), Barreto (2006) e Perrot (2008).

dor apresenta, logo de início, desconfianças com relação a termos como *realizador*, *filmmaker* ou *cinasta* indígena a partir do reconhecimento de que o uso dessas categorias se dá, no mor das vezes, apenas como uma estratégia para o empoderamento ou valorização dos indígenas participantes.

Como bem notava um de meus interlocutores, os jovens indígenas que participam da Ascuri são hoje o resultado relações impostas aos povos indígenas pelo Estado e que, de maneira análoga, foram impostas por projetos de formação de *realizadores*, *cinastas*, *filmmakers*. Ao utilizar essa terminologia, assim pelos produtos de suas práticas midiáticas, como sugere Dias (2011: 73), a Ascuri responde às expectativas expressas por estes *projetos*. Mas aqui *realizador indígena* parece conter também um significado diferente, reflexo de um perfil múltiplo. Em um documento intitulado *perfil do jovem realizador indígena*, apresentado aos participantes do IV FIDA, uma lista de 35 pontos delinea essas características:

Fortalecimento da língua; prática de rituais; respeito; ter boas relações; ser o exemplo; buscar formação permanente; participativo; inovador; lutar pelo território; responsável; disciplinado; motivar a participação de todos; escutar; ser além do esperado; cumprir com todas tarefas da comunidade; ser subordinado à comunidade; informar atividades à comunidade; controlar o consumo de bebida alcoólica na aldeia; buscar a não a violência familiar nas aldeias; coordenar junto às lideranças; produzir produtos audiovisuais sempre; trabalhar para família e meio ambiente; possibilitar oficinas de formação para jovens; deve estar inserido no desenvolvimento de aulas nas escolas; conhecer e caminhar conforme a cosmovisão de seu povo; conhecer o cotidiano da aldeia; planejar junto a lideranças, espaços de convivência para jo-

vens; realizar materiais que valorizem sua cultura; conhecer a estrutura organizacional da sua aldeia; valorizar sempre os mais velhos; usar a linguagem dos mais velhos; sempre sonhar para o futuro melhor da aldeia; mostrar para as autoridades e comunidade tudo que foi realizado; buscar sempre o diálogo; conduzir as novas tecnologias que chegam às comunidades.

Nota-se aqui que produzir materiais audiovisuais ou ser um mediador de novas tecnologias de comunicação em sua aldeia —última entre as características do perfil—delega ao *realizador indígena* uma série de outras responsabilidades comunitárias, tanto com relação à comunidade em si, quanto com as imagens que produzirá em favor da valorização tanto da cultura, quanto da “cultura”¹⁵. Entre os participantes da Ascuri, destaca Gilmar Galache (2017: 92), a prerrogativa de produzir filmes fora das oficinas de formação audiovisual é dos mais experientes, aqueles que conquistaram em suas comunidades “o respeito de fazer filmes” e que atuam “de forma a fortalecer seu povo”.

¹⁵ A distinção entre cultura e “cultura”, proposta por Carneiro da Cunha permite enfocar com acuidade um processo de reflexividade cultural, presente nas práticas e discursos midiáticos indígenas. É preciso destacar, contudo, que “falar de cultura com aspas não significa perpetuar uma dualidade, entre cultura para dentro e cultura para fora, mas chamar atenção para o fato de que a cultura se enuncia, sempre, imediatamente, entre o dentro e o fora” (Stocler Coelho de Souza, 2010: 107-108). Assim, o que o uso do termo “cultura” pretende indicar aqui é que “estamos situados num registro específico, um registro interétnico” (Carneiro da Cunha, 2009: 370).

LIMITES E POTÊNCIAS DA GUARANIZAÇÃO

Em minha segunda estadia em Te'ýikue acompanhei a inauguração de uma nova *ogapysy* (casa de reza), cuja construção foi realizada por um *ñanderu* da área e sua família, com o apoio da Funai e do Programa Conjunto de Segurança Alimentar e Nutricional (PCSAN). A inauguração durou cerca de dois dias, em que a casa recebeu visitantes não indígenas e indígenas de aldeias diversas e da própria Te'ýikue e foi registrada por fotografias de um dos professores do Ponto de Cultura.

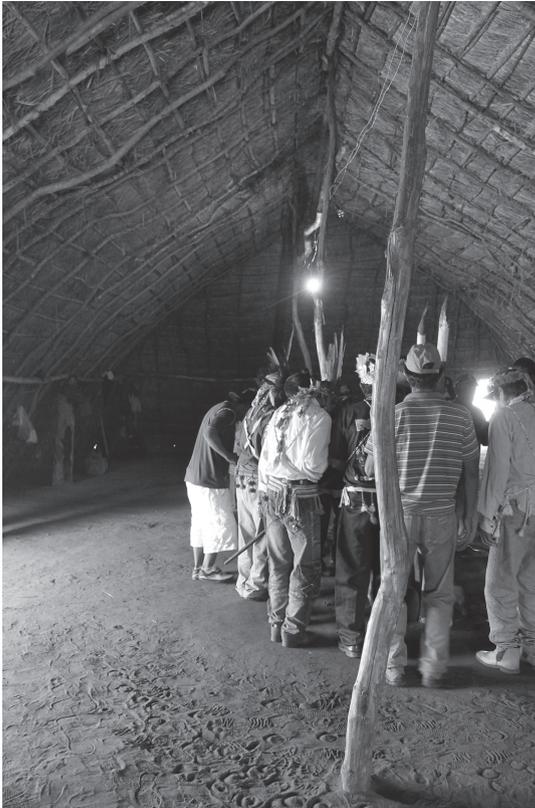
Os primeiros a visitarem a *ogapysy* após a inauguração foram alunos da disciplina Práticas Culturais da Escola Estadual Indígena Yvy Poty. Munidos de cadernos e celulares —que utilizavam para gravar e fazer anotações sobre o que estava acontecendo na *ogapysy*—, e acompanhados pelos professores responsáveis pela disciplina, dois grupos de alunos passaram o dia dialogando com os rezadores —em especial com *ñanderu* anfitrião—, além de participarem cantando e dançando.

Nesses momentos, a questão em pauta era justamente a relação entre os modos indígenas de conhecer e outras práticas de conhecimento; as falas dos *ñanderu* aos estudantes eram entremeadas por falas de um professor indígena, em que ele destacava aspectos em que o *ñande reko* e o *karai reko* se diferenciavam.

Em sua análise sobre as transformações no modo de ser criança kaiowá em Te'ýikue, Diógenes Egídio Cariaga afirma existir um esforço dos indígenas e das agências indigenistas “em ajustar suas condutas em torno da acomodação das novas formas de ser kaiowá” (2012: 169), sendo a escola um dos eixos desse esforço. A escola Nãdejara seria considerada “um espaço capaz de mensurar a abertura para exterioridade, sem

que isto prevaleça sobre os comportamentos entendidos enquanto tradicionais” (2012: 169), avalia o autor.

IMAGEM 2



Inauguração da ogapysy do ñanderu Lídio Sanches na aldeia Te'yikue.
Foto: Tatiane Klein, 2012.

Em entrevista a mim, o professor Antonio Brand, falecido em meados de 2012, reiterava esta ideia, afirmando que criar um Ponto de Cultura permitiria implementar um projeto em que

os vídeos —ou os produtos midiáticos— não fossem feitos “para fora”, mas que pudessem alimentar principalmente a escola com materiais didáticos. Já para os professores responsáveis pelo Ponto, destacava-se a necessidade de o Ponto ser *mais guarani*, em suas palavras.

As práticas midiáticas poderiam estimular práticas culturais na comunidade e funcionar como ferramentas para fazer circular conhecimentos tradicionais entre gerações, assim como a escola, segundo o realizador indígena Eliel Benites (*apud* Klein, 2013: 56-57): “Não é só registrar, pegar as informações e colocar no contexto da mídia ou do Ponto de Cultura, para expor para a sociedade, mas também, no processo de ele captar essas informações, ele estimula a prática, fortalece. E ao mesmo tempo ele faz com que seja mais uma ferramenta para repassar para o jovem os conhecimentos tradicionais”.

Assim, *guaranizar* significava não só criar metadiscursos sobre a cultura ou produzir “cultura” (Carneiro da Cunha, 2009), mas também fazer circular conhecimentos por meio dessas tecnologias. Não qualquer conhecimento ou de qualquer forma, no entanto. Como já registrei alhures (Klein, 2018), em um dos vídeos produzidos pelos *realizadores indígenas* de Te’ýikue durante as oficinas do Vídeo Índio Brasil,¹⁶ *Porahey* (2010, 27’33) os realizadores registraram o som do *guyrapa’i* (ou arquinho), um instrumento musical tocado por pouquíssimos *ñanderu* na região, e que segundo um de meus interlocutores seria poderoso teria a capacidade de encan-

¹⁶ Esse projeto foi desenvolvido no Mato Grosso do Sul por meio do Pontão de Cultura Guaicuru, em Campo Grande (MS) e ajudou a formar o coletivo de indígenas que hoje trabalha com produção audiovisual.

tar os alunos, especialmente os jovens. A captura desse som, como o realizador Eliel Benites me contava então, tinha sido feita sem a devida atenção aos efeitos que aquele som poderia produzir nos espectadores kaiowá, movido pela *necessidade de registrar* —“porque isso aos poucos vai se perdendo com a morte dos velhos” (Benites *apud* Klein, 2018).

Ainda que o ato de registrar, apesar de criar uma memória, não garanta a perpetuação desses conhecimentos, eu havia assistido pela primeira vez a este trecho do vídeo justamente no Ponto de Cultura, quando um dos professores de Práticas Culturais da Escola Nãndejara pesquisava referências para a aula que estava preparando e buscava ouvir o *kotyhu* —um dos gêneros de cantos kaiowá— tocado no vídeo pelo *guyrapa'i* de um *nãnderu*.

Assim, se há práticas de reflexividade cultural em jogo na apropriação destas tecnologias, certamente também há práticas de objetivação de conhecimentos. Mas o que aparece também, e talvez principalmente, que o registro de um determinado som pode assumir sentidos absolutamente equívocos (Viveiros de Castro, 2004) —a depender se partirmos da perspectiva kaiowá ou dos não indígenas.

Jessica de Largy Healy (2004), que analisa as relações entre a estrutura do saber do povo Yolngu, da Terra de Arnhem, na Austrália, e tecnologias informáticas, nota que o uso dessas ferramentas em um arquivo digital para a produção de registros (ou metadiscursos) sobre certos conhecimentos permite restabelecer uma forma de comunicação com eles (2004: 88): “Os objetos lhes ‘falam’ [...] e eles podem então sonhar os motivos que os recobrem, e podem recomeçar a pintar estas imagens sobre os corpos e a cantar seus nomes sagrados durante os rituais”.

IMAGEM 3



Usuário do Ponto de Cultura Teko Arandu assiste a registros audiovisuais da inauguração da ogapysy. Foto: Tatiane Klein, 2012

O fenômeno que chega a levar os yolngu às lágrimas quando confrontados com as fotografias objetificadas por este banco de dados, reverbera as reflexões de Manuela Carneiro da Cunha (2009). Essas iniciativas assumem, assim, o papel político de proliferar sentidos acerca da cultura, no mesmo sentido apontado por Eva Gutjahr (2008), que se interessou pelos modos como populações nativas (no caso, índios xavante no Brasil e kanak, na Nova Caledônia) “fizeram proliferar” ou rejeitaram registros de suas tradições orais.

Um de meus interlocutores kaiowá na Ascuri compara *o audiovisual* a ferramentas, como o trator e o machado que, quando introduzidos na região sul de Mato Grosso do Sul, foram utilizados pelas frentes de colonização para devastar os

tekoha kaiowá e guarani. Para ele, essas tecnologias podem ser úteis para promover, entre as gerações de kaiowá e guarani, aspectos do *ñande reko* —e, portanto, produzir relações de diferenciação. Marcela Stockler Coelho de Souza (2007), em uma reflexão sobre processos de patrimonialização de saberes ameríndios, oferece pistas para entender essas formas de produzir relações.

A autora chega à conclusão de que enquanto nas economias da mercadoria, os indivíduos preexistem e suas relações são o efeito da circulação das coisas que criaram, entre os povos ameríndios, os sujeitos “se constituem como tais por meio da circulação de coisas que ninguém criou; essa circulação é uma maneira de determinar relações, constituí-las como relações específicas” (Stockler Coelho de Souza, 2007: 4). A ideia da apropriação aparece a ela como um aglutinador de processos e modalidades de aquisição de itens (materiais e imateriais) que aparecem como veículos (objetificações de propriedades), atributos e potências que vieram de outro lugar.

Como exemplo, parece-me particularmente produtivo lembrar que, em sua etnografia com os aweti (MT), Marina Vanzolini Figueiredo nota que a escrita, também uma tecnologia de comunicação, parecia representar “um meio de estabelecer relações eficazes, através das quais algo poderia ser obtido/incorporado (objetos, atendimento médico) ou cuidado, mantido (a terra indígena, os costumes indígenas)” (2009: 153).

Essa sugestão nos permite pensar que, de maneira análoga, as tecnologias midiáticas possam significar meios, *objetos de troca*, para multiplicar ou atualizar relações eficazes (não só com os não indígenas, mas também com outros indígenas), tal qual o são motor, miçanga, as coisas obtidas por meio da

escrita (Vanzolini Figueiredo, 2009: 154). Afinal: “O saber indígena, tendo por objetivo a relação, assume a forma de pessoas, isto é, resulta em relações através das quais pessoas se definem —na medida do efeito que produzem umas nas outras— como possuidoras de determinadas capacidades e determinada potência (Strathern, 1988, 1999)” (*Idem*).

CONCLUSÕES PARCIAIS

Se as práticas midiáticas kaiowá e guarani estão marcadas por um contexto de reflexividade cultural, em que conceitos e tecnologias não indígenas são apropriados, talvez um dos papéis que a Antropologia deva assumir seja o de desconfiar dos significados mais aparentes dessas apropriações. Essas práticas estão, quase sempre, conectadas a outros empreendimentos dos povos que as levam a cabo —tais como práticas escolares—, e estão também conectadas a suas formas específicas de produzir relações.

Partindo destas reflexões preliminares, tenho buscado descrever atualmente de que forma este tipo de prática responde a um idioma relacional, investigando o interesse de *rezadores* ou xamãs kaiowá e guarani na produção de registros de seus conhecimentos por meio de tecnologias de comunicação —uma outra forma de continuar pensando sobre o problema da *guaranização*.

Estas novas pesquisas têm apontado não só que as tecnologias de comunicação também são objeto de atenção e reflexão dos xamãs kaiowá e guarani, mas também que tais apropriações não acontecem sem controvérsias. Iniciativas de “valorização cultural”, como destaquei alhures (Klein, 2013;

2018), são observadas pelos xamãs com preocupação, já que as pessoas produzidas por certas práticas não estariam reproduzindo os valores que caracterizam o tempo antigo (*ymãguare*) (Marques Pereira, 2004: 275) —leitura que claramente ressoa críticas postas por alguns antropólogos às políticas culturais voltadas a povos indígenas:

Uma preocupação central nas políticas culturais de uns e outros é a memória. Conteúdos da memória —artes, línguas, costumes, lembranças históricas, conhecimentos e práticas... —mas também a função identitária da memória, que responde à pergunta: “quem somos”? A ambição é fazer convergir esses dois aspectos da memória, mas essa ambição dificilmente se realiza. Pois a função identitária por excelência, hoje, é a que afirma a indianidade de uma sociedade frente ao Estado brasileiro. E para tanto, adota-se uma linguagem simplificada, contrastiva, uma espécie de *pidgin* cultural, que se vale de “fiapos de cultura” para adotar a expressão de Marta Azevedo (Carneiro da Cunha e Cesarino, 2014: 12-13).

Se as pesquisas preliminares que desenvolvi permitem indicar a vitalidade de uma “rede indígena de comunicação” (Gallois e Carelli, 1998) entre os kaiowá e guarani, agora busco continuá-las, descrevendo como, através de práticas midiáticas, os valores que caracterizam o *ymãguare* e seus detentores continuam a ser reproduzidos, e quais os efeitos dessas transformações sobre a produção da pessoa guarani. A partir das conclusões parciais resumidas neste artigo, creio ser possível afirmar que as práticas midiáticas kaiowá e guarani transcendem a função instrumental da comunicação, estando relacionadas com os sistemas de gestão de conhecimentos tra-

dicionais desses povos e funcionando como plataformas para a performance da “cultura”.

Mas mais do que as expressões da tomada de lugares de fala, a importância das práticas midiáticas indígenas parece residir na potência de “falarem” com múltiplos auditórios —com vistas a produzir relações eficazes, como já havia lembrado Faye Ginsburg (1991: 172), que pensa o termo *mídia* “como uma substância interveniente através da qual uma força atua ou um efeito é produzido”. Desta forma, o que as práticas midiáticas kaiowá e guarani instauram, me parece, não é a inclusão de conteúdos indígenas nas mídias, mas, de forma muito diferente, a produção de certos tipos de efeitos.

Trata-se de pensar de que forma essas práticas cada vez mais deixam de dizer respeito apenas a povos indígenas falando por meio de tecnologias não indígenas e passam a alimentar outras imaginações (Viveiros de Castro, 2002) — radicalmente diferentes daquelas que conhecemos— sobre o que possam ser tecnologias de comunicação e o que se vê, fala e pensa através de seu uso.

BIBLIOGRAFIA

- Barreto, Henyo Trindade (2006). “Os predicados do desenvolvimento e a noção de autoctonia”. *Tellus* 10: 11-21.
- Câmara dos Deputados. *Lei de Rádios Comunitárias* (Lei 9.612/98).
- Cariaga, Diógenes Egídio (2012). *As transformações no modo de ser criança entre os kaiowá em Te'yikue (1950-2010)*. Tese de Doutorado. Dissertação Mestrado em História. Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados.

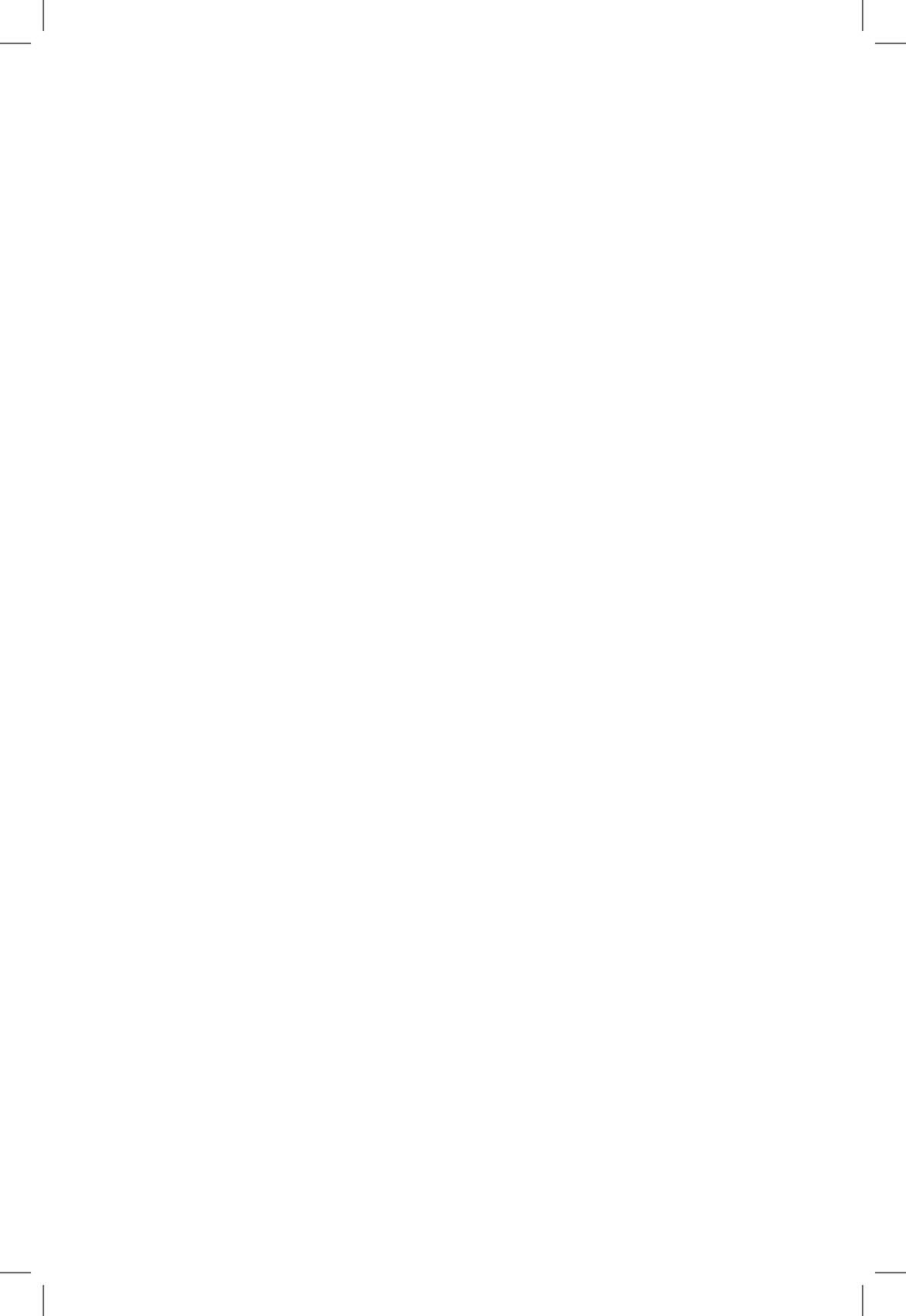
- Carneiro da Cunha, Manuela (2009). “Cultura’ e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais”. Em *Cultura com aspas e outros ensaios*, 311-373. São Paulo: Cosac Naify.
- Carneiro da Cunha, Manuela, e Pedro de Niemeyer Cesarino (orgs.) (2014). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Comunidade guarani kaiowá de Arroio Kora (2012). “Informativo/carta da comunidade guarani e kaiowá do território Arroio Kora-Paranhos-MS que foram atacados no dia 10 de agosto de 2012 pelos pistoleiros das fazendas”. Blog da Aty Guasu. Disponível em <<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/08/informativo-da-comunidade-guarani-e.html>> [acesso: maio de 2018].
- Comunidade guarani kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay (2012). “Carta da comunidade guarani-kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay-Iguatemi-MS para o Governo e Justiça do Brasil”. Blog da Aty Guasu. Disponível em <<http://atyguasu.blogspot.com.br/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-e-kaiowa-de.html>> [acesso: maio de 2018].
- Corrêa, Miguel Ângelo (2015). “Audiovisual autoral dos povos indígenas de Mato Grosso Do Sul: Mapeamento e análise”. Dissertação Mestrado em Comunicação. Campo Grande: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.
- Dias, Diego Madi (2011). ““Mekaron Ipêx”: cultura, corpo, comunicação e alteridade [usos do vídeo entre os mênbêngôkre-kayapó-PA]”. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Downing, John (2002). *Mídia radical: rebeldia nas comunicações e movimentos sociais*. São Paulo: Senac.
- Fundação Nacional do Índio (2013). “Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Iguatemipegua I (Mbarakay e Pyelito). Resumo”. *Diário Oficial da União*, 8 de janeiro, 25-29.

- Fundação Nacional do Índio (2016). “Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da terra indígena Dourados Amambaipêgua I. Resumo”. *Diário Oficial da União*, 13 de maio, 75-78.
- Galache, Gilmar (2017). “Koxunakoti itukeovo yoko kixovoku, fortalecimento do jeito de ser terena: o audiovisual com autonomia”. Dissertação de Mestrado em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais. Brasília: Universidade de Brasília.
- Gallois, Dominique Tilkin (2005). *Redes de relações nas Guianas*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/Fapesp.
- Gallois, Dominique Tilkin, e Vincent Carelli (1998). “Índios eletrônicos: A rede indígena de comunicação”. *Sexta Feira. Antropologia, Artes, Humanidades 2*.
- Ginsburg, Faye (1991). “Indigenous media: Faustian contract or global village?”. *Cultural Anthropology* 6 (1): 92-112.
- Guimarães Foschaches, Nataly (2016). “Narrativas y miradas kaiowá y guaraní: un análisis antropológico de la autoimagen expresada en sus producciones audiovisuales”. Tese de Doutorado em Estudios Latinoamericanos. Salamanca: Universidade de Salamanca.
- Gutjajr, Eva (2008). “Entre tradições orais e registros da oralidade indígena”. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Instituto Socioambiental (2018). “Terra indígena Caarapó”. Site Terras Indígenas no Brasil. Disponível em <<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3627>> [acesso: abril de 2018].
- Klein, Tatiane Maíra (2010). “Notícias da Aldeia. Relações entre os povos indígenas no Brasil e o direito à comunicação”. Trabalho de conclusão de curso do bacharelado em Comunicação Social-Habilitação em Jornalismo. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Klein, Tatiane Maíra (2013). “Práticas midiáticas e redes de relações entre os kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul”. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Klein, Tatiane Maíra (2018). “Entre enxadas e tratores. Notas sobre um (des)encontro”. Em *Nas redes guarani. Saberes, traduções e*

- transformações*, organizado por Dominique Tilkin Gallois e Valéria Macedo. São Paulo: Hedra.
- Largy Healy, Jessica de (2004). “Do trabalho de campo ao arquivo digital: performance, interação e terra de Arnhem, Austrália”. *Horizontes Antropológicos* 10 (21): 67-95.
- Librandi-Rocha, Marília (2014). “A carta guarani kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes”. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea* 44: 165-191.
- Lins Ribeiro, Gustavo (2008). “Poder, redes e ideologias no campo do desenvolvimento”. *Novos Estudos* 80: 109-125.
- Maldonado, Caroline Herminio (2014). “O conflito entre os guarani e kaiowá e fazendeiros em MS: análise discursiva na mídia online”. Dissertação de Mestrado em Comunicação. Campo Grande: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.
- Mapa guarani continental (2016). Disponível em <<https://www.socioambiental.org/pt-br/mapas/mapa-guarani-continental-2016>>.
- Marques Pereira, Levi (2004). “O pentecostalismo kaiowá: Uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos”. *Transformando os Deuses* 2: 267-302.
- Melía, Bartolomeu, Georg Grünberg e Friedl Grünberg (2008). *Pai-tavyterã. Etnografía guarani del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción/Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch.
- Mendonça de Macedo, Valéria (2010). “Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia Guarani na Serra do Mar”. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Nava Morales, Elena (2008). “Apropriação de uma política pública de ‘inclusão digital’ entre os Pataxós de Coroa Vermelha, Bahia”. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília.

- Oliveira, Luciana de, Tônico Benites e Ruy de Oliveira Neto (2016). “Sacrifício e quase-acontecimento: Apontamentos sobre a visibilidade da luta pela terra dos povos indígenas guarani e kaiowa”. *Cadernos de História* 17 (26): 114-142.
- Perrot, Dominique (2008). “Quem impede o desenvolvimento circular? Desenvolvimento e povos autóctones, paradoxos e alternativas”. *Revista Cadernos de Campo* 17: 219-232.
- Pimentel, Spensy Kmita (2016). “Tônico Benites. Como um líder indígena rompeu as fronteiras do Mato Grosso do Sul e transformou uma tragédia local em uma causa na aldeia global da Internet”. *Revista Brasil de Direitos. 10 anos do Fundo Brasil de Direitos Humanos* 1: 30-33. Disponível em <www.fundodireitoshumanos.org.br/wp-content/uploads/2016/12/revista-x-anos.pdf> [acesso: abril de 2018].
- Porahey*. Direção: Alunos da Oficina do Projeto Ava Marandu. 2010 (27 min).
- Renesse, Nicodeme Costia de (2011). “Perspectivas indígenas sobre e na Internet: Ensaio regressivo sobre o uso da comunicação em grupos ameríndios do Brasil”. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Sahlins, Marshall (1997). “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção (Parte I)”. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 3 (1): 41-73.
- Stockler Coelho de Souza, Marcela (2007). *A dádiva indígena e a dívida antropológica: o patrimônio cultural entre direitos universais e relações particulares*. Brasil: Universidade de Brasília-Departamento de Antropologia.
- Stockler Coelho de Souza, Marcela (2010). “A vida material das coisas intangíveis”. Em *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*, organizado por Marcela Stockler Coelho de Souza y Edilene Coffaci de Lima, 97-181. Brasília: Athalaia Gráfica e Editora.

- Vanzolini Figueiredo, Marina (2009). “Escrever, ouvir: perspectivas sobre o saber entre os Aweti do Alto Xingu”. *Ide* 32 (48): 147-162.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002). “O nativo relativo”. *Mana: Estudos de Antropologia Social* 8: 113-148.



Exploraciones para comprender experiencias de radios escolares

DIEGO BOGARIN

DERIVACIONES (Y DESVIACIONES) EN EL CAMINO DEL TEMA AL PROBLEMA

El presente texto busca dar cuenta de algunas inquietudes y reflexiones metodológicas que surgieron a partir de los vínculos académicos que establecimos con radios escolares en dos etapas de mi trayectoria formativa: en la instancia de grado, mediante una experiencia de Investigación Acción en la radio de una Escuela Especial,¹ y en mi etapa de posgrado, mediante los primeros movimientos exploratorios de mi trabajo de campo, en la radio de una escuela de frontera. Además, bus-

¹ Las Escuelas Especiales son definidas por la Ley de Educación Nacional como aquellas que ofrecen a las personas con discapacidades temporales o permanentes, una propuesta pedagógica que les permita el máximo desarrollo de sus posibilidades, la integración y el pleno ejercicio de sus derechos (Honorable Congreso de la Nación Argentina, 2006).

caremos exponer cómo en esta segunda etapa la perspectiva etnográfica nos permitió volver a urdir la trama que daba cuenta del objeto que pensaba estudiar, y repensar la experiencia desarrollada años antes, en la instancia de grado.

En el presente texto llamamos “radios escolares” a aquellas experiencias desarrolladas en establecimientos educativos que tienen por finalidad enseñar a producir y emitir contenidos radiofónicos a través de medios gestionados en escuelas. Si bien la definición puede incluir un amplio abanico de casos (programas que se emiten durante recreos del horario escolar o grupos de estudiantes que realizan programas en medios del barrio con la dirección de docentes), nos interesa trabajar especialmente con aquellos casos de radios que, estando dentro del establecimiento educativo, cuentan con la participación de la comunidad en algunas de las etapas de la realización de contenidos y gestión de la emisora.

Nuestras experiencias con radios escolares se desarrollaron en Misiones, la segunda provincia más pequeña de Argentina, ubicada en el extremo noreste del país, que se inserta como una cuña entre los territorios de Paraguay y de Brasil. Nos parece relevante estudiar las radios escolares porque resultan ámbitos de interacciones que permiten observar y pensar las articulaciones y tensiones entre las instituciones educativas y las comunidades en las que trabajan.

En Argentina, las escuelas se iniciaron como gestoras de medios de comunicación en gran medida por la convergencia de dos procesos políticos y sociales que se imbricaron en la década de los años noventa. En el campo educativo se generó “un contexto de inestabilidad normativa e institucional que afectó la toma de decisiones pedagógicas y curriculares [y, por ende] el funcionamiento cotidiano de las aulas” (De

Haro *et al.*, 2013: 13). Como parte de esos cambios, cada escuela pública debía proyectar y gestionar diversas iniciativas institucionales para abastecerse de insumos y recursos, a través de programas especiales que presentaba el Ministerio de Educación.

Paralelamente, en el campo de la comunicación, diferentes actores sociales, como cooperativas y organizaciones sociales, se aventuraron a gestionar medios, ejerciendo un derecho que hasta entonces les era restringido. La crisis institucional de la década de los años noventa afectó “a todas las herramientas de intermediación social. Entre ellas, los medios comerciales de comunicación” (Lavaca, 2006: 22). Este contexto político y social marcó el funcionamiento y la proyección de las escuelas a partir de la segunda mitad de la década mencionada y las enfrentó a reconocerse como gestoras de iniciativas diversas; entre ellas, las radios escolares. Este fenómeno se produjo incluso antes de que la Ley Nacional N° 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA), sancionada en 2009, reconociera a las instituciones educativas el derecho de gestionar un medio de comunicación.

En la provincia de Misiones sobrevivieron pocas de las radios que se iniciaron en la década citada, pero en los primeros años de la década del 2000 surgieron nuevas experiencias, apadrinadas por fundaciones, a partir de donaciones de particulares o gestionando algún recurso estatal; así, hacia 2010, numerosas escuelas se sumaron al escenario radiofónico. A mediados de 2012, varias de ellas, que funcionaban sin autorización y que empezaron a notar la necesidad del reconocimiento de la Autoridad de Aplicación de LSCA, se organizaron en un espacio que llamaron Red de Radios Escolares y

Comunitarias de Misiones (Rerecom) para realizar gestiones y demandas a partir de necesidades comunes.

Esta experiencia de organización se sostuvo realizando encuentros anuales en diferentes puntos de la provincia y, en 2016, generaron un espacio de articulación con referentes provinciales del programa Centro de Actividades Juveniles (CAJ) que también gestionaban radios en escuelas secundarias, pero con autorización de funcionamiento y con recursos aportados por el Estado nacional. Este diálogo permitió que a mediados de 2017 el gobierno provincial anunciara la creación del Programa Provincial de Radios Escolares, sin implantarse aún en el primer trimestre de 2018.

Organizaremos el texto en cinco partes. Un primer bloque en el que presentaremos algunos conceptos clave para establecer un punto de partida y las perspectivas desde las que pensamos la comunicación, la educación y las radios escolares. Un segundo apartado con un relato sintético del trabajo desarrollado en la instancia de nuestra formación de grado, con intenciones de situar a los lectores en una experiencia concreta de educación en comunicación.

En el tercero, expondremos algunas reflexiones en clave etnográfica,² ideas que nos surgieron sobre esa experiencia luego de haber empezado nuestra etapa de formación de posgrado. En el cuarto bloque presentaremos notas tomadas durante nuestra primera exploración de campo en la instancia de investigación doctoral. En el quinto, finalmente, propondre-

² Nos referimos a la clave etnográfica, o perspectiva etnográfica, como aquella mirada que permite reconocer los sentidos que tienen o tuvieron para los actores las situaciones narradas.

mos algunas nociones en torno al aporte de la etnografía para la construcción de un problema de investigación.

Nuestra hipótesis, que en el transcurso del texto pondremos en discusión, se asienta en la idea de que las radios escolares pueden desarrollar experiencias de educación no formal y de comunicación/encuentro con la comunidad en la que trabajan y, así, contribuir a la construcción de ciudadanía de sus participantes. Y, con estas coordenadas, pasaremos a detallar los conceptos principales con los que pensamos nuestro problema de investigación.

COORDENADAS CONCEPTUALES PARA PENSAR EL PROBLEMA

Aproximarnos a las radios escolares nos invita a pensar y acordar conceptos clave, que orientarán (y conformarán) nuestro marco de interpretación sobre las dinámicas que observaremos en la etapa de campo. En nuestra propuesta buscamos entender la comunicación y la educación como ámbitos de prácticas y relaciones sociales sujetas a aprendizajes, tensiones y disputas.

Pensamos la comunicación desde una perspectiva socio-cultural, “atendiendo los complejos entramados históricos, institucionales e intersubjetivos que participan en la producción social de sentido”, como sugiere Raúl Fuentes-Navarro (2008: 153) y no mirando simplemente los mecanismos, mediáticos o no, de producción, circulación y apropiación de “mensajes”. Nos proponemos analizar los procesos que se dan en las radios escolares asumiendo el “reto cultural” (Martín-Barbero, 1997) de superar las perspectivas escolarizadas

de la educación y mediatizadas de la comunicación, utilizando una mirada sobre lo educativo que exceda lo escolar aun dentro de las escuelas y una que exceda lo mediático aun dentro de los medios (Huerco, 2005).

Como sugiere Adriana Puiggrós (1990), asumimos que la educación es una “práctica social compleja” que actúa como mediadora en la producción, reproducción y transformación de sujetos a partir de otros sujetos, en intercambios que se constituyen como situaciones educativas que “tienen como finalidad coadyuvar a la constitución y al cambio” de los mismos (1990: 30).

Nos interesa poner a dialogar estas perspectivas con el concepto de “educación no formal” entendida como el conjunto de aprendizajes que se dan en procedimientos que se apartan de las formas convencionales de enseñanza reglada y que pueden complementarla (Coombs, 1968). El segundo concepto para atender y entender las relaciones que las radios escolares establecen con su entorno es el de “comunicación comunitaria” que propone Natalia Vinelli (2014: 56) cuando caracteriza dichas relaciones “en términos de apertura a la participación”.

Consideramos, como lo hace la autora al referirse a los medios comunitarios, que los medios escolares tienen la posibilidad de constituirse en canales de “expresión y articulación de los sectores silenciados por los medios dominantes” (Vinelli, 2014: 56) o tradicionales. Esta perspectiva nos permite entender que las radios en las escuelas pueden constituirse como herramientas que dinamicen un “proceso educativo transformador” (Kaplún, 2002: 15) y promuevan diálogos públicos que posibiliten la construcción y el ejercicio de la ciudadanía y el sentido de comunidad. Como sugiere Rosa Alfaro Mo-

reno: “Todo ciudadano tiene un saber y su propia verdad, se trata por tanto de construir una solidaridad colectiva que signifique eficacias y productividades concretas en la gestión local” (2002: 49).

Llegamos así al tercer concepto con el que proponemos pensar los alcances de las radios escolares: el de “ciudadanía comunicativa”. María Cristina Mata (2006: 13) lo define como “la capacidad de ser sujeto de derecho y demanda en el terreno de la comunicación pública”, una capacidad que los medios de comunicación tienen la posibilidad de poner en escena y que se ata al derecho humano a la comunicación.

CONTORNOS DE UNA EXPERIENCIA DE COMUNICACIÓN Y EDUCACIÓN

Nos preocupa que al quedarnos con la descripción puede faltar algo, dado que no le “hemos agregado” algo distinto, que a menudo se llama “explicación”. Y sin embargo la oposición entre descripción y explicación es otra de estas falsas dicotomías con las que se debe terminar.

Bruno Latour, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red.*

La memoria es selectiva y compone sus relatos tejiendo recuerdos y olvidos, no siempre intencionales, pero no siempre accidentales.³ Por ello, revisitarse la experiencia narrada en mi

³ La proposición está inspirada en el trabajo de Pilar Calveiro (2005: 11), quien remarca que “lejos de la idea de un archivo, que fija de una vez y para siempre su contenido, la memoria se encarga de deshacer y rehacer sin tregua aquello que evoca”.

tesis de grado⁴ requirió reelaborar algunos tramos con notas y recuerdos que no aparecen escritas en el trabajo citado y que, a la distancia, entiendo, son aspectos constitutivos del mismo proceso. Esta experiencia tuvo tres etapas, en tres años diferentes; lo interesante, como advertencia, es que no fue inicialmente pensada como mi trabajo de graduación, sino como una oportunidad laboral.

En 2011 no había terminado mi formación de grado, pero por mi temprana experiencia profesional trabajaba en diferentes lugares de Misiones dictando capacitaciones de periodismo, especialmente periodismo radiofónico. Desarrollaba talleres con una propuesta “técnica” del hacer radiofónico, aportando propuestas sobre locución, entrevistas, formatos de programas y armado de agendas. En uno de esos talleres participó un grupo de la radio escolar comunitaria A4Voces.

Al finalizar la jornada de trabajo, se acercaron dos docentes y me preguntaron si yo podía dictar el taller para el grupo completo de la radio que estaban llevando adelante en el barrio A4 de Posadas. Así, empecé a vincularme con las experiencias de radios escolares y comunitarias. Hubo una demanda concreta: querían conocimientos técnicos para hacer programas, entrevistar, musicalizar, “hablar bien”.

Acordamos juntarnos la semana siguiente y, una vez reunidos con la directora de la escuela y la responsable de la radio, definimos armar una propuesta destinada a las personas que

⁴ La tesis “Prender el barrio. Aportes para fortalecer la radio escolar comunitaria ‘A4 Voces’ de Posadas-Misiones” (Bogarín, 2014) consistió en el desarrollo de un taller de comunicación radiofónica, y tenía como uno de sus objetivos abrir un ámbito de reflexión y producción de contenidos con los integrantes del medio.

tenían programas o participaban de diferentes maneras en la FM. Nos interesaba trabajar con una propuesta de educación “popular” y “liberadora”. En ese sentido, nos planteamos ambiciosos objetivos de transformación de las subjetividades de los sujetos participantes y nos propusimos organizar dinámicas de aprendizaje “horizontales” para poner en valor los saberes comunitarios: ubicamos las sillas en ronda, usamos el pizarrón para las notas importantes y un grabador para registrar “todo” (creíamos en ese momento que lo que registraban los aparatos era todo, pero años después aprendimos que hay sensaciones y situaciones que sólo se pueden percibir y registrar con el cuerpo).

Empezamos el taller con 15 personas, lo que nos hizo creer que sería un “éxito”. Pero a medida que iban pasando los encuentros, los participantes fueron desgranándose progresivamente, y a las últimas tres jornadas asistieron cuatro personas. En el cierre del taller, evaluamos la experiencia entre los presentes y consideramos que la deserción tenía que ver con el horario mal elegido, pues al ser de cuatro a seis de la tarde, se superponía con actividades laborales. Acordamos entonces, con la responsable de la radio y con la directora de la escuela, realizar una nueva serie de encuentros en los primeros meses del año siguiente.

A principios de 2012 empezamos a reunirnos nuevamente con la docente responsable de la radio y los cuatro participantes que terminaron el recorrido del taller el año anterior. Coincidimos en la importancia de que no se repitiera el abandono masivo de la experiencia pasada y pensamos entonces una estrategia que creíamos resolvería esa cuestión: invitamos a diversas instituciones del barrio a participar de lo que sería un taller de locución, para que luego tuvieran un programa

en la radio. De esta manera no sólo hacíamos la capacitación, sino que además sumábamos programas a la emisora. En esta segunda etapa, los cuatro “egresados” de la experiencia anterior asumieron responsabilidades en el dictado del taller.

Empezamos esta etapa con una gran participación: docentes de otras escuelas del barrio, trabajadoras del Centro de Salud, dos ministros de una iglesia evangélica, integrantes del Club de Abuelas y efectivos de la policía comunitaria. Nuevamente, alrededor de 15 participantes iniciaron el recorrido con sillas en ronda, con capacitadores del barrio y con un atento registro sonoro de las charlas para producir materiales radiofónicos. Terminaron el taller tres personas.

Para esta altura, se había consolidado un grupo de siete personas entre quienes finalizaron el primero y el segundo taller. Se sentían interpelados por la realización radiofónica; incluso se podía reconocer un vínculo afectivo, de amistad. La evaluación de esta segunda experiencia fue realizada durante una cena en la casa de uno de los integrantes que participó de ambos talleres. En la evaluación, nos llamó la atención, además de la deserción, que la programación de la radio se constituía con programas “mosaico” que no se relacionaban entre sí, que a tres años de funcionamiento de la radio, aún se hablaba de los programas producidos por “la gente del barrio” y aquellos de “la gente de la escuela”, y también que los programas en gran medida tomaban de referencia formatos de radios comerciales, magazines informativos, musicales y la idea de que la participación podía medirse a través de mensajes de texto.

Con estas experiencias encima, dialogamos con el grupo que venía participando de las dos instancias y se nos ocurrió insistir con una tercera, esta vez ya no para iniciar prácticas y compartir saberes, sino para producir contenidos de manera

colectiva: sería un taller de creación y grabación de radioteatros.

Los encuentros se desarrollaron por la mañana. Todos los momentos de trabajo, la definición del tema, la escritura del guión, la grabación y la selección de música para la posproducción, contaron con la participación de los siete integrantes que, además, en cada encuentro iban invitando a un docente o a una vecina para que se sumara al menos un día para aportar ideas y grabar el radioteatro. Grabamos cinco capítulos de ficción que conseguimos emitir en programas de la radio de la Universidad Nacional de Misiones y en otras radios escolares que habían empezado a organizarse en torno a la Rerecom.

ALGUNAS APRENSIONES QUE PODRÍAN VOLVERSE APRENDIZAJES

En la experiencia descrita podemos diferenciar tres etapas: la primera, de construcción de grupo; la segunda, de afectación; y la tercera, de hacer/saber. Intentaremos dar cuenta de ellas para reconocer sus particularidades y pensar, con ello, algunas lecturas posibles en clave etnográfica.

En la primera etapa, cuando empezamos a desarrollar los talleres en la Radio A4Voces, el grupo tenía un interrogante formal: ¿cómo decir las cosas? Pero al ver que no alcanzaba con “hablar bien” para que el grupo cobrara vida, aprendimos la importancia de la creación del sentido de grupo, de la interpelación y el reconocimiento a un actor cercano. Hubo que moderar situaciones difíciles porque hablar en grupo dispara comentarios que no siempre son bien recibidos e incluso mu-

chas veces son dichos con ambigüedades y arrastrando discusiones no resueltas en otros ámbitos.

Son tensiones que atraviesan los grupos y que se originan en disputas relacionales, por expectativas diferentes, por miradas diferentes sobre un proyecto compartido, que tienen consecuencias directas sobre la propuesta de trabajo.

El grupo, entonces, puede haberse constituido con anterioridad a la experiencia de aprendizaje, pero una experiencia de aprendizaje se ve potenciada por la posibilidad de la construcción de un nuevo grupo constituido en el compartir. Es decir, aunque haya un grupo que preexista a una experiencia de educación y comunicación, la experiencia misma produce un nuevo grupo a través del recorrido común porque genera transformaciones compartidas y compañerismos en esa transmutación. Y este recorrido es un proceso que hay que sostener en el tiempo, aunque parezca que se estén haciendo cosas que se alejan de los objetivos iniciales.

Aquí podríamos reconocer un vínculo interesante entre la experiencia y las reflexiones que a mediados de los años ochenta planteaba Jesús Martín-Barbero (2012), cuando afirmaba que la producción de saberes en la incipiente disciplina de la Comunicación precisa(ba) “perder el objeto para ganar el proceso”. Y aunque con esta idea se refería a una discusión epistémica del campo, a nosotros nos permite traducir ese principio para trasladarlo a nuestras experiencias: es en los encuentros y en los recorridos que está el material con el que la Comunicación trabaja, no en los aparatos, no en los dispositivos en sentido amplio y restringido del término. No en los productos finales, radiofónicos, audiovisuales, impresos, que logramos, sino en los procesos compartidos, comunes.

En la segunda etapa, las dinámicas de trabajo estuvieron acompañadas por las alianzas de los participantes de la primera. Nos ayudaron a convocar a integrantes de organizaciones del barrio, llevaron adelante distintas prácticas y, a diferencia de la etapa previa, en la que pensábamos que la necesidad de la radio era “cómo decir”, en esta instancia nos pusimos a pensar sobre el “qué decir” y, a la vez, en “quiénes lo dicen”.

Pensamos entonces cómo convocamos a otros para que no habláramos siempre los mismos y, sobre todo, para que no habláramos en nombre de esos otros. Además, esta fue una etapa de aprender a enseñar: aprendimos a preparar los contenidos, a reconocer que el aprendizaje es un proceso que requiere trabajo y que implicarse es condición necesaria para atravesar ese umbral. Implicarse es afectarse, porque cuando nos implicamos también construimos afectos.

En la tercera etapa, de hacer/saber, reconocimos el diálogo como un camino didáctico para construir una idea común, para involucrarnos en un intercambio que nos permitió apropiarnos de las ideas de los otros, asumiendo que en lo que el otro dice hay una parte de ese otro y, por lo tanto, hay que tomarlo con cuidado y escucharlo con atención antes de devolver esa idea que ya es del grupo. Vimos cómo en el diálogo grupal, en la elaboración compartida, estamos creando y también nos estamos recreando, y así actualizamos el vínculo que nos permite reconocernos.

Además, en esta tercera etapa encontramos el sentido del hacer-saber. Hasta entonces, los encuentros proponían “prácticas” en el sentido de “ensayos”, de pruebas, de testeos. En esta etapa, “hicimos”, y en el hacer pusimos a dialogar nuestros saberes. Este proceso de creación grupal mira el hacer como saber, pone en valor lo que los sujetos de la interacción

aportan, y los mismos sujetos de la experiencia sentimos que nuestro hacer es un aporte que afecta, que transforma lo que el grupo hace y, por ende, sabe.

Así, construyendo un nosotros, reconociendo el hacer como un saber, fue posible salirnos de la preponderancia estética, de la perspectiva tecnocéntrica de la educación y la comunicación, de los reduccionismos que ponen el saber en el aula y la comunicación en el aparato. No fue cuando nos propusimos crear procesos educativos liberadores cuando logramos poner en valor los saberes del grupo, sino cuando hicimos, cuando dejamos de practicar, que pudimos correr del modelo de la educación tradicional.

OBSERVACIONES EXPLORATORIAS DEL SEGUNDO TRABAJO DE CAMPO

La investigación requiere también reflexionar
sobre nosotros mismos.

Ruth Sautu *et al.*, *Manual de metodología*.

A fines de 2011 y principios de 2012, mientras desarrollábamos las actividades en la radio A4Voces, empezó a ser gestada la Rerecom, con la participación de una decena de experiencias mediáticas sostenidas en escuelas de diferentes puntos de la provincia. En ese ámbito, del que participamos con A4Voces, empezó a vislumbrarse, por diversos motivos, el potencial de las radios en el trabajo de vinculación escuelas-comunidad.

En algunos casos, las radios escolares permitían desarrollar actividades pedagógicas para mejorar la comprensión de textos y el abordaje de contenidos curriculares. En otros, di-

namizaban la vinculación de las escuelas con las comunidades a través de actividades desarrolladas en fechas especiales o ante demandas concretas del entorno, sean conmemoraciones o colectas para resolver alguna necesidad.

Por esas características y por las especificidades que presentaban los relatos y las experiencias presentados en los encuentros anuales que se desarrollaban en diferentes sedes de la provincia,⁵ nos resultó interesante realizar una aproximación para conocer aspectos de la cotidianidad del trabajo en estos espacios y reconocer cuáles eran las continuidades y diferencias entre diferentes medios de comunicación gestionados en escuelas con participación de sus comunidades.

Es menester remarcar que pongo especial atención en aquellas radios escolares que desarrollan sus trabajos sin autorización de funcionamiento, pues esta condición las expone a gestionar recursos por fuera de las líneas previstas por las políticas públicas de financiamiento a medios públicos y educativos y públicos que desarrolló el Estado Nacional a partir de la sanción de la LSCA.⁶

Desde 2016 me encuentro desarrollando una investigación doctoral mediante una beca del Consejo Nacional de

⁵ Puede conocerse una crónica del primer encuentro de radios escolares en el que se constituyó la Rerecom en Bogarin (2012).

⁶ Además de los recursos destinados a los diferentes medios audiovisuales estatales, entre 2009 y 2015 el gobierno argentino desarrolló diferentes programas de fortalecimiento a medios audiovisuales de diferentes sectores a través de concursos públicos y subsidios directos. Específicamente en el sector de medios educativos, se desarrolló en articulación con el Ministerio de Educación el programa CAJ, entre cuyas líneas se encontraba la instalación de radios en establecimientos escolares de educación media. Estos medios, conocidos como Radios CAJ, se establecían con autorizaciones de funcionamiento, equipamiento e instalaciones para emitir en FM.

Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), con un proyecto que se proponía comprender las radios escolares como experiencias de educación no formal que favorecen la construcción de ciudadanía y el ejercicio de la ciudadanía comunicativa de los jóvenes, y conocer las articulaciones y sinergias que construyen las radios escolares con las comunidades de las que forman parte, sus problemas y necesidades.

A mediados de 2017 y durante dos semanas realicé la primera aproximación a campo para observar las dinámicas en estos ámbitos. Elegí empezar observando una escuela cofundadora de la Rerecom, que se ubica en el margen oriental de Misiones, en la frontera con Brasil. La escuela está en una zona rural, y en 2015 dejó de ser un “aula satélite” dependiente de una escuela núcleo ubicada en la localidad de El Soberbio, para ser una “escuela plurigrado” autónoma, con 40 estudiantes de nivel primario. Estuve alojado en una habitación que está al fondo de la casa que las familias de la comunidad construyeron para que viva el maestro del aula satélite, que con el cambio institucional pasó a ser el director de la escuela.

La institución tiene una serie de propuestas interesantes destinadas a la comunidad, como talleres de huerta, de realización audiovisual y de radio. El docente a cargo de la institución llegó hace ocho años al pueblo y se encargó desde el principio de comprometer a las familias de los estudiantes para mejorar lo que, hasta ese año, 2010, era un aula rancho. Organizó jornadas de limpieza del predio, consiguió la donación del terreno donde está la casilla escolar, logró que el gobierno realizara una perforación para tener agua potable y gestionó que una empresa de telefonía instalara Internet satelital sin cargo.

A la vez, buscó “padrinos” para la escuela que, desde Buenos Aires, organizaron colectas de ropas que enviaban a la escuela para que realizaran ventas solidarias a cinco o 10 pesos cada prenda (menos de 50 centavos de dólar), y con esos fondos compraban materiales para ampliar la escuela. También el docente realizaba gestiones permanentemente para invitar a funcionarios a que conocieran el establecimiento, para llevar a sus estudiantes a concursos de lectura, o para invitar a conocidos a que dictaran diferentes talleres en la escuela: de muralismo, de huerta, de realización audiovisual.

Entre esas gestiones, consiguió que un músico realizara un recital a beneficio en el patio de la escuela y les donara un transmisor de radio FM.

Desde entonces, el docente director convoca a personas para que dicten talleres de radio; cuando funciona el transmisor, emiten programas en esta radio que se define como “escolar-comunitaria” y aún no cuenta con autorización de funcionamiento. Con este proyecto, cada año participan con los estudiantes de los encuentros anuales de la Rerecom, llevando grabaciones propias, ofreciendo capacitaciones y articulando acciones colectivas de demanda al gobierno para que se generen políticas públicas.

Con todo este escenario, parecía el ámbito apropiado para desarrollar la marcha de la investigación y poner en escena la hipótesis de trabajo. Sin embargo, en la primera conversación del primer día que llegué a la escuela, se tambaleó la factibilidad de mi investigación: la radio quedó fuera del aire a mediados de 2016 porque un rayo quemó el transmisor; *ergo*, no había radio escolar. O al menos eso fue lo primero que pensé. A partir de un par de preguntas más, supe que los “talleres de radio” se seguían haciendo cada vez que un docente volunta-

rio del pueblo tenía tiempo para acercarse; entonces podía ser que salieran cuatro encuentros al mes. O uno.

Sin embargo, justamente en esa semana, iba a concretarse un encuentro luego de tres semanas en los que la falta de tiempo y las inclemencias climáticas impidieron continuar con las actividades. Participé, entonces, un par de días después, en el taller que iba a dictar un entusiasta especialista informático, que tenía como antecedente haber realizado un par de programas de radio en una provincia del centro del país y que hacía un par de años se encontraba trabajando en la localidad mediante un programa nacional de acompañamiento a productores rurales.

Alrededor de las 11:15 de la mañana del miércoles llegó el responsable del taller. Una decena de niñas y niños lo esperaban jugando en el patio desde unos 20 minutos antes. El docente ingresó al salón y saludó a los participantes, que empezaron a sentarse en bancos sin respaldo, a ambos lados de una mesa de tablas. Luego de las explicaciones que daban cuenta de las semanas que no hubo taller, el docente pasó a reproducir el resultado de los trabajos del último encuentro, en el que grabaron una invitación al próximo encuentro de radios escolares.

Las voces de niñas y niños se sucedían una tras otra en diferentes tramos de un texto que informaban fecha y lugar del evento, con el fondo instrumental de un piano. Tras escucharlo, el docente pidió opiniones. La primera respuesta fue “parece música de velorio”. Tras las risas, el docente se comprometió a armar otro con un nuevo fondo musical, pero pidió grabar de nuevo las voces porque en la ocasión anterior el registro había salido con ruidos.

Volvieron entonces a grabar textos que el docente dictó para que cada participante escribiera en su cuaderno, a pedido del director, que observaba el desarrollo del encuentro. Durante la actividad, los participantes no podían hablar si no se lo pedían levantando la mano o si no era su turno grabar. El registro se hacía con el celular del docente que pasaba frente a cada estudiante para que leyera lo que tenía anotado en su cuaderno. En algunos casos se interrumpían en la lectura, lo que ocasionaba reproches del docente “en tono de chiste” porque el niño no entendía “ni su letra”, lo que ocasionaba que sus compañeros se rieran.

Esta práctica de reproche a la lectura con dificultades fue observada también en las clases, en ocasión de que un estudiante debió leer en voz alta un tramo de un texto de manual y, ante una equivocación, fue enviado a practicar sentado solo en el patio hasta que pudiera leer el texto sin equivocaciones y “de corrido”.

Durante el mismo periodo de trabajo, observamos la realización de un “roperito solidario”, evento que se realizó un sábado por la mañana, en el que madres de alumnos dispusieron, sobre un par de mesas del comedor de la escuela, las ropas y calzados que habían enviado desde Buenos Aires los padrinos de la institución. Las tareas de organización del espacio se iniciaron a las ocho de la mañana, cuando entraron las primeras madres y empezaron a calentar agua en la cocina de la escuela para preparar desayunos y mates para compartir. La venta se inició una hora después, y convocó a familias de la comunidad que se acercaron para comprar zapatillas y pantalones por 10 pesos (50 centavos de dólar); con ese dinero se juntarían fondos para actualizar el equipamiento de la radio escolar, aunque eso estaba supeditado a la posibilidad

de reparar el transmisor. Para las 10 de la mañana, ya se había terminado con el roperito.

Las situaciones descritas se inscriben en una serie de prácticas que dan cuenta de ciertas continuidades en las dinámicas de las clases y los talleres. Pudimos presenciar otros encuentros y otros talleres, de danzas folklóricas y de huerta, y en todos se pudieron reconocer aspectos “escolares” en las predisposiciones y actitudes tanto de educadores como de quienes participan. Al mismo tiempo, las prácticas observadas en la jornada del roperito dan cuenta de la vinculación de la comunidad con la escuela y ponen en evidencia la relevancia que tiene la institución para su entorno.

¿Es que acaso es lo mismo el dictado de una clase curricular que la coordinación de un taller? ¿Tiene que ver con que se dan estos talleres en un marco escolar, o con que son los mismos actores que ya tienen preestablecida una relación preponderantemente marcada por la institución escolar?⁷ ¿Sería acaso posible en estos contextos establecer otros tipos de interacciones de aprendizaje?

Las preguntas fueron conversadas con colegas e investigadores en ciencias sociales, docentes y amistades. Lo primero que me remarcaron fue lo importante que era entrar en crisis (!). Me recomendaron bucear en experiencias de investigación educativa, antropológica, comunicacional. Y déjenme advertir que poco se cuenta en estos relatos sobre los tropie-

⁷ Es importante mencionar que de los talleres participan cursos enteros; es decir, los mismos compañeros de un curso, asisten casi todos al mismo taller. Un poco tiene que ver con que los talleres se piensan para cada ciclo, aunque no son obligatorios: para el primer ciclo (1o. a 4o. grado), taller de danzas folklóricas; para el segundo ciclo (5o. a 7o. grado), huerta y radio.

zos de las investigaciones, de las (trans)mutaciones del objeto, del peso de la investigación en el cuerpo, de la angustia de lo innombrable, del dolor de estómago ante la pregunta: “¿Cuál es tu tema de investigación?”⁸

En medio de este tambaleo, hice tal vez lo único que se puede hacer cuando no es posible resolver algo: dejar reposar el tema. Las lecturas nuevas, algunos seminarios y el tiempo mismo transcurrido tras aquellas conversaciones sobre mis observaciones de campo, acomodaron la propuesta. Ya no miro “las radios escolares como experiencias de educación no formal, que favorecen la construcción de la ciudadanía y el ejercicio de la ciudadanía comunicativa de los jóvenes”: ahora me interesa analizar las interacciones y articulaciones de sentidos sobre la enseñanza y el aprendizaje que se producen en estas escuelas que proponen actividades de educación no formal, principalmente aquellas orientadas a producir contenidos y gestionar medios de comunicación en zonas fronterizas. Y para ello, ofrezco algunas ideas en torno a la etnografía para la construcción de un problema de investigación.

⁸ ¿Cómo incorporar a las metodologías, herramientas que nos permitan auscultarnos el cuerpo, que procesen las intuiciones, que traduzcan las señales que percibimos con el estómago o con la espalda durante el trabajo de campo (y tal vez en toda etapa de producción de conocimiento)? Algunas pistas en este sentido podemos encontrarlas en el trabajo de Jeanne Favret-Saada (2013).

SOBRE USOS POSIBLES DE LA ETNOGRAFÍA EN CONTEXTOS DE APRENDIZAJE

La responsabilidad de la etnografía, o su validación,
no debe situarse en otro terreno que el de los contadores
de historias que la soñaron.

Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*.

Si bien reconocemos que el aprendizaje excede a la escuela, nos interesa mirar especialmente las interacciones que se producen en las escuelas porque consideramos que es en estos ámbitos donde más claramente puede reconocerse el “formato escolar” (Terigi y Perazza, 2006), caracterizado por producir actividades y rutinas basadas en la escisión entre la comunidad, la familia y la escuela: “En el desarrollo educativo occidental, el formato escolar se fundó en la separación del niño de su familia, y en la reunión (‘encierro’) de los niños de una misma edad, a la misma hora y en el mismo lugar, para que desarrollen actividades formativas comunes al comando de un adulto” (Terigi y Perazza, 2006: 2).

Consideramos que, para que podamos elaborar una descripción densa que permita reconocer las diferentes formas en que se manifiestan esas rutinas y, a la vez, las maneras que se mueven los actores que participan en ellas, es necesario utilizar la etnografía como “método” (Guber, 2001) y como “experiencia” (Rockwell, 2009).

Indica Elsie Rockwell (2009) que “el trabajo de campo etnográfico es tradicionalmente ‘flexible’, ‘abierto’”. La autora cita a Paul Willis para afirmar que “es esencial ‘dejarse sorprender’ en el campo, pero esta experiencia no debe ocurrir, como suponen algunos, en un vacío teórico. [...] un trabajo mental constante [...] permite una mayor observación e, incluso, una

mayor apertura a la sorpresa” (2009: 25). Los datos relevados en nuestra aproximación al campo, en clave etnográfica, nos permitieron complejizar nuestro punto de partida.

A partir de nuestros primeros movimientos exploratorios, pudimos reconocer que todas las actividades, en horarios escolares y no escolares, dentro y fuera de la escuela, son ámbitos de enseñanza y aprendizaje donde se producen y reproducen dinámicas del formato escolar, pero también es cierto que ese formato nunca, ni adentro ni afuera de la escuela, se presenta de modo homogéneo.

Recuperando las notas de campo y ubicándonos en cruces disciplinares, vimos que se vuelve necesario prestar especial atención a los juegos de sentidos, a las percepciones y los marcos de inteligibilidad en torno a los procesos educativos que se desarrollan en las escuelas que proponen (o aspiran a dinamizar) formatos no escolares. Las llamaremos “experiencias educativas fronterizas” por ser lugares de cruce, de mezcla, entre lo escolar y lo comunitario.

Es decir, asumimos que no será posible entender las dinámicas de las radios escolares sin pensar en las dinámicas socio/culturales en que están insertas las experiencias. En este sentido, coincidimos con Rockwell (2005) cuando propone mirar las escuelas “como lugares de intersección de redes y procesos que rebasan los límites físicos e institucionales del espacio escolar”. Sugiere la autora que las escuelas son “lugares ‘permeables’ a los procesos culturales y sociales del entorno” y añade: “Desde esta óptica, la escuela deja de ser una institución ‘relativamente autónoma’, que se reproduce a sí misma [y pasa a ser] un ámbito en el que pueden ocurrir diversos procesos sociales y culturales” (2005: 28).

Diversas investigaciones han mirado, en Argentina y países de la región, la relación entre la escuela y sus contextos desde diferentes disciplinas. Es frecuente encontrar estudios que se han ocupado del tema desde la pedagogía, desde la antropología o la comunicación, entre otras. Sin embargo, hemos notado que en gran medida los estudios fueron motivados por preocupaciones surgidas en torno a conflictividades de diversa índole: sociales (Giorgi, Kaplún y Morás, 2012; Milstein, 2003); lingüísticas (Camblong, 2017); pedagógicas, curriculares y didácticas (Akoschky *et al.*, 2002; Vain, 1997). Por ello, consideramos necesario seguir indagando en estas vivencias para reconocer de qué manera los intercambios en estas experiencias educativas fronterizas tensionan y van modelando nuevas “fronteras de lo (no) escolar”.

Las radios escolares se constituyen en “experiencias de umbralidad” porque ponen a dialogar sentidos de diferentes semiosferas (Camblong, 2017) y generan que los mandatos escolares nos parezcan “desubicados” para las prácticas que se desarrollan en los momentos que la escuela busca disimular que es escuela, y es en ese escalofrío institucional que podemos ver las tensiones del formato escolar. Es allí, en las rendijas, donde creemos ver pistas para pensar cómo se establecen hoy las interacciones entre las semiosferas, cómo es que se ponen en tensión los sentidos sobre la enseñanza y el aprendizaje en estos contextos.

Para mirar los espacios de aprendizaje utilizaremos de referencia la categoría de “comunidad de práctica” (Wenger, 2001). Esta propuesta sugiere que todo espacio de interacción se constituye en un ámbito de aprendizaje. Un viaje con la familia, un juego con amigos, una comida con un ser querido. “El aprendizaje, en este sentido, no es una actividad separada.

No es algo que hacemos cuando no hacemos nada más o que dejamos de hacer cuando hacemos otra cosa” (2001: 25).

Las comunidades de práctica tratan de contenidos —del aprendizaje como una experiencia viva de negociar significados—, no de formas. En este sentido, no se pueden crear por ley ni definirse por decreto. Se pueden reconocer, apoyar, animar y nutrir, pero no son unidades cosificadas y diseñables. [...] En otras palabras, se pueden articular pautas o definir procedimientos, pero ni las pautas ni los procedimientos producen la práctica cuando se despliega. Se pueden diseñar procesos de trabajo, pero no prácticas de trabajo. Se puede diseñar un currículo, pero no el aprendizaje. El aprendizaje no se puede diseñar. En última instancia, pertenece al ámbito de la experiencia y de la práctica. Sigue a la negociación de significado, se mueve por sus propios medios. Se desliza por las rendijas, crea las suyas propias. El aprendizaje ocurre, con diseño o sin él (Wegner, 2001: 273).

Las experiencias de radios escolares buscan distanciarse (no siempre exitosamente) de los modelos educativos tradicionales; es decir, cuestionan las prácticas que se desarrollan dentro de las mismas escuelas y son lugares incómodos para las instituciones. Son como chapuzones en agua fría: tensionan la currícula formal, demandan una atención horaria que excede el régimen áulico, generan una circulación de estudiantes fuera de las aulas y de vecinos y vecinas dentro de la escuela, compiten por recursos que a otras iniciativas escolares también les hacen falta e interpelan a actores de su comunidad para que se apropien de diferentes iniciativas, como los roperitos comunitarios o la construcción de nuevos espacios para la es-

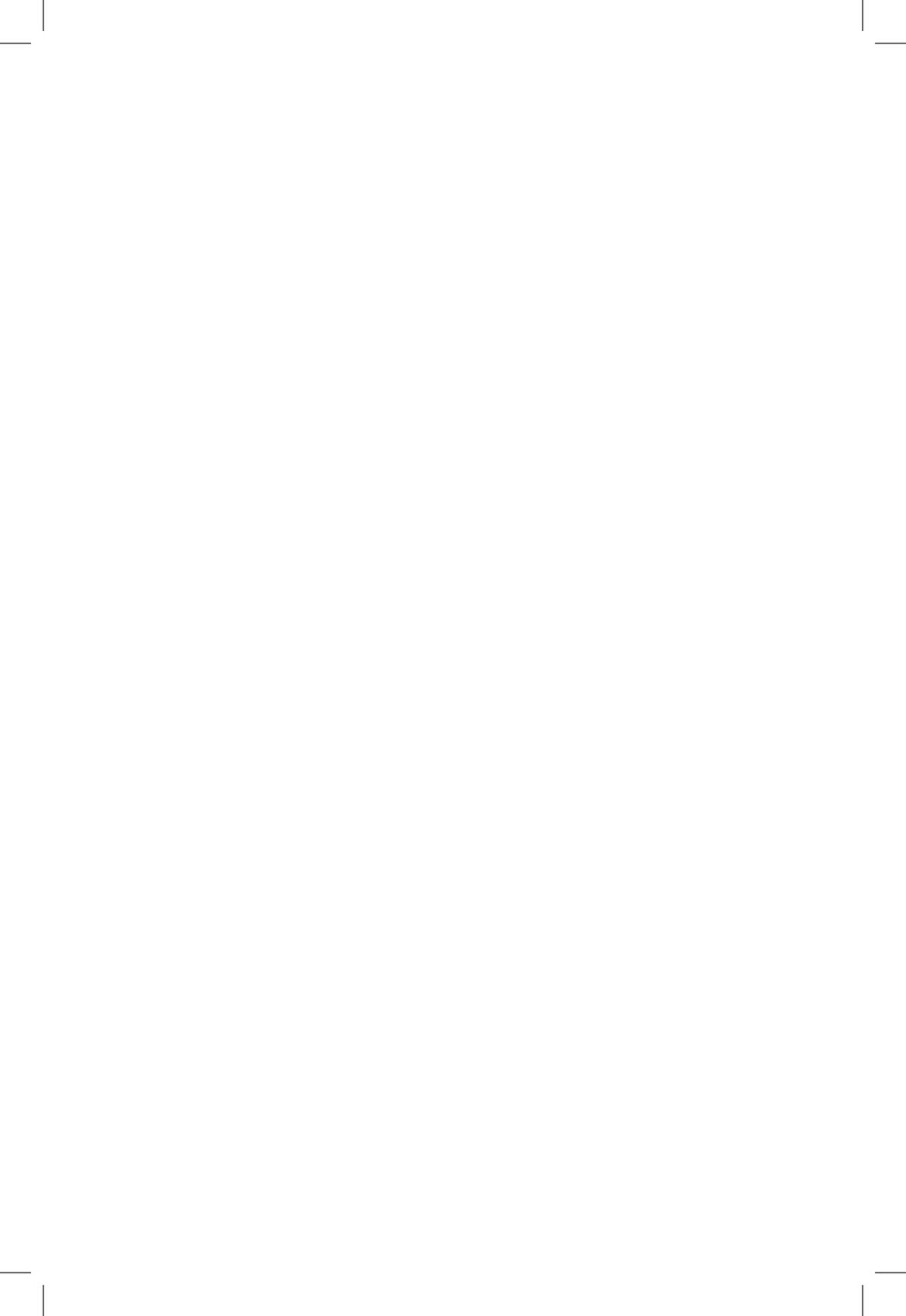
cuela. Consideramos que analizar las dinámicas, relaciones y procesos que se producen en estos contextos de educación no formal puede aportarnos elementos para pensar las fronteras (como ámbito de intercambios) de lo escolar.

BIBLIOGRAFÍA

- Akoschky, Judith, *et al.* (2002). *Artes y escuela. Aspectos curriculares y didácticos de la educación artística*. Buenos Aires: Paidós.
- Alfaro Moreno, Rosa (2002). “Politizar la ciudad desde comunicaciones ciudadanas”. *Revista Diálogos de la Comunicación* 65: 35-54.
- Bogarin, Diego (2012). “Gente que elige estar en el aire”. En *Revista Superficie*. Disponible en <<http://www.revistasuperficie.com.ar/gente-que-elige-estar-en-el-aire.html>> [consulta: 5 de octubre de 2017].
- Bogarin, Diego (2014). “Prender el barrio. Aportes para fortalecer la radio escolar comunitaria ‘A4 Voces’ de Posadas-Misiones”. Tesis de Licenciatura en Comunicación Social. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Calveiro, Pilar (2005). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Norma.
- Camblong, Ana (2017). *Umbrales semióticos. Ensayos conversadores*. Córdoba: Alción Editora.
- Coombs, Philip (1968). *The World Educational Crisis: A Systems Analysis*. Nueva York: Oxford University Press.
- Favret Saada, Jeanne (2013). “‘Ser afectado’ como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico” [en línea]. *Avá. Revista de Antropología*. Disponible en <<http://wwe.redalyc.org/articulo.oa?id=169039923002>> [consulta: 5 de octubre de 2017].
- Fuentes-Navarro, Raúl (2008). *La comunicación desde una perspectiva sociocultural: acercamientos y provocaciones 1997-2007*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Geertz, Clifford (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Giorgi, Victor, Gabriel Kaplún y Luis Eduardo Morás (2012). *La violencia está en los otros: la palabra de los actores educativos*. Montevideo: Trilce.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.

- Haro, Graciela de, et al. (2013). *Las políticas educativas para el nivel medio en Misiones 1989-1999*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.
- Honorable Congreso de la Nación Argentina (2006). Ley N° 26.206 de Educación Nacional. Disponible en <<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=123542>> [consulta: 5 de mayo de 2018].
- Honorable Congreso de la Nación Argentina (2009). Ley N° 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual. Disponible en <<http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/verNorma.do?id=158649>> [consulta: 5 de mayo de 2018].
- Huergo, Jorge (2005). *Hacia una genealogía de comunicación/educación. Rastreo de algunos anclajes político-culturales*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Kaplún, Mario (2002). *Una pedagogía de la comunicación (el comunicador popular)*. La Habana: Caminos.
- Latour, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Lavaca Cooperativa (2006). *El fin del periodismo y otras buenas noticias*. Buenos Aires: Lavaca.
- Martín-Barbero, Jesús (1997). "Heredando el futuro. Pensar la educación desde la comunicación". *Revista Nómadas* 5. Disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105118998002>> [consulta: 11 de octubre de 2017].
- Martín-Barbero, Jesús (2012). "De la comunicación a la cultura: perder el 'objeto' para ganar el proceso". *Revista Signo y Pensamiento* 60: 76-84.
- Mata, María Cristina (2006). "Comunicación y ciudadanía. Problemas teórico-políticos de su articulación". *Revista Fronteiras-Estudos Midiáticos* 8 (1): 5-15.
- Milstein, Diana (2003). *Higiene, autoridad y escuela. Madres, maestras y médicos. Un estudio acerca del deterioro del Estado*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

- Puiggrós, Adriana (1990). *Sujetos, disciplina y currículum en los orígenes del sistema educativo argentino*. Buenos Aires: Galerna.
- Rockwell, Elsie (2005). *La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.
- Sautu, Ruth, et al. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de objetivos y elección de la metodología*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponible en <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100719035936/2Introduccion.pdf>> [consulta: 11 de octubre de 2017].
- Terigi, Flavia, y Roxana Perazza (2006). “Las tensiones del formato escolar en las nuevas configuraciones de la relación familia/comunidad/escuela: una experiencia de educación infantil en la Ciudad de Buenos Aires”. *Journal of Education for International Development* 2:3. Disponible en <<http://www.equip123.net/jeid/articulos/4/LasTensionesDelFormatoEscolar.pdf>> [consulta: 11 de octubre de 2017].
- Vain, Pablo (1997). *Los rituales escolares y las prácticas educativas*. Posadas: Editorial Universitaria de Misiones.
- Vinelli, Natalia (2014). *La televisión desde abajo: historia, alternativa y periodismo de contrainformación*. Buenos Aires: Cooperativa El Río Suena/El Topo Blindado.
- Wenger, Étienne (2001). *Comunidades de práctica. Aprendizaje, significado e identidad*. Barcelona: Paidós.



Redes comunitárias: novos olhares sobre o progresso tecnológico

RODRIGO PEDRO BISCOSKI NUNES

INTRODUÇÃO

Vivemos a reestruturação dos sistemas produtivos aliada ao discurso da cisão entre as esferas da tecnologia e da sociedade, que descontextualiza questões técnicas de seus aspectos sociais. Observando os reflexos deste cenário, destacam-se aqueles que servem à reprodução da vida profissional em outros campos da vida social, e preponderância das ideologias utilitaristas, a fragmentação e incompletude da experiência do sujeito em sua totalidade. Vemos, neste ponto, a construção social que antecede a formulação dos códigos técnicos que reforçam as figuras da autoridade, do individualismo, da racionalização e uma sociedade determinada pela tecnologia.

Através da filosofia da tecnologia, podemos analisar estes aspectos e propor teorias, como fez Andrew Feenberg (2010), no artigo “Racionalização subversiva: tecnologia,

poder e democracia”, onde chama de racionalização subversiva aquela que permite o progresso técnico sem o detrimento de valores como a democratização do acesso à informação e participação nas decisões dos processos produtivos. Como alternativa, Feenberg propõe a apropriação da tecnologia para o desenvolvimento de novas relações entre controle social, poder e desenvolvimento tecnológico.

Com o intuito de pôr à prova estas teorias, analisaremos a construção das chamadas Redes Comunitárias, redes de computadores construídas coletivamente, como é exemplo o trabalho da Cooperativa Laboratório de Redes Livres (Coollab). A iniciativa parte de princípios como associativismo, horizontalidade do poder de decisão e uso de software livre, para convidar comunidades interessadas a construir rede lógica para soluções tecnológicas feitas sob medida, com o menor custo e emancipando os moradores dos serviços comerciais similares.

Veremos as condições de como elementos que associam tecnologias à cultura moderna não existem por mero acaso e de forma alguma surgiu sem que fosse interpretado pela sociedade. Pelo contrário, é marca da cultura moderna uma silenciosa e habilidosa manipulação destes elementos que são projetados sobre a sociedade, formando uma pretensa imagem de progresso tecnológico. Uma ilusão de natureza controlada e dominada pelo trabalho do homem, ou da submissão de muitos às ordens de poucos. A técnica e seus códigos são cada vez mais complexos e desta maneira impedem que suas fórmulas sejam reveladas. Contudo, prometem uma trajetória de progresso (tecnológico) para a sociedade. Como resultado, Feenberg (2010) afirma que a ordem social determinada pela tecnologia torna-se irrefutável, a menos que sejam decifrados

códigos técnicos e valores sociais por de trás das escolhas técnicas.

A efetividade legitimadora da tecnologia depende da inconsciência do horizonte político-cultural na qual ela foi concebida. A crítica recontextualizadora da tecnologia pode descobrir aquele horizonte, desmistificar a ilusão da necessidade técnica e expor a relatividade das escolhas técnicas predominantes. (Feenberg, 2010: 117-118).

A cultura da tecnologia é resultado dos valores sociais cristalizados nas leis, nos direitos e deveres desta sociedade. O fazer técnico, que é submetido à tais leis de maneira variada, termina por reproduzir seus valores culturais voluntariamente, uns como atores e muitos como objeto da hegemonia cultural instalada. A autonomia operacional dos sistemas produtivos, as liberdades necessárias para o funcionamento liberal do mercado, seu modo de produção com trabalho assalariado, o gerenciamento e a relevância que recebem as inovações tecnológicas são elementos que formam o cenário de fundo desta cultura.

A maneira de resistir seria, nos termos de Feenberg (2010), revelar as ligações de retorno (feedbacks) entre atores técnicos e seus respectivos valores, quebrando assim a ilusão das necessidades impostas pela própria tecnologia. Apenas com o envolvimento de pessoas capazes de advogar, conjuntamente, de maneira ética, técnica e democrática seríamos capazes de avaliar os efeitos destrutivos de tal tecnologia. Isso implica em inverter a ordem entre ator e objeto com relação à tecnologia, de modo que todos seus integrantes passem da situação subalterna à gerência de seus códigos.

Uma forma de desenvolver tecnologias é utilizar-se de estratégias de recontextualização, reformulando-as de uma maneira a contornar os malefícios sociais da versão técnica original. Geralmente, os valores do ambiente social não são contemplados nos sistemas técnicos de maneira que suas atualizações agravam ainda mais este desvio. Se considerarmos este padrão estratégico, a recontextualização deve reforçar os valores sociais menosprezados, possibilitando a entrada de outros grupos sociais que tenham interesses ou necessidades ligadas a essas tecnologias.

A cada teoria que aponte a tecnologia como transformadora da sociedade podemos buscar complementações teóricas capazes de revelar aspectos sociais menosprezados em sua origem. Assim propõe Langdon Winner em seu artigo “Artefatos têm política?” (1986), que analisa as influências das revoluções industriais, o papel da crítica destes momentos históricos e sua evolução no discurso acadêmico. Os sistemas tecnológicos desenvolvidos a partir dos laboratórios corporativos ou universitários ainda têm mantido estreita a porta de entrada às questões de cunho social e às formas de tratar os valores importantes à sociedade.

A importância desta integração significa a possibilidade de um horizonte para a pesquisa acadêmica que pode resultar em uma sociedade mais crítica quanto aos rumos do desenvolvimento da tecnologia. Winner (1986) afirma que, em linhas gerais, pode-se observar propósitos nas tecnologias, para além de seus usos imediatos, ou propostas políticas que superem questões de eficiência, produtividade e outras formas de utilitarismo. São diversos os exemplos tecnológicos que a médio e longo prazo passam a ser prejudiciais ao contexto social,

como a mecanização de lavouras que revertem-se em desemprego nas áreas de cultivo.

Por outro lado, basta a organização social das necessidades das comunidades para obter resultados positivos, como a regulamentação de transporte público que pode desdobrar-se em um novo sistema de transporte de massa adaptado a levar mais passageiros e que não exclua pessoas portadoras de necessidades especiais como cadeirantes.

Vemos as tecnologias incorporarem uma determinada visão de mundo, criando um ambiente organizado conforme as leis locais. As escolhas técnicas são escolhas políticas, estando conscientes ou não aqueles atores ou grupos responsáveis por adotar uma nova tecnologia. Alguns conjuntos sociotécnicos respondem às exigências postas pelas leis da natureza. Friederich Engels, em seu ensaio “Sobre a autoridade” (1872) argumenta como as caldeiras a vapor, presentes em grande parte das linhas de produção do século XIX, exigem uma frequência de trabalho imposta pelo vapor, isto é, a autoridade do vapor não depende da autoridade gerencial.

Winner (1986) cita como uma antiga tendência a justificativa da autoridade por praticidade, argumentos que estão presentes a mais de 2000 anos de filosofia. “A república” de Platão (1997) mostra como exemplo o ato de comandar navios que encontra na organização hierárquica do comando as condições necessárias para tomada de ação imediata, evitando estarem os navegantes entregues à própria sorte.

Já ao contrário dos argumentos de Platão (1997) ou Engels (1872), Marx (1818-1883) acreditava no desenvolvimento da tecnologia industrial como elemento capaz de transformar a relação hierárquica de comando, e seria responsável por dissolver a divisão do trabalho de moldes capitalis-

tas. Winner (1986) analisa estes exemplos onde a autoridade da natureza é imperiosa e a hierarquia se faz necessária, do contrário, afirma o autor, estaria superestimando a capacidade das tecnologias, como se pudessem determinar valores sociais por si só.

Porém sugere que modelos sociotécnicos modernos como o da energia solar podem revelar maneiras de uma tecnologia criar um ambiente democrático, ou ao menos ser mais permissiva às tradições sociais, possibilitando a manutenção de valores necessários à autonomia local daquelas comunidades adeptas.

A geração de energia limpa e socialmente sustentável, como afirma Winner (1986), concede poder político ao fazer tecnológico, podendo reconfigurar as relações de forças políticas e atravessando as comunidades até alcançar as mais distantes periferias dos espaços de decisão e dos centros de produção tecnológica.

O modelo fabril é criticado por Winner (1986), assim como por Feenberg (2010: 70), visto como uma verdade incontestada uma vez que a “democracia acaba nos portões da fábrica”, e a prática política é deixada de lado. Afirma que através dos modelos modernos de governo democrático acredita ser possível avaliar melhor o ônus social das decisões corporativas, o que não tem-se cumprido a partir da ideologia liberal. Pelo contrário, como aponta Winner (1986), vivenciamos a violação dos direitos civis como contrapartida da proteção de sistemas sociotécnicos centralizados e que reforçam ainda mais formas autoritárias de governo.

TECNOLOGIA E NATUREZA

Este subtítulo carrega em si um paradigma apresentado pela ciência moderna como a separação entre natureza e tecnologia, ou seja, a existência da natureza vista como algo de ordem diferente da tecnologia. Este debate remete às mais antigas filosofias ocidentais e divide-se entre conceber os objetos como neutros, instrumentais ou, por outro lado, como consequência de valores anteriores, correspondendo às essências das coisas.

Feenberg (2010) afirma que a visão moderna da ciência tem origem no pensamento de filósofos como Descartes e Bacon que preconizavam a tecnologia como instrumentos de conquista da natureza, ou seja, a neutralidade dos objetos dependeriam apenas do domínio por parte do conhecimento científico para que fosse possível a reprodução dos valores e dos fins que mais interessassem a esta sociedade.

Conhecido como iluminismo, o período de intenso desenvolvimento da razão e das ciências exatas ficou marcado pelos valores como a liberdade de escolhas a serem trilhadas pela ciência, do conhecimento como maior poder e produção de conhecimento independente e anterior aos valores das essências das coisas. Nas palavras de Feenberg (2010) percebemos a amplitude dessa noção de realidade proposta pelo iluminismo: “Para nós as essências são convencionais, em vez de reais. O significado e a finalidade das coisas são algo que criamos e não algo que descobrimos. A brecha entre homem e mundo se alarga, conseqüentemente. Não estamos em casa no mundo, conquistamos o mundo. Essa diferença está relacionada com a nossa ontologia básica” (Feenberg, 2010: 43).

Observando a natureza como matéria prima à disposição do ser humano e de sua ciência, temos como exemplo formas de pensamento que não só possibilitaram o enorme avanço tecnológico ocidental como tornaram-se a maior obsessão desta civilização, mostrando que não há limites para o progresso científico e tecnológico.

O que Feenberg (2010) diferencia entre gregos antigos e os cientistas modernos é a falta de sentido e finalidade das ações da produção tecnológica que vivenciamos hoje. Constatamos que no século XIX tornou-se comum ver a modernidade como progresso científico interminável para o cumprimento das necessidades humanas por meio do avanço tecnológico. Mas para quais necessidades produzimos tecnologia? Para quem? Devemos considerar o avanço tecnológico autônomo à dinâmica social? Até que ponto controlamos os resultados das escolhas tecnológicas que realizamos? O quanto nossas escolhas são influenciadas, e quem nos influencia sobre quais caminhos escolher?

Um cenário da produção científica é proposto por Feenberg (2010) para elaborar uma crítica a essa concepção de modernidade, a partir das perspectivas da filosofia da tecnologia. Nele podemos observar dois eixos principais. Quando analisamos um objeto técnico ou seu meio de produção, podemos encontrar elementos de concepção instrumentalista ou determinista.

O eixo determinista da filosofia da tecnologia considera as sociedades submetidas às tecnologias, seu meio de produção, além de seu desenvolvimento e valores. Nesta abordagem a autonomia da modernização tecnológica é vista como um mal necessário à sociedade, ou uma parte do processo que a sociedade precisa para ultrapassar os obstáculos impostos

pela natureza, para atingir maior produtividade, eficiência, maior crescimento econômico.

Uma derivação da visão determinista é a abordagem substantivista que, segundo Feenberg (2010), os meios e fins estão interligados, com a essência das coisas preservadas como um imperativo à sociedade, de modo que valores básicos da tecnologia prevaleçam sobre a cultura local. Passamos a objetos deste processo de desenvolvimento técnico, de modo a mantermos as estruturas políticas, sociais e os estilos de vida da sociedade como conhecemos.

Um exemplo tomado aqui de forma muito simples ilustra a capacidade que a tecnologia tem de carregar valores, portanto, nunca atuando na sociedade com neutralidade. O Marco Civil brasileiro aprovado no início de 2014 começou a ser discutido em 2009 com intensa participação da chamada sociedade civil. Diversas fases deste processo desencadearam debates e conscientização da população com relação a conceitos técnicos que antes integravam a chamada “caixa preta da Internet”, e a *neutralidade da rede*¹ de computadores tornou-se polêmica entre usuários da Internet. A criação de parâmetros legais e a regulamentação da rede através de políticas de governo permitirá ou não uma maior segmentação dos usos, sendo ainda muito recente para tal avaliação. Caso esta regulação seja muito permissiva aos prestadores dos serviços de provimento de Internet, teremos como resultado a exploração comercial destes ou daqueles modos de uso da tecnologia.

As empresas de telecomunicação poderiam aplicar taxas diferenciadas de acordo com o tipo de uso efetivo, envio de mensagens teriam um custo “x” enquanto envio de vídeos custariam “y” e acesso às redes sociais um outro valor “z”. Um

cenário como este serve de exemplo do substantivismo, uma vez que o controle por parte do grupo social que se apropria da tecnologia desenvolve estes meios tecnológicos em prol de valores privados do grupo. Contudo, a discussão promovida pelo Marco Civil evidenciou a importância da apropriação das tecnologias por parte da população, uma vez que as políticas de governo não estão alheias aos interesses do poder econômico.

Observamos também neste exemplo da história da Internet brasileira, à partir do cenário criado por Feenberg (2010), aspectos que correspondem a outra abordagem filosófica: a teoria crítica da tecnologia. Fóruns e espaços de decisão complementam o processo de desenvolvimento da rede, que opera de maneira mista entre poder público e iniciativa privada, respeitando valores meritocráticos e tendo como objetivo a eficiência social de suas funcionalidades, garantindo neutralidade¹ à rede.

¹ Um dos primeiros a cunhar o termo foi Tim Wu, que afirma: o projeto da Internet nitidamente trouxe consigo a marca da oposição à hegemonia tecnológica nos meios de comunicação, aspectos que marcaram época. David Reed, David Clark e Jerome Saltzer, num trabalho seminal de 1984, *End-to-End Arguments in System Design*, argumentaram a favor do enorme potencial inerente de descentralizar a autoridade decisória, transferindo-a para os usuários da rede (os “fins”). A própria rede (o “meio”), deveria ser o menos especializada possível, de modo a servir aos “fins” de qualquer forma. Muito mais tarde, nos anos 2000, a frase “neutralidade da net” se tornaria uma espécie de taquigrafia para esses princípios fundadores da Internet. O ideal de neutralidade anuncia uma rede que trata da mesma forma tudo que transporta, indiferente à natureza do conteúdo ou à identidade do usuário. No mesmo espírito do princípio fim/fim, o princípio da neutralidade garante que é melhor deixar aos “fins” da rede as grandes decisões quanto ao uso do meio, e não aos veículos de informação.

Porém, considerando a importância social desta tecnologia, podemos, enquanto cidadãos, participar deste processo de desenvolvimento, de maneira a equilibrar os interesses comerciais das empresas de telecomunicações. Como maneira de resistência encontrada no caso da Internet brasileira, diversos grupos organizados promovem o debate com a população sobre os principais eixos de ação, a apropriação da tecnologia como forma de subverter as tecnologias de controle social, a abertura dos códigos, protocolos e patentes contra a exploração comercial das atividades tecnologicamente mediadas. Com maior participação social nas decisões políticas e econômicas, toda produção pode ser constituída de valores que remetem ao progresso desta sociedade, e não apenas o progresso tecnológico ou uma perspectiva tecnologicamente determinada da sociedade.

A TEORIA CRÍTICA DA TECNOLOGIA

Esta abordagem teórica mantém o foco nas formas deste desenvolvimento tecnológico, nas instituições ou organizações responsáveis pela manutenção dos valores sociais da tecnologia, e considera impossível um retorno à um quadro social onde as necessidades não exijam a aplicação e desenvolvimento de tecnologia.

Do ponto de vista da Teoria Crítica da Tecnologia o problema da produção tecnológica é a falta de controle democrático sobre seus rumos. Processos de design e desenvolvimento devem ser mais democráticos, abrindo caminhos para um novo paradigma da participação democrática no avanço industrial. Concorda com a perspectiva do instrumentalismo,

conforme o quadro elaborado por Feenberg (2010: 42), considerando que a tecnologia é controlável em grande medida, assim como admite estar correto o substantivismo ao acusar que nossa tecnologia é carregada de valores. Porém, quando estes valores se resumem à segregação social e a exploração comercial por parte dos que detêm os direitos de reprodução desta tecnologia, temos consequentemente a manutenção da pobreza e da miséria, a reprodução das desigualdades sociais.

Através da diferenciação dos conteúdos tecnológicos ou dos produtos desse avanço da técnica, podemos observar conquistas irrevogáveis à sociedade: saúde, educação, transporte não seriam nada se não fosse o progresso tecnológico. Feenberg (2010) concorda com o substantivismo na crítica ao instrumentalismo afirmando que não há neutralidade na tecnologia e que fins e meios estão conectados.

O controle é possível, mas o autor discorda que seja através da teoria instrumentalista que crê na tecnologia para qualquer fim que desejarmos. Este ponto de vista, mais próximo ao senso comum da modernidade, acredita fielmente no progresso e que a natureza serve como matéria-prima da produção da sociedade.

Pela ótica da teoria crítica, tecnologia é uma estrutura para um estilo de vida, e talvez não haja na sociedade demanda para controle de cada aspecto do desenvolvimento científico-tecnológico. Porém, Feenberg (2010) alerta que cada vez mais fica difícil a implantação de projetos que ergam apenas a bandeira do progresso técnico, sem responsabilidade social: “a esfera pública parece estar se abrindo lateralmente para abranger os assuntos técnicos que eram vistos antigamente como exclusivo dos peritos” (Feenberg, 2010: 51).

A TECNOLOGIA DESGOVERNADA

São diversos os exemplos em que instâncias deliberativas da democracia política relacionam-se com o poder dos detentores dos sistemas tecnológicos das corporações, dos militares, associações profissionais de médicos ou engenheiros. Apenas a referências aos valores sociais, ou ao senso comum sobre o bem estar social, não são suficientes para garantir uma forma de progresso tecnológico diferente do que se estabeleceu a partir das revoluções industriais. “A democracia deve ser estendida do domínio político para o mundo do trabalho. Esta é a demanda fundamental por trás da ideia de socialismo. As sociedades modernas foram desafiadas por essa demanda por mais de um século” (Feenberg, 2010: 105).

E porque avançamos tecnologicamente mas não democraticamente? Feenberg (2010) sugere duas explicações: 1) O senso comum considera a tecnologia incompatível com a democracia no mercado de trabalho. A teoria democrática não pode ameaçar as fundações econômicas da sociedade, vide URSS e sua indústria autoritária. 2) A tecnologia não concentra poder por si só: o avanço tecnológico foi resultado de dominação capitalistas e das elites comunistas sobre os povos.

Seja na relação entre tecnologia e concentração de poder político, seja a respeito das práticas política dos dirigentes industriais e a chamada administração autoritária, as noções de eficiência e poder demandam críticas. “Porém, ainda hoje, parece que não estamos mais perto da democratização industrial do que nos tempos de Marx” (Feenberg, 2010: 105).

O autor segue em defesa da segunda proposta, que não é subestimar a relação da tecnologia com o poder, tampouco superestimá-la. Os maiores símbolos de modernidade cultu-

ral fazem referência à mediação tecnológica de diversas atividade e relações sociais e demonstram, com frequência, valores como a transparência de seus procedimentos e seus objetivos.

Como propõe a filosofia da tecnologia, assim como Feenberg (2010: 46), a perspectiva determinista acredita que a tecnologia basta-se por si só, passando a ser um objetivo ao invés de um meio de alcançar outros fins, resolver outras necessidades. Segundo os autores Nelson Preto e Claudio Pinto, no artigo “Tecnologias e novas educações” (2006: 20), podemos caracterizar a sociedade ocidental contemporânea como “organização vertical de comando”, ao considerarmos a estrutura hierárquica na qual vivemos. Os autores contrapõem esta forma de organização social com outras sociedades onde a centralidade da tomada de ação é ausente e o poder é disperso em uma “organização horizontal em rede”.

O acesso de um indivíduo comum, a partir de um computador, à rede de informações e pessoas igualmente conectadas, favorece as organizações horizontalizadas em detrimento das formas de organização hierarquizadas.

Por agora, acreditamos ser importante retomar a ideia de que, mesmo com todas essas possibilidades, percebemos que o processo de informatização da sociedade, fortemente articulado com todos os sistemas midiáticos de comunicação, não se estabelece *per se* como se fosse apenas mais uma atualização dos meios tradicionais de comunicação, de envio e recebimento de dados, informações e imagens (Preto e Pinto, 2006: 22).

Segundo os autores, o surgimento de novas práticas e uma nova cultura se dará sobre influência das tecnologias digitais, valores como horizontalidade e descentralização do poder,

apoiada na inteligência em sua forma coletiva. Por outro lado, o pensamento comum até a década de 1980 era superestimar a capacidade da rede em disseminar-se de maneira independente da realidade complexa que a cerca. Porém a cultura pode refletir-se nesta nova linguagem colaborativa, pode tornar-se cooperativa e composta por valores novos, assim como pode tornar-se a amálgama dos valores tradicionais do conservadorismo, da centralização do poder e da hierarquização.

É importante ressaltar os novos paradigmas para a educação quando inserida no contexto de avanço tecnológico. A velocidade de aprendizado e a multiplicidade dos assuntos de domínio por parte dos estudantes cresce mais rápido do que a desenvoltura de instituições e docentes formados décadas atrás. Tais aspectos caminham juntos com valores que fundam esta cultura ocidental, como por exemplo, a incompletude da subjetividade, a instabilidade das relações sociais e da tradição cultural, uma constante atualização do conjunto de símbolos e valores culturais que, cada vez mais, é intermediado pela tecnologia, transformando-se em objeto de análise dos sistemas de informação e das técnicas de administração da vida social.

Tais sistemas constituem-se em elementos estruturantes [...] de uma nova forma de ser, pensar e viver. A dimensão estruturante das tecnologias da informação, que Pierre Lévy (1993) denomina de tecnologias coletivas ou tecnologias da inteligência, tem mexido muito com todos nós, especialmente os educadores (Pretto e Pinto, 2006: 22).

Uma vez associada às tecnologias da informação, esse conjunto de fatores sociais interagem entre si em diversos sentidos,

porém, o que prevalece sem volta é a mediação eletrônica das atividades humanas. Pretto e Pinto (2006: 22) afirmam que este é o resultado de relações homem-máquina, impregnadas de dimensões políticas e sociais.

Aliados ao contexto de crise estrutural do capitalismo, estes fatores podem ser observados com crescente expressão sobre a educação e cultura, por exemplo. Como afirma Neise Deluiz (1999: 1), desde a década de oitenta o esgotamento do padrão de acumulação do modelo produtivo, as bolhas financeiras e a internacionalização do capital e dos prejuízos formaram terreno para a intensa concorrência “intercapitalista” que finda em monopolização, concentração do capital, desregulamentação do mercado e em especial com relação ao uso da mão-de-obra, o que resultará em crise organizativa dos trabalhadores assalariados e da vigência dos contratos sociais que compõem estas relações.

A reestruturação do processo produtivo capitalista não poupa qualquer modelo educacional específico, e todas as esferas da sociedade têm sido afetadas pelas lutas sociais em trajetória ascendente desde a década de sessenta. Estas estratégias de reestruturação empresarial chegam a um maior aprofundamento na década de 90, conforme indicam Maria Tereza Fleury e Alfonso Fleury: “o alinhamento definitivo das políticas de recursos humanos às estratégias empresariais, incorpora à prática organizacional o conceito de competência, como base do modelo para se gerenciarem pessoas” (2001: 64).

MODERNIZAÇÃO TECNOLÓGICA E DEMOCRATIZAÇÃO POLÍTICA

Formas modernas de hegemonia baseiam-se na mediação técnica das atividades sociais. Uma vez o senso comum legitimando a democracia apenas quando se refere ao poder estatal, para o resto, e principalmente no caso do mundo do trabalho e da educação, as hierarquias autoritárias ganham legitimidade.

Tomando a racionalização de Max Weber como argumento original contra a democracia industrial, Feenberg (2010: 105) afirma que no século passado a racionalização superou o tradicionalismo e o que resta como resistência aos postulados weberianos é visto por seus defensores como protestos irracionais, primitivistas ou deterministas. A proposta de Weber é reconhecer enquanto ação racional apenas aquilo que for realizado com meios e fins previamente dispostos, organizados, planejados e documentados.

Isso transforma a ação social em elemento administrável, enquanto coloca a racionalidade acima de qualquer juízo de valor, como afirma Henrique Zoqui Martins Parra (2002) em sua dissertação “Liberdade e necessidade: Empresas de trabalhadores autogeridas e a construção sócio-política da economia”. Um grande exemplo que revela o argumento weberiano de racionalização são as atividades burocráticas que liberam a ação racional de valores de “humanidade”. Assim, quanto mais formalizada a gestão, mais eficiente a produção e maior o controle da produtividade.

Porém, Martins Parra (2002: 115) pondera que a racionalização trata de um conjunto de valores orientados a fins, de modo que as hipóteses metodológicas weberianas podem ser

direcionadas para outras esferas de valor como os valores comerciais ou sociais, por exemplo. Assim a hierarquização autoritária de uma organização pode ser transformada quando defrontada por tecnologias democratizantes, como podemos observar no caso da Internet e a história de sua construção. O resultado final da informatização dos meios de comércio e divulgação cultural deu à população mundial acesso a uma infinidade de conteúdos, assim como outras formas de consumo.

Martins Parra (2002: 162) demonstra como estão relacionadas questões como a hierarquização, divisão do trabalho, formação técnica segmentada e a apropriação da técnica e da gestão. Constatase, por exemplo,

dificuldades para vencer as hierarquias e as rígidas separações entre os diversos níveis da empresa que possuía um sistema próprio de reconhecimento e legitimidade instituído; dificuldades para ultrapassar uma atitude de passividade e subordinação, produto de anos de trabalho sob uma autoridade inquestionável; problemas com uma formação extremamente compartimentada e segmentada que limita a compreensão do conjunto produtivo da empresa e da inserção do trabalhador nesse processo; resistência à participação na gestão e na deliberação de assuntos pertinentes, motivada pela falta de confiança no processo ou por desconhecimento da importância de sua ação (Martins Parra, 2002: 142).

Responsável por atribuir autonomia à modernidade tecnológica, o conservadorismo tecnológico provoca submissão por parte da sociedade que segue obcecada pelo consumo de tecnologia de informação e comunicação. Já a racionalização subversiva de Feenberg (2010), apoiada principalmente so-

bre o sistema técnico, aponta para o progresso tecnológico, mas apresenta coesão diante dos valores sociais, incorporando os elementos necessários a esta sociedade. O resultado é uma disputa “geopolítica” entre imperativos tecnológicos deterministas e alternativas civilizatórias democratizantes. Transforma assim a tecnologia em campo de luta social, um “parlamento das coisas”.

O que diferencia um artefato de outro é o seu relacionamento com o meio social e não alguma propriedade intrínseca que possua tal como “eficiência” ou “eficácia”. [...] Tal relacionamento é negociado entre inventores, servidores civis, homens de negócio, consumidores e muitos outros grupos em um processo que, em última instância, determina a definição de um produto específico adaptado para uma demanda socialmente reconhecida, em um processo designado de “fechamento”; que produz uma “caixa preta” estável - um produto que é considerado como um todo completo (Feenberg, 2010: 170).

LABORATÓRIO DE REDES LIVRES

No início de 2017, a recém formada Cooperativa Laboratório de Redes Livres (Coolab) contava com 50 comunidades inscritas em sua primeira chamada pública. Agregando pessoas envolvidas com projetos de telecomunicação comunitária tem como objetivo fomentar as infraestruturas autônomas, fornecer capacitação técnica, promover ativação comunitária e eventuais financiamentos dos projetos.

O projeto é proposto de modo a ser financiado inicialmente, através de fundos da cooperativa, mas com um plano de sustentabilidade financeira que permitirá o retorno da verba financiada à cooperativa, que por sua vez possibilita o atendimento de outras comunidades interessadas. Dessa maneira, busca fortalecer o espírito solidário entre as comunidades para que se ajudem mutuamente.

O processo é documentado em conjunto com os participantes visando a elaboração de uma metodologia, assim como fornecer um registro para a comunidade, promovendo a elaboração de narrativas locais. Com o intuito de capacitar os próprios usuários da rede, vislumbra-se o surgimento de novas relações de ensino-aprendizagem, possibilitar a criação de uma via de mão dupla onde o compartilhamento dos saberes e o engajamento dos participantes na defesa de tecnologias democratizantes.

Assim como afirmam Nelson Pretto e Cláudio da Costa Pinto (2006), as relações homem-maquina prevalecem ao longo da história, sendo objeto central na construção de um método de apropriação da tecnologia. Da mesma maneira, a metodologia a ser desenvolvida permite extrapolar as noções comuns sobre tecnologia: “Do que é feita a Internet?! De pessoas”. Este foi o mote que deu início às atividades da Coolab. Aproximar as necessidades das pessoas aos elementos político culturais que dão origem aos objetos técnicos.

Enfrentamos décadas de crise estrutural do capitalismo, de acordo com Deluiz (1999), por onde a crescente desregulamentação do mercado resulta em precarização para o trabalhador, que tem seus direitos básicos como saúde e educação cada vez mais negligenciados. Nos falta identificar os elementos estruturantes da tecnologia de informação que beneficiem

as comunidades no aspecto dos direitos e do bem estar social. Ao aproximarmos os indivíduos de suas necessidades e das soluções técnicas disponíveis nos debruçamos sobre as nossas próprias contradições, obrigando-nos a compreender melhor o impacto da tecnologia em nossas vidas. Sob a luz de pensadores como Feenberg (2010), Laxy (1993), DeLuiz (1999) ou Pretto e Pinto (2006), observamos que é na prática da construção de um dispositivo como a rede comunitária que temos a oportunidade de discutir os valores necessários para o desenvolvimento da comunidade, assim como o avanço tecnológico mais responsivo socialmente.

Mas o que são redes comunitárias? Existem redes livres? Estas são as questões enfrentadas por diversas organizações que atuam ao redor do mundo, e como vemos a anos no Brasil:

Imagine um meio de comunicação em que você e seus vizinhos estão interconectados e todos podem trocar arquivos em alta velocidade com anonimato e segurança; falar gratuitamente através de telefonemas, mensagens e bate-papos; transmitir canais locais de rádio e TV; mapear, trocar e divulgar serviços do bairro através de sites, wikis e outros serviços que ficam hospedados em seus próprios servidores. E a partir dessas ferramentas todas, a vizinhança local poderia realizar pesquisas, abaixo-assinados, consensos, votações, até agendar encontros físicos para se conhecer. E tudo isso funcionando sem depender da estrutura da Internet, mas podendo, também, ser acessado ou oferecer o acesso a ela (Redes Livres, acessado janeiro de 2019).

Trata-se da construção da Internet em uma escala local, bem específica e alinhada com as demandas. É possível instalar

infraestrutura simples e acessível para que esse sistema seja gerido pela própria comunidade, de maneira que atenda e desenvolva as necessidades locais. Um compromisso que a população assumirá com ela mesma, reforçando esse senso comunitário. Com a vantagem de utilizar equipamentos “caseiros” e de baixo custo, a rede wi-fi comunitária não será mais um mistério para os atores envolvidos.

Ao utilizar sistemas de código aberto, evita-se o uso de sistemas proprietários, tornando-os livres dos custos de licenças e direitos de uso. Além de uma economia financeira, este critério busca combater o fechamento dos objetos tecnológicos e construir novas relações de poder. Possibilitando a legitimação da tecnologia alinhada aos valores locais uma nova tendência de progresso pode ser construída, assimilando a história do desenvolvimento tecnológico aos fatores sociais mais carentes de atenção.

O principal objeto técnico que compõe as redes de computadores, os roteadores wi-fi, são exemplo da transformação que permite a mudança de paradigmas. Este precisa ser reconfigurado com programa de código aberto que permite obter novas funcionalidades, como o funcionamento da rede em malha (mesh net). Isso possibilita a ampliação da rede através da associação de outros roteadores configurados da mesma maneira. Os procedimentos necessários são comuns aos realizados em computadores e outros dispositivos eletrônicos, o que possibilita que mesmo pessoas leigas tomem como porta de entrada para o mundo digital.

Muito além de treinamento técnico sobre como operar os dispositivos, este processo social permite a disseminação de conhecimento em todas as direções do campo social. Desde o contato dos especialistas em tecnologia da informação com

aqueles que demandam seus serviços, como as pessoas que dispõem de conhecimentos tácitos e revelam novas maneiras de apropriação da tecnologia. Estes encontros são espaços imprevisíveis e que, segundo Feenberg (2010), onde nascem novas relações entre desenvolvimento tecnológico, controle social e poder.

Estes encontros revelam uma grande demanda social que há muito foi negligenciada: a necessidade de compreender os sentidos e valores na origem de cada objeto tecnológico que faz parte do cotidiano. Sem estes não compreendemos seu uso e nem qual será seu futuro. Para tanto, podemos engajarmos na defesa das tecnologias democratizantes e em seu desenvolvimento socialmente responsável.

A exemplo disso vemos abaixo, página de um dos maiores grupos ativistas de redes livres no Brasil, como há anos as comunidades brasileiras são chamadas a participarem do debate:

Em tempos de alta vigilância e controle sobre a Internet —e descontrole das desigualdades sociais e recursos naturais do nosso planeta— o debate e a experiência trazida pelas redes de Internet comunitária é muito importante como uma alternativa viável de comunicação popular para este novo mundo possível, de forma livre, descentralizada, aberta e autogestionada, visando fomentar o acesso à informação e a integração de comunidades, bairros e diferentes espaços a partir da interação direta (p2p) entre seus vizinhos. Todos são livres para expandir e criar novos usos para a rede, ela é de todos! Se quiser articular uma rede livre em sua comunidade ou apenas saber mais sobre o desenvolvimento dessas redes no Brasil, entre na nossa lista de e-mails e seja bem vindo! (Redes Livres, janeiro de 2019).

A partir de convites como este que reuniões e outras atividades são realizadas para promover o engajamento neste debate, contribuir de maneira direta ou indireta nas ações de desenvolvimento de redes comunitárias pelo mundo. Grupos espontâneos dessa espécie de mutirão hacker discutem sobre os equipamentos ideais para cada situação de uma determinada comunidade, que, por sua vez participa ativamente da elaboração dos projetos. Assim realiza-se uma grande troca de saberes que, segundo Pretto e Pinto (2006), pode ampliar o conjunto de relações sociais implícitas, para além de uma mera prestação de serviço, constituir novas maneiras de ensino-aprendizagem.

Ao invés de uma contratação, as comunidades realizam um movimento em direção à apropriação crítica da tecnologia, combatendo os aspectos individualistas e utilitaristas da vida contemporânea que impedem o progresso social de maneira íntegra. Enquanto os atores, especialistas ou não, trabalham de maneira rigorosamente horizontalizada, o projeto de informática ganha novas funcionalidades não previstas. As funções conhecidas de uma rede digital como salas de bate-papo ou galeria de fotos pode passar a ser um portal comunitário para divulgação de notícias, eventos ou até mesmo aproximar os usuários do comércio da região, transformar a economia local.

Independente dos resultados materiais, esta experiência promove a inversão da tendência social à racionalização e ao determinismo presentes desde o período histórico do Iluminismo, como apontou Feenberg (2010). Uma sociedade determinada pela tecnologia pode caminhar em direção à democratização do acesso à informação e aos meios de comunicação, assim como prezar pela diversidade social nos

processos decisórios da evolução industrial, em busca a apropriação crítica da tecnologia.

BIBLIOGRAFIA

- Coolab (s.f.). Portal web de Coolab. Disponível em <<http://www.coolab.org/>> [acesso: janeiro de 2019].
- Deluiz, Neise (1999). “O modelo das competências profissionais no mundo do trabalho e na educação: implicações para o currículo”. *Boletim Técnico do SENAC* 27 (3): 13-25.
- Engels, Friederich (1962). “Von der Autorität” (Sobre a autoridade) (outubro de 1872-março de 1873). Em *Marx & Engels Werke* (Obras de Marx e Engels), vol. 18, Berlim.
- Feenberg, Andrew (2010). “Racionalização subversiva: tecnologia, poder e democracia”. En *Andrew Feenber: Racionalização democrática, poder e tecnologia*, organizado por Ricardo T. Neder, 67-95. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina/Universidade de Brasília-Centro de Desenvolvimento Sustentável/Capes.
- Fleury, Maria Tereza, e Alfonso Fleury (2001). *Estratégias empresariais e formação de competências*. Rio de Janeiro: Atlas.
- Lévy, Pierre (1993). *As tecnologias da inteligência. O futuro do pensamento na era da informática*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Marx, Karl (1818-1883) (2013). *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo.
- Martins Parra, Henrique Zoqui (2002). “Liberdade e necessidade: Empresas de trabalhadores autogeridas e a construção sociopolítica da economia”. Dissertação de Mestrado. Disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8132/tde-02122003-211124/pt-br.php>> [acesso: janeiro de 2019].
- Platão (1997). *A República*. São Paulo: Nova Cultural.
- Preto, Nelson, e Cláudio da Costa Pinto (2006). “Tecnologias e novas educações”. *Revista Brasileira de Educação* 11 (31): 19-30.

Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_issuetoc&pid=1413-247820060001&lng=pt&nrm=iso> [acesso: janeiro de 2019].

Redes Livres. Portal web. Disponível em <<http://www.redeslivres.org.br/>> [acesso: janeiro de 2019].

Winner, Langdon (1986). “Do artifacts have politics?”. Em *The Whale and the Reactor. A Search for Limits in an Age of High Technology*, 19-39. Chicago: The University of Chicago Press.

Wu, Tim (2012). *Impérios da Comunicação*. Rio de Janeiro: Zahar.

RELATOS DE ACTORES



Nuestras raíces. Somos resultado
de una larga lucha por defender
lo propio: la vida ayuujk

LILIA HEBER PÉREZ DÍAZ

INTRODUCCIÓN

La radio comunitaria mixe Jënpoj está ubicada en la comunidad de Tlahuitoltepec Mixe, en la sierra norte del estado de Oaxaca, a 2700 msnm, enmarcada en el área lingüística ayuujk. Se reconoce a la comunidad por la música de viento y por la gestión de proyectos de índole comunitaria, como proyectos de educación comunitaria y proyectos culturales como la radio comunitaria.

La historia de los medios de comunicación en Tlahuitoltepec data de los años ochenta, época en que inician los movimientos indígenas por la reivindicación de la lucha por la defensa del territorio, acompañados de otras demandas sociales,

como el acceso a la educación y a la comunicación, liderados por el Comité de Defensa y Desarrollo de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales Mixes (Codremi).

Este proceso de lucha, en demanda de acceso y ejercicio de la libertad de expresión, mediante la operación de un medio de comunicación, tuvo un receso no de demanda, sino del establecimiento de los medios de comunicación, los cuales estaban siendo generados desde las mismas comunidades para hacer visible la opresión de las empresas mineras y madereras que llegaron a explotar los bienes comunes de la región mixe. Años más adelante, la idea de establecer una radio comunitaria en Tlahuitoltepec se materializa en 2001, con Jënpoj. Fue reprimida el 7 de agosto de 2002 por la fuerza pública del estado, y fue decomisado el equipo con que contaba, tras ser calificada por la Secretaría de Comunicaciones y Transportes como radio clandestina o pirata.

En esta coyuntura, la comunidad se planteó el camino a seguir: continuar haciendo valer el derecho a operar un medio de comunicación desde el derecho al territorio, incluyendo el espectro radioeléctrico, o establecer un diálogo y algún mecanismo de exigencia para el ejercicio al derecho de la libertad de expresión, el derecho a poseer y operar los propios medios de comunicación acorde con la realidad, el contexto, la autonomía, la libre determinación, mediante un reconocimiento y un permiso (ahora concesión) regularizado por el estado.

LA LEGITIMIDAD

La Asamblea General de Comuneros-Comuneras, máxima entidad de decisión en la comunidad, que se rige con los sis-

temas normativos internos, propuso y asignó a la autoridad comunitaria la tarea de iniciar con la gestión para obtener el permiso otorgado a la radio por la institución gubernamental.

Al haber iniciado como una propuesta y una apuesta a la libertad de expresión, mediante la organización de jóvenes, en este momento coyuntural se expresa la legitimidad de este proyecto a través de la indignación y la petición y en Asamblea General de Comuneros-Comuneras. Se luchó por el establecimiento de la radio comunitaria ya que, después de un año de pruebas de transmisión, se vio su utilidad, su viabilidad de hacer y construir comunidad, fortaleciendo la presencia de la diversidad cultural en la región, la diversidad lingüística al promover la identidad cultural, los conocimientos, las tradiciones y la participación de las mujeres.

LAS MUJERES AYUUIK

Nosotras, las *xaamtëʔëxy*, *xaamkiixy* (mujeres, niñas de Tlahuitoltepec), hoy en día, tenemos acceso a participar en la Asamblea Comunitaria,¹ podemos ser nombradas para un cargo político comunitario,² hacemos música, bailamos, can-

¹ La Asamblea Comunitaria es el máximo órgano de decisiones en la comunidad. La integran todos los comuneros y comuneras activas de la misma. La organización sociopolítica de Tlahuitoltepec se estructura de manera jerarquizada y secuencial, es decir, se debe iniciar en cargos menores hasta llegar a ocupar los máximos cargos en la estructura de cargos. Reciben el nombre de cargos los "puestos políticos", sin que éstos sean denominados así, por la forma de organización con el *sistema normativo interno* de la comunidad, antes denominados usos y costumbres.

² Sólo las solteras, divorciadas, viudas, madres solteras, a excepción de las que tienen pareja.

tamos, trabajamos el barro, la lana, el hilo, y hoy en día podemos ser comuneras a través de la posesión de una parcela que se hereda de generación tras generación.³ Es decir, podemos ser comuneras al igual que los comuneros.

Sin embargo, la organización comunitaria reproduce relaciones de poder dentro de la estructura comunitaria, lo que implica que las mujeres tengamos que superar estas manifestaciones de poder, por ejemplo, el acceso a los cargos, sin que la participación en la toma de decisiones sea efectiva totalmente. Existe un trasfondo discursivo donde se legitima esta participación, se enaltece e incluso se fomenta.

Para desafiar estas relaciones inequitativas, las mujeres hemos visto como vía alterna la construcción de las relaciones equitativas mediante la información, la formación y el diálogo; es decir, con el conocimiento y las ideas podemos generar conciencia, haciendo que las mujeres ayuujk se asuman como mujeres con capacidad de ejercer sus derechos. En esta sinfonía, participamos en la Radio Jënpoj, tenemos esta herramienta con gran poder de incidencia en la palabra, en el pensamiento de las y los radioescuchas.

³ Hasta hace pocos años, y en algunas localidades, dependiendo de la percepción familiar, las mujeres no podían ser titulares de una propiedad comunal, es decir, de una parcela para cultivar. En los últimos 25 años se han incrementado el acceso y la participación en la herencia de tierras, resultado de la lucha constante de las mujeres.

LAS VOCES DE LAS MUJERES AYUUIJK EN LA RADIO COMUNITARIA JËNPOJ

Durante estos 17 años de camino recorrido, nos hemos tropezado, nos hemos levantado y hemos caminado las mujeres ayuuijk en el andar de la comunicación comunitaria. En 2001, mágicamente, ahí estábamos, con un viejo radio receptor y un reproductor de discos compactos, desde donde enviábamos nuestras primeras señales de ondas sonoras en música y voz. Teníamos además una cajita mágica que podía enviar la señal a los radio receptores de nuestra gente, en nuestro pueblo. Pusimos música en la radio que, a nuestro parecer, nuestra gente no había escuchado, la trova, la de protesta, metal, los sones y jarabes mixes, al compositor ayuuijk Palemón Vargas. Los gustos entre nosotras y nosotros eran diversos también.

Aquí se notaba la rebeldía, esta rebeldía que nos había aflorado con el levantamiento zapatista en 1994, con la exigencia de nuestros derechos, el derecho a la autonomía, a la autodeterminación, el derecho a nuestro territorio, el derecho de las mujeres indígenas a la educación, a la salud.

Para nosotras significó que ahora podíamos tener voz, con nuestras abuelas, madres e hijas, así como luchar por una vida digna. ¿Cómo? Planteando, desde nuestra perspectiva, lo que considerábamos y consideramos, las posibles soluciones ante las diversas situaciones de violencia física, económica, institucional, emocional, que sufrimos muchas mujeres de los pueblos en la región, podían abrirnos camino. Uno de los caminos que tendríamos desde entonces es el camino de la palabra.

En el 2009, las mujeres que participamos en la radio nos organizamos, nos autodenominamos Área de Mujeres Jënpoj; hoy nos denominamos Mujeres Radialistas Jënpoj. La

denominación fue un proceso de larga reflexión. Para darnos una identidad propia, las mujeres que hacemos radio pensamos que podríamos ponernos un nombre y un apellido, para visibilizar nuestro quehacer y nuestro aporte a Jënpoj,⁴ y así valorar este trabajo que, creemos, es de largo aliento.

La organización como mujeres en Jënpoj es fundamental por varias razones. La primera es que tenemos una agenda de temas referentes a los derechos de las mujeres indígenas. La segunda: el fortalecimiento del uso de la lengua ayuujk⁵ en nuestras producciones y programas. La tercera: directa e indirectamente, hemos incidido en la concientización y sensibilización de la población acerca del derecho de las mujeres a la participación política comunitaria en nuestras comunidades ayuujk.

LA LENGUA AYUUIJK

El uso de la lengua ayuujk en la radio es fundamental para nosotras. Un elemento identitario importante que tenemos en nuestra cultura es la lengua. En la vida y en la reflexión, hemos visto el desplazamiento de la lengua en nuestras comunidades por el español, mediante las políticas de homogeneización, la educación formal y los medios de comunicación masiva,

⁴ Radio Comunitaria Mixe Jënpoj; en adelante, Jënpoj.

⁵ El ayuujk es la lengua materna del pueblo de Tlahuitoltepec, conocido como mixe, y el español, la segunda lengua, aunque en los últimos años las generaciones de niñas y niños tienden a hablar como primera lengua el español. Se está viviendo un desplazamiento de lenguas, por lo que es necesario fortalecer su uso tanto en la oralidad como en la escritura.

que han coadyuvado a que esto suceda en la cabecera municipal. Es notable la comunicación de niñas y niños en español, cuando hasta hace 20 años la primera lengua era el ayuujk y el medio de comunicación en la oralidad era ésta por excelencia. El español se iba a aprender en las aulas. Hoy en día, en nuestro contexto, se va marginando la lengua ayuujk, sufre un grave desplazamiento, por lo que es importante que en Jënpoj fortalezcamos su uso a través de la oralidad en nuestros programas radiofónicos. En nuestras producciones radiofónicas está siempre visible y escuchable la lengua ayuujk.

La lengua ayuujk es una gran biblioteca para mí. En ella están contenidos los conocimientos que desarrollaron mis ancestros, hombres y mujeres, conocimientos referentes a la naturaleza, la topografía, la astronomía, el entender el tiempo y el espacio en otros términos. Por ejemplo, en el calendario ayuujk, nuestros días inician a mediodía y terminan al siguiente mediodía para continuar con el ciclo del tiempo. Los nombres de los días y los meses se identifican y se nombran en ayuujk *tum uj* (uno mundo). Después de las 12 del día será *majtsk tēets* (dos diente) y estamos en el mes *mēj kajpu'ut* (sin traducción).⁶ El conocimiento de los fenómenos meteorológicos, la taxonomía de las plantas y animales, la gastronomía, el conocimiento del cuerpo y sus necesidades de prevención en enfermedades, la sanación a través del gran conocimiento de la flora medicinal, el desarrollo de la arquitectura, las matemáticas, el ciclo lunar, el ciclo solar, la espiritualidad como

⁶ Lilia Pérez, Honorio Vásquez y Victorino Vásquez (2014). *Calendario Ayuujk, Mēj kajpu'ut Tsää'ny Kē'ënt-Mutsk Tsatsok Nē'ën Kē'ënt*.

una manera de comunicación con lo sagrado, con la tierra, todo esto nombrado y hablado en lengua ayuujk.

La radio comunitaria significa para nosotras fortalecer la identidad y las culturas de los pueblos ayuujk, zapotecos y chinantecos. Las mujeres que participamos con nuestra palabra buscamos contribuir con nuestras reflexiones desde la cosmovisión ayuujk, aportar para la construcción de mejores condiciones de vida comunitarias, sobre todo para las niñas y mujeres, desde el quehacer radiofónico.

DEFENDIENDO NUESTRO TERRITORIO

En la misma tonalidad, se transversalizan temas como el derecho al territorio, el cuidado de la Madre Tierra, la valoración de los conocimientos propios, la educación desde la comunidad y el desarrollo comunitario, abordados desde nuestra cosmovisión, desde nuestro quehacer cotidiano, desde el contexto en que vivimos.

Las mujeres cotidianamente dialogamos en espacios como la casa, las fiestas, las asambleas comunitarias. Es en estos espacios de diálogo donde tenemos y asumimos estas reflexiones compartidas, que posteriormente planteamos desde la radio para reflexionar en colectividad, no sólo con la población de Tlahuitoltepec, sino con personas que están en otras comunidades. Así, acortamos distancias y construimos una comunidad aún mayor, que no sólo se enmarca en un territorio geográfico. Sin embargo, cuando las problemáticas que se analizan en este medio de comunicación comunitaria son afines, entonces se inicia un gran diálogo con las variantes posibles del ayuujk y del español. Por ello, decimos que la comu-

nicación que hacemos es de ida y vuelta. Nosotras hablamos detrás del micrófono, sabiendo que las palabras que fluyen a través de nuestras voces son palabras de nuestra gente, de nuestras raíces, de nuestra cultura. No es el pensamiento individual, sino el colectivo.

CONSTRUCCIÓN DE REDES Y COMUNICACIÓN COMUNITARIA. MÁS ALLÁ DE NUESTRAS FRONTERAS TERRITORIALES

De manera general, quiero mencionar que estar conectadas y conectados como Jënpoj y establecer relaciones a nivel local, nacional e internacional, ha sido un factor de incidencia en nuestro actuar, la forma de construcción de la comunicación a partir del ejercicio de comunicación en la comunalidad. Es decir, las prácticas comunitarias, las fiestas, los tequios, la organización social y política, las manifestaciones culturales, la música, son temas que se emiten en la comunicación cotidiana del quehacer radiofónico de Jënpoj. También la construcción de este medio de comunicación, con la participación activa de las autoridades comunitarias y la Asamblea General de Comuneros-Comuneras, hace de este medio la representación misma de una nueva forma de hacer comunicación. En este proceso intervienen, además, redes de relaciones que se han ido estableciendo durante estos 17 años y hacen posible la participación y la incidencia de Jënpoj en procesos de construcción de nuevas relaciones entre el Estado y las comunidades indígenas en materia de comunicación.

Además, las mujeres, al establecer redes organizadas, hemos podido ampliar y tener mayor incidencia en nuestro que-

hacer de comunicación comunitaria. A nivel nacional, nuestra participación en la Red de Mujeres de Amarc-Mx ha sido fundamental para proponer formas de relaciones más equitativas en las radios y en las comunidades que pertenecen a esta red. Hemos podido ampliar y participar en espacios más amplios de consulta, de propuestas en políticas organizativas e institucionales.

REFLEXIONES FINALES

A través de Jënpoj, las mujeres hemos construido otras formas de comunicación. Usando las herramientas tecnológicas que tenemos al alcance, estamos reconstruyendo formas de relaciones interpersonales e intercomunitarias a través de nuestras formas de ver el mundo; consideramos que el movimiento feminista ha aportado a nuestras reflexiones respecto a nuestra situación como mujeres ayuujk, orientando nuestra labor como comunicadoras a informar, a comunicar desde la comunidad; también desde el cuestionamiento a ciertas costumbres que no nos hacen bien a las mujeres. Considero que estas formas de comunicación permiten sensibilizar y concientizar a la población en cuanto a las problemáticas a las cuales nos enfrentamos las mujeres campesinas, amas de casa, profesionistas, madres solteras, jóvenes y niñas, y como colectivo, proponer los tipos de relaciones que queremos tener en el interior de nuestras comunidades y con otras culturas, fomentando la tolerancia, la no discriminación, la equidad de género, el respeto a nuestros derechos como mujeres, como ciudadanas y como comuneras. Hacemos nuestros programas de radio dirigidos a estos objetivos.

La radio es una herramienta de apropiación de las tecnologías de la información y las mujeres nos hemos atrevido a manejar la mezcladora, hacer enlaces desde otras comunidades, hablar en el micrófono, al igual que a usar los medios de comunicación digital como Internet y las redes sociales. Todo lo anterior ha representado para nosotras luchas constantes, y continuamos aprendiendo. Jënpoj ha representado también un espacio de aprendizaje. Las compañeras que participamos en la radio no estudiamos comunicación, y en el camino, desde el concepto de *wejën kajën*,⁷ el aprendizaje se da desde la vivencia, aprender haciendo. Así hemos operado la radio, hacemos comunicación comunitaria a través de ella.

Tyëskujuyëtëp (gracias).

⁷ Educación vivencial del pueblo ayuuik, *wejën kajën* es el desenvolvimiento, descubrimiento y potenciación continua y permanente de las capacidades, potencialidades, facultades y talentos del ser humano-comunera/ro para la creatividad e invención personal y colectiva. En Lilia H. Pérez, Xaap Nop Vargas, Palemón Vargas y Rigoberto Vásquez (2008). *Wejën kajën. Las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal*.



El impacto de las producciones de Radialistas Apasionadas y Apasionados en la comunicación comunitaria

CLARA ROBAYO VALENCIA

INTRODUCCIÓN

El término “comunicación comunitaria” es difícil de definir. Sin embargo, contaré un par de experiencias sobre este tema. Empecemos por decir que los medios comunitarios devuelven la palabra a la gente. Por muchos años, los medios de comunicación tradicionales privatizaron la palabra y construyeron realidades bajo una sola perspectiva. Grupos sociales como las mujeres, las niñas, los jóvenes, eran representados y estereotipados por los medios.

Es decir, se decía cómo debía ser una madre, qué les gustaba jugar a los niños o qué hacían los adolescentes en su tiempo libre. Un pequeño grupo de personas decidía qué historias contar y cómo contarlas. Cuando un medio de comunicación tradicional, como la radio o la televisión, llegaba a un barrio,

era un acontecimiento; las personas buscaban las cámaras y los micrófonos para saludar y sentirse parte de este espacio, tener su minuto de fama.

DESARROLLO

Ahora, gracias a las nuevas tecnologías, otros discursos aparecen en el escenario. Quienes están creando discursos más atractivos, informativos y dinámicos son las audiencias, no los medios de comunicación. No hay que olvidar el papel de la radio comunitaria en la historia, estos medios que sí están trabajado para rescatar los discursos alternativos.

Muchas veces imaginamos a las radios comunitarias como estaciones pequeñas, que no llegan a nadie y que se dirigen a una pequeña audiencia. La verdad es que no es así. Hay experiencias muy ricas de comunicación comunitaria alrededor de América Latina.

Radialistas Apasionadas y Apasionados es una de ellas. Una experiencia de comunicación popular que produce historias alternativas y las comparte en la Web; así se llega a una audiencia universal. Las temáticas son derechos humanos, género, tecnologías, sexualidad, ecología, cultura, entre otros.

Los comentarios se registran en la página web y llegan de varios países. Testimonios de radialistas que utilizan los materiales y dicen: “A nuestra audiencia les gustan sus audios, muchas veces se sienten identificados con las historias y nos permiten generar un debate”. Ese es el poder de Internet: gracias a la producción radiofónica y a la tecnología, los audios llegan a diferentes lugares y adquieren propósitos inesperados. En

alguna ocasión, llegó una carta a Radialistas que decía: “Sus audios los utilizamos para aprender español”.

Recuerdo la primera vez que encontré un audio de Radialistas. Lo disfruté. Entonces empecé a descargar todo lo que había en esta página. Encontré el famosísimo Consultorio Sexual de la Doctora Miralles. Era un programa dramatizado en el cual la audiencia llamaba a la Doctora a contarle sus dudas sobre sexualidad. Ella contestaba de una forma amena y divertida. Empecé a compartirlo en un programa de radio que tenía en aquella época. Me arrepentí a los tres minutos de haberlo hecho. El teléfono no dejaba de sonar y las personas querían hablar con la famosa “Doctorita”.

A pesar de que no me cansaba de repetir que era un programa dramatizado, las personas seguían y seguían llamando para hablar con la experta en sexualidad. Finalmente, me cansé: presentaba el programa, desconectábamos los teléfonos, y cuando el dramatizado se acababa decía: “La Doctora acaba de salir de la emisora”. La gente se animaba a compartir sus historias y a generar más debate. Así como mi audiencia, muchas personas escribían a Radialistas felicitando a la Doctora y mandándole consultas.

Desde la academia, trabajo con estudiantes apoyándolos a desarrollar sus disertaciones de grado; a muchos de ellos les encanta la radio. Nunca olvidaré la tesis de una alumna. Ella empezó a trabajar con una comunidad de mujeres, a grabar con ellas radioteatros en Ecuador. Pero le surgió una duda y me preguntó: ¿cómo puedo ir más allá? Esta alumna me comentaba que los problemas de esa comunidad eran el machismo y el alcoholismo.

Ella sentía que debía hacer algo para cambiar esta realidad. Sin embargo, estos problemas eran silenciados, no se

discutían abiertamente. Ella me comentó: “Yo quisiera hacer visibles estos problemas, pero me encantaría que fueran las mismas mujeres que decidan contar lo que está pasando”. La pregunta era: ¿cómo hacerlo?, ¿cómo lograr que estas mujeres de esta comunidad cuenten sus historias?

CONCLUSIONES

¿Cómo aprovechar el poder que tiene la radio? Busqué una serie de audios de Radialistas en los que varias mujeres contaban sus historias, relacionadas con el machismo, el alcoholismo y la violencia. Le dije a mi estudiante: “Haz un grupo de debate con ellas, sugiereles que escuchen estos audios”. La idea era socializar los materiales y ver cómo reaccionaban; sobre todo, mostrarles que no era algo superficial, que a otras mujeres también les pasaba. Al escuchar estos dramatizados, se identificaron con los personajes, varias mujeres reconocieron sus problemas, lloraron y contaron sus historias. ¿Qué hacemos? ¿Cómo compartimos esto con otras mujeres? ¿Cómo socializamos todo?

Logramos lo que esperábamos. Entonces mi alumna les dijo a las mujeres: “Creen guiones con sus historias y cuéntenlas; así, otras mujeres, al leerlos o escucharlos, podrán sentirse acompañadas”. Gracias a la comunicación comunitaria y colectiva, se construyen discursos alternativos. En el caso de estas mujeres, les ayudó a exteriorizar sus problemas. Hicieron una representación teatral en la que actuaron sus guiones para toda su comunidad, como una forma de motivar el debate en estos temas tabú. ¿Se imaginan el impacto que se generaría si esas historias estuvieran en la Web?

En las universidades, los estudiantes trabajan materiales con historias de su barrio. He visto cómo los chicos escriben radionovelas sobre diversidad sexual. A unos les cuesta actuar estos temas y a otros no les gusta escucharse; sin embargo, cuando su producto llega a la Web y reciben comentarios de otros países, se emocionan y emplean más creatividad para generar más materiales.

La comunicación comunitaria nace de varios sectores que no son visibilizados por los medios tradicionales, como mujeres, niñas, niños y jóvenes. Los adultos construyen relatos acerca de cómo son los niños, qué les gusta o los entretiene o qué hacen. A ellos no se les permite contar sus historias, ni siquiera se les pregunta.

Resulta que esas niñas y esos niños que hemos ignorado en los medios de comunicación tradicionales conocen más de tecnología que los mismos adultos. Así, ya hay varios canales de YouTube creados por niñas y niños, con tutoriales, recetas de cocina, música, críticas de cine, ciencia, entre otros. Cuando un medio de comunicación da el espacio para que un niño o una niña participe con sus ideas, los resultados son maravillosos.

La comunicación comunitaria es esa construcción colectiva desde grupos sociales silenciados. Por ejemplo, para mí, Radialistas es un espacio que permite visibilizar a esos grupos ignorados durante años. Y la academia, por su parte, tiene a jóvenes que serán los responsables de promover la libertad de expresión y generar en la sociedad una participación activa en la comunicación.



Red de Radios Comunitarias y Software Libre. Una historia de construcción popular y apropiación de la tecnología

JONATAN ALMARAZ FUNES

INTRODUCCIÓN

La Red de Radios Comunitarias y Software Libre (RCySL) agrupa a distintos medios de comunicación del campo comunitario y popular, así como a personas entusiastas y profesionales que comparten la actividad periodística y la visión de las tecnologías propuesta por la Fundación del Software Libre (FSF).¹ Es de suma importancia aclarar que cuando se habla de software libre, se toma la definición acuñada por Richard Stallman:

¹ La Fundación del Software Libre (FSF por sus siglas en inglés) es una organización sin fines de lucro que tiene como misión mundial promover la libertad de los usuarios de computadoras. El término "Libertad" para la FSF hace referencia a la libertad de ejecutar, copiar, distribuir, estudiar, modificar y mejorar el software.

“Software libre” es el software que respeta la libertad de los usuarios y la comunidad. A grandes rasgos, significa que los usuarios tienen la libertad de ejecutar, copiar, distribuir, estudiar, modificar y mejorar el software. Es decir, el “software libre” es una cuestión de libertad, no de precio. Para entender el concepto, piense en “libre” como en “libre expresión”, no como en “barra libre”. [...] Promovemos estas libertades porque todos merecen tenerlas. Con estas libertades, los usuarios (tanto individualmente como en forma colectiva) controlan el programa y lo que este hace. Cuando los usuarios no controlan el programa, decimos que dicho programa “no es libre”, o que es “privativo”. Un programa que no es libre controla a los usuarios, y el programador controla el programa, con lo cual el programa resulta ser un instrumento de poder injusto (Stallman, 2004: 45).

El trabajo principal de la RCySL, organización que agrupa a más de 200 personas, es servir como punto de encuentro y acompañamiento para “las radios comunitarias y centros de producción de América Latina que se han liberado o están en proceso de hacerlo” (RCySL, 2016). Para aclarar, al hablar de liberación hay que entender el significado de la palabra desde el punto de vista de la comunicación libre.

No obstante, este término continúa dando problemas a la hora de apropiarse de su significado. Por tanto, para lograr una comprensión más acabada de lo que quiere decir “liberación” y, por consiguiente, la frase “comunicación libre”, se toma como punto de partida considerar a las tecnologías que hacen posible la comunicación como Bienes Comunes Digitales. Esta caracterización parte del trabajo del académico de Yochai Benkler (2003: 7-8), quien divide a los bienes comunes en cuatro capas (una física, una lógica, una de contenido

y otra social). Ampliando la propuesta de Benkler, la RCYSL propuso repensar —desde las experiencias de los medios comunitarios latinoamericanos— los Bienes Comunes Digitales en cuatro capas interrelacionadas.

Ahora bien, aplicado este planteamiento a la visión de las radios comunitarias y centros de producción, queda reformulado de la siguiente manera: Una Capa Física o Infraestructura conformada por el Espectro Radioeléctrico, la Infraestructura de Internet y las propuestas del movimiento por el Hardware Libre; Una Capa Lógica o Software, determinada por los planteos del Software Libre y las nociones de Seguridad y Privacidad; La Capa de Contenidos que engloba a las Licencias Libres, el Periodismo Libre y el Periodismo de Datos; y finalmente, una Capa Social, que incluye la Alfabetización Tecnológica Crítica (Almaraz Funes, 2017: 183).

Tal como lo asegura Santiago García Gago (2017), al considerar a las TIC como Bienes Comunes Digitales se puede pensar una comunicación libre, ya que ésta, además de incluir las reivindicaciones históricas de acceso a las frecuencias, la desmonopolización de la palabra y la libertad del conocimiento, expande sus fronteras de lucha al incorporar la batalla por la descolonización de la tecnología que hace posible la comunicación digital. A saber: la infraestructura de Internet, el derecho a la privacidad en línea y el software, entre otras. En este sentido, la RCYSL incluyó desde sus comienzos el debate sobre la importancia que tiene para las organizaciones sociales, medios comunitarios y comunidades, la construcción de infraestructura de telecomunicaciones autogestionadas. Así,

surgen las alianzas con otros colectivos como Rhizomatica² y Red de Comunicadores del Mercosur.³

DESARROLLO

La construcción del colectivo surge en 2006, en paralelo con el desarrollo de las primeras versiones de la distribución EterTICS GNU/Linux, una distribución de software orientada al trabajo en radios comunitarias y centros de producción de América Latina que no incluye, ni va a incluir nunca, componentes que afecten la libertad de las usuarias y los usuarios.

Si bien la RCySL no se consolida hasta 2014, el trabajo comenzó mucho antes, a través de la cooperación entre distintas personas para lograr el objetivo de tener una distribución sólida que sirviera de base para el trabajo en radios. Aunque no surge como un desarrollo propio de la Red, GET⁴ forma parte de la generación de la comunidad que da sustento al colectivo.

² Rhizomatica es una organización que comenzó en 2009 y que tiene como objetivo principal hacer posible la infraestructura de telecomunicaciones alternativas para comunidades alrededor del mundo que se encuentran excluidas por las grandes compañías de telecomunicaciones, marginadas por regímenes opresivos o aisladas por desastres naturales.

³ La Red de Comunicadores del Mercosur agrupa a comunicadores y comunicadoras de diversos países de América Latina y surge como respuesta al avance de los modelos informativos neoliberales a través de la construcción de un discurso basado en la reivindicación de las luchas de los pueblos y la democratización de la palabra. Una de sus tareas principales es fortalecer la construcción de redes de información supranacionales con una agenda definida por los derechos de los y las trabajadoras, la libertad del software y el intercambio de la cultura.

⁴ GET es un acrónimo de GNU/EterTICS, nombre original del proyecto. En 2015, por recomendación de Richard Stallman, presidente de la FSF, se cambia el nombre de la distribución a EterTICS GNU/Linux. El cambio obedecía a que se

Javier Obregón, actual integrador de GET y referente del Área Técnica y de Desarrollo, asegura que EterTICS GNU/Linux busca ser “la puerta de entrada de la comunicación comunitaria y popular al mundo del software libre” (Javier Obregón, entrevista personal 1, 2016). En este punto es importante aclarar que se entiende por “comunicación popular” todas las experiencias de comunicación que centran su accionar en una discusión política sobre la conformación de la estructura social vigente. Así, toma relevancia lo dicho por Osvaldo León (2008):

La “comunicación popular” [...] asume “lo popular” como un factor de la relación de dominación presente en la sociedad: sector dominante/sector popular, que remite a la cuestión del poder y las luchas por la hegemonía —entendida como conducción, no como simple señalamiento cuantitativo de mayoría—. De modo que, a diferencia de otras experiencias cuyas críticas quedan circunscritas a los medios de comunicación, como si éstos tuvieran valores congénitos, la comunicación popular rescata las condiciones de producción y reproducción social del sentido, dando particular importancia a los procesos organizativos y de movilización. Y este énfasis [...] se inscribe como un paradigma clave para la articulación de una respuesta anti-hegemónica.

De este modo, la visión de las tecnologías que propone el movimiento del software libre permite discutir la creación de

trataba de una distribución de software libre con un sistema operativo GNU con kernel Linux de nombre EterTICS.

grupos políticos como la RCySL. En este sentido, la importancia que cobran las organizaciones sociales que centran sus estrategias en la discusión por la apropiación crítica de las tecnologías se basa en la premisa de que la lucha por la soberanía de los pueblos en el terreno de lo técnico es el campo de batalla de este siglo. “Optar por estándares libres y abiertos en América Latina es discutir la injusta dependencia técnica con los centros de poder y proponer un nuevo orden mundial de producción del conocimiento y de la información” (Almaraz Funes, 2017: 181).

Por tanto, es importante remarcar que existen varias organizaciones latinoamericanas que conforman la RCySL. Entre ellas se encuentra Radialistas Apasionadas y Apasionados (Ecuador), Cepra (Bolivia), Palabra Radio (México), Corresponsales del Pueblo (Venezuela), Red de Comunicadores del Mercosur (Argentina), entre muchas otras. Lo destaco aquí para referenciar que la articulación de diferentes grupos es lo que hace posible el trabajo de capacitación, producción de contenido y acompañamiento a los medios comunitarios que lleva adelante la RCySL. Cada organización aporta al conjunto sus propias experiencias y realidades cotidianas, lo cual permite tener un conocimiento general del panorama comunicacional de América Latina y, a la vez, “construir nuevos conocimientos de manera colaborativa y asistidos por la tecnología” (Charles Escobar, entrevista personal 1, 2017).

Más allá de lo que se pueda agregar a la historia de la RCySL en su trabajo por la liberación de las tecnologías, tres hechos son importantes. El primero tiene que ver con la organización y realización del 1º Encuentro Internacional de Radios Comunitarias y Software Libre, que se desarrolló a mediados de 2015 en Cochabamba, Bolivia. Es destacable no sólo por los

más de 80 compañeros y compañeras que llegaron de varios países para participar en los talleres, charlas y conferencias programadas, sino fundamentalmente por los resultados que arrojó el encuentro. Al finalizar el mismo, las personas que participaron colaboraron también en la elaboración del “Manifiesto de las Radios Liberadas”, una suerte de hoja de ruta que marca el camino diario de trabajo que realizan, no sólo la Red como organización, sino todas las radios y centros de producción que forman parte de ella.⁵

Entre otras reivindicaciones como la democratización del espectro radioeléctrico, la defensa de los recursos naturales, la descolonización de los territorios y de la soberanía alimentaria de los pueblos, las organizaciones firmantes del “Manifiesto” acordaron trabajar, atendiendo siempre a sus propias realidades, en la descolonización tecnológica de sus emisoras. En este sentido, durante el encuentro, se evaluó que, para una comunicación liberadora es necesario que las tecnologías que la hacen posible también lo sean (RCySL, 2016).

El segundo hecho importante fue el comienzo, en 2015, de los trámites ante la FSF para que EterTICS GNU/Linux fuera reconocida como distribución de software 100% libre. De los miles de distribuciones que existen en el universo GNU / Linux, sólo unas pocas son completamente libres de acuerdo con el paradigma de libertad que propone la FSF. Por tanto, lograr el reconocimiento de GET como distribución de software libre sería un gran paso no sólo para la comunidad de la RCySL, sino para todos los medios comunitarios de América Latina, ya que sería la primera distribución desarrollada espe-

⁵ Una copia del mismo puede leerse en FSF, 2016.

cíficamente para trabajar en entornos radiales bajo principios éticos de libertad, independencia tecnológica y justicia social. Finalmente, el tercer hecho destacable dentro de la historia de la RCYSL tuvo lugar en 2016, en la ciudad de Quito, Ecuador. Allí, junto a la Coordinadora de Medios Comunitarios, Populares y Educativos del Ecuador (Corape), la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador, DW-Akademie y la RCYSL, se realizó el Segundo Encuentro Internacional de Radios Comunitarias y Software Libre. Si el encuentro en Bolivia fue para discutir sobre la descolonización tecnológica, éste sirvió para debatir, junto a las más de 90 personas que formaron parte, sobre seguridad digital de las comunicaciones y autodefensa informática de comunicadoras y comunicadores.

CONCLUSIONES

El regreso de la élite conservadora al poder en algunos países y el mantenimiento de un *statu quo* que favorece a los sectores más privilegiados en otros ponen en la mesa de discusión la importancia de los temas tratados durante el Segundo Encuentro Internacional de Radios Comunitarias y Software Libre, dado que las organizaciones sociales se encuentran vulnerables a merced de los aparatos de vigilancia y represión de los gobiernos. Además, sin un debate sobre la seguridad de las comunicaciones, quienes ejercen el derecho a informar se ven afectados por restricciones a la hora de dar a conocer lo que ocurre en los territorios. Por tanto, la importancia del encuentro radicó fundamentalmente en el hecho de que aportó materiales concretos a los participantes para discutir, junto a las vecinas y los vecinos, la necesidad de utilizar herramientas

seguras para poder ejercer plenamente el derecho a la privacidad en línea, base de la libre expresión de un pueblo.

Si, a modo de resumen, desde el comienzo del trabajo de la RCySL hasta ahora se intenta trazar una línea imaginaria, saldrán a la luz los innumerables logros que se han conseguido en materia de alfabetización digital crítica. Desde el mantenimiento de la distribución EterTICS GNU/Linux hasta la elaboración de material de lectura sobre la independencia tecnológica, seguridad digital y programación, pasando por la realización de talleres y conferencias relacionadas con la práctica comunicativa, la Red continúa con su lucha por la “libertad en la informática, libertad en Internet, por el libre acceso al conocimiento de todas y todos” (Clara Robayo, entrevista personal 1, 2018). Si bien existen escollos en el camino, el trabajo continúa firme, ya que se entiende que la verdadera lucha está en “migrar conciencias antes que migrar computadoras” (Javier Obregón, entrevista personal 1, 2016).

Para finalizar el texto, la revisión que se ha intentado realizar aquí permite comprobar que los trabajos de software libre, por su naturaleza, tienen un lugar y un motivo de nacimiento, pero no tienen fronteras. Un trabajo de software libre, sea técnico (como el desarrollo de EterTICS GNU/Linux) o social (como la consolidación de la RCySL), necesita de una comunidad. Ahí está el valor, lo realmente importante que implica una visión crítica de la apropiación de la tecnología: el trabajo en y para la comunidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Almaraz Funes, Jonatan (2017). “Tecnologías libres de la información y comunicación”. En *Radio, redes e Internet para la transformación social*, compilado por Vicente Barragán e Iván Terceros, 181-206. Quito: Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina.
- Benkler, Yochai (2003). “La economía política del procomún”. Disponible en <<http://biblioweb.sindominio.net/telematica/yochai.pdf>> [consulta: 10 de febrero de 2018].
- Free Software Foundation (FSF) (2016). “El manifiesto de GNU”. Disponible en <<https://www.gnu.org/gnu/manifiesto.es.html>> [consulta: 10 de febrero de 2018].
- García Gago, Santiago (2017). “¿Qué significa hoy democratizar la comunicación?”. *Radios Libres*. Disponible en <<https://radioslibres.net/article/que-significa-democratizar-comunicacion-aharonian/>> [consulta: 11 de febrero de 2018].
- León, Osvaldo (2018). “Comunicación popular: una perspectiva anti-hegemónica”. *Agencia Latinoamericana de Información*. Disponible en <<https://www.alainet.org/es/active/25025>> [consulta: 3 de marzo de 2018].
- Red de Radios Comunitarias y Software Libre (RCySL) (2016). “Comunicación libre”. *Libera tu Radio*. Disponible en <<https://liberaturadio.org/article/comunicacion-libre/>> [consulta: 15 de febrero de 2018].
- Stallman, Richard (2004). *Software libre para una sociedad libre*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Hackers comunales en la Ciudad de México

EHÉCATL CABRERA FRANCO

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es resultado de múltiples intercambios, cruces y reflexiones que he tenido, durante los últimos cinco años, con diversas personas que habitan un hackerspace en la Ciudad de México llamado Rancho Electrónico. Como la comunidad no se escribe, sino se hace, es importante señalar que este texto no deriva de un proceso estructurado y planificado de investigación científica, más bien surge de mi necesidad de reflexionar sobre un proceso colectivo del que soy partícipe.

En este sentido, el texto tiene forma de un relato personal crítico que, además de describir, analiza e intenta comprender mi trabajo cotidiano en colectividad, que tiene como principales momentos la participación en la asamblea, la comparación de saberes en múltiples talleres y la participación en espacios de reflexión grupal. Asimismo, la revisión del texto

de Jaime Martínez Luna (2010), quien junto con Floriberto Díaz acuñó el término “comunalidad” hace más de 30 años, me dio mucha luz para analizar lo que hacemos y quisiéramos hacer como colectividad para superar el marco referencial hegemónico del “Estado de derecho” del capitalismo.

RECUESTO PERSONAL

En 2009 me enteré de la organización del primer hackmitin¹ en la Ciudad de México, me inscribí a la lista de correo para su organización y asistí a uno de los tres días de actividades. Este hecho marcó mi vida porque nunca había estado en un evento organizado colectivamente en el que se percibiera intensamente un ambiente de reciprocidad y cooperación, algo totalmente diferente a los encuentros académicos, artísticos o institucionales a los que estaba habituado.

Unos años después, algunas de las personas que participaban en la organización anual del hackmitin propusieron la creación de un hackerspace² en la Ciudad de México, como respuesta a la necesidad de un espacio físico de reconocimiento e intercambio. La organización de este espacio heredó en

¹ El hackmitin es un encuentro anual de hackers, activistas y comunicadores populares en el que se comparten saberes sobre software libre, autodefensa digital, tecnopolítica, etcétera. En México se lleva a cabo desde 2009 en diferentes ciudades del país. Hackmitin, disponible en <<http://hackmitin.espora.org>> [consulta: 21 de mayo de 2018].

² “Los hacklabs y hackerspaces son talleres de máquinas compartidas autogestionados por hackers para hackers. Son salas o edificios donde la gente a las que les interesan las tecnologías pueden juntarse para socializarse, crear y compartir conocimientos; para desarrollar proyectos individuales o en grupos” (Maxigas, 2014: 77).

gran medida principios y formas organizativas del hackmitin, como las nociones de horizontalidad en la toma de decisiones, la búsqueda de la autogestión y la autonomía, que se articularon a la promoción del software libre, la cultura libre y la educación popular.

Tanto el hackmitin, en un primer momento, como el proceso de construcción cotidiana del hackerspace Rancho Electrónico, ponían en cuestión varias de las nociones con las que yo me había educado. Se hacían las cosas con otras herramientas (software libre y servidores autónomos); se organizaban de otra manera (sin un jefe que diera órdenes); se tomaban decisiones de diferente manera (mediante consenso en asamblea); se aprendía de manera muy distinta (en talleres y grupos de trabajo autoorganizados sin evaluaciones ni competencia).

Me era difícil categorizar este proceso, que sigue construyéndose y modificándose todos los días. En algún momento lo llamaba “anarquismo científico”; en otro, “tecnología popular” o “colectivismo tecnológico”, etcétera, ya que si bien la noción y acción de *hackear* nos interpela y condensa varios de nuestros principios, en el exterior es un término con un sentido en disputa³ que no necesariamente se refiere al modo de

³ Considero la noción de “hackear” como un término en disputa, ya que por un lado existe un movimiento internacional que la reivindica como una forma de colectivizar conocimientos y habilidades tecnológicas, pero al mismo tiempo, los medios de comunicación han construido una narrativa estigmatizante que identifica al hacker como criminal informático. Asimismo, en los últimos años ciertas instituciones gubernamentales han intentado apropiarse del sentido positivo del “hackear” y han organizado “hackatones” apelando a la figura de “hacker cívico”.

organización colectiva, que es el corazón de nuestro proceso. Entonces, ¿cómo nombrar este andar?

CONTEXTO INFERNAL

Mientras yo seguía esta trayectoria, mi país vivía, y sigue viviendo, una crisis en todos los órdenes de la vida social. La ya abismal desigualdad sigue en aumento, el saqueo del subsuelo mediante técnicas devastadoras como el fracking se expande en muchas regiones del país y la violencia se convierte en el modo de actuar de la narcomáquina que controla gran parte de México (Reguillo, 2011).

En el ámbito de la comunicación digital, a pesar de que pocos lo perciben, también se vive un infierno similar. Por un lado, se ha configurado un modelo de extracción de valor económico a partir del procesamiento masivo de datos personales de los usuarios de prácticamente todas las plataformas digitales de comunicación; y, por el otro, la vigilancia de ciudadanos, y especialmente de periodistas y activistas, por parte de distintos niveles de gobierno en México se incrementa exponencialmente (Red en Defensa de los Derechos Digitales, 2016).

Todos estos fenómenos tienen una relación en diferentes niveles y tienen una primera (y muy básica) explicación desde la economía política. El sistema capitalista no ha sido el mismo en las diferentes épocas de su vigencia, distintos modos de acumulación se han configurado para superar las crisis que atraviesa de manera cíclica. La más reciente crisis de impacto global en 2009 señaló los límites del modelo neoliberal (Holmes, 2013).

En este sentido, hay rasgos que se acentúan en este momento de inestabilidad del neoliberalismo (mas no del capitalismo), como la gestión cada vez más punitiva de las consecuencias sociales, y el posicionamiento del extractivismo, en todos los ámbitos posibles, como mecanismo de acumulación de ganancias económicas.

En México esto se manifiesta a través de una modalidad peculiar de acumulación por desposesión, realizada por grupos de poder político, económico y delincuencia, que en muchos casos se articulan. Gobernadores se asocian con líderes delincuenciales, otorgan protección y facilidades a cambio de cuantiosas sumas de dinero, mientras grandes empresas del sector energético otorgan sobornos a las autoridades para operar y contratan a grupos delincuenciales para someter a la población que se opone a sus actividades, un ejemplo hipotético de las múltiples combinaciones posibles.

COMUNICACIÓN DIGITAL EN EL INFIERNO

En materia de comunicación digital, se puede explicar lo que sucede en México con dos procesos. El primero es el neoextractivismo por parte de poderosas compañías transnacionales monopólicas (como Google y Facebook), que llevan a cabo una vertiginosa carrera sin límites para desarrollar cada vez más potentes métodos de recopilación, gestión y análisis de datos personales con el fin de obtener ganancias económicas. Dichas empresas en pocos años han consolidado un enorme poder mediante la acumulación de una gigantesca masa de usuarios de los cuales extraer valor.

El segundo proceso es la gestión de las consecuencias sociales (desigualdad, descontento social y protesta) por parte del aparato estatal. Si bien este proceso implica la gestión asistencial y criminalización de la pobreza, también requiere mantener bajo control las expresiones de descontento organizado (Wacquant, 2010). Para ello, diversos agentes estatales identifican, monitorean y obtienen información de objetivos estratégicos, muchas veces de manera ilegal. Estas prácticas son llevadas a cabo por múltiples instituciones, la mayoría de las cuales no tienen facultades legales para realizar estas tareas, y las hacen mediante la adquisición de costosa tecnología a empresas extranjeras.

Frente a estos fenómenos, la mayor parte de respuestas críticas se han generado desde organizaciones de la sociedad civil que han realizado importantes acciones de investigación, denuncia, ayuda a grupos en riesgo y educación en seguridad digital. Dichas acciones se han desarrollado desde el marco del paradigma liberal de los derechos humanos, y derechos digitales en particular, dentro del cual es común escuchar nociones como derecho a la privacidad, al anonimato, a la libertad de expresión, etcétera.

Si bien en muchos países hegemónicos la mayor incidencia se puede gestar desde el ámbito jurídico, en un país subalterno como México, con una historia colonial marcada por el saqueo y la imposición de un esquema occidental de percepción y acción, el paradigma liberal centrado en el ser humano, la propiedad y los derechos individuales benefició y sigue beneficiando a una élite con poder. En este sentido, el antropólogo zapoteco Jaime Martínez Luna señala lo siguiente:

El enfrentamiento de las leyes “positivas” y las nuestras no solamente sucede en el campo de lo ridículo, como cuando no tenemos traductor, sino en la base misma de los principios que se cualifican. Siempre se razona en términos del derecho individual, nunca se piensa en el derecho comunal; es decir, siempre se razona en términos de los intereses de un individuo y se entiende que toda actitud deviene de un interés individual, nunca se contempla la posibilidad de entender que la actitud es resultado de un hecho social, comunal, que por lo mismo amerita un tratamiento distinto (2010: 73).

Es aquí donde surge la necesidad de escuchar atentamente a nuestros hermanos y hermanas de los pueblos originarios y visibilizar un paradigma diametralmente opuesto al occidental, no centrado en el individuo y su ambición, sino en la relación respetuosa entre todos los elementos del entorno ambiental. Una posible salida al infierno capitalista.

COMUNALIDAD EN LA CIUDAD

La primera vez que escuché el término “comunalidad” fue en el Rancho Electrónico y lo que inmediatamente me pregunté fue ¿en qué es diferente a la comunidad?, la cual es una noción usada con mucha frecuencia en el ámbito del software libre (comunidad de desarrolladores, comunidad de usuarios, etcétera).

Para Martínez Luna, la comunalidad se refiere a una cosmovisión vinculada con la naturaleza, que se expresa de manera concreta en un modo de organización para el trabajo colectivo. En este sentido, la comunalidad no se refiere únicamente

a la asociación de personas en torno a una meta en común, sino a un modo de organización para la vida que considera al ser (humano y no humano) como parte del mundo, estructurado por un sistema de cargos gratuitos, con autoridades temporales basadas en el prestigio (otorgado por la dedicación en el trabajo) y con el tequio⁴ como actividad cotidiana al servicio de la comunidad.

La comunalidad está fuertemente vinculada con el territorio, físico y simbólico, el cual determina las formas específicas del hacer colectivo. En este sentido, la noción de Madre Tierra y el trabajo agrícola son las raíces que sustentan este modo de pensar y de actuar.

Estos aspectos problematizan el empleo de la noción de “comunalidad” en contextos urbanos: ¿Se puede hacer comunalidad fuera del ámbito rural? ¿Existe la comunalidad desvinculada del trabajo agrícola? ¿La comunalidad urbana es una utopía?

En su libro, conformado por textos de diferentes épocas, Martínez Luna aborda el tema desde distintas perspectivas. En algunos momentos señala de manera tajante la diferencia entre el contexto urbano, al que considera *homólatra*,⁵ y el

⁴ En México, el tequio o faena se refiere al trabajo colectivo no remunerado que realizan los habitantes de un poblado en beneficio de la comunidad. Dicha forma de trabajo es parte de los usos y costumbres de diversos pueblos indígenas del país.

⁵ Martínez Luna utiliza este término para hacer énfasis en que el pensamiento occidental está centrado en el ser humano individual al extremo de rendirle culto: “El europeo, al tomar a Dios a imagen y semejanza del hombre, se endiosa a sí mismo. Los valores que reproducen esta visión son en esencia homólatras, adoran al hombre, a sus capacidades, a sus potencialidades. Lo conciben como el centro del universo, y giran en torno a sí mismos, en la imagen de su dios y de su monarca” (2010: 27).

rural, que es categorizado como *naturólatra*,⁶ pero también señala que éste no es el único determinante, ya que pueden existir comunidades mestizas agrícolas con un pensar y un actuar individualista occidental. Asimismo, ejemplifica el caso de grupos de migrantes oaxaqueños que viven en grandes ciudades y conservan un actuar comunal, con lo que señala la posibilidad del cultivo de la comunalidad urbana.

Para salir de la disyuntiva, se debe recordar que no existe en el mundo un grupo humano desvinculado por completo del modo de pensar occidental, pero tampoco, al menos en México, existen ciudades completamente individualizadas carentes de rasgos comunales, los cuales son más intensos en barrios populares, pueblos originarios urbanos y asentamientos urbanos con orígenes en la migración campo-ciudad.

Por tanto, se puede afirmar que, si bien el contexto rural-agrícola-originario es propicio para el ejercicio de la comunalidad, en las ciudades sí es posible ejercerla, con peculiaridades, problemas y desafíos específicos, pero al fin de cuentas es una posibilidad real: “No es una utopía pensar en ciudades comunales y con ello pensar que la comunalidad pueda invadir espacios individualitarios urbanos. A la igualdad inyectemos la diversidad y lo plural. La fraternidad consolidémosla con la reciprocidad” (Martínez Luna, 2010: 128).

⁶ En contraposición al esquema de pensamiento occidental “homólatra”, Martínez Luna utiliza la noción “naturólatra” para afirmar que existe otro paradigma, que tiene a la naturaleza como principal referencia y contexto, desde el cual se organizan la vida y el pensamiento en ciertas comunidades rurales.

HACKERS COMUNALES

Durante mi participación en el proceso de autogestión de un espacio en la Ciudad de México por parte de un grupo de hacktivistas, comunicadores populares, tecnocríticos, anarcoartistas, etcétera, me he percatado que nuestras acciones y esfuerzos no han seguido una profusa planeación previa, todo lo hemos desarrollado en la marcha. Si bien existen múltiples hacklabs y hackerspaces en el mundo, lo que comparten, en el mejor de los casos, son un conjunto de inquietudes y temas comunes como la tecnopolítica, la soberanía tecnológica y la colectivización de tecnologías libres. En el caso del Rancho Electrónico, la comunalidad no se ha planteado como un horizonte a seguir; sin embargo, al observar cómo se han organizado su construcción y su sostenimiento cotidiano, he podido identificar el ejercicio de prácticas comunales.

En el libro que hemos revisado, el maestro Martínez Luna señala que la educación, la comunicación y el trabajo para sobrevivir son los ámbitos de la vida en los que se ejerce profundamente la comunalidad. Desde mi perspectiva, en la modesta experiencia del Rancho Electrónico encontramos que éstos también son los principales ámbitos del quehacer cotidiano en este espacio.

Si bien en el Rancho Electrónico estamos lejos de practicar una educación contextual desde la naturaleza, he observado que se ejercitan algunas de sus características, como el aprender haciendo y la compartición horizontal de saberes al margen de la competencia. En los diversos talleres y grupos de trabajo del Rancho Electrónico en los que he participado se aplican principios de la educación popular como el “nadie le enseña a nadie, pero nadie aprende solo” o el “ir al paso del

más lento”. Asimismo, los talleres y los grupos de trabajo en los que he colaborado han sido espacios con relativa autonomía, contruidos colectivamente por sus participantes, con capacidad para decidir el rumbo de sus aprendizajes e incluso gestionar sus recursos. A diferencia de lo que pasa en el capitalismo cognitivo, en el Rancho Electrónico no se expiden certificados de valor, no se realizan evaluaciones cuantitativas y no se promueve la acumulación individual de conocimientos.

En el ámbito de la comunicación, en estos años me he percatado de que el Rancho ha sido un espacio de confluencia y encuentro de diversas personas y colectividades participantes del movimiento de los medios libres. Los cuales, en concordancia con la comunicación en comunalidad, en lugar de priorizar la lectoescritura, cultivan la oralidad y la imagen. Desde talleres de realización cinematográfica, experimentación audiovisual, música, periodismo y gráfica, se han construido narrativas orales, visuales, musicales y audiovisuales en las que identifico, en primera instancia, el sentir de nuestra comunidad, y que documentan nuestro actuar.

En este rubro puedo comentar el caso del canal de televisión por Internet CoAA TV, proyecto en el que actualmente colaboro y que se ha configurado como un medio de comunicación al servicio de la comunidad del Rancho Electrónico, el cual transmite diversos encuentros que se llevan a cabo en el espacio, difunde las actividades del mismo y produce contenidos relacionados con el hacer de la comunidad.

Desde mi perspectiva, uno de los ámbitos más complicados de resolver en el contexto urbano es la construcción de alternativas de sobrevivencia que no impliquen la explotación de las personas y del medio en el que se vive. Sobre este aspecto, en el Rancho Electrónico se han discutido e imagina-

do mucho esas alternativas; me he percatado de cómo se han estrechado vínculos con colectividades que trabajan desde la lógica de la economía solidaria, e incluso he sido testigo de cómo el Rancho ha funcionado como primer espacio en el que se encuentran personas con habilidades, tiempos y recursos compatibles, lo que les permite organizar modalidades de trabajo colectivo, como el caso de la cooperativa de cocina vegana Cocoveg, que nació de un taller de cocina, y la cooperativa de soporte técnico Tierra Común.

ORGANIZACIÓN COMUNAL HACKER

En la base de todo el hacer antes descrito, el modo de organización colectiva es el que permite el trabajo en los tres ámbitos señalados. En este sentido, observo que en la experiencia del Rancho Electrónico se encuentran modos de organización acordes con los principios organizativos comunales, como la asamblea, el sistema de cargos gratuitos y el tequio. Pero considero que este aspecto, en comparación con la comunalidad de los pueblos originarios, se encuentra con algunas debilidades.

En el Rancho Electrónico la asamblea, conformada por todas las personas con interés y compromiso en participar en la toma de decisiones operativas del espacio, es el máximo espacio de autoridad. En él se discute, se intercambian opiniones y se construyen consensos. Si bien a lo largo del año la cantidad de participantes en la asamblea varía, el ejercicio asambleario se ha llevado a cabo semanalmente y sin interrupción durante los últimos cinco años. Cabe señalar que la mayor parte de las decisiones tratadas son de carácter operativo;

sin embargo, también he participado en asambleas extraordinarias en las que se discuten temas definitorios que requieren la construcción de consensos.

Por otro lado, existe un sistema de valedurías, que consiste en el nombramiento temporal de una o un par de personas encargadas de coordinar las principales tareas para el mantenimiento del espacio y la realización de sus actividades. Desde mi perspectiva, los resultados de dicho sistema muestran que, a diferencia del sistema de cargos de los pueblos, no ha logrado ser el referente de prestigio comunitario, por lo cual el compromiso con las tareas asignadas es variable.

Al igual que en las comunidades y los pueblos, en el rancho organizamos jornadas de trabajo colectivo con el fin de mantener, acondicionar o mejorar el espacio y sus medios, a las que llamamos tech-ios (referencia directa del tequio). Si bien han tenido algunas respuestas importantes, considero que estas jornadas tampoco han logrado institucionalizarse, y al no ser de carácter obligatorio, el compromiso de los participantes suele ser desigual, variable e intermitente.

Desde mi perspectiva, los principales obstáculos en materia organizativa tienen explicación en dos aspectos. Por un lado, el contexto urbano, que no permite articular los otros ámbitos de la vida cotidiana con las actividades del Rancho Electrónico; por tanto, la mayoría de los participantes tienen dos, tres o más vidas paralelas, como la familiar o laboral, que no siempre se pueden conciliar en tiempos y recursos; por otro, identifico un imaginario de fobia a la autoridad que rechaza la noción de otorgar poder de decisión (aunque sea temporal) a una persona o grupo, lo cual puede resultar contraproducente, ya que el rechazo a la existencia de autoridades temporales nombradas por la asamblea diluye la responsabili-

dad, el compromiso y los mecanismos para obtener prestigio mediante el trabajo para la comunidad.

CONSIDERACIONES FINALES

Desde mi punto de vista, orientado por mi participación en el Rancho Electrónico, las posibilidades de salir del infierno que viven el país y el mundo son muy limitadas si se actúa desde los parámetros del “Estado de derecho” capitalista. Las reformas estructurales, el modo elitista de impartición de justicia, el sistema representativo de acceso al poder de los partidos políticos y la articulación de los poderes económico-gubernamental-delincuencial en una narcomáquina, son tan sólo unos ejemplos de dichos límites.

En el Rancho Electrónico he aprendido que la construcción de otros mundos no puede hacerse desde el paradigma “homólatra”, centrado en la propiedad individual y la competencia, sino desde el modo de ver y actuar que sigue vivo en los pueblos y comunidades originarias e incluso en algunos resquicios de los modos de vida urbano-populares. Esto lo afirmo no desde el plano de las ideas y las teorías, sino desde mi participación en la autogestión colectiva de un espacio para la compartición de saberes, técnicas y afectos, llamado Rancho Electrónico.

Considero que no podemos romantizar la “naturolatría” de los espacios rurales; soy consciente de que el campo mexicano experimenta profundas transformaciones encabezadas por el declive de la actividad agrícola y la diversificación de actividades económicas, como los servicios y las manufacturas. Dichas transformaciones generan procesos y problemáticas

antes vividas únicamente en los espacios urbanos. Pero también se observa la multiplicación de movimientos de protesta en el interior de las grandes ciudades mexicanas que rechazan el desarrollo de megaproyectos inmobiliarios y buscan la defensa del territorio urbano y sus recursos naturales.

Mientras el campo se urbaniza, en la ciudad resurge un sentimiento de defensa del entorno; mientras la voracidad neoextractivista despoja de recursos, información y territorios, reviven la organización y la lucha colectiva. Mientras existan el planeta y la Madre Tierra, existirá comunalidad para amarlos y defenderlos.

BIBLIOGRAFÍA

- Hackmitin. Portal web. Disponible en <<http://hackmitin.espora.org>> [consulta: 21 de mayo de 2018].
- Holmes, Brian (2013). “Tres crisis: los 30, los 70 y hoy. La economía política más allá de la hegemonía estadounidense”. Disponible en <https://brianholmes.files.wordpress.com/2013/04/tres_crisis.pdf> [consulta: 22 de mayo de 2018].
- Martínez Luna, Jaime (2010). *Eso que llaman comunalidad*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Secretaría de Cultura de Oaxaca.
- Maxigas (2014). “Hacklabs y hackerspaces: talleres de máquinas compartidas”. En *Soberanía Tecnológica*, compilado por Alex Hache: 77-83. Barcelona: Ritmo.
- Reguillo, Rossana (2011). “La narcomáquina y el trabajo de la violencia: apuntes para su decodificación”. *E-misférica* 8 (2). Disponible en <<http://hemisphericinstitute.org/hemi/es/e-misferica-82/reguillo>> [consulta: 22 de mayo de 2018].
- Red en Defensa de los Derechos Digitales (2016). “El estado de la vigilancia: fuera de control”. Disponible en <<https://r3d.mx/>>

wp-content/uploads/R3D-edovigilancia2016.pdf> [consulta:
22 de mayo de 2018].

Wacquant, Loïc (2010). *Castigar a los pobres: el gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.

Curarse para comunicar

LEONARDO TELLO IMAINA

INTRODUCCIÓN

04:37 am: Esta madrugada desperté con un aburrimiento y con la cara ajada. Ningún lado de la cama era cómodo. Hace un buen tiempo que no sueño y eso me preocupa. Soñar es vital para mí.

Dependiendo del sueño, el siguiente día se torna diferente. Muchas cosas que el día anterior no estaban claras, con los sueños encuentran claridad. Si no sueño, si no puedo soñar, algo está pasando. No se puede vivir sin soñar. Todo nuestro ser, nuestro saber, nuestra cultura, nuestra sabiduría, se comunican a través del sueño. El sueño comunica, avisa, adelanta. El sueño te conecta con el más allá, es conexión con los antepasados y con el futuro.

6:17 am: Un poco de agua fría en la cara. ¿Por qué falla la comunicación? Algo no está bien.

Imagen 1



Foto del autor.

DESARROLLO

Cuenta el teólogo brasileño Leonardo Boff que en un congreso en la Amazonia de Brasil, los asistentes esperaban que hablara un indígena, y pidieron que un líder anciano del pueblo yanomami dijera algunas palabras, pero este sólo habló el último día y dijo: “He pasado estos días aquí escuchándoles todo lo que ustedes han hablado, me resultó difícil, y todas las noches estuve atento a ver si soñaba, pero no soñé; así que no puedo decirles nada, vuelvo a mi pueblo a ver si sueño y cuando sueñe tendré algo que decir”.

Le preguntaron qué tenían que ver los sueños en esto; entonces, contó uno de sus sueños: “Hace dos meses soñé que

había en el fondo de la tierra yanomami materiales que si quedaban ocultos no eran peligrosos; pero en mi sueño había grandes máquinas, enormes máquinas que sacaban los materiales, y estos irradiaban luz y mataban todo a su alrededor”.

El sueño de este líder yanomami mostraba su profunda intuición con respecto a la existencia de un proyecto de explotación de materiales radiactivos, especialmente uranio, en las tierras yanomami. Antes que lo hubieran descubierto, él ya lo había soñado. Contó un segundo sueño: “Años atrás, soñé también que había un gran hueco allá arriba, y que el sol lanzaba flechas que mataban a mucha gente hacia abajo. El anciano sabio me dijo que tapara ese hueco porque iba a matar a mucha gente”.

Meses después fueron descubiertos los huecos en la capa de ozono.

¿Que es la comunicación? ¿La comunicación sólo puede darse entre “gentes”? ¿Qué significa ser gente en la Amazonia y para los pueblos indígenas? Muchos relatos inician así: “Antes, cuando los animales eran gente”. “Antes” no es un tiempo específico, ni un año o años en particular. “Antes” es algo que ha pasado, no importa hace cuántos días o años. El relato es tan ancestral como actual, como los sueños premonitorios, porque están llenos de vivencias, de visiones y de sabiduría de los pueblos. Apaguemos las pantallas por un momento para pensar la comunicación. Volvamos a lo que significa ser gente antes, ahora y en adelante, para señalar el pasado como memoria viva y dadora de seguridad en el presente y premonitora de acontecimientos.

Una persona es gente, un animal es gente, un espíritu es gente, una planta es gente. Estas formas de ser gente hacen que todos seamos hermanos. Ser persona no excluye otras

formas de serlo. Encontrando una manera de decirlo, “gente” es la que mejor puede ayudarnos a comprenderlo. Entonces, si todos somos “gente”, es posible una comunicación entre nosotros, un nosotros colectivo que establece códigos de comunicación y normas de convivencia de respeto, valoración y dignidad.

Entonces, la misma Amazonia ha establecido formas de comunicación y de convivencia que han permitido que cada categoría de “gentes” tenga algo que decir y exigir para asegurar su existencia y su convivencia. Así cuenta don José Murayari (kukama): la lupuna (*ceiba pentandra*),¹ llamada Papa Tua (Abuelo Lupuna), en tiempos de la tala en el río Marañón, se dirigió al abuelo de don José Murayari para pedirle que dijera a los taladores que dejaran de hacerlo. Si acababan con ellas, ¿quien iba a sanarlos de enfermedades, quién iba a proveer de agua a los ríos y a las cochas? En ese momento la lupuna (gente) ha roto las barreras establecidas para la comunicación. La lupuna se ha comunicado, ha comunicado su malestar, el abuelo de don José ha escuchado con atención, el siguiente paso será la atención a este reclamo. Dado que la comunicación ha sido entre gentes, se respetará en adelante lo que la lupuna ha dicho.

¹ *Ceiba pentandra*: <https://en.wikipedia.org/wiki/Ceiba_pentandra>.

CONCLUSIONES

Para comunicarse a este nivel hay que pasar por un proceso de “curación”:

1. Aprender a mirar: no es fácil, puedes pasarte horas y días sin ver nada, hay que estar curado. Curarse es desarrollar la agudeza de la mirada para ver lo que a simple vista no es nada. Donde un amazónico ve la presencia de la madre o espíritu del río, uno que no está curado, que no está preparado, no verá nada.

2. Aprender a sentir: involucra muchas cosas, compromete muchos sentidos, pero sobre todo es despertar el espíritu. Estar curados para sentir es descubrir que puedes intuir, que puedes adelantarte a los acontecimientos. Un abuelo kukama me contaba que él, viviendo a más de 200 km de su nieta, una noche pudo sentir que ella no estaba bien de salud; entonces, alistó su bolso, tomó su remo y su canoa para emprender un viaje al lugar donde su nieta vivía. Al llegar descubrió que lo que había sentido de su nieta era cierto. Llegó a tiempo y pudo evitar que muriera.

3. Aprender a oír: no es fácil oír, hay que estar curados. Curarse para oír significa aprender antes cada lenguaje con que se comunican las “gentes”; entonces, en medio del bullicio o del silencio, podrás descubrir o escuchar los mensajes con que las “gentes” y la misma Amazonia se comunican.

Curarse es un proceso de desarrollo de los sentidos, de afectividad y cercanía. Para comunicar y comunicarse, tenemos que hacer un esfuerzo por curarnos.



Conclusión

ELENA NAVA MORALES
Y GUILHERME GITAHY DE FIGUEIREDO

Pudimos observar en este libro un conjunto de trabajos que nos permitieron conocer las luchas, las conquistas y las derrotas de los medios contrahegemónicos, teniendo como horizonte un intercambio de perspectivas sobre las más variadas composiciones a partir de las cuales se organizan estos medios. Además, los trabajos aquí reunidos dan énfasis a apropiaciones enfocadas en la producción de contenidos fuera de los patrones y del control oficial o enfocándose en las disputas legales, económicas y políticas, englobando procesos de invención y resignificación de las tecnologías; es decir, son trabajos que han sido configurados desde experiencias contrahegemónicas. El conjunto de textos responde a los patrones más consolidados de investigación y escritura en ciencias humanas, pero también representa un conjunto experimental y abierto a diferentes metodologías y lenguajes.

El libro está dividido en dos partes: la referente a los textos académicos y la abocada a conocer las experiencias de los actores a través de sus propios relatos. No todos los que participaron en el Grupo de Trabajo en Posadas enviaron sus textos y por eso hubo espacio para invitar a otros académicos y activistas a integrarse a este libro. De esta manera, podemos decir que organizar esta obra ha dado continuidad al tejido de diálogos y redes de investigación interdisciplinaria y transdisciplinar y del fortalecimiento de las redes de comunicación contrahegemónicas en América Latina.

La lista de autores y sus textos nos muestran que, entre aquellos que presentan investigaciones, hay profesores y estudiantes comprometidos con producciones intelectuales que contribuyen a la democratización de los medios de comunicación, como es el caso de los textos de Tatiane Klein y Maria Luiza de Castro Muniz. También tenemos aquellos vinculados directamente con proyectos educativos para fomentar la comunicación contrahegemónica, como son los textos de Rodrigo Pedro Biscoski Nunes, María Cruz Tornay Márquez y Diego Bogarin. Además, están los que se presentan como protagonistas directos de esas experiencias; es el caso del texto de Dora Estella Muñoz Atillo, Leonardo Tello Imaina y Guilherme Gitahy de Figueiredo. Por otro lado, entre los activistas que enviaron relatos, tenemos desde aquellos cuya actuación en la comunicación contó con el refuerzo de la formación universitaria, como en los casos de Lilia Heber Pérez Díaz y Ehécatl Cabrera Franco, hasta aquellos que participan en organizaciones o colectivos que promueven la educación popular o trabajos de extensión en apoyo a la comunicación contrahegemónica, como en el relato de Jonatan Almaraz

Funes; finalmente, una activista, Clara Robayo Valencia, que además es profesora e investigadora universitaria.

Esta descripción ya muestra que cualquier oposición entre investigadores y comunicadores está destinada sólo a aumentar el volumen de ideas inútiles provenientes del estatismo teórico de inicios del siglo xx. Además, tal como ocurre con la multiplicidad de identidades de los sujetos posmodernos analizados por Hall (2006), los autores de este libro ciertamente transitaron y transitan por esas diferentes esferas y muchas otras, también relevantes para los problemas de investigación aquí apuntados, conforme a los diferentes momentos o esferas de sus vidas. No hay cómo escapar, por lo tanto, de la complejidad de la praxis.

João Pacheco de Oliveira (2013) alerta sobre los riesgos de tener pérdidas en la objetividad y la ética cuando las complejas relaciones entre investigadores y sujetos de investigación se tornan nebulosas, debido al apego a la reproducción de las tradiciones metodológicas que siguen el énfasis en la distinción entre sujeto (de conocimiento) y objeto, dicotomía que Aníbal Quijano (1992) ya había apuntado como una característica del paradigma eurocentrado de la “colonialidad cultural” asociada a una modernidad/colonialidad. La compilación aquí presentada es una contribución científica y ética, como descrita por Pacheco de Oliveira (2013), pues es una rica expresión de la complejidad de las relaciones, diálogos y conflictos entre instituciones predominantemente ligadas al campo hegemónico, como la academia, la escuela y el Estado, y aquellas que tienden a ser caracterizadas como contrahegemónicas, como los medios libres y los movimientos sociales en procesos de apropiación de políticas públicas y tecnologías.

En medio de todas estas tramas, al observar directamente el contenido del libro, emerge un eje común que nos ayuda a explicar puntos de contacto y diferencias entre los capítulos. Todos, como resultado de investigación y relatos, hacen referencia a procesos en que están surgiendo nuevos sujetos a través de la reinención de lugares de habla, con todas las dificultades y reflujos que esto implica.

Finalmente, es fundamental decir que el proceso de configuración de este libro nos llevó todo el año de 2018. Durante ese año sucedieron diversos eventos políticos, algunos trágicos, como fue el triunfo de Jair Bolsonaro en la elección presidencial en Brasil, y otros menos funestos, como el triunfo de Andrés Manuel López Obrador en México.

Con este contexto sociopolítico en mente, es importante mencionar, con fines comparativos y de aprendizajes políticos a partir de los ejemplos en otras geografías, que América del Sur pasó las últimas décadas dirigida por gobiernos progresistas que promovieron políticas afirmativas que permitieron un mayor acceso de sectores sociales marginalizados a los medios de comunicación y a la educación. Los autores y las autoras de este libro expresan, de diferentes maneras, los avances, las barreras y los desafíos en el horizonte para los sectores menos favorecidos, que tuvieron algunas oportunidades durante el periodo político que, ahora, parece cerrarse prematuramente en muchos de estos países, pero abrirse en otros. Así, este libro no sólo es fruto de investigaciones consolidadas o en proceso, sino que es un libro testimonio y un pilar más en el que podremos apoyarnos para los difíciles años que se aproximan en América del Sur y para los nuevos desafíos que le esperan a México.

BIBLIOGRAFÍA

- Hall, Stuart (2006). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP & A.
- Pacheco de Oliveira, João (2013). “Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação: desafios atuais às representações coloniais da antropologia”. En *Desafios da Antropologia Brasileira*, coordenado por Bela Feldman-Bianco, 47-74. Brasília: ABA.
- Quijano, Aníbal (1992). “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. En *Los conquistados*, compilado por Heraclio Bonillo. Bogotá: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales/Tercer Mundo Ediciones.
- Spitulnik, Debra (1993) “Anthropology and mass media”. *Annual Review of Anthropology* 22: 293-315. Disponible en <<http://www.jstor.org/stable/>> [consulta: 23 de diciembre de 2018].



Sobre los autores

Jonatan Almaraz Funes es licenciado en Comunicación Social con orientación en Periodismo y Medios por la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales, Sede Rafaela. Responsable del área de Comunicación de la Red de Radios Comunitarias y Software Libre y docente en Tecnologías Libres de la Red de Comunicadores del Mercosur. Temas de estudio: comunicación popular, tecnologías libres, ética hacker, privacidad y seguridad de las comunicaciones digitales. Entre sus publicaciones destaca *Tecnologías libres de la información y la comunicación: herramientas para caminar hacia un nuevo horizonte comunicacional* (2017), publicado por el Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina (CIESPAL).

Rodrigo Pedro Biscoski Nunes se graduó en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de São Paulo (Unifesp). Ha dedi-

cado sus estudios a la tecnología de código abierto, con experiencia profesional en microelectrónica, telecomunicaciones e infraestructura de tecnologías de la información. Se dedica al estudio de las interacciones entre tecnología y sociedad, con foco en las comunidades que disponen de redes comunitarias. Ha puesto énfasis en las actividades del Laboratorio Cooperativa de Redes Comunitarias (Coolab), que apoya, capacita y conecta comunidades en diferentes estados brasileños.

Diego Bogarin es licenciado en Comunicación Social por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), trabaja en el Instituto de Estudios Sociales y Humanos (IESyH). Se especializa en temas de Comunicación y Educación.

Ehécatl Cabrera Franco es maestro en Urbanismo por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Realizó una estancia de investigación en el Laboratorio de Sociología Visual de la Universidad de Génova, Italia. Líneas de investigación: medios de comunicación y segregación urbana, realización audiovisual como herramienta de investigación social y tecnopolítica e infraestructuras libres. Ha desarrollado un trabajo independiente en el ámbito de la realización audiovisual con software libre y la comunicación popular. Ha sido profesor en universidades, centros comunitarios y espacios autogestivos. Actualmente es responsable de difusión digital en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y es integrante del HackerSpace Rancho Electrónico, espacio en el que colabora en la construcción colectiva del canal de televisión comunitaria por Internet CoAA TV.

Maria Luiza de Castro Muniz es doctora en Sociología por la Universidad de Brasilia, Programa de Posgrado en Sociología. Profesora en la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Central del Ecuador (UCE). Editora de la *Revista Ciencias Sociales* (FCSH/UCE). Temas de investigación: pensamiento latinoamericano contemporáneo y pueblos originarios, (post)extractivismo y defensa del territorio. Entre sus publicaciones se encuentran: “En el aire: ‘traslados a la modernidad’ y pedagogías comunicativas (de)coloniales en la Amazonía ecuatoriana” (2017); “La articulación Estado-empresa en Ecuador: la ‘socialización de la política pública minera’ como trampa al Convenio 169 de la OIT” (2019); “La prensa corrupta ni para madurar aguacates: leyendo Mattelart desde la Revolución Ciudadana” (2019).

Guilherme Gitahy de Figueiredo es doctor en Antropología Social por el Museo Nacional de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (MN-UFRJ). Profesor del Curso de Pedagogía y del Programa de Posgrado Interdisciplinario en Ciencias Humanas de la Universidad del Estado de Amazonas (UEA) en Brasil. Sus temas de investigación son: antropología de los medios, antropología del colonialismo, antropología de la educación y educomunicación. Es voluntario del Centro de Medios Independientes de Tefé y de la radio Xibé. Fue programador de las radios Muda, Pulga y Educación Rural de Tefé. Es autor del libro *A guerra é o espetáculo: Origens e transformações da estratégia do EZLN* (2006), y coordinador, con Leni Coelho y Núbia Schwamborn, de la obra *Reinvenções do rádio: tecnologia, educação e participação* (2018).

Tatiane Klein es maestra en Antropología Social por el Programa de Posgrado en Antropología Social de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo (FFLCH-USP), doctorante en Antropología Social por la misma institución y licenciada en Comunicación Social con Habilitación en Periodismo por la Escuela de Comunicaciones y Artes de la Universidad de São Paulo (ECA-USP). Labora como investigadora en el Centro de Estudios Amerindios de la USP (CEstA) y tiene experiencia en el área de Antropología, con énfasis en la Etnología Indígena, trabajando con pueblos hablantes del guarani.

Dora Estella Muñoz Atillo es licenciada en Economía para el Etnodesarrollo por la Universidad Pontificia Bolivariana. Maestra en Comunicación Intercultural con enfoque de género por la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN), en coordinación con la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (Uaiin) de Colombia. Es comunicadora indígena del pueblo nasa y orientadora educacional de la Uaiin. Coordinó diversos espacios de comunicación comunitaria e indígena en el territorio del Cauca colombiano y procesos de formación en comunicación a nivel nacional.

Elena Nava Morales es doctora en Antropología por la Universidad de Brasilia, Brasil. Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. En 2016 ganó la Beca para Mujeres en las Ciencias Sociales, otorgada por la Academia Mexicana de Ciencias, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) y el Consejo Consultivo de Ciencias de la Presidencia de la República. Autora del libro *Totopo al aire*.

Radio comunitaria y comunalidad en el istmo de Tehuantepec, publicado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). Sus temas de investigación son: medios de comunicación comunitarios-indígenas, procesos de resistencia indígena, tecnologías digitales, y pueblos indígenas y metodologías de la antropología.

Lilia Heber Pérez Díaz es licenciada en Antropología, con especialidad en Antropología Social, por la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa. Es fundadora, investigadora y gestora de la Radio Comunitaria Mixe Jënpoj, donde coordina la Colectiva de Mujeres Radialistas Jënpoj. Es coautora de los libros *Wejën-kajën: las dimensiones del pensamiento y generación del conocimiento comunal* y *Transmisión de saberes gastronómicos entre mujeres mixes*; gestora del Proyecto de Universidad Comunal Intercultural del Cempoaltépetl (2009), vinculado con instituciones como el Centro de Estudios de las Lenguas Indígenas de Oaxaca y la Autoridad Municipal de Tlahuitoltepec; investigadora en el proyecto y publicación de “Xëtuu (Camino del Sol): investigación y divulgación del sistema calendárico del Pueblo Ayuujk, Oaxaca”; autora del libro *Ujtsjoojt, la savia de la vida y memoria de las mujeres mixes*. Es miembro y fundadora de Poj Kaa, A.C., una institución dirigida por mujeres ayuujk reconocida por su labor y servicio a la consolidación de procesos y acciones hacia una sociedad justa, multicultural, sustentable y con equidad de género.

Clara Robayo Valencia pertenece al colectivo Radialistas Apasionadas y Apasionados. Es parte de la Red de Radios Comunitarias y Software Libre. Promueve la democratización de

la palabra a través de las tecnologías libres. Ha sido docente de universidades públicas y privadas de Ecuador. Ha capacitado a radios comunitarias de América Latina en temáticas como producción radial, periodismo digital y nuevas tecnologías. Es promotora del movimiento de Cultura Libre, Software Libre, la seguridad digital y la privacidad.

Leonardo Tello Imaina es director de Radio Ucamara. Comunicador e investigador indígena independiente del pueblo kukama-achuar.

María Cruz Tornay Márquez es doctora en Comunicación en la rama de Comunicación Audiovisual por la Universidad de Sevilla. Licenciada en Periodismo y máster en Estudios de Género y Desarrollo Profesional. Colaboradora honoraria del Departamento de Publicidad y Comunicación Audiovisual de la Universidad de Sevilla. Miembro del Grupo de Investigación “Ágora” y de la Red de Investigación en Comunicación Comunitaria, Alternativa y Participativa (RICCAP). Ha desarrollado su labor docente e investigadora en España, El Salvador, Venezuela, México y Ecuador. Sus líneas de investigación se enfocan en la alfabetización mediática y la comunicación para el desarrollo y el cambio social con énfasis en la perspectiva de género.

Tejiendo desde la contrahegemonía.

Medios, redes y TIC en América Latina, editado por el Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, se terminó de imprimir en octubre de 2020, en los talleres de Ultradigital Press, S.A. de C.V., Centeno 195, Col. Valle del Sur, C.P. 09819, Ciudad de México.

La composición tipográfica se hizo en Garamond de 12/14.5, 11/14.5 y en Univers 45 light de 10/12 y 8/10.

La edición en offset consta de 200 ejemplares en papel bond ahuesado de 90 gramos.