



INDIGENIZANDO LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Redes interculturales
y comunicación indígena
en América Latina

Elena Nava Morales
Guilherme Gitahy de Figueiredo
Florêncio Almeida Vaz Filho
Compiladores

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales

Comité Editorial de Libros
Instituto de Investigaciones Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

Presidenta

Marcela Amaro Rosales • IISUNAM

Secretaria

Karina Bárcenas Barajas • IISUNAM

Miembros

Virginia Careaga Covarrubias • IISUNAM

Marcos Agustín Cueva Perus • IISUNAM

Bruno Felipe de Souza e Miranda • IISUNAM

Matilde Luna Ledesma • IISUNAM

Karolina Monika Gilas • FCPYS, UNAM

Adriana Murguía Lores • FCPYS, UNAM

Eduardo Nivón Bolán • UAM-I

Juan Cruz Olmeda • COLMEX

Adriana Olvera Hernández • IISUNAM

Indigenizando los medios de comunicación

Redes interculturales y comunicación indígena
en América Latina

Elena Nava Morales
Guilherme Gitahy de Figueiredo
Florêncio Almeida Vaz Filho
Compiladores



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad de México, 2024

Catalogación en la publicación UNAM.

Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información Nombres: Nava Morales, Elena, editor. | Figueiredo, Guilherme Gitahy de, editor. | Vaz Filho, Florêncio Almeida, editor.

Título: Indigenizando los medios de comunicación : redes interculturales y comunicación indígena en América Latina / Elena Nava Morales, Guilherme Gitahy de Figueiredo, Florêncio Almeida Vaz

Filho, compiladores.

Descripción: Primera edición. | Ciudad de México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2024. **Identificadores:** LIBRUNAM 2235920 | 9786073090513 ISBN .

Temas: Indios en los medios de comunicación masiva. | Indios de México -- Comunicación. | Indios de América del Sur -- Comunicación. | Indios de América Central -- Comunicación. | Comunicación en el desarrollo comunitario -- América Latina.

Clasificación: LCC P94.65.L29.I53 2024 | DDC 302.2098—dc23



Forma sugerida de citar:

Nava Morales, E., Gitahy de Figueiredo, G., Vaz Filho, F. A., Vásquez García, S., Picanco, E. J. dos S., Carrillo Vallejos, G., Rain Blanco, J., Villagra, E., Vannetti Veiga, P. R., Peralta, L. C. & Wittig González, F. (2024). Indigenizando los medios de comunicación: redes interculturales y comunicación indígena en América Latina. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales. <https://ru.iis.sociales.unam.mx/>

Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional): <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciente.

No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

Compartir igual: si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

Primera edición: mayo de 2024

D.R.© 2024, Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones Sociales
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Ciudad de México
<https://ru.iis.sociales.unam.mx>
Correo electrónico: repositorio.iis@sociales.unam.mx

Coordinación editorial: Virginia Careaga Covarrubias
Cuidado de la edición: Cynthia Berenice Salazar Nieves
Diseño de portada y tratamiento de imágenes: Cynthia Trigos Suzán
Diseño editorial y formación de textos: Óscar Quintana Ángeles
Ilustración de portada: Natalia Nava Ribeiro

Impreso y hecho en México

ISBN: 978-607-30-9051-3

Índice

- 7 Agradecimientos
- 9 Introducción. Otras modernidades, otras comunicaciones:
indigenizando los medios de comunicación desde América Latina
*Elena Nava Morales, Guilherme Gitahy de Figueiredo
y Florêncio Almeida Vaz Filho*
- 21 Las otras comunicaciones: el proceso de comunicación
desde las comunidades indígenas
Sócrates Vásquez García
- 49 *A Hora do Xibé: a voz indígena no rádio na Amazônia*
Eloane Janay dos Santos Picanço y Florêncio Almeida Vaz Filho
- 75 Descolonizar las formas de concebir la comunicación.
La experiencia de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche
del Ayja Rewe Budi
Gloria Carrillo Vallejos y Juan Rain Blanco
- 101 Debates por el derecho a la comunicación con identidad
en una organización indígena del Pueblo Kolla (Salta, Argentina)
Emilia Villagra

- 125 Movimientos de escritas: novos sentidos comunicativos
 pelas prácticas indígenas
 Patrícia Regina Vannetti Veiga
- 159 *Wixage Anai*: apropiación tecno-digital
 y reivindicación lingüística en una experiencia
 radial mapuche
 Luis Cristián Peralta y Fernando Wittig González
- 187 Sobre las autoras y los autores

Agradecemos al proyecto PAPIIT IA304421 “Indigenizando la modernidad: experiencias de resignificación y domesticación de las tecnologías digitales entre los pueblos indígenas en Oaxaca”, de la Universidad Nacional Autónoma de México, por el apoyo financiero.

También agradecemos a la alumna Mariana Cristina Chávez Pedroza, quien nos apoyó en varios momentos de la configuración de este libro.

Agradecemos al Departamento de Publicaciones del Instituto de Investigaciones Sociales por su arduo y excelente trabajo. Especialmente a Cynthia Salazar Nieves por la corrección de estilo de este manuscrito.

Introducción

Otras modernidades, otras comunicaciones: indigenizando los medios de comunicación desde América Latina

Elena Nava Morales

Guilherme Gitahy de Figueiredo

Florêncio Almeida Vaz Filho

El conjunto de artículos que presentamos en este libro tiene como tema principal la comunicación indígena en América Latina. Este tema se encuentra atravesado por diversas temáticas, como las maneras en que sujetos pertenecientes a pueblos indígenas en México, Brasil, Chile y Argentina “domesticar”, “indigenizan” o se apropian de los diversos medios de comunicación; la creación de redes interculturales contrahegemónicas donde participan actores diversos; y las formas en que los pueblos indígenas crean otras modernidades a partir de sus movimientos de resistencia y de los ejes estructuradores de sus sociedades. De esta manera, podemos afirmar que el libro tiene una unidad temática sólida y clara.

En las últimas décadas, la vertiginosa intensificación de las innovaciones tecnológicas en el campo de la comunicación y la información viene acompañando el desarrollo del capitalismo neoliberal. Algunas características del neoliberalismo, como la fragilidad de los Estados y de las democracias liberales, la internacionalización de la división del trabajo y la volatilidad del capital, que cruza fronteras atrás de opor-

tunidades especulativas y mercados desregulados, están relacionadas con las oportunidades desiguales de control sobre el desarrollo y el uso de las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC). Mientras las élites globales se benefician con el aumento de los flujos horizontales que promueven las TIC entre Estados y grandes empresas, también perfeccionan técnicas de comunicación vertical para acumular datos y desarrollar nuevas estrategias de *marketing* y vigilancia.

Al mismo tiempo, nuevas versiones de la industria cultural en proceso de digitalización garantizan, para las grandes corporaciones, la invención de nuevas estrategias de control de la visibilidad en los espacios públicos y difusión de sus ideologías. La reciente ascensión de gobiernos y movimientos de extrema derecha en todo el mundo es la punta del *iceberg* de una lógica de destrucción al servicio del capital en la que tradiciones, identidades, comunidades, territorios y modos de trabajo son desenraizados para ser convertidos en mercancías.

En América, la colonización europea moderna fue acompañada de la rotulación de los pueblos colonizados como “indios”, con las imágenes que siguen habitando los medios de comunicación y educando públicos diversos en el efecto “túnel del tiempo” que, según Pacheco de Oliveira (2001), hace que las personas elaboren percepciones que colocan siempre a los indígenas en el pasado y en una condición de “primitivismo”, como si aún estuviéramos acorralados por las ideas positivistas en el siglo XIX. La idea de “coetaneidad” (Fabian, 1983) es bastante útil para pensar el asunto; los pueblos indígenas de hoy son coetáneos a las demás personas que viven actualmente en el mundo, al igual que los mexicas fueron coetáneos de los colonizadores españoles que arribaron a la gran Tenochtitlán y la destruyeron. Es decir, todos los pueblos del mundo compartimos, diferencialmente y desde trayectorias distintas, el mismo momento histórico. Este momento histórico, por ejemplo, no es igual para todos; relaciones contemporáneas de dominación y explotación (entre ellos los medios hegemónicos) hacen que las realidades estén marcadas por la desigualdad, la discriminación, el racismo, las violencias, el patriarcado, etcétera. Las diferencias y desigualdades se utilizan a menudo en las imáge-

nes hegemónicas para reforzar el rotulado de los pueblos indígenas como primitivos.

Gersem Baniwa (2013), desde Brasil, así como otros líderes e intelectuales indígenas en varios países de América Latina, afirman que no hay oposición entre la reafirmación de los conocimientos ancestrales y de las identidades indígenas y la apropiación de técnicas “occidentales” para la producción de conocimientos científicos y tecnologías que fortalezcan la inserción autónoma de sus pueblos en un mundo globalizado. En este caso, se trata de una modernidad que no cae verticalmente sobre los pueblos del mundo, sino de las maneras en que estos pueblos “domesticación” o “indigenizan” esta modernidad según sus estructuras sociales, políticas y culturales previas.

La noción de “domesticación” (Albert y Ramos, 2000; Luciano, 2013) es importante para pensar la apropiación que hacen los pueblos indígenas de las diversas tecnologías y medios de comunicación. El término “domesticación” se usa en esta obra en el sentido contrario al que podría usarse desde una óptica colonialista y vertical de arriba hacia abajo. Se utiliza de forma anticolonialista, al revés, de abajo hacia arriba. Es decir, los mapuches se apropian y “domesticación” la radio para imprimir en ella sus pensamientos, sus visiones de mundo y sus demandas políticas, económicas y sociales. Esta noción de “domesticación” de los elementos del mundo capitalista se entrelaza con la noción de “indigenización”. Marshall Sahlins, en su texto de 1999, *What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century*, propone ese término para pensar cómo los pueblos indígenas en el mundo absorben categorías y elementos venidos de la modernidad para resignificarlos y darles nuevos sentidos. La herencia de la Ilustración en el pensamiento Occidental, con sus creencias en el progreso, el desarrollo y la modernización se irguió como el camino que deberían seguir todas las sociedades del globo. Grave error. Desde el Occidente se intentó anular la experiencia previa de conocimiento y visión del mundo de los diversos pueblos del planeta; sin embargo, esto no sucedió. Los pueblos organizaron y significaron diferencial-

mente las fuerzas del sistema mundial de acuerdo con sus propios sistemas de mundo (Sahlins, 1999).

Este autor se vale de una canción de los Enga, un pueblo de Nueva Guinea, que aborda las maneras en que los jóvenes de dicha tribu capturaron el conocimiento y el poder de los europeos para su propio beneficio:

Develop-man is the neo-Melanesian term for development; and it would not be wrong to repidginize it back to English as “the development of man”, since the project it refers to is the use of foreign wealth in the expansion of feasting, politicking, subsidizing kinship, and other activities that make up the local conception of a human existence (Nihill, 1989). This is what the working and warrior youth of Enga are urged to carry on. Rather than the death of tradition, Enga thus express their confidence in a living tradition, a tradition precisely that serves as a means and measure of innovation (Sahlins, 1999: ix).¹

Más allá de rechazar los elementos de la modernidad, los pueblos los resignifican a través de sus teorías culturales propias. Sahlins lo explica de la siguiente manera: “Rather than a refusal of the commodities and relations of the world-system, this more often means what the Enga sang about a desire to indigenize them. The project is the indigenization of modernity” (Sahlins, 1999: x).²

¹ “‘Develop-man’ es el término neomelanesio para desarrollo; y no sería erróneo *repidginizarlo* al inglés como ‘el desarrollo del hombre’, ya que el proyecto al que se refiere es el uso de la riqueza foránea en la expansión de la fiesta, la política, el subsidio al parentesco, y otras actividades que conforman la concepción local de una existencia humana (Nihill, 1989). Esto es lo que insta a la juventud trabajadora y guerrera engá a seguir adelante. Más que la muerte de la tradición, los engá expresan así su confianza en una tradición viva, una tradición precisamente que sirve de medio y medida de innovación” (Sahlins, 1999: ix [traducción propia]).

² “Más que un rechazo de las mercancías y las relaciones del sistema-mundo, esto significa con más frecuencia lo que cantaban los engá sobre un deseo de indigenizarlas. El proyecto es la indigenización de la modernidad” (Sahlins, 1999: x [traducción propia]).

La *indigenización de la modernidad* ilumina los procesos de resignificación de los medios y de las tecnologías digitales. La resignificación nos permite ver la manera en que los elementos de la modernidad, creados para ciertos públicos con fines determinados, son utilizados por públicos diversos que reacomodan estos elementos siguiendo sus estructuras sociohistóricas previas y sus órdenes culturales propios. La indigenización, como podemos ver, es un marco valioso para observar el tejido y los traslapes entre las diversas visiones del mundo que conviven y son coetáneas en el planeta.

Cuando el neoliberalismo se volvió hegemónico, en la década de 1990, los pueblos indígenas del sur de México, organizados en el movimiento zapatista, crearon una estrategia potente de apropiación de los medios alternativos analógicos y digitales y de inserción en los medios hegemónicos a través de tácticas performáticas para el tejido de redes y medios contrahegemónicos (Figueiredo, 2007; Nava, 2018). Actualmente, este tejido de redes contrahegemónicas se observa en diversos procesos comunicativos en América Latina, en las radios comunitarias indígenas, en la realización de cine comunitario o en los usos de redes sociodigitales.

De esta manera, una de las estrategias más importantes ha sido la creación de redes interculturales y contrahegemónicas de comunicación y solidaridad entre los pueblos indígenas, mezclando, según intelectuales de Colombia, como Dora Muñoz (*et al.*, 2020), la “comunicación propia” y la “comunicación apropiada”. La primera se refiere a la investigación que jóvenes indígenas³ han construido al lado de los ancianos de sus pueblos para conocer los conceptos, teorías y tecnologías ancestrales de comunicación, que traen siempre consigo los modos de conocer, de comunicarse y de ser en cada pueblo. La otra se refiere al estudio y apropiación que los estudiantes hacen dentro y fuera de las universidades, transformando usos

³ Evidentemente, no todos los jóvenes de las comunidades se han abocado a participar en estos procesos, pero generalmente observamos grupos de jóvenes en las comunidades indígenas interesados en el trabajo de la sistematización de conocimientos desde lo local.

y reconfigurando aparatos de comunicación del mundo industrial, que fortalecen su autoconstrucción como sujetos colectivos.

Otro punto por resaltar es que la comunicación contemporánea en el ámbito indígena presenta modos de pensar y de hacer comunicación a partir de lugares que antes eran invisibilizados: las epistemologías no “occidentales”. Como afirma Leonardo Tello, teórico indígena peruano del pueblo kukama, para ser comunicador o comunicadora indígena no basta saber operar radios o cámaras (Muñoz, Tello, Figueiredo, 2020: 42); es necesario aprender a escuchar las narrativas, los seres de la naturaleza y vivir dinámicas del cotidiano, sin las cuales el comunicador no es capaz de “captar el sentimiento de su propio pueblo”. Al dialogar con las diversas academias latinoamericanas, los y las intelectuales y comunicadores indígenas de estas experiencias también ayudan a abrir nuevos horizontes para las estrategias decoloniales e interculturales (Mignolo, 2008) que buscan hacer de las universidades espacios críticos y de reflexión donde se pueda gestar la contrahegemonía.

Cuando mencionamos las redes interculturales y contrahegémicas tejidas a partir de la comunicación indígena, es necesario aclarar que el polémico concepto de interculturalidad ha sido trabajado desde hace algunas décadas y se ha dicho mucho sobre él. En algunos casos de América del Sur, el concepto ha sido importante en el ámbito de la comunicación indígena, pues se retomó desde los movimientos que buscaban el “diálogo entre culturas” en contraposición al colonialismo vertical y etnocida. A partir de la década de 1990, la interculturalidad también apareció en la academia y en algunos lugares fue cooptada por gobiernos para la confección de legislaciones y políticas públicas dedicadas a pueblos indígenas, tornándose un concepto en disputa. Como afirma Walsh (2010: 76), es necesario poner atención en sus múltiples significados, pues, así como algunos de ellos emergen de las tradiciones y movimientos indígenas y son llevados a nuevos espacios e instituciones, otros están ligados “a los diseños globales del poder, el capital y el mercado”. De ahí el cuidado de la autora en historizar el concepto y distinguir una “interculturalidad crítica”, con-

cepto más preciso para dialogar con las concepciones que apuntan a la “descolonización, transformación y creación”. También tomamos como referencia el concepto de “contrahegemonía” (Williams, 1977), que nos ofrece herramientas para delimitar y pensar las experiencias y teorías de comunicación como formas de resiliencia (Luciano, 2013) y enfrentamiento de la “destrucción creativa” (genocida y etnocida) que promueve el capitalismo neoliberal.

El presente libro reúne estudios de experiencias y teorías de la comunicación indígena de autores que estuvieron presentes en el simposio Povos Indígenas, Redes Interculturais, Comunicação Própria e Apropriada, realizado en el VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), que se llevó a cabo entre el 23 y el 28 de noviembre de 2020, y que tuvo como sede organizadora la ciudad de Montevideo, Uruguay. Debido a la pandemia, el congreso se llevó a cabo de manera híbrida, una nueva forma de encontrarnos y debatir los temas que nos interesan.

A pesar de todos los desafíos que nos trajo la contingencia por Covid-19, conseguimos reunir en este libro investigaciones realizadas en México (mixes), Brasil (amazonia), Argentina (kolla) y Chile (mapuches). Las referencias teóricas y metodológicas de estos textos son heterogéneas, pero la línea temática principal son los medios de comunicación indígena.

En el primer capítulo, “Las otras comunicaciones: el proceso de comunicación desde las comunidades indígenas”, Sócrates Vásquez García muestra algunos de los resultados de su investigación doctoral. Nos comparte una teoría ayuujk de la comunicación. Partiendo de las tradiciones mixes, teniendo como referencia la producción de teorías indígenas de la comunicación de otros pueblos, como los Nasa de Colombia, y en diálogo con diversos esquemas de investigación y teorización, Vásquez construye su teoría en torno a cuatro categorías de análisis que toma de la cosmovisión ayuujk: *ja tunk pë’k*- (trabajar para recibir), *pujx mëtunën-kajp mëtunën* (trabajar para el pueblo y con el pueblo), *ja ët näwinyët* (tierra-territorio) y *mëte ja tsuj kumäyë* (sueño-tiempo y la noche). El resultado es una teoría compleja, en la cual la

comunicación se liga de modo íntimo con las innumerables dimensiones de la vida ayuujk. Al ponerla en diálogo con teorías de la comunicación de otros pueblos, encuentra varias afinidades. Por otro lado, demuestra también cómo parte importante de esta comunicación fortalece la defensa de los territorios y la resistencia a diversas amenazas que incluyen aquellas formas de comunicación que transgreden el derecho a la autonomía, pues buscan la “integración” de los pueblos indígenas a la sociedad nacional.

El capítulo “*A Hora do Xibé: a voz indígena no rádio na Amazônia*”, de Eloane Janay dos Santos Picanço y Florêncio Almeida Vaz Filho, analiza el proceso del uso de la radio por los pueblos indígenas, quilombolas y ribeirinhos, para el reencuentro con sus propias identidades, historias, cuentos, músicas y movimientos sociales. Se trata de un programa de radio iniciado en 2007 en la Radio Educación Rural de Santarém, en el Oeste de Pará, Brasil, que fue creado por universitarios de esas mismas poblaciones tradicionales. El programa mantiene vínculos estrechos con aldeas, comunidades y barrios de la ciudad, además de las organizaciones y asambleas de esos pueblos, de modo que hay un amplio espacio para la participación directa en el programa, o a través de grabaciones llevadas para su transmisión. Además, gracias a la conexión con la universidad, son movilizados también proyectos de extensión e investigación que refuerzan el trabajo de indígenas de estos pueblos en el levantamiento y el intercambio de sus propios saberes, fortaleciendo sus formas de transmisión y producción de conocimiento, así como de la movilización por sus derechos. Al unir diferentes pueblos, el programa también fortalece de modo conjunto las identidades y la interculturalidad. Los autores del artículo participan de manera cotidiana en el programa.

Gloria Carrillo Vallejos y Juan Rain Blanco presentan un capítulo sobre los procesos del cine mapuche. Su texto “Descolonizar las formas de concebir la comunicación. La experiencia de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi” propone que, para comprender la comunicación, es necesario partir de las formas propias de territorialización, organización, lengua, comunicación

y producción de conocimientos de los mapuches. Se cuestionan los procesos de exotización que han identificado a los pueblos indígenas como integrantes de culturas muy distantes. Hacen una aproximación a los diferentes sujetos que participan eligiendo los temas, la producción y la evaluación de las películas. Estos sujetos pertenecen a diversas familias y generaciones, y buscan acompañar los procesos de la Escuela de Cine. Finalmente, el texto cuestiona el marco legal y las políticas públicas de los países latinoamericanos que aún abren poco espacio para experiencias como éstas. Además, proponen un mayor diálogo entre la producción de las universidades y “las formas propias de teorización que emergen en las prácticas colectivas desde los territorios”, como este caso.

Con base en una investigación bibliográfica y el acompañamiento del pueblo kolla, a través de proyectos de investigación y extensión, el capítulo “Debates por la participación y el acceso a los medios de comunicación en una organización indígena del pueblo kolla (Salta, Argentina)”, de Emilia Villagra, reconstruye la historia reciente (2008-2015) de las luchas por la democratización de la comunicación en Argentina. Estas luchas se dieron en torno a la creación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA), analizando los debates que surgieron con la creación de un proyecto indígena de comunicación para el país. Los comunicadores indígenas organizados crearon la categoría “comunicación con identidad” para referirse a las prácticas de autorrepresentación, en las cuales son fortalecidos los conocimientos, las identidades y las reivindicaciones nacidas desde los territorios, movimientos y medios de comunicación indígena. Fue con esa categoría que los comunicadores indígenas argentinos pasaron a marcar su posición en las controversias y disputas con el Estado, academia y agencias de cooperación internacional.

El capítulo “Movimientos de escritas e os novos sentidos comunicativos pelas práticas indígenas”, de Patrícia Regina Vannetti Veiga, nos presenta los nuevos sentidos que los pueblos Baniwa y Guaraní están dando a la comunicación; hablamos con exactitud de experiencias de escritura y publicación de libros. Aunque la escritura no sea

nueva para los pueblos indígenas, la producción editorial ha crecido mucho en los últimos años. Eso trae enormes desafíos en la invención de formas de colaboración entre la oralidad y la escritura, ya que es necesario cuestionar la tradición “occidental” de colocar a la escritura como una forma superior de difusión y producción de conocimiento. La autora busca, en los conceptos tradicionales indígenas ligados a la escritura, la oralidad y la comunicación, las pistas para analizar las nuevas estrategias y conceptos comunicativos a través de la producción de libros.

Nuestro último capítulo, “*Wixage Anai: Apropiación tecno-digital y reivindicación lingüística en una experiencia radial mapuche*”, de Luis Cristián Peralta y Fernando Wittig González, nos presenta una investigación sobre un programa de radio mapuche, cuestionando las posibilidades de descolonización acústica que la apropiación de la radio y del internet posibilita en tiempos de convergencia. Como parte de la investigación presentada, el trabajo hace también consideraciones sobre el campo de estudio de la radio en las últimas décadas, y sobre las investigaciones de las radios indígenas y las apropiaciones mapuches. Todos estos elementos nos permiten pensar este medio de comunicación como un instrumento que permite fortalecer la lengua y reimaginar la nación mapuche como unificada, a pesar de que políticamente sea considerada dividida entre Argentina y Chile.

Las maneras indígenas de posicionarse ante las realidades contemporáneas fueron centrales en los capítulos de este libro, pues las autoras y los autores mostraron cómo las prácticas y discursos de los pueblos indígenas, cristalizados en las dinámicas cotidianas que construyen desde sus medios de comunicación, son producidos en relación directa y como respuesta a los procesos del mundo contemporáneo.

Después de lo planteado al comienzo de esta introducción, podemos decir que la “indigenización” de la modernidad (Sahlins, 1999) es un proceso que se escurre entre las grietas de lo establecido y nos permite ver cómo los pueblos indígenas tienen la agencia necesaria para poder construir, desde sus propias visiones, las herramientas que los

ayudan a fortalecer sus luchas por el territorio, sus formas de organización sociopolítica, sus lenguas y sus tradiciones.

Finalmente, vale la pena decir que los trabajos que presentamos en este libro han podido llegar hasta las manos de quienes lo leen atravesando uno de los peores momentos de la historia contemporánea: la pandemia provocada por el virus SARS-CoV-2. Este libro es un sobreviviente de la pandemia. Durante su lenta configuración, nos enfermamos de Covid-19 y logramos recuperarnos, pero muchos familiares y amigos perdieron la vida en el camino. Por ello, celebramos el hecho de tener este libro en nuestras manos y que sirva de homenaje para la gente querida que no pudo llegar hasta aquí.

REFERENCIAS

- Albert, Bruce, y Alcida Ramos (organizadores) (2000). *Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Universidad Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho/Imprensa Oficial do Estado.
- Fabian, Johannes (1983). *The time and the other: how anthropology makes its object*. Nueva York: Columbia University Press.
- Figueiredo, Guilherme Githay de (2007). “Vamos ao baile: gingas da comunicação e da participação no Zapatismo” [en línea]. *Revista Lua Nova* (72): 47-82. Disponible en <www.scielo.br/pdf/ln/n72/a03n72.pdf>
- Luciano, Gersem (2013). *Educação para o manejo do mundo: entre a escola ideal e a escola real no Alto Rio Negro*. Río de Janeiro: Contra Capa/Laced.
- Mignolo, Walter (2008). “La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso”. *Tabula Rasa* (8): 243-281.
- Muñoz, Dora; Leonardo Tello; y Guilherme Figueiredo (2020). “Para enfrentar o colonialismo: duas teorias indígenas da comunicação”. En *Tejiendo desde la contrahegemonía: medios, redes y TIC en América Latina*, coordinado por Elena Nava Morales y Guilherme Githay de Figueiredo, 25-57. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Nava, Elena (2018). *Totopo al aire. Radio comunitaria y comunalidad en el istmo de Tehuantepec*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Casa Chata.
- Pacheco de Oliveira, João (2001). “O efeito ‘túnel do tempo’ e a suposta inautenticidade dos índios atuais”. En *O Diálogo dos 500 anos – Brasil-Portugal – Entre o Passado e o Futuro*, organizado por Clarice Cohn, 247-286. Río de Janeiro: EMC.

- Sahlins, Marshall (1999). "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the Twentieth Century". *Annual Review of Anthropology* 28: i-xxiii.
- Walsh, Catherine (2010). "Interculturalidad crítica y educación intercultural". En *Construyendo Interculturalidad Crítica*, coordinado por Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh, 75-96. La Paz: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.
- Williams, Raymond (1977). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

Las otras comunicaciones: el proceso de comunicación desde las comunidades indígenas

Sócrates Vásquez García

INTRODUCCIÓN

La comunicación indígena pasa por entender el proceso de “leer” el territorio y las diferentes formas de comunicar, no se reduce a la parte técnica e instrumental, va más allá, implica construir significados desde las narrativas sonoras de una cultura. En este sentido, uno de los objetivos de este artículo es contribuir a visibilizar y analizar lo que entendemos por comunicación indígena.¹ Además, se busca dar un panorama general acerca de los elementos que posibilitan la construcción de proyectos de comunicación desde los pueblos y organizaciones indígenas, y mirar las tensiones que se generan en las negociaciones con el Estado a la hora de implementar procesos de comunicación autónomos.

También se visibiliza a actores clave en el proceso de apropiación de los medios de comunicación, sobre todo en la Sierra Norte de Oaxaca, tomando en cuenta el marco nacional e internacional, las coyunturas y los actores que permitieron generar condiciones desde las estructuras estatales y la organización comunitaria. Asimismo,

¹ Es importante aclarar que el autor es integrante del pueblo ayuujk, por tanto, el lugar de enunciación de este documento es partir del ser ayuujk.

se muestra que, para los pueblos y organizaciones indígenas, la apropiación de la radio y la televisión como herramientas de comunicación ha sido más fácil que la escritura, y esto se debe a una razón histórica: nuestros pueblos y comunidades se han caracterizado por ser orales y visuales, de esta forma se han transmitido la memoria, el conocimiento y los saberes.

COMUNICAR DESDE Y EN AYUUIJK

El pueblo ayuuijk lleva la comunicación desde el nombre, pues ayuuijk también significa palabra, y *ääw* significa boca; *ääw-ayuijk*, el uso de la boca para nombrar las cosas; es decir, *ayuijk* es la construcción y las maneras como se nombra lo que nos rodea; describe lo que queremos y lo que pensamos. Es a través de *ääw-ayuijk* como hemos comunicado y transmitido la información de generación en generación. Así, nosotros, los ayuuijk, hacemos comunicación cuando usamos el *ääw-ayuijk*, pero esto no se puede entender si no se pasa por el *kaapxy-matsyäky*, que en español se puede traducir como diálogo; para llegar después al *jäkyukë*, el equilibrio del pensamiento; que finalmente nos da un horizonte, un camino, el *wi'inmänyë*. Entonces, la comunicación no sólo es entre un emisor y un receptor, sino que se construye y reafirma en el diálogo, de ida y vuelta. Estos procesos están en ejercicio de manera cotidiana, sin que haya de por medio una reflexión analítica y sistematizada.

Es importante abordar qué se entiende por comunicación desde los pueblos indígenas para posteriormente analizar el impacto, las formas y el uso de los instrumentos, que en nuestro caso es la radiodifusión comunitaria indígena. Muchas de las discusiones e investigaciones se han enfocado en analizar los instrumentos de comunicación en manos de las comunidades indígenas, pero les ha hecho falta reflexionar sobre la comunicación que se da al margen de éstos; a nosotros nos interesa analizar la comunicación desde la vida cotidiana.

Bajo esta perspectiva, proponemos cuatro grandes ejes de análisis y discusión sobre las formas de comunicación que se han desarrollado desde nuestra cosmovisión: a ras de suelo —*ja tunk pë'k* (trabajar para recibir)—; la *pujx mētunën-kajp mētunën* (trabajar para el pueblo y con el pueblo); la *ja ët näwinyët* (tierra-territorio), y por último *mëte ja tsuj kumäyë* (sueño-tiempo y noche); sobre lo que profundizaremos aquí. También retomaremos a algunos autores que han sistematizado estas reflexiones, como Ramiro Beltrán: “En términos generales, se puede entender la producción simbólica precolombina como el desarrollo y la utilización de múltiples lenguajes, sujetos a diversas reglas de codificación y que no pueden ser restringidos a la palabra ni a su sola representación alfabética”. Además, menciona “cuatro grandes modalidades de comunicación: hombres-naturaleza, hombres-dioses, élites-pueblo y hombre-hombre” (Beltrán, 2008: 298).

Entender y mirar la comunicación desde esta perspectiva se ha planteado en ámbitos internacionales por integrantes de los pueblos indígenas, así ocurrió en la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (CMSI):

La comunicación es una práctica social cotidiana y milenaria de los pueblos indígenas que es fundamental para la convivencia armónica entre los seres humanos y la naturaleza. Para los pueblos indígenas la comunicación es integral, pues parte de una cosmovisión en la cual todos los elementos de la vida y la naturaleza se hallan permanente relacionados e influidos entre sí. Por esta razón, la comunicación tiene como fundamento una ética y una espiritualidad en el que los contenidos, los sentimientos y los valores son esenciales en la comunicación (CMSI 2003: 1).

Estas visiones se comparten en otros espacios, como en Colombia, en los territorios del pueblo Misak de Silvia, en Cauca. Un comunicador narró su experiencia sobre cómo se involucró y se hizo de herramientas para tener su radio comunitaria:

Yo sólo estudié hasta el segundo año de primaria, ya no pude estudiar más. Cuando la emisora del cabildo llegó a mí me gustó mucho, porque podía escuchar en misak los mensajes; me atrajo mucho, yo quería hablar ahí; me invitaron, pero sólo tuve la oportunidad de estar un año, ya que cada año se cambia el personal, pero siempre quise hablar y comunicarme; tenía tanto anhelo para tener mi propia radio; empecé a desarmar las grabadoras, probando para que sonara en otra radio; aprendí a armar de manera autodidacta los transistores, pero no sabía cómo se construía un transmisor; fue entonces que, a través de un sueño que tuve, pude ver el esquema [gráfica] de cómo van las piezas para armar un transmisor de 1 watt. Creí en lo que había soñado y pude armar mi propio transmisor; no me cree mucha gente, pero eso me lo dijeron a través de los sueños (Comunicador misak, Cauca, Colombia. Testimonio personal, 2016).

Este testimonio nos deja ver cómo en los territorios se encuentran elementos que nos guían para seguir aprendiendo; probablemente se narra una experiencia que mueve o sacude los referentes occidentales de formación; sin embargo, en las comunidades, la experiencia personal aporta elementos para reconstruir la vida a través de los sueños. Por tanto, desde nuestro planteamiento, la comunicación supera lo instrumental, y esta visión integral permite abordarla desde otros mundos de vida.

Como ya decíamos, desde el pensamiento ayuujk planteamos cuatro elementos integradores que permiten abordar la comunicación en una dimensión más amplia; así, *tunk pë'k*, como *primer* referente, está relacionado directamente con el entorno cotidiano, es lo más cercano o próximo al espacio de *jëën tējik* (vivienda); hacemos comunicación cuando intercambiamos sonidos, códigos o signos con los pollos, perros, toros, vacas, borregos, chivos, pájaros y con nuestro cuerpo, también con las semillas, las plantas, la milpa, etcétera. Es “natural” o está “naturalizado” hablar a los animales, son seres que sienten y aprenden formas de relacionarse con los seres humanos. En estos territorios los abuelos dicen: “Los animales también sienten como tú; si estás triste o feliz, ellos lo saben; si tienes un problema

que te está haciendo daño, ellos lo resienten” (testimonio personal; verano, 1988).

Antes de ser sembradas, a las semillas se les ofrenda y les hace una ceremonia especial de pedimento a la tierra, a la lluvia, al aire y a todos los seres que conviven en la parcela, para que éstas puedan germinar y dar frutos, son prácticas que se vuelven actos comunicativos y que pocas veces se entienden así. Se le pide al suelo y al subsuelo que acoja a la semilla, que la provea de alimento para que ayude a hacer más amena la vida de los seres humanos; a las nubes, al mar y a la lluvia se les pide que sean bondadosas y traigan el agua suficiente para alimentar a la semilla; finalmente, a los demás seres que viven en la parcela se les dice que pueden comer lo necesario, pero que no maltraten o malgasten la cosecha y cuiden a la semilla. Se dice que, si uno va a sembrar en la parcela y no hizo la ofrenda respectiva, los demás seres (ratones, tuzas, pájaros, conejos y venados) son agresivos con la milpa, se pueden acabar la cosecha y eso es sinónimo de que no hubo una buena comunicación.

En la medida en que nos vamos alejando de *jëën-tëjk* (vivienda) hacia los campos de cultivo o camino a otra casa, nos podemos encontrar una víbora, un gavilán, una hormiga roja, una comadreja o un zorro, son momentos o actos comunicativos y significativos que, desde nuestra perspectiva, tienen y generan un mensaje que puede ser interpretado por personas especializadas, personas que tienen el don de leer la naturaleza. Para nosotros la comunicación es de ida y de vuelta, no sólo las personas hablan o emiten signos, sino que también los reciben de su entorno; interpretar estos mensajes tiene su mecanismo y está relacionado con el *tsuj-kumä'yë* (sueño-tiempo y noche). Estas referencias las podemos encontrar en muchas comunidades indígenas, con sus matices, pero que al final se comparten. Por ejemplo, Adolfo Conejo, comunicador nasa de Colombia, menciona:

En nuestro territorio tenemos un pájaro que nos avisa de los peligros que nos podemos encontrar en el camino; ése cuando canta y está pasando en

el camino hay que ser cuidadosos o no ir a ese lugar, casi siempre sucede algo cuando uno no le hace caso (testimonio personal, 2016).

Miguel Evanjuanoy Chindoy, indígena siona, de la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía de Colombia, comparte:

En nuestro territorio hay un sinnúmero de signos y mensajes que la naturaleza nos avisa; por ejemplo, hay un tipo de pájaro que cuando canta cerca de tu casa o encima de la casa significa que la persona le va a tocar un cargo a algún integrante de la familia, y eso siempre se cumple; así también cuando llueve, la lluvia deja mensajes en el camino, si limpia todo el camino significa que una persona que caminó por ahí va [a] morir pronto (testimonio personal, 2019).

La creencia de que la tierra-territorio no nos determina se basa en el pensamiento antropocéntrico y egocéntrico, cuando en realidad somos tierra; en otras palabras, como menciona Lewis Dartnell (2019) en su libro *Orígenes*:

Desde luego, cada uno de nosotros está hecho literalmente de ella, como toda la vida del planeta. El agua de nuestro cuerpo fluyó una vez Nilo abajo, cayó como lluvia monzónica sobre la India y se arremolinó alrededor del Pacífico. El carbono presente en las moléculas orgánicas de nuestras células fue extraído de la atmósfera por las plantas que comemos. La sal en nuestro sudor y nuestras lágrimas, el calcio de nuestros huesos y el hierro en nuestra sangre surgieron por erosión de las rocas de la corteza terrestre, y el azufre de las moléculas de proteína presente en nuestro pelo y nuestros músculos fue expulsado por los volcanes. La Tierra también nos ha proporcionado las materias primas que hemos extraído, refinado y ensamblado para generar nuestras herramientas y tecnologías, desde las hachas de mano, elaboradas toscamente de la primera Edad de Piedra, hasta los ordenadores y móviles de hoy en día (2019: 9-10).

Un *segundo* escenario de comunicación es el acto de *pux mētunën kajp mētunën*, de la compartencia, del servicio hacia la comunidad que, por nombrar lo más significativo, se ejerce a través de cargos comunitarios.² Aquí, la comunicación es más amplia porque se participa en asambleas comunitarias; se desarrolla cuando el *carguero* comunica sus actividades a realizar o realizadas ante las asambleas comunitarias. Por ejemplo, en la comunidad de Tlahuitoltepec, Oaxaca, antes de que las autoridades salientes inicien el acto protocolario de entrega de los símbolos de poder y respeto (mezcal, cigarro, bastón de mando, llaves y sellos), un mayor elegido en consenso dirige la palabra, los presenta, pide por ellos y al finalizar ofrece nuevamente la palabra a la comunidad, pidiendo disculpas por las fallas y desaciertos que hubiesen pasado. Los que reciben el cargo ofrecen su palabra para pedir por el buen desempeño, que las energías les den sabiduría y que se puedan comunicar y entender.

Un *tercer* escenario es el que se da con *ët näwinyët* (tierra-territorio); esta comunicación se relaciona con la forma de entender la vida en muchas comunidades del Abya Yala y contrasta con el modo en que se ha construido la idea de la modernidad, sustentada en el antropocentrismo y en la universalidad. Para los pueblos indígenas, la comunicación involucra todos los aspectos esenciales de la vida y la relación entre ellos como parte de un todo. Aquí se considera la comunicación a través de oraciones, agradecimientos y pedimentos al viento, lluvia, tierra, sol, luna, piedras, rayo; pero sobre todo a Konk y Tajjëw, que representan la parte masculina y femenina de las deidades ayuujk.

En el marco del V Taller Internacional de Comunicación Indígena, los asistentes mencionaron:

² Por cargo nos referimos a un sistema de organización interna que cada comunidad tiene para vivir en comunidad, para ser de la comunidad y a la vez tener derechos. Son servicios gratuitos que, en su mayoría, tienen una duración de un año y se ejercen sin remuneración económica.

Las naciones indígenas somos sociedades vivas, dinámicas y vibrantes que hemos sobrevivido al colonialismo del pasado y del presente, somos originarios y portavoces de nuestros ancestros, de nuestras diversas maneras de expresión, y hacemos testimonio todos los días de que es posible vivir en paz con nuestros semejantes y con nuestra Madre Tierra.

La Comunicación Indígena es la comunicación de la naturaleza, de nuestra Pachamama, de nuestro Waj Mapu, de Wounmainkat. Nuestras culturas milenarias reflejan el canto de los pájaros, el diálogo entre las montañas y los lagos. Nuestros idiomas son puentes para transmitir de generación en generación conocimientos y sabidurías ancestrales. La comunicación indígena representa el depósito de conocimiento y experimentación indígena y proveen un manantial de innovación y capacidad de recuperarnos de situaciones difíciles (COICA, 2009).

Desde la visión occidental, parece que sólo el ser humano, el comunero, el ayuujk, comunica; pero no es así, del otro lado también hay comunicación hacia nosotros. ¿Cómo podemos entender estos procesos y su manifestación en la conciencia colectiva? Es importante sobrepasar la barrera de estudiar la comunicación indígena a partir de la instrumentalización de los medios de comunicación; es decir, a partir del acceso a los medios (radio, televisión y las nuevas tecnologías). Es importante entender la comunicación como integral e integradora, tomando en cuenta que este planteamiento está íntimamente ligado a la cultura de los pueblos indígenas:

La cultura es también la “diferencia” y una de sus funciones básicas es la de clasificar, catalogar, categorizar, denominar, nombrar, distribuir y ordenar la realidad desde el punto de vista de un nosotros relativamente homogéneo que se contrapone a los “otros” (Giménez, 2005: 89).

Este planteamiento metodológico del estudio de la cultura planteado por Gilberto Giménez nos apoyará en el estudio de la comunicación indígena.

El cuarto escenario está vinculado con la parte no perceptible sensorialmente, es la comunicación con los seres energéticos, misma que pueden realizar sólo ciertas personas. Nos referimos a *tsuuj kumaa'yë*, lo onírico en el territorio. *Tsuuj* es el inicio de la noche, el espacio idóneo para emprender-visionar el encuentro con otras dimensiones de la vida en el territorio. *Kumää'yë* viene de cabeza-dormir, pero se entiende como soñar, es el momento de dormir para iniciar una comunicación con los demás seres que habitan el territorio, incluidos seres energéticos.

Yo vivo fuera de la comunidad, pero siempre he soñado lugares especiales de la comunidad; por ejemplo, ahí en la montaña, cerca del sitio sagrado, ahí hay un árbol grande, tiene muchos años, ahí hay un lugar especial donde hay que poner la ofrenda; ahí he visto, en mis sueños, a un abuelito que me ha guiado y me dice lo que tengo que hacer. Incluso he soñado con las personas que han muerto y me han avisado lo que viene o lo que les preocupa de los vivos, de las personas que dejaron. La verdad, al principio no le hacía caso, pero después las cosas empezaron a pasar y yo he avisado a las personas para que hagan algo, mínimo que no se olviden del suelo que pisan (testimonio personal, 2019).

Es a través de los sueños que se puede entender y entablar comunicación con otros seres, como los sitios sagrados y los centros ceremoniales, por mencionar algunos; en los sueños se manifiestan diversas formas de lenguaje y redes de comunicación. Así los relatos de algunos especialistas³ en la comunidad:

Yo soñé que las montañas se hablan, se preguntan cómo les va en el día a día, qué es lo que les piden y les ofrecen; también comunican su sentir, alegría o sufrimiento. Se ve cómo existe un hilo fino interconectado

³ Nos referimos a las personas que tienen cierta visión y comunicación con el territorio; en ayuujk se les dice *xemapyë*, el contador del tiempo.

entre todas las montañas del mundo para comunicarse. También hace ver cómo la naturaleza es hermosa, llena de colores vivos, y cómo éstas dependen de cada uno y se cuidan. Pero también nos muestra del sufrimiento de las plantas y animales, como consecuencia de la acción humana, cómo se va destruyendo todo. Eso muestran los sueños, nos educan, nos guían y nos cuestionan nuestro estar en el territorio (testimonio personal, 2019).

El sueño no sólo es el puente con la naturaleza, sino con la historia y con los antepasados. Anna Bilhaut, en su experiencia y estudio de los sueños con los záparas del Ecuador, menciona:

El sueño es un modo de relación con los interlocutores oníricos que pertenecen al mundo de los muertos, al de los espíritus y al mundo de los vivos que dormitan. Para quien haya desarrollado verdaderas cualidades y competencias, el sueño permite una comunicación directa con los seres del pasado. De una experiencia eminentemente subjetiva, privada e individual, nace entonces una nueva memoria colectiva (Bilhaut, 2011: 50).

Entonces, diversas experiencias que aún se mantienen en los territorios indígenas muestran esta otra forma de comunicarse entre las personas, la naturaleza y los antepasados. A la vez, son una herramienta fundamental para solucionar problemas, pero que ha perdido importancia en nuestras comunidades. En una de las emisiones de la radio comunitaria Jenpoj, Palemón Vargas explica sobre el saludo actual: “*määjy* es un saludo que hoy se traduce en buenos días en la variante de Tlahuitoltepec, pero indagando sobre su origen, en realidad viene del saludo que versa así, *jikjukatpë mjakyapëp, ti tix kuma'yë* (que el dador de vida te guíe, ¿qué soñaste hoy?)” (7 de agosto de 2014). La pregunta “¿qué soñaste hoy?” la hacía mi tío todas las mañanas, no sabía por qué lo preguntaba, pero veo que ahí, en los sueños, había mensajes que uno puede ir entendiendo. Así el caso del pueblo zápara:

El sueño es ante todo un medio de comunicación. Esto significa que, más que una experiencia visual, constituye una herramienta cotidiana para manejar lo aleatorio, resolver situaciones complejas o recibir consejos, gracias a la relación establecida con los espíritus. Por esta razón, se requiere dormir para soñar y, por consiguiente, solucionar situaciones complejas durante la noche (Bilhout, 2011: 116).

PARTIMOS DE LA DEFENSA DE NUESTRA CASA Y EL TERRITORIO

El surgimiento de los medios de comunicación en los pueblos indígenas no se puede explicar sin el proceso de organización comunitaria que atraviesa otros ejes de lucha, como es la demanda por reconocimiento de los derechos políticos y la defensa del territorio. En ese sentido, se puede entender que los pueblos empezaron a usar los diversos medios a los que iban teniendo acceso y manejo.

En México, las primeras manifestaciones del movimiento indígena se dieron con demandas que se distinguían de las del movimiento campesino, tales como la cultural, el acceso a la educación y de un desarrollo con rostro indígena. Cada vez más críticos del proyecto indigenista asimilacionista del gobierno, en 1973 nació una de las primeras organizaciones de carácter nacional, el Movimiento Nacional Indígena, integrado en su mayoría por profesores indígenas bilingües a quienes el Estado había endosado la representación de sus comunidades sin que éstos fueran reconocidos por ellas. La finalidad era legitimar políticas gubernamentales, pero, como suele suceder, lo que no está legitimado desde las comunidades entra en crisis y no cumple a cabalidad su cometido. Sobre la presencia cada vez más elevada de profesores bilingües que reclaman derechos de los pueblos y comunidades indígenas, Francisco López Bárcenas analiza:

El gobierno federal abrió espacios, a manera de válvulas de escape, para frenar el descontento contra las políticas indigenistas, que en sus versio-

nes asimilacionistas, integracionistas, etnodesarrollistas o de participación estaban entrando en crisis al no responder a las necesidades de los pueblos y comunidades indígenas (López Bárcenas, 2006: 173).

El territorio ayuujk no era la excepción, las escuelas primarias y secundarias que promovió el proyecto cardenista daban frutos con sus primeros egresados, maestros que estuvieron en los internados Centro de Integración Social (CIS)⁴ de Zoogocho y de Guelatao regresaban a sus comunidades para ser los “emisarios de la modernidad”; por su manejo del castellano ocuparon cargos importantes, como el profesor Filemón Díaz Ortiz,⁵ de Tlahuitoltepec, quien fue presidente municipal en 1970 sin haber ocupado otros cargos importantes con anterioridad, a la vez que era el representante del partido oficial en la comunidad.

En 1975, el Estado mexicano impulsó la creación del Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), integrado por los Consejos Supremos de cada pueblo, que se habían creado de manera corporativa en todo el país y a quienes el gobierno dio un trato de interlocutores con los pueblos, a pesar de que éstos no estaban legitimados por las comunidades; constituidos por un promotor y un maestro bilingüe, entraron pronto en una crisis de representación. Posteriormente, algunos integrantes conformaron la Coordinadora Nacional de Pueblos Indígenas y finalmente, en los años ochenta, se adhirieron a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA).

En la región se empoderaron las organizaciones que luchaban contra los caciques locales y por la defensa del territorio. El 12 de octubre de 1979 se lanzó un manifiesto al pueblo mixe llamando a la “unidad contra la injusticia y por el progreso”, firmado por el Consejo Supremo Mixe y por el Comité Pro-Defensa de los Recursos Naturales de la Zona Alta Región Mixe. Desde el otro lado, en la sierra zapoteca, a

⁴ Los cis son los centros que quedan en la región y que formaron parte del proyecto cardenista que buscaba hacer justicia a los pueblos indígenas: “La incorporación del indio a la cultura debe hacerse no como un acto de caridad, sino de justicia”.

⁵ Maestro jubilado.

partir de los años ochenta, se formó la Organización para la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez (Odrenasij), más adelante detallaremos su quehacer e importancia.

Para 1977 se creó la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües A. C (ANPIBAC), cuya reivindicación culturalista y educativa, así como desarrollista, no generó mucha rivalidad con el gobierno. Aún estaban lejos de las demandas más profundas, como la agraria y los derechos políticos, aunque algunos de sus integrantes no tardaron en incorporarlas; finalmente, la asociación fue marginada y no tuvo mayor eco en el movimiento indígena nacional. Gunter Dietz menciona:

Los maestros que permanecen en sus comunidades y se reintegran de forma activa en la política local pierden la posibilidad de acceder a puestos importantes en la administración educativa. Aquellos maestros que no limitan sus actividades políticas al ámbito local o regional aprovechan los residuos organizacionales de la ANPIBAC, convirtiéndola en una red informal para mantener sus contactos con maestros indígenas en otras regiones. Para intercambiarse periódicamente y para converger en puntuales acciones conjuntas a nivel nacional, crean la revista *Etnias* como un órgano de difusión e información ajeno a los canales corporativos partidistas o institucionales (*Etnias*, 1991). Un reducido grupo de estos maestros se sigue especializando en el ámbito periodístico, dedicándose de forma profesional al intercambio de noticias entre regiones indígenas dentro y fuera de México. El resultado de este proceso de profesionalización es la *Agencia Internacional de Prensa India*, creada en 1993 (AIPIN, 1994, citado en Dietz y Mateos, 2011).

Es importante mencionar que el presidente de la ANPIBAC en el periodo 1980-1982, Franco Gabriel, fue uno de los impulsores de los Congresos Nacionales de Comunicación Indígena, así como de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala.

En Oaxaca, el movimiento estudiantil de 1977 fue una sacudida. A través de movilizaciones estudiantiles, de autoridades comunitarias

de los municipios y de maestros indígenas se logró que renunciara el gobernador en turno, Manuel Zárate Aquino. La mayoría de los maestros indígenas participantes se habían formado en el Instituto de Investigación e Integración Social del Estado de Oaxaca (IIIESO),⁶ que fue cerrado ese mismo año.

Elena Lazos, en su texto sobre educación intercultural y autonomía, menciona cómo este instituto fue un semillero de líderes indígenas con un alto grado de conciencia étnica:

Los egresados del IIIESO tenían una fuerte conciencia étnica y la educación bilingüe era una de sus demandas. Participaron en el movimiento de todo tipo, desde los que se convirtieron en caciques regionales y otros ocuparon puestos políticos en dependencias gubernamentales hasta los que formaron las filas de la COEI, de grupos ecologistas y cooperativos en la Sierra Norte; otros fueron dirigentes del Movimiento de Unificación Triqui; y otros fueron los primeros diputados priistas indígenas (Paré y Lazos, 2003: 84).

Muchos formaron o se integraron a la Coalición de Maestros Promotores Indígenas de Oaxaca (CMPIO), una organización de profesores indígenas que, desde nuestra perspectiva, aporta mucho a las comunidades en lucha por el reconocimiento de los derechos indígenas. Estos maestros fueron impulsores de proyectos culturales, educativos y de comunicación en sus comunidades.

Es el caso de Tlahuitoltepec, varios maestros empezaron a hacer ejercicios de comunicación a través de panfletos, carteles y radios bocinas, y se integraron activamente al Comité de Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales Mixes (Codremi). Cirilo Cardoso Vargas y Joel Vásquez Gutiérrez, maestros indígenas que se formaron

⁶ Creado el 2 de agosto de 1969 por decreto del gobernador Víctor Bravo Ahuja. Entre sus objetivos tenía la investigación sobre la variedad de tradiciones, costumbres e idiomas de los diversos pueblos que habitan en territorio oaxaqueño.

en el IIIESO, formaron parte de la CMPIO y pronto empezaron a ocupar cargos comunitarios.

La Codremi se formó en 1979 a partir de la primera organización-movilización de autoridades comunitarias para revocar los derechos de propiedad de yacimientos de oro, plata, cobre, plomo, zinc y fierro, apropiados y registrados por un ingeniero que trabajaba en la Compañía Constructora Nacional (Coconal), empresa dedicada a la construcción de la carretera que comunicaría la capital del estado con el distrito mixe. Dichos terrenos eran de propiedad comunal de San Francisco Jayacaxtepec.

A partir de este proceso de defensa, se empiezan a generar procesos de comunicación que van desde la emisión de folletos, carteles, radio-bocinas, hasta la discusión para la construcción de un alfabeto ayuujk (estos procesos se detallarán más adelante). Por otro lado, se logra la coordinación entre organizaciones nacientes y que tienen planteamientos comunes, entre ellos la defensa del territorio; además, se realizan foros de participación y consulta sobre los derechos agrarios y culturales. Una de las organizaciones con las que logra coincidir es la “Organización para la Defensa de los Recursos Naturales de la Sierra Juárez” (Odrenasij),⁷ cuyo centro de operaciones era Guelatao, en la parte zapoteca de la Sierra Norte de Oaxaca; esta organización posteriormente se transformaría en Fundación Comunalidad.

La coordinación de estas dos organizaciones y concretamente de dos de sus líderes más representativos de la época, los antropólogos Floriberto Díaz Gómez y Jaime Martínez Luna (autores de lo que hoy se conoce como “comunalidad”), permitió que se gestionara y buscara la manera para que el video y la radio fueran herramientas de defensa, lucha y organización para las comunidades zapotecas, chinantecas y mixes de la Sierra Norte de Oaxaca.

⁷ Organización que reunió a 26 comunidades zapotecas para oponerse a las concesiones forestales que el gobierno había otorgado a la paraestatal Fábrica de Papel Tuxtepec (Fapatux), que finalmente lograron revertir los decretos de concesión y hoy es un ejemplo del manejo y aprovechamiento sustentable de los bosques.

Durante la década de los años ochenta empezaron a ser más visibles las diferencias entre las demandas campesinas e indígenas, porque hubo un proceso de reivindicación de nuestros pueblos como culturas originarias y que permanecen hasta hoy debido a la organización propia. En varias regiones del país, las organizaciones indígenas empezaron a articularse y a formar redes nacionales e internacionales. Es así como nace, en 1988, el Frente Independiente de los Pueblos Indios (FIPI), en un contexto en el que era más claro el planteamiento sobre la autonomía regional de los pueblos indígenas, basados en la experiencia de los Misquitos de la Costa Norte de Nicaragua.

Mientras tanto, en la región ayuujk, en 1984, la Codremi se transforma en Asamblea de Autoridades Mixes, que busca la coordinación entre autoridades comunitarias. En esta organización no hay dirección, es la Asamblea quien determina y solamente hay un Comité de Acompañamiento y de Relaciones, que finalmente en 1988 se constituye en asociación civil: Servicios del Pueblos Mixe, A. C.

La coyuntura de los 500 años de resistencia permitió que en agosto de 1990 se constituyera el Consejo Mexicano de 500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular. Así lo resume Joaquín Flores Félix:

Ese día se reunieron 13 dirigentes indígenas para signar el pacto de su creación. En sus momentos de auge contó entre sus miembros con más de 350 organizaciones; de igual forma, propició la coordinación regional entre organizaciones y comunidades por medio de los Consejos Regionales 500 Años de Resistencia como el Maya Peninsular, el Metropolitano, el Oaxaqueño y el Guerrerense, este último continuó sus acciones hasta el 2004 (Flores, 2005: 74).

En este contexto, el 5 de septiembre de 1990 el gobierno en turno ratificaba el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) para el reconocimiento de México como un país con diversidad cultural, aunque de manera limitada.

En 1992 se dieron múltiples manifestaciones en contra de los festejos del quinto centenario del “descubrimiento de América”, con mar-

chas y plantones en las plazas públicas estatales y de la capital; tal fue el caso de La Marcha por la Paz y los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas Xi'nich, que salió de Chiapas hacia la Ciudad de México.

A partir de 1994, con la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), se transformaron y potencializaron las luchas y demandas de los pueblos y nacionalidades indígenas. Fue a partir de ese momento que los medios de comunicación, sobre todo en Internet, jugaron un papel importante en el acompañamiento y cobertura de las luchas indígenas.

En este contexto, algunos estados de la República reformaron sus leyes constitucionales para reconocer la organización propia de las comunidades, como es el caso de Oaxaca, que en 1996 reconoció que los municipios indígenas tienen autonomía para nombrar a sus autoridades bajo el sistema de usos y costumbres. Este proceso también permitió cierta autonomía para ejercer los procesos de comunicación.

En ese mismo año se negociaron los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena, firmados entre el Ejército Zapatista de Liberación Nacional y el gobierno federal. En ellos se contemplaba hacer las reformas constitucionales necesarias para reconocer la autonomía de los pueblos y nacionalidades indígenas en México, lo que llevaría a terminar con la relación de subordinación, discriminación, desigualdad, pobreza y exclusión política de los pueblos originarios. Se reconocía la necesidad de que los pueblos y comunidades indígenas operen y administren sus propios medios de comunicación y que los gobiernos propicien las condiciones necesarias para que esto pueda cumplirse.

La presión, el movimiento, las demandas de los pueblos, organizaciones y autoridades indígenas, a lo largo de la década de los 80 y 90, permitió, como dice el abogado mixteco Francisco López Bárcenas, que el gobierno generara ciertas válvulas de escape o "cumplimiento" a ciertas demandas. Por otro lado, el auge de la antropología crítica, que se manifiesta en la conferencia de Barbados en 1971, donde se hace una autocrítica al papel que tenían los antropólogos ante los pueblos y comunidades indígenas, repercute también en

los administradores de la política pública. Personajes como Bonfil Batalla y Salomón Nahmad, quienes coordinaron la organización del Congreso Nacional en 1974, promovieron los discursos de autodeterminación de los pueblos, un desarrollo con identidad y con respeto a las culturas desde las instancias gubernamentales, permitiendo así que las organizaciones indígenas reclamen sus derechos a la autonomía y autodeterminación.

DE LAS POLÍTICAS PÚBLICAS A LA APROPIACIÓN COMUNITARIA

El Estado mexicano, bajo la presión del movimiento indígena en auge, sigue buscando la manera de controlar los procesos de organización de las comunidades y mantener una política de asimilación, integración y control hacia los pueblos. Es así como en 1979 se estableció la primera radio indigenista en Tlapa de Comonfort, Guerrero, desde una perspectiva desarrollista que buscaba la castellanización, así como ser una herramienta para la transferencia de capacidades técnicas en el ámbito agropecuario. A decir de Cornejo Portugal:

En los años ochenta, rescatar, conservar y difundir la cultura indígena, junto con la propuesta de participación de la audiencia, constituyó el modelo de trabajo radiofónico. La programación organizada a través de la música local y regional, así como el servicio de avisos, se perfilaron como los pilares más fuertes de dicho modelo (Cornejo, 2010: 56).

Con la instalación de las primeras radios indigenistas, las organizaciones más representativas en la sierra norte de Oaxaca gestionaron en 1980 una radio para las comunidades zapotecas, chinantecas y mixes, aunque ésta se concretó hasta 1989. De acuerdo con uno de los promotores principales, Jaime Martínez Luna:

Con la integración regional para la defensa de los bosques surge la posibilidad de diseñar nuevos proyectos, uno de éstos (y pensado en una edu-

cación comunitaria) fue el establecimiento de una radio. Un medio de comunicación que revalorara lo propio y encontrara la solución a viejos problemas, pero que además se sustentara en las preocupaciones y en la participación de todas las comunidades por medio de sus autoridades” (Martínez, 2010: 107).

La XEGLO (Voz de la Sierra Juárez) fue autorizada en 1989 y empezó a funcionar en 1990. Actualmente continúa existiendo y transmitiendo desde la comunidad de Guelatao. Cabe recalcar que esta emisora indigenista no es una concesión gratuita a las comunidades serranas, sino que fue el resultado del trabajo organizado de más de treinta autoridades comunitarias y agrarias, encabezadas por el presidente municipal de Guelatao y los fundadores de la Unión de Organizaciones de la Sierra Juárez de Oaxaca (Unosjo). Esta radio idealmente estaba pensada para ser gestionada por las autoridades municipales y agrarias, así como organizaciones, pero lo que nos narra Jaime Martínez Luna muestra que nunca lo fue:

El proyecto original que se integró en 1982 proponía que el órgano directivo de la radio lo conformaran las autoridades municipales y comunales. Al realizarse el proyecto, habiendo sido financiado por el INI, la dirección y el diseño quedó bajo su mando. Por nosotros no había problema, entendíamos que aquello era del gobierno. Lo que debía hacerse era trabajar con nuestros ideales. Ni siquiera nos pasó por la mente que ese procedimiento era un paso más en la ya larga trayectoria de usurpación que el Estado hace de nuestras facultades, de nuestro compromiso para manejar nuestras intenciones y orientar su determinación con base en los razonamientos centrales del poder (Martínez, 2010: 121).

Así, una vez más el proceso de apropiación de los medios de comunicación por parte de los pueblos indígenas quedaba truncado; las largas gestiones no llegaban a buen puerto, sin embargo, había que seguir caminando.

El 18 de enero de 1983, desde el otro lado del territorio zapoteca, en el Istmo de Tehuantepec, uno de los primeros Ayuntamientos que perdió el Partido Revolucionario Institucional (PRI), se fundó la XEAP, Radio Ayuntamiento Popular, una de las primeras radios de índole comunitaria que surgió con la lucha de la Coalición Obrero Campesino Estudiantil del Istmo (COCEI). Esta lucha fue una referencia para los movimientos sociales en Oaxaca y el desarrollo de la radio comunitaria impulsó muchas de las luchas sociales.

En 1989, el entonces Instituto Nacional Indigenista creó el Programa de Transferencia de Medios Audiovisuales⁸ a Comunidades y Organizaciones Indígenas con el objetivo de capacitar y dotar de equipo de video para que ellos mismos pudieran expresar y mostrar su cultura. En Oaxaca, entre 1990 y 1994, se dan una serie de capacitaciones a integrantes de distintas organizaciones, algunos de ellos posteriormente retoman procesos de comunicación desde la organización comunitaria. Con la demanda de las comunidades y la sensibilidad de los que estaban al frente se abre el Centro de Video Indígena en Oaxaca,⁹ en 1994, donde acuden cada vez más comunidades y organizaciones a solicitar capacitación: “Son las propias organizaciones las que demandan talleres o asesoría al centro de video indígena de Oaxaca, y además son organizaciones de todo tipo: políticas, productivos o culturales” (Propios Yusta, 2004: 316).

Con la idea de hacer partícipes a las comunidades, sobre todo en la Sierra Norte de Oaxaca, el Instituto Nacional Indigenista (INI) inició una serie de capacitaciones para llenar de contenidos locales a sus emisoras, fue así como:

⁸ El programa de video del INI fue concebido en la Ciudad de México en las oficinas del Archivo Etnográfico Audiovisual, que en ese momento estaba bajo la dirección del etnógrafo y cineasta mexicano Alfonso Muñoz (Cusi, 2005: 36).

⁹ Uno de los responsables del establecimiento de este centro es el italoacanadiense Guillermo Monteforte, que actualmente es integrante de una de las organizaciones de referencia que promueven la comunicación indígena en Oaxaca, Comunicación Comunitaria S. C. “Ojo de Agua”.

En los noventa, los objetivos de las emisoras se revisaron para convocar la participación de organizaciones productivas y culturales de los indígenas a través de proyectos como los centros de producción radiofónica, los corresponsales comunitarios y los consejos consultivos. Asimismo, se constató que, en gran parte de las zonas atendidas, las emisoras indígenas constituyen el medio más importante de comunicación para los pueblos indios (Cornejo, 2010: 56).

Algunos de los medios referentes en Oaxaca, como Ojo de agua, Estéreo Comunal, Jënpoj, Tv-Tamix, tienen sus antecedentes en estos procesos de capacitación. Uno de los primeros resultados de la transferencia de medios empieza a dar frutos el 28 de noviembre de 1992:

Al principio nadie creía que la señal venía en realidad de Tamazulapam misma y se preguntaban cómo estos locos habían podido introducirse en un estudio televisivo en la ciudad de Oaxaca o en el Distrito Federal. Sin embargo, un niño reconoció el escenario —el patio de su escuela donde una antena había sido abandonada por años— y corrió por la calle para descubrir el equipo televisivo en acción: ¡Miren, miren! ¡Están en la secundaria!” (Cusi, 2005: 34).

Así irrumpe Radio y Tv Tamix en el territorio Ayuujk. Esta iniciativa se fortalece gracias a que los integrantes rescatan un transmisor de 10 watts, un equipo del proyecto de Televisión Rural de México, que había sido abandonado por Imevisión y que nunca reclamaron, ya que al año siguiente la televisora estatal fue adquirida por Tv-Azteca. Las transmisiones cobran un sentido comunitario al retomar la herramienta tecnológica para el registro de la vida cotidiana y ponerlo en el espejo para su reflexión y análisis:

Porque sabemos que la comunicación es una herramienta fundamental para el desarrollo y fortalecimiento de nuestra cultura e identidad. ¿Quiénes somos? ¡Radio y Video Tamix de Tamazulapam Mixe transmitiendo con 10 watts de potencia! La nueva forma de ver y escuchar, los sábados a

las cuatro de la tarde por el canal 12 en sus aparatos receptores (testimonio, citado en Cusi, 2005: 41).

Finalmente, este proyecto terminó en 1998; había sido un ejemplo de apropiación de los medios en manos de los pueblos y comunidades indígenas, fue un referente importante para muchos procesos de apropiación, pero por razones internas de la comunidad no se ha podido retomar un trabajo de televisión con la misma dimensión.

JOTKUJATËN. COMUNICACIÓN PARA EL “BUEN VIVIR”

En la apuesta de construir y reflexionar sobre el para qué de la comunicación, es necesario buscar alternativas y nuevos horizontes del por qué comunicar. La contribución de los comunicadores indígenas gira en torno a la lucha por la protección de la vida; es decir, no se comunica sólo para el rescate cultural o el fortalecimiento de la lengua, sino que se busca la forma de mantener la vida. En ese sentido, creemos importante revisar, investigar y reflexionar las concepciones sobre comunicación, las propuestas teóricas sobre comunicación y sus repercusiones en las sociedades; por lo pronto, trataremos de indagar lo que se ha trabajado desde Latinoamérica a partir de la perspectiva liberadora y transformadora. Entonces, se hace necesario superar la mirada clásica del emisor-mensaje-receptor y asumir la complejidad de los procesos de comunicación, como lo menciona Mario Kaplun:

La verdadera comunicación —dicen— no está dada por un emisor que habla y un receptor que escucha, sino por dos o más seres o comunidades humanas que intercambian y comparten experiencias, conocimientos, sentimientos (aunque sea a distancia a través de medios artificiales). Es a través de ese proceso de intercambio como los seres humanos establecen relaciones entre sí y pasan de la existencia individual aislada a la existencia social comunitaria (1998: 64).

En ese sentido, cada vez más espacios de comunicación son fundados o puestos en marcha desde una perspectiva horizontal, crítica y cuestionadora. Kaplun dice:

Los hombres y los pueblos de hoy se niegan a seguir siendo receptores pasivos y ejecutores de órdenes. Sienten la necesidad y exigen el derecho de participar, de ser actores, protagonistas, en la construcción de la nueva sociedad auténticamente democrática. Así como reclaman justicia, igualdad, el derecho a la salud, el derecho a la educación, etc., reclaman también su derecho a la participación. Y, por tanto, a la comunicación (1998: 63).

Sobre las formas y modelos de comunicación que se han desarrollado en América Latina, Adalid Contreras hace una tipología que es útil retomar: *la comunicación difusionista*, que es acompañada por el proyecto modernizador desarrollista y que persuade a la población para creer en el camino trazado por modelos de vida y sociedad, representado por la Escuela Norteamericana.

Por otro lado, Luis Ramiro Beltrán sostiene que “Los medios masivos de comunicación tienen la capacidad de crear una atmósfera pública favorable al cambio, la que se considera indispensable para la modernización de sociedades tradicionales por medio del proceso tecnológico y el crecimiento económico” (1995: 1).

Así, tenemos la propuesta de *comunicación de apoyo para el desarrollo*, en la que se piensa que la comunicación es un instrumento, un medio, una herramienta necesaria para la persuasión. Sigue el camino tradicional de difundir, con la característica de que está más ligada a las necesidades concretas de la población, pero continúa con un patrón unidireccional y una función instrumental para los fines del desarrollo.

Por último, Adalid Contreras nos habla de una *comunicación-desarrollo*, a partir de tres ejes principales:

1. La reivindicación social que cuestiona el orden establecido por un proyecto modernizador y desarrollista, basados en temas de los derechos humanos, ecología, medio ambiente, género, justicia social, entre otros.

2. Plantea el retorno al sujeto, retomando planteamientos de Materlart y Barbero, este último nos habla de hacer la comunicación desde los entramados de la vida cotidiana, a ras de suelo y con la gente de abajo. Y
3. La legitimación del llamado desarrollo humano, entendido esto como las aspiraciones de la gente (Contreras, 2014: 47).

Consideramos que esta propuesta tiene varias aristas discutibles y es necesario superar los postulados del desarrollismo. Para descolonizar el campo de la comunicación en América Latina, espacios como la Escuela Crítica Latinoamericana proponen un pensamiento de fronteras y de márgenes; es decir, retomar lo que está pasando en las marchas, rutas, asambleas, huelgas, foros, cumbres y demás espacios de contrahegemonía anglófona. Es necesario retomar y reconstruir la historia y la memoria de América Latina, “para generar procesos de producción y valoración de saberes locales, prácticos, ancestrales y populares que fueron subestimados y subyugados por los saberes universales y generalizantes de las ciencias sociales cuyo conocimiento es abstracto, desincorporado y deslocalizado” (Herrera, Sierra y Del Valle, 2016: 87).

Es necesario seguir profundizando esta discusión y mostrar las otras formas de entender la comunicación y cómo se pueden realizar. La propuesta de Adalid Contreras nos acerca a lo que llama comunicación para el buen vivir, retomando las propuestas de los pueblos amazónicos y andinos:

La comunicación para el vivir bien es un proceso de construcción, de/construcción y re/construcción de sentidos sociales, culturales, políticos y espirituales de convivencia intercultural y comunitaria con reciprocidad; en el marco de una relación armónica personal, social y con la naturaleza; para una vida buena en plenitud que permita la superación del vivir mejor competitivo, asimétrico, excluyente e individualizante cosificados en el capitalismo y el (neo)colonialismo (Contreras, 2014: 81).

Desde su concepción, debe analizarse para qué ha servido la comunicación; cuál ha sido su apuesta; si ha contribuido a mejorar, cambiar

o mantener las condiciones sociales establecidas; debe cuestionarse su funcionalidad, los códigos de comunicación y los marcos normativos que son necesarios para repensar la comunicación desde la perspectiva del Buen Vivir. Dicha propuesta se retoma del paradigma andino del *Sumaj Kausay* o *Suma Qamaña*, en la perspectiva de construir una nueva relación con el entorno. En otras palabras, se busca salvar la vida.

Nosotros planteamos una comunicación para el *Jotkujäten*, comunicación para el equilibrio, entendida como la vuelta de la mirada a lo que nos rodea, tanto personas y naturaleza, como seres espirituales. La comunicación desde el *Jotkujätën* debe servir para construir una sociedad que respete la vida, los derechos humanos, las mujeres y, sobre todo, pone como elemento central el cuidado de nuestra casa, la Tierra.

Esta comunicación se basa en la matriz epistémica del biocentrismo, entendido como la integralidad de la vida; así, construye su identidad a partir de un proceso histórico de resistencias ante diversos proyectos coloniales, nacionalistas y de desarrollo. Las diversas experiencias de radio en los territorios indígenas afirman esta necesidad de proteger la vida, ¿para qué tener una radio comunitaria si no se piensa en proteger la vida? Radios en los territorios amazónicos colombianos, en la Sierra Norte de Oaxaca, Puebla, Guerrero, Chiapas, Hidalgo, Estado de México, están en esta apuesta.

La comunicación basada en el *Jotkujäten* no es un modelo único; la felicidad no es un acto estático, sino un continuo hacer y deshacer. Se trata, entonces, de entender las diversas maneras de estar feliz en la tierra. Este modelo de comunicación tampoco está basado en construir guiones que se pueden transcribir o repetir, sino que es una apuesta para construir desde espacios locales y comunicar para equilibrar las energías de todos los seres.

Es necesario seguir construyendo mecanismos, procesos y apropiación de elementos de comunicación que nos lleven a superar la defensa y resistencia desde los territorios; apropiarnos de herramientas e impulsar mecanismos para la construcción de nuevas sociedades en equilibrio.

REFERENCIAS

- Beltrán, Luis Ramiro (2008). *La comunicación antes de Colón: Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. La Paz: Centro de Interdisciplinario Boliviano en Estudios de la Comunicación.
- Bilhaut, Anne-Gael (2011). *El sueño de los záparas. Patrimonio Onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito: Abya Yala Ediciones.
- Contreras, Baspineiro Adalid (2014). *Sentipensamientos. De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el vivir bien*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Cornejo Portugal, Inés (2010). "La radio cultural indigenista en México: dilemas actuales". *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 52 (209): 55-66.
- Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (CEMSI) (2003). "Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información" (Anexo V) [en línea]. Foro Mundial de los Pueblos Indígenas y la Sociedad de la Información, Ginebra. Disponible en <chrome-extension://efaidnbmninnbpcajpcgclefindmkaj/https://www.cbd.int/doc/meetings/tk/wscblac-01/information/wscblac-01-inf-02-es.pdf> (consulta: 1 de diciembre de 2022).
- Cusi Wortham, Erica (2005). "Más allá de la hibridad: los medios televisivos y la producción de identidades indígenas en Oaxaca". *Liminar* 3 (2): 34-47.
- Dartnell Lewis (2019). *Orígenes. Cómo la historia de la tierra determina la historia de la humanidad*. Madrid: Debate.
- Dietz, Gunther (1996). "Del asistencialismo a la Autonomía Regional: Los Movimientos Indios en México ante el desafío zapatista". *Boletín Americanista* 46: 67-97.
- Dietz, Gunter, y Selene Mateos Cortés (2011). *Interculturalidad y Educación Intercultural en México* [en línea]. Ciudad de México: Secretaría de Educación Pública. Disponible en <https://www.uv.mx/iie/files/2013/01/Libro-CGEIB-Interculturalidad.pdf>
- Flores Félix, José Joaquín (2005). "De indios integrados a sujetos políticos". *Argumentos* 48-49: 69-90.
- Giménez, Gilberto (1996). "Territorio y cultura". *Estudio sobre las Culturas Contemporáneas* 2 (4): 9-30.
- Herrera Huérfano, Eliana; Francisco Sierra Caballero; y Carlos Del Valle Rojas (2016). "Hacia una epistemología del sur. Decolonialidad del saber-poder informativo y nueva Comunicología Latinoamericana. Una cultura crítica de la mediación desde las culturas indígenas". *Chasqui Revista Latinoamericana de Comunicación* 31: 77-105.

- Kaplun, Mario (1998). *Una pedagogía de la Comunicación*. Madrid: Ediciones de la Torre.
- López Bárcenas, Francisco (2006). "Rostros y Caminos de los movimientos indígenas en México". En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, coordinado por Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez, 171- 188. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma de la Ciudad de México/Gobierno de la Ciudad de México.
- Martínez Luna, Jaime (2010). *Eso que llaman comunalidad*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Paré, Luisa, y Elena Lazos Chavero (2003). *Escuela rural y organización comunitaria: instituciones locales para el desarrollo y manejo ambiental*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- Propios Yusta, Cristina (2004). "Cine y video indígena: ¿hacia una comunicación alternativa? En *Representación y cultura audiovisual en la sociedad contemporánea*, coordinado por Elisenda Ardevol y Nora Montañol, 316- 338. Barcelona: Editorial Universitat Oberta de Catalunya.

*A Hora do Xibé: a voz indígena no rádio na Amazônia*¹

*Eloane Janay dos Santos Picanço
Florêncio Almeida Vaz Filho*

INTRODUÇÃO

O programa radiofônico *A Hora do Xibé* foi criado em janeiro de 2007, por iniciativa do antropólogo indígena Florêncio Almeida Vaz Filho, com o objetivo de produzir e divulgar informações sobre a cultura e a história dos povos indígenas e comunidades tradicionais da região do Baixo Amazonas. A criação do programa ocorreu após intensas polêmicas acerca da implantação do porto da empresa multinacional Cargill, na cidade de Santarém, Oeste do Estado do Pará, na Amazônia. A veiculação do programa na Rádio Emissora de Educação Rural de Santarém² foi uma resposta a discursos ofensivos sobre os nativos e a cultura local por parte de apoiadores da instalação da empresa.

¹ Uma versão anterior deste texto foi apresentada no VI Congresso da Associação Latino-Americana de Antropologia “Desafios Emergentes: Antropologias desde a América Latina e do Caribe”, em 23 a 28 de novembro de 2020.

² A Rádio Rural de Santarém é uma emissora católica, criada em 1964, e voltada para alfabetizar e educar as populações rurais em parceria com o Movimento de Educação de Base (MEB) (Ferreira, 2005).

Nos anos de 2005 e 2006, empresários oriundos do Sul e Centro-Oeste do Brasil demonstravam preconceito pelo modo de vida dos moradores da região, acusando-os de “preguiçosos” e de serem contra o “desenvolvimento”, uma vez que aqueles propagavam o progresso econômico do Baixo Amazonas por meio do agronegócio da soja. Ainda em 2006, o desrespeito aos moradores foi novamente explicitado, quando a Prefeitura do município de Santarém instituiu a Educação Escolar Indígena em aldeias e comunidades rurais onde havia famílias que se identificavam como indígenas. Isso foi o suficiente para que alguns grupos de empresários agissem de forma preconceituosa contra os indígenas, afirmando abertamente nos meios de comunicação que estudar nessas escolas seria “andar para trás” e que os alunos iriam “andar nus”.

A iniciativa de criar o programa surgiu nesse contexto, marcado por uma forte negação dos valores e do modo de vida das pessoas nativas dessa região. Vaz Filho (2013) relembra os motivos que o fizeram tomar a iniciativa de criar o programa voltado para a divulgação de conteúdos sobre a população local: “Diante do avanço dessas ideias sobre os moradores da região e os indígenas, foi que em janeiro de 2007 criamos na rádio Rural de Santarém o programa *A Hora do Xibé*, com o objetivo de valorizar e divulgar a história, a cultura, os valores e a identidade das pessoas e comunidades nativas ou originárias da região amazônica, especialmente as do Baixo Amazonas” (Vaz Filho, 2013: 14).

Tendo em vista que o programa foi criado para demonstrar que os povos dessa região tinham sua história, sabedoria, cultura e seu modo próprio de se desenvolver, é importante mencionar que a palavra *xibé*, que deu origem ao nome do programa, foi escolhida para destacar uma comida que é considerada símbolo do modo de vida dos moradores do interior da Amazônia, feito apenas de farinha de mandioca e água. Muitos moradores bebem *xibé* discretamente, nas suas casas ou roças. O *xibé* também foi escolhido em contraposição ao *chimarrão*, usado ostensivamente pelos empresários do Centro-Sul do país, ligados ao agronegócio da soja. Se estes forasteiros ostentavam sua bebida feita à base de erva mate, os nativos do rio Tapajós iriam mostrar a sua comida feita basicamente de farinha de mandioca.

Nesse sentido, o presente artigo pretende demonstrar que o programa de rádio *A Hora do Xibé* tem se transformado em uma ferramenta de empoderamento dos povos, grupos e comunidades tradicionais dessa região. Ao contrário das grandes mídias, que normalmente abordam aspectos da cultura desses sujeitos como exóticos, atrasados e folclóricos, o programa tem se comprometido a divulgar saberes, histórias e memórias como expressões legítimas de sua realidade, incentivando os moradores a uma visão crítica de tudo o que é produzido e disseminado sobre os seus conhecimentos.

Na primeira seção, abordaremos as estratégias que o programa usou para se aproximar do seu público-alvo (indígenas, quilombolas³ e ribeirinhos⁴), destacando o protagonismo desse público no programa, tanto como apresentadores como ouvintes. Também apresentaremos um panorama geral de alguns momentos de adaptação do programa na Rádio Rural de Santarém, bem como sua recepeção por parte dos moradores das áreas rurais, principalmente.

Na segunda seção, apresentaremos o perfil que o programa assumiu desde a sua criação em 2007. Enfatizamos que o estilo dialogal e dinâmico dos apresentadores mantém os ouvintes conectados diretamente ao programa, garantido sua participação efetiva (Krohling Peruzzo, 1999). Na terceira e última seção, iremos analisar de que forma o programa estimulou o sentimento de pertencimento entre seus apresentadores, sendo que dois deles apresentaram o *A Hora do Xibé* nos primeiros anos e compartilham suas impressões sobre o percurso do programa durante o tempo que faziam parte do quadro de apresentadores.

³ Quilombolas são grupos étnicos predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana, que se identificam dentro de contextos e relações específicas com a terra, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais.

⁴ Ribeirinho é um termo usado para se referir a pessoas que vivem nas proximidades de rios e lagos e têm como principais atividades econômicas a pesca artesanal, a agricultura familiar e o extrativismo florestal. Assim como os quilombolas, os ribeirinhos são reconhecidos legalmente no Brasil como “populações tradicionais”.

Em linhas gerais, destacaremos que muitos moradores e ouvintes do programa, embora nativos da região, tinham receio de falar sobre histórias de *mães*, *botos* (delfin), *curupira*, *cobra-grande*, dentre tantos outros *encantados* que fazem parte de sua cosmologia. Ao se abrir espaços para que estas narrativas fossem amplamente divulgadas num programa de rádio, os moradores, especialmente indígenas e quilombolas, passaram a se empoderar de suas crenças e saberes. Dessa forma, observamos que o programa é um importante instrumento de articulação dos moradores nativos que se apropriaram da comunicação pelo rádio e pela Internet, usada para fortalecer seus processos de afirmação étnico-políticos e de luta por direitos.

APROXIMANDO O PÚBLICO-ALVO

Nos primeiros anos, o programa *A Hora do Xibé* era apresentado por uma equipe de voluntários às 05h30 da manhã aos sábados, divulgando músicas de artistas regionais, remédios caseiros, histórias e mitos gravados com os próprios moradores. As falas e reflexões durante o programa eram e ainda são voltadas para a valorização dos saberes e cosmologias de indígenas, quilombolas e moradores tradicionais. É importante destacar que, desde o seu início, o programa teve sempre indígenas e quilombolas entre seus apresentadores, o que faz com que o discurso ali veiculado tenha o sentimento de representatividade na perspectiva dos moradores-ouvintes.

Após os primeiros meses, algumas adaptações foram realizadas em relação ao horário e aos dias do programa, que passou a ser apresentado entre 12h30 e 13h00, três vezes por semana. Evidentemente, isso ocorreu porque o programa teve uma boa receptividade entre os ouvintes, uma vez que o horário do intervalo para o almoço é considerado um horário nobre no rádio na Amazônia.

Em 2013, o programa de rádio passou a ser projeto de extensão da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa) sob a coordenação do professor e criador do programa, Florêncio Almeida Vaz Filho, ligado ao Programa de Extensão Patrimônio Cultural na Amazônia (PEPCA).

A partir dessa mudança, o programa passou a ter dois bolsistas de extensão no quadro de apresentadores, que puderam se dedicar com mais tempo a elaboração e apresentação no rádio. Junto aos demais voluntários, os dois bolsistas viajavam pelas aldeias e comunidades, participando de assembleias indígenas e outros eventos. As viagens a campo eram o momento oportuno para gravar relatos dos moradores, que demonstravam gostar muito de ouvir sua voz no rádio. Esse retorno era percebido principalmente, quando os ouvintes reagiam através de cartas enviadas à emissora, dizendo que além de se ouvir no programa, também gostavam de ouvir relatos que tratavam sobre as suas crenças e práticas, que até então eram pouco divulgadas pela grande mídia. *A Hora do Xibé*, ao contrário, utilizava todo o programa para disseminar conteúdos sobre a realidade das pessoas da região, o que foi fundamental para aproximar o público-alvo do programa, isto é, indígenas, quilombolas, ribeirinhos e demais moradores das áreas rurais.

Nos anos seguintes outros bolsistas de graduação da Ufopa passaram a integrar o programa e desenvolver planos de trabalho dentro do “Projeto de Extensão A Hora do Xibé”. Dessa forma, outras pesquisas de extensão foram realizadas no âmbito do projeto, como por exemplo: “Memórias da Cabanagem”, “Semana dos Povos Indígenas”, “Curso de Nheengatu”,⁵ “Reconstrução de identidades étnicas: indígenas e quilombolas” e “O sabor e arte da cultura Kumaruara”. Cada um desses planos de trabalho era elaborado e desenvolvido por um(a) estudante, bolsista ou não, e nessa variedade de subtemas, cada um deles era objeto de pesquisas e sistematização, seguindo sempre a linha de divulgar, dar visibilidade e valorizar a cultura regional.

Os resultados das pesquisas empíricas, obtidos a partir da realização de trabalho de campo em aldeias e comunidades da região, são conhecimentos novos, ainda que sobre velhos temas e personagens

⁵ Nheengatu é uma língua indígena falada na Amazônia, e que está sendo revitalizada na região do Baixo rio Tapajós.

do imaginário dos moradores. No programa, as narrativas enfatizam principalmente os seres encantados que, conforme a crença dos moradores, habitam as águas e florestas. Esses conhecimentos, acompanhados de um relato na voz do próprio morador-ouvinte, são divulgados em todos os programas, incentivando os moradores e ouvintes ao pertencimento de suas crenças e modo de ser. Vale ressaltar que essas crenças e o modo de ser dos indígenas e populações tradicionais da região tem sido historicamente menosprezado e visto de forma folclórica. Por isso, um dos objetivos do programa é incentivar esses sujeitos a se apropriarem de seus saberes e crenças.

Sabemos que o rádio representa mais que mero entretenimento para os habitantes da região amazônica. Em muitos casos, o rádio é a ferramenta de comunicação mais viável para os moradores. Almeida *et al.* (2018) observam que os programas mais conhecidos da região foram aqueles que se dedicaram à divulgação massiva dos recados que eram enviados pelos ouvintes, principalmente daqueles que se encontravam em comunidades mais distantes. Para os autores, o rádio cumpre um importante papel social quando é usado, por exemplo, em prol daqueles que necessitam se comunicar com parentes e amigos na cidade.

Na Amazônia, região de escalas estratosféricas, o primeiro veículo de comunicação de massa cumpre relevante papel social. São célebres os programas de recados para as comunidades rurais. A partir deles familiares e amigos comunicam chegadas e partidas, óbitos, problemas de saúde, sucesso ou fracasso em operações, festas, rezas, campeonatos de futebol, quermesses, convoca-se a embarcação, informa-se sobre a encomenda encaminhada e hora da chegada no porto ou rodoviária, a realização da missa, a visita de um técnico de órgão público ou a reunião do sindicato. Na Amazônia, o rádio é muito mais que mero entretenimento (Almeida *et al.*, 2018: 13).

Um dos compromissos do programa *A Hora do Xibé* é divulgar os recados e mensagens dos ouvintes, sobretudo daqueles que se encon-

tram em localidades de difícil acesso. Além disso, acreditamos que o papel social do rádio também está na forma que estimula os seus ouvintes a uma visão crítica sobre a sua própria realidade. As reflexões feitas pelos apresentadores vão além do discurso apenas da valorização cultural ou regional. Eles buscam levar os ouvintes a desenvolver uma visão auto-reflexiva sobre tudo o que está sendo ali mostrado como parte da sua vida social: história, culturas, identidades, territorialidade e direitos.

O programa está sempre conectado com a agenda de mobilizações das organizações indígenas, quilombolas e dos movimentos sociais que representam esses povos e populações. Essas organizações têm lutado intensamente pela demarcação, regularização e proteção de seus territórios pelo Estado brasileiro. E isso é também objeto de muita atenção no programa. Por exemplo, nos meses de abril e novembro, o programa dedica um tempo especial às programações do Movimento Indígena (Acampamento Terra Livre, Semana dos Povos Indígenas etc.) e dos movimentos negros/quilombolas (Semana da Consciência Negra, Encontro Raizes Negras etc.), respectivamente.

É válido afirmar que ouvintes se identificam com o conteúdo e o estilo do programa, pois os assuntos abordados são aqueles que são familiares ou interessam mais diretamente a estes moradores. As músicas selecionadas são aquelas conhecidas de artistas regionais e de ritmos românticos ou dançantes, característicos da Amazônia. As histórias sobre mitos e crenças são contadas pelos próprios moradores, com seu sotaque e suas palavras típicas.

Algumas frases de efeito ditas durante o programa estão relacionadas diretamente com a cultura regional e tem a intenção de aproximar ainda mais o ouvinte. Essas frases eram pronunciadas principalmente no início do programa, para atrair a atenção dos moradores:

- i) “Em defesa da nossa floresta e do nosso chão, da nossa gente e do nosso pirão”;⁶
- ii) “O programa de quem tem orgulho do piracuí, do tarubá, do xibé e do caxiri”;⁷
- iii) “Sim, nós falamos disque, olha já!, *pitiú, ixi!*, ilharga. E muito mais. ¿E aí, vai encarar? Esse é o programa para quem fala a sua língua”;
- iv) “Se você gosta de ouvir relatos de mitos e das crenças da nossa gente, então este é o seu programa. Aqui, Curupira, Cobra-grande, Boto e outras misuras não são “superstições” ou “lendas”. Eles são todos gente de casa”;
- v) “À bênção, meu avú, à bênção, minha avó! Estamos chegando para tomar o nosso xibé. Mas pode ser também um caldo de tucunaré ou um assado de mapará”.

A valorização da memória oral completa o conjunto de aspectos que buscam aproximar ainda mais os moradores do programa *A Hora do Xibé*. Os relatos são divulgados em todos os programas e, quando possível, a equipe busca adequá-los ao tema escolhido. Por exemplo, memórias da Guerra da Cabanagem (1835-1840), Dia dos finados, Povos Indígenas, Consciência Negra. Os relatos variam muito de estilo e conteúdo, e podem incluir receitas medicinais ou de culinária regional, frutas da região e práticas agrícolas, além de outros temas. Porém, os próprios ouvintes confirmam que o que eles mais gostam e o momento que mais aguardam no programa são os relatos sobre *encantados*, *bichos* e *visagens*. Estas histórias são as mais esperadas porque estão ligadas profundamente ao que acreditam e ao que vivem esses sujeitos. Falam das relações que as pessoas têm —ou devem ter— entre si e com a natureza (florestas, rios, caminhos, ponta de pedras etc.). Ape-

⁶ Pirão é um tipo de prato feito à base de farinha de mandioca, mas o termo significa também, na linguagem das classes populares, a comida diária.

⁷ Piracuí: farinha de peixe. Tarubá: bebida indígena fermentada feita de mandioca. Caxiri: bebida fermentada feita de batata doce.

nas quem não conhece de dentro esse mundo dos amazônidas pode dizer que são contos folclóricos.

Segundo Vaz Filho (2013: 18) devemos compreender que “estas narrativas míticas e crenças que povoam o imaginário amazônico contém explicações para a origem e a forma como se apresentam os fenômenos naturais e sociais hoje”. Nesse sentido, o programa busca ressaltar que as manifestações simbólicas e artísticas dos moradores da região são legítimas expressões culturais dos povos que aqui vivem. Seus relatos míticos e fantásticos sobre os encantados e os espíritos da floresta e a sua linguagem característica (Maués, 1995) devem ser respeitados como tal.

Para que isso ocorra de maneira eficaz, não basta apenas que a mídia se intitule ser “do povo”. É fundamental que ela esteja a serviço do povo, como destaca Cecília Krohling Peruzzo (2009), pois, para que o rádio possa cumprir seu papel social, deve estar alinhado as demandas de seu público, isto é, dos moradores. Assim, para o *A Hora do Xibé*, o *feedback* dos ouvintes é o termômetro que indica se seu objetivo tem sido alcançado junto aos moradores da região e se, principalmente, as demandas destes tem sido pautas no programa.

PERFIL DIALOGAL E DINÂMICO

Em 16 anos o programa *A Hora do Xibé* tem alcançado milhares de indígenas, quilombolas, ribeirinhos, ouvintes no campo e na cidade, em vários municípios do Oeste do Pará, e até em outras cidades do Brasil e do mundo. Sondagens realizadas pela direção da Rádio Rural de Santarém, onde o programa era veiculado até 2022,⁸ mostraram

⁸ Até abril de 2022, o programa de rádio, com duração de uma hora, era transmitido semanalmente pela Rádio Rural. Mas sua transmissão foi suspensa. Segundo a direção da Rádio Rural, o programa saiu do ar por questões de legislação trabalhista, uma vez que os apresentadores são voluntários(as), sem carteira assinada pela empresa. No entanto, a emissora não demonstrou interesse na solução do problema e, assim, o programa não voltou ao ar até o final de 2023. Mas o projeto de extensão continua, com ações nas plataformas

que os ouvintes do programa em sua faixa de horário (sábado pela manhã) eram geralmente moradores das comunidades rurais e dos bairros populares da cidade. Isso é também possível constatar durante as viagens para o interior destas comunidades, quando os próprios moradores confirmam receber notícias através do programa. Pelo retorno recebido dos ouvintes, a Rádio Rural de Santarém é ouvida nos municípios vizinhos como Alenquer, Aveiro, Belterra, Curuai, Juru-ti, Monte Alegre, Mojui dos Campos e Óbidos. E, apesar de a grande maioria dos ouvintes pertencerem a classe trabalhadora rural e urbana, uma pequena parte da classe média urbana também acompanha a programação desta emissora, principalmente pela credibilidade e criticidade das informações ali veiculadas.

A programação da Rádio Rural pode ser escutada pela Internet através de um aplicativo da própria emissora. E desde 2017 o programa *A Hora do Xibé* aderiu a transmissão ao vivo pela rede social Facebook. Como no campo tecnológico as informações são compartilhadas instantaneamente, isso possibilitou um alcance ainda maior do público que normalmente escuta o programa. Ele também fica disponível no Facebook mesmo após a transmissão ao vivo, o que favorece ainda mais o acesso. É preciso registrar que em muitas aldeias e comunidades rurais há acesso a Internet, o que faz com que parte dos ouvintes na região não mais ouçam, e sim assistam o programa, e tenham uma interação mais próxima com os apresentadores. Eles enviam recados que são lidos em tempo real dentro do programa, com destaque para seus nomes e das suas comunidades, fazendo com que se sintam ainda mais conectados ao programa.

Parte do sucesso do programa se deve a atuação de sua equipe. O programa, que é apresentado por dois ou mais estudantes,⁹ garante

virtuais, e o plano dos responsáveis é colocar o programa novamente no ar, ainda que em outra emissora de rádio.

⁹ Devido à pandemia do Covid-19, iniciada em março de 2020, e seguindo as recomendações da Organização Mundial de Saúde em relação ao distanciamento social, os programas foram apresentados por uma pessoa de cada vez, além do operador de áudio. Assim,

um estilo dialogal, dinâmico e descontraído. Os ouvintes interagem por meio de mensagens pelo telefone celular (SMS), Facebook, WhatsApp e telefone fixo. Nos cinco primeiros anos, quando o uso de celulares e das redes sociais ainda não era tão disseminado no interior da região, os ouvintes enviavam muitas cartas escritas em papel, sendo os envelopes deixados na recepção da Rádio Rural. Nos últimos anos, as cartas quase desapareceram e foram substituídas pelas mensagens enviadas através de celulares.

Seja por meio de cartas ou aparelhos tecnológicos, os ouvintes mandam recados, felicitações e abraços para seus amigos, ou pedem abraços para si, informando sempre o nome da comunidade/cidade ou bairro de onde estão se comunicando. Eles pedem músicas e, em algumas vezes, até contam histórias e piadas. Se a participação for presencial, os moradores não sentem receio de pedir para contar histórias. Os integrantes da equipe do programa, então, levam ao ar o relato ou procedem à gravação. Isso se tornou ainda mais facilitado pelo uso de celulares que servem também como gravadores de áudio.

O programa se consolidou aos sábados das 10h00 às 11h00 horas da manhã. Ainda que seja um dia de trabalho na cidade, nas comunidades rurais, nesse horário, as famílias estão em casa, realizando atividades domésticas ou descansando. Podem, assim, se reunir na cozinha, enquanto preparam o almoço, entre conversas e histórias, ou talvez ainda estejam preparando a farinha e outros derivados da mandioca (beijus, tapioca, torrada etc.). Por essa razão também o programa é bastante ouvido nas áreas rurais no Oeste do Pará.

A receptividade dos moradores com o programa se deve ainda pelo modo como é mantida a interação com eles: ao vivo, durante a sua transmissão, através das mensagens e ligações telefônicas. De alguma forma, o importante é que esses ouvintes se sentem representados, fortalecendo laços de pertencimento. As frases repetidas pelos

durante o período estipulado pelas autoridades à época, o programa *A Hora do Xibé* teve apenas um apresentador(a) no estúdio da Rádio Rural.

apresentadores, como “*A Hora do Xibé*, o programa que tem a sua cara!”, a participação direta e o fato de poderem expressar o que pensam os ouvintes é o que manteve o programa no ar durante todos esses anos.

Para Enne (2004) é o sentimento de “pertencimento” que une a comunidade em torno de uma mídia local, garantindo essa interação positiva, obtida pelo esforço conjunto de divulgar sua cultura, reforçando a própria identidade da comunidade. Nesse sentido, entendemos que o retorno dos ouvintes é nutrido pelo sentimento de identidade que o programa transmite a eles. Isso é percebido quando sugerem dicas de temas para serem abordados, quando pedem para divulgar eventos da sua comunidade ou bairro, quando gostam da seleção das músicas e pedem o famoso “Alô”¹⁰ para si, ou para amigos e familiares. Muitas pessoas também querem gravar suas histórias, geralmente àquelas contadas por seus pais e avós. O que os moradores desejam mesmo é se ouvir e serem ouvidos no rádio.

Na mesma direção, Cecilia Krohling Peruzzo enfatiza que a participação efetiva da comunidade evidencia os reais benefícios do rádio, reconhecidos tanto no âmbito pessoal dos moradores, quanto no coletivo. Segundo a autora, a comunicação popular contribui para reelaboração de valores relacionados à cidadania, estimula a afirmação da identidade, registro da memória e conquista da cidadania:

As experiências mostram que a comunicação popular participativa dá seu aporte à edificação de uma cultura e uma educação democrática. Ela ajuda a conhecer, resgatar e valorizar as raízes do povo (...). Difunde conteúdos diretamente relacionados à vida local. Dá voz, pela própria voz, a quem era considerado sem voz (Krohling Peruzzo, 1999: 302).

¹⁰ Tradução literal de “¡Hola!”, em espanhol. “Alô!” é uma expressão usada na comunicação radiofônica para citar nomes de ouvintes e de suas comunidades/bairros/cidades. “Mandar um Alô” para alguém ou para alguma localidade também é uma forma de agradecer àqueles que estão acompanhando a programação. Portanto, trata-se de uma forma de registrar a participação de um ouvinte no programa.

Aqui emprestamos o conceito de comunicação popular, alternativa e comunitária empregado por Krohling Peruzzo, no qual reafirma que este tipo de comunicação tem um “conteúdo crítico-emancipador e reivindicativo e tem o ‘povo’ como protagonista principal, o que a torna um processo democrático e educativo” (2009: 49). Concordamos que a comunicação, especialmente a comunicação popular, é uma ferramenta fundamental para o exercício da cidadania. Ainda segundo esta autora: “É um instrumento político das classes subalternas para externar sua concepção de mundo, seu anseio e compromisso na construção de uma sociedade mais justa e igualitária” (Krohling Peruzzo, 2009: 49-50).

Partindo dessa premissa, veremos na próxima seção, como o programa *A Hora do Xibé* tem sido um aliado dos povos e comunidades da região do Baixo Amazonas.

APROPRIAÇÃO E RESSIGNIFICAÇÃO

Durante muito tempo o rádio foi considerado um artigo de luxo e instrumento político das classes dominantes (Almeida *et al.*, 2018). Ao mesmo tempo, em direção contrária, na Amazônia este aparelho teve um papel importante entre os moradores das classes subalternas, principalmente na integração entre as capitais e as localidades do interior, que na primeira metade do século xx eram ligadas apenas por via fluvial.

Enquanto os jornais impressos se concentram mais nas zonas urbanas, a área rural permanecia num grande isolamento. As ondas do rádio chegavam até os vilarejos mais distantes, na beira do rio (...) nas roças, dentro das canoas, dos barcos, dos navios, dos caminhões tipo pau-de-arara etc. (Ferreira, 2005:2).

Atualmente o rádio continua sendo um dos principais meios de comunicação para os habitantes dessa região, como demonstrado anteriormente. É possível afirmar que a maioria destes moradores possui um

rádio à pilha nos cômodos da casa, principalmente nos lugares onde não há eletricidade, como é a realidade de muitas comunidades rurais na Amazônia. Este aparelho tem a função de informar e aproximar mundos, como observam Quiroga e Castro (2020):

No cotidiano das comunidades rurais, devido à grande extensão da Amazônia brasileira, e a sua localização entre diversos e muitos rios, o rádio reduz distâncias, está mais facilmente presente que outros dispositivos eletrônicos e possibilita a troca, difusão e aprofundamento de saberes entre os diversos povos amazônidas (Quiroga e Castro, 2020: 79).

Quando um programa de rádio busca estimular e incentivar seus ouvintes através de suas reflexões e aspectos que aproximem os moradores para que se sintam representados, como demonstramos ser o perfil de *A Hora do Xibé*, isso resulta tanto na participação dos ouvintes-moradores, quanto na criação de um espaço de confiança e credibilidade. Assim, as pessoas se sentem à vontade para sugerir, questionar, criticar e cobrar demandas.

Com base no retorno dos ouvintes durante estes anos de programa, acreditamos que está transformando o modo como os moradores da região do Baixo Amazonas compreendem e valorizam a sua cultura local. Quem antes sentia vergonha de falar *acabocado* (com sotaque de quem é do interior), ouvir músicas de ritmos regionais como *brega* e *carimbó*, tomar *xibé* e ter uma base alimentar mais popular, como o consumo de peixes, hoje sente orgulho de ser do interior da Amazônia e viver da pesca, do extrativismo do cultivo de pequenos roçados.

A propagação de conhecimentos sobre a realidade local possibilitou que os moradores valorizassem seus saberes e práticas tradicionais. E isso não se limita somente aos ouvintes. Os apresentadores, que também são moradores da região e cresceram nesse universo de rios, florestas e *encantados*, se apropriam de suas histórias e memórias a partir da elaboração e apresentação de tudo o que é divulgado no programa. Pois, para abordar os temas que são veiculados no

A *Hora do Xibé*, eles precisam conhecer e se apropriar dos assuntos escolhidos, mesmo que pensem já conhecê-los empiricamente.

Para ilustrar como o programa refletiu na vida dos apresentadores-moradores, tomaremos como análise a narrativa de quatro apresentadores ou ex-apresentadores. Começamos por Marly Angelina Galúcio Maciel, uma das primeiras apresentadoras do programa. Ela relata sua participação e impressões durante os primeiros anos da transmissão.¹¹

Eu era acadêmica do Curso de Letras na Ufpa [Universidade Federal do Pará], e fui convidada a ser voluntária no movimento indígena na região. Em 2007 fui convidada pelo professor Florêncio Vaz para fazer parte da equipe do programa *A Hora do Xibé*, que estava iniciando. Nos primeiros anos, o programa era apresentado aos sábados 5h30 da manhã, sendo que ele era uma espécie de seção dentro de um programa maior que passava dentro da emissora. Tínhamos apenas 10 minutos para *A Hora do Xibé*, mas esses 10 minutos eram bem aproveitados. Dávamos os avisos do movimento indígena, os “alôs” que pediam para mandar e mencionávamos, também brevemente, algo da cultura indígena. Esses 10 minutos já fazia muita diferença, quando visitávamos as aldeias, víamos o *feedback*. Em meados de 2008, o programa ganhou espaço maior, passou a ser apresentado todos os dias úteis por volta de 1h30 da tarde, os informes continuavam, havia a leitura das cartas que os indígenas enviavam, os relatos sobre crenças e encantados eram muito presentes nas cartas, e tinha mais tempo para explanar a cultura indígena local. A recepção dos ouvintes era muito boa. Já éramos conhecidos. Nas visitas às aldeias, víamos essa empolgação e sucesso, que se deviam justamente ao conteúdo da programação, que era sobre a nossa cultura local, pois falávamos da realidade: crenças e costumes do povo indígena. E eles se identificavam e ainda se identificam com esse conteúdo. Por isso o programa é sucesso há 15 anos. (...) Foi um tempo de muita riqueza, tanto para nós apresentadores

¹¹ Devido às limitações de contato em tempo de pandemia do Covid-19, as entrevistas foram realizadas através de mensagens de texto pelo aplicativo WhatsApp.

como para os ouvintes. O programa nos enriquece com muitos conhecimentos sobre a cultura da nossa região. Infelizmente, em 2009 deixei o programa, pois passei num concurso, e fui atuar como professora no Planalto Santareno, porém essa experiência foi singular, e faz diferença até hoje na minha vida.¹²

Em seu relato, a ex-integrante recorda o início e as etapas pelas quais o programa passou. É interessante perceber que de uma breve “seção” de 10 minutos, *A Hora do Xibé* conseguiu ganhar espaço dentro da emissora, e passou a ser apresentado todos os dias úteis. Ela também descreve o conteúdo abordado no programa que consistia em avisos sobre o movimento indígena, leitura de cartas enviadas por indígenas que continham relatos sobre crenças e encantados, além da divulgação de informações que interessavam estes povos. Nas suas próprias palavras, ter contato com esses conhecimentos fez diferença na sua vida até os dias de hoje. Não é pouca coisa. Um ponto importante destacado por Marly Galúcio Maciel foi a recepção positiva dos ouvintes, o que é citado também por Adaelson Sousa, outro integrante que fez parte do quadro de apresentadores iniciais.

A ideia principal [do programa] era trazer o costume, a vivência, a cultura, a economia das comunidades ribeirinhas, que naquele tempo tinham uma audiência muito forte da Rádio Rural. Começamos a ter os primeiros relatos de ouvintes, as primeiras cartas. No início eram poucas cartas, mas depois começou a aumentar a correspondência. Aí, começamos a ter o *feedback* dos ouvintes, começaram a participar do programa ativamente. Só que a gente não atingiu somente as comunidades ribeirinhas. Também o povo da cidade começou a ouvir, a escrever, a telefonar no horário do

¹² Marly Angelina Galúcio Maciel, 37 anos, participou do programa de rádio nos anos 2007 e 2008, quando cursava Letras na Universidade Federal do Pará (Ufpa), em Santarém. Atualmente ela é professora da rede municipal de Santarém.

programa. Então, isso nos deu aquele alerta que o programa tinha crescido. Isso impactou muito na minha vida, conheci pessoas maravilhosas e tive conhecimentos que vou levar *pra vida toda*.¹³

Segundo a percepção de Adaelson Sousa, um dos motivos que ajudaram o programa a crescer foi a proposta de divulgação dos costumes, vivências, culturas e modos de vida das comunidades ribeirinhas, o público de maior audiência da Rádio Rural na época. Para ele, o *feedback* foi observado quando houve a participação dos ouvintes no envio de cartas e telefonemas. Porém, o programa não conquistou apenas as comunidades ribeirinhas, as pessoas da cidade também começaram a ouvir, conforme afirma o ex-integrante. Ele também conclui dizendo que os conhecimentos adquiridos serviram para a sua “vida toda”.

Vale destacar que nas duas narrativas os entrevistados mencionam muito positivamente as experiências e aprendizados que obtiveram a partir de suas participações no programa *A Hora do Xibé*. Sabemos, por exemplo, que Adaelson se tornou locutor profissional na cidade de Manaus-AM, e a própria Marly afirma que sua passagem pelo programa lhe proporcionou uma experiência singular, e que isso até hoje reflete em sua vida. Ambos, portanto, trazem boas recordações do tempo em que estiveram no quadro de apresentadores, e como isso contribuiu de maneira significativa em suas vidas pessoais e profissionais.

Um outro exemplo é o da apresentadora Selma Lira Corrêa. Em um dos programas veiculados no ano de 2020, Selma disse que mesmo sendo filha de ribeirinhos da Flona do Tapajós não conhecia a história de sua família, alegando que se mudou para Santarém muito jovem e as lembranças da época de criança se perderam com o tempo. A apresentadora afirma, no entanto, que sua entrada no Projeto *A Hora do Xibé* fez com que ela reconhecesse sua própria história nos relatos

¹³ Entrevista feita por WhatsApp. Adaelson Santos Sousa, 36 anos, é quilombola da comunidade Saracura, Santarém. Apresentou o programa entre 2008 e 2009. Atualmente é locutor comercial na cidade de Manaus-AM.

que eram contados pelos ouvintes, os mesmos relatos que ouvia dos pais. Foi assim, durante as apresentações do programa, que Selma passou a se identificar e dar importância as histórias ali narradas.

O Projeto A Hora do Xibé me ajudou a resgatar uma história que faz parte da vida da minha família (pais e avós), mas que eu não tive a oportunidade de conhecer e viver, porque vim do interior muito pequena, então não tinha muitas lembranças. As histórias contadas pelos meus pais, muito se assemelhavam com as histórias contadas pelos ouvintes. O Projeto A Hora do Xibé me ajudou a valorizar cada detalhe da vida dos povos do interior da Amazônia e me ajudou a conhecer a minha própria história.¹⁴

Fabiana de Almeida Costa, indígena do povo Borari, que foi bolsista e voluntária no Projeto entre 2015 e 2018, avalia os impactos dessa participação na sua própria vida em termos muito próximos aos citados por Selma Lira Corrêa. Na apresentação pessoal que fez para o livro *Pajé, benzedores, puxadores e parteiras* (Vaz Filho, 2016), Fabiana afirma que nasceu numa aldeia na região de Alter do Chão, onde tinha convivência próxima com as crenças ligadas à pajelança, pois seu bisavô era um pajé, e outros parentes deram continuidade ao seu trabalho. Após sua entrada no Projeto, essa temática ganhou ainda mais importância para ela, pela familiaridade que lhe evocava. A reflexão teórica e a convivência com a equipe foram “essenciais para transformar” essas “lembranças pessoais em conhecimento” (Vaz Filho, 2016: 125). Analisar relatos de pajés da região, falando do seu processo de aceitação e preparação, levou a jovem a aceitar a sua própria vocação xamânica, superando a negação e os preconceitos que até então dominavam a sua mente.

¹⁴ Selma Lira Corrêa iniciou sua participação no Projeto A Hora do Xibé em 2015, ficou afastada durante o período de janeiro a setembro de 2020, quando concluiu o Curso de Direito na Ufopa e foi aprovada no exame da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). Atualmente ela retornou às apresentações do programa de rádio.

Os textos com as histórias, por exemplo, do seu Laurelino e do seu Zormar [pajés já falecidos], revelam como eles descobriram a espiritualidade e como se prepararam para aceitar o *dom*. Isso pareceu tão próximo da minha vida que, hoje, posso afirmar que esses relatos me ajudaram a encontrar comigo mesma e entender minha vida dentro desse contexto de pajelança e relação com os espíritos. Com muito orgulho declaro publicamente que, agora, posso falar livremente sobre esse meu lado espiritual e das práticas de pajelança que sempre tentei esconder dentro de mim, pois me sinto feliz e pronta para assumir o dom dos meus ancestrais Borari (Vaz Filho, 2016: 125).

Estes relatos nos ajudam a compreender a forma como o programa tem atingido a vida de seus integrantes, através de leituras, visita às comunidades, análise dos relatos dos ouvintes e estudos teóricos. A apresentação do programa de rádio é um dos principais momentos fortes desse aprendizado, pois é quando os relatos são devolvidos às comunidades, já acompanhados de reflexão crítica no rumo da valorização desses saberes locais. Os estudantes passam a olhar, de uma forma muito mais aprofundada, para os elementos da sua história, cultura, práticas e identidades, que historicamente tem sido objetos de discriminação.

O resultado disso é que os bolsistas e voluntários que participam do Projeto A Hora do Xibé se apropriam e utilizam o programa de rádio como uma ferramenta transformadora de comunicação e difusão de conhecimentos para os povos indígenas, quilombolas e as populações tradicionais. Incluindo ainda, é claro, os moradores das cidades. As músicas, os recados dos ouvintes, os risos e o aspecto lúdico do entretenimento dão uma roupagem agradável a conteúdos que são muito sérios, e mexem com os modos mais profundos de ser e viver na Amazônia. Os participantes do Projeto saem transformados positivamente.

A partir desta constatação sobre os integrantes da equipe de apresentação do programa *A Hora do Xibé*, podemos estender essa conclusão para os seus ouvintes também. Acostumados a ver sua cosmovisão e suas práticas culturais sendo diminuídas ou ridicularizadas

nos meios de comunicação, e por habitantes das cidades principalmente, esses moradores se identificaram com um programa de rádio onde sua voz é ouvida e suas crenças são mostradas como cultura digna de respeito. É válido supor que aquele processo pelo qual passou Fabiana Almeida, que foi da vergonha ao orgulho de ser pajé, ocorreu com centenas e milhares de personas, que passaram a assumir suas crenças na pajelança. Deve ser por isso que nas viagens a campo, nas aldeias e comunidades, os integrantes da equipe notam a recepção positiva e alegre que recebem.

É ainda importante mencionar que ao longo da sua existência o programa acumulou centenas de histórias sobre a cosmovisão e modos de vida dos moradores do Baixo Amazonas. Por conta disso, o projeto conseguiu publicar dois livros com histórias narradas durante todos esses anos. A primeira publicação ocorreu na ocasião dos 50 anos da Rádio Rural, celebrados em 2014. Foi organizado num livro algumas dessas histórias para que ficassem documentadas através da escrita e alcançar outro tipo de público, além dos que a rádio já alcançava.

Isso tudo é Encantado (2013) é um livro que reúne histórias do imaginário local, relatadas por moradores da região que contam suas experiências ou experiências de outras pessoas que passaram por situações de encontros com *visagens*, *bichos* ou *encantados*. Vejamos um dos relatos que já foi ao ar no programa e que se encontra no livro:

O Curupira no Caminho

Naquele tempo eu tomava umas cachaças meio grandes mesmo. E fui embora daqui, cheguei lá no Pini. Tava com os amigos, começamos a beber. Quando olhei no relógio, eram seis horas da tarde. Então, eu disse:

— Vou *m'embora*, que a mulher tá me esperando.

Peguei a bicicleta e vim *m'embora*. Tem uma casinha lá no meu caminho. Quando eu vinha passando, alguém aguentou a bicicleta. Eu olhei pra trás, era um menino. Eu disse:

— É tu que é o curupira?

Ele sacudiu a cabeça que era.
— Tu quer beber cachaça?
Sacudiu a cabeça que queria.
Peguei uma cuia de cupu, enchi de cachaça e disse:
— Toma aí, mas fica aí que eu vou *m'embora*. Aí a bicicleta ia *pro* caminho, ia *pro* mato, mas eu vinha *m'embora*. Quando eu cheguei bem aqui mais na frente onde tem uma samaumera grande, lá a bicicleta aguentou de novo. Eu olhei, e era ele. Então, eu disse:
— Tu é o curupira mesmo?
Ele sacudiu a cabeça que era, mas não falava nada.
— Quer cachaça?
Sacudia a cabeça.
Peguei um ouriço de castanha, enchi de cachaça e disse:
— Olha, bebe cachaça e fica aí.
Ele olhou pra mim e disse:
— *Shi!*
E foi embora com a cachaça dele.
Foi isso que aconteceu comigo. Mas foi uma coisa verídica mesmo. Não é história não, foi verdade que aconteceu!
Depois eu cheguei em casa e a mulher disse:
— O que é que tu *fazia*?
— Rapaz, eu *tava* bebendo pinga lá no Pini, e vim *m'embora*. Quando cheguei aconteceu isso comigo.
— Mas é verdade?
— É!
Ela queria ir lá ver ele.
— Não, agora tu não vai, não. Não é possível, já é noite!
Ele ficou pra lá. Só disse “*shi*”, e pronto! Não disse o resto, não completou a palavra. Só disse “*shi*”, e pronto! (Vaz Filho e Carvalho, 2013: 86-88).¹⁵

¹⁵ Relato do morador Guilherme Floriano, Aldeia de Takuara, rio Tapajós.

A segunda publicação foi o já citado livro *Pajés, Benzedores, Puxadores e Parteiras* (2016). Também criado com base no grande acervo de relatos gravados durante os anos do programa, o livro traz narrativas em primeira pessoa, desses que são os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia. Histórias pessoais da vida de quem enfrentou obstáculos, preconceitos e tantas outras discriminações acerca de sua trajetória como pajé, benzedor, puxador ou parteira. Vejamos outro relato que está no livro e foi ao ar no programa:

Dona Maria Pereira recebeu o Dom direto da mãe

Quando a minha mãe estava morrendo [...] ela tava já só, já no final da respiraçã, aí, deu aquele negócio em mim e eu caí. Quando *inda* eu tava sabendo, aquela coisa entrou pelo meu nariz. E aí, pronto, quando me recordei eu já tava no braço da minha tia [...]. Depois, eles, meu pai e minha mãe, eles me incorporaram. Fiquei toda dormente, eu não sentia nada, nada. Fiquei incorporada mesmo, que eu não sentia nada. Aí, eu falava na voz deles. Quando não vinha um, vinha outro; quando não vinha a minha mãe, vinha o meu pai. Eles falavam na voz deles mesmo. [Falavam] com os meus *minino*, que eles conversavam, botavam eles no meu lado e conversavam com eles. Aí, eles ensinavam os *remédio* que era pra fazer pra mim, aí, ensinavam pra eles. Quando eu ficava boa, quando eu tava no meu sentido já, me contavam como era.

Passou uns *tempo* ainda, passou uns cinco *mês*, aí eles [pai e mãe falecidos] me ensinavam no meu sonho, como que não era, como que era. O meu pai entendia muito bem do negócio. Comecei primeiro benzer, depois ela me ensinou a puxar junta, e aí eu consegui adquirir.

[Foi] um dom que Deus me deu. Então, por isso que eu não posso *às vez cobrar as criança*. É só o que eles me proibiram, que não cobrasse criança assim inocentzinho. Então, foi isso que eles me falaram no meu sonho. E graças a Deus me dei bem. Tô me dando bem (Vaz Filho, 2016: 99-100).¹⁶

¹⁶ Relato de D. Maria Pereira, aldeia de Escrivão, no município de Aveiro.

Os livros são de autoria do professor Florêncio Almeida Vaz Filho, sendo a primeira publicação em conjunto com a antropóloga Luciana Gonçalves de Carvalho, também professora da Ufopa. As publicações foram organizadas no âmbito do Pepca/Ufopa, com bolsistas e voluntários do Projeto A Hora do Xibé. Também há trabalhos apresentados em congressos regionais, nacionais e internacionais pelos membros da equipe que buscam a difusão dos conhecimentos regionais. Esse material produzido pelo Projeto é compartilhado nas escolas e bibliotecas das cidades, comunidades e aldeias, além de ser divulgado no rádio e disponibilizado em formato digital na Internet.

Diante disso, o referido programa possibilita reunir e divulgar, através da rádio e demais meios de comunicação, informações e os resultados de pesquisas sobre a história, a cosmovisão, os modos de vida, a realidade e as mobilizações políticas dos povos e comunidades da região. *A Hora do Xibé* ajuda a capacitar grupos de estudantes universitários no uso do rádio como instrumento de divulgação de conhecimentos sobre a história, os valores e as manifestações culturais de indígenas e comunidades tradicionais da região amazônica, bem como sobre o direito aplicado a esses grupos tradicionais.

Em sua análise sobre o programa, Quiroga e Castro (2020) afirmam que a juventude indígena no baixo Amazonas tem se apropriado do programa *A Hora do Xibé* como espaço estratégico de ação. Além disso, acreditam que o programa é uma ferramenta de transmissão e produção de cultura:

A Hora do Xibé procura investir em experiências dialógicas que apostam na força da oralidade do rádio e no impacto que ela encontra na maneira pela qual diversos grupos étnicos transmitem e produzem cultura. Tais aspectos têm, no contexto amazônico, um caráter indispensável (Quiroga e Castro, 2020: 79).

Percebemos que o programa criou um espaço de troca de conhecimentos e debates sobre a realidade regional, entre acadêmicos da Ufopa, especialmente indígenas e quilombolas, e moradores das

comunidades rurais e cidades do Baixo Amazonas. Tanto os estudantes quanto os ouvintes são impactados positivamente pelo programa. E ao mesmo tempo, esses jovens envolvidos no Projeto/Programa redescobrem-se como parte da história dos povos e das culturas na Amazônia. Por tudo isso que o programa *A Hora do Xibé* é um forte aliado dos povos que aqui vivem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, observamos que o programa radiofônico *A Hora do Xibé* tem levado aos seus membros e aos seus ouvintes o conhecimento crítico acumulado sobre a história e a cultura dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia. Mostramos que as crenças, modos de expressão e práticas culturais destes grupos constituem o seu patrimônio cultural que deve ser protegido, valorizado, documentado e divulgado. Para isso estas ideias e informações são apresentadas no programa de rádio, onde os ouvintes podem interagir, concordar, criticar e sugerir.

Se os objetivos iniciais do programa eram a valorização dos povos indígenas e grupos locais, seus saberes, tradições e modos de vida, podemos constatar que isso tem sido obtido com sucesso. Observamos no contato direto com os ouvintes que, hoje, eles se sentem bem mais representados e orgulhosos de afirmar suas crenças, suas memórias e suas identidades étnicas e regionais.

O programa *A Hora do Xibé* tem ajudado na superação da vergonha que grande parte da população tinha de serem moradores do interior da Amazônia, pois isso era associado a superstições, pobreza e a uma fala gramaticalmente errada (“a fala do caboclo”). O programa tem ajudado também na valorização das identidades indígenas, quilombolas e negras, e não apenas no aspecto genérico. Observa-se que o programa ajuda a fortalecer as organizações políticas desses coletivos e demais movimentos sociais na região, através da consciência crítica sobre a sua própria história, cultura, territorialidade e seus di-

reitos. Com isso, há uma importante contribuição no processo de autoafirmação étnico-cultural das comunidades na região.

No programa, é a voz dos próprios nativos que ecoa, empoderada de história, tradição e consciência de ter direitos, em defesa dos seus territórios e projeto coletivo de vida, pois ele reforça e incentiva a criação de sujeitos políticos frente a sua história. O exemplo de alguns integrantes e ex-integrantes do *Hora do Xibé* demonstra que o programa de rádio está construindo uma mentalidade de afirmação identitária e política de cidadãos e cidadãs, vinculados a suas comunidades e coletivos mobilizados por direitos e pela defesa dos seus territórios.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, Rogerio Henrique; Joelma Viana dos Santos; e Raimundo Valdomiro de Sousa (2018). "Amazônia(s) em rede(s): Rádios da Amazônia protagonizam comunicação alternativa a partir da Rádio Rural de Santarém/PA". *Revista Observatório* (4) 6: 898-926.
- Enne Silva, Ana Lúcia (2004). "Discussões sobre a intrínseca relação entre memória, identidade e imprensa". Trabalho apresentado no II Encontro Nacional da Rede Alfredo de Carvalho. *História do ensino de jornalismo e das profissões midiáticas no Brasil*. Florianópolis, de 15 a 17 de abril.
- Ferreira, Paulo Roberto (2005). "Após O Regatão, O Rádio E A Televisão". Trabalho apresentado no III Encontro Nacional da Rede Alfredo de Carvalho. *Preservando a memória da imprensa e construindo a história da mídia no Brasil*. Novo Hamburgo, de 14 a 16 de abril.
- Maués, Raymundo Heraldo (1995). *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo Popular e Controle Eclesiástico*. Belém: Centro de Estudios Jurídicos y de Postgrado.
- Krohling Peruzzo, Cecilia M. (1999). *Comunicação nos Movimentos Populares: a participação na construção da cidadania*. Petrópolis: Vozes.
- Krohling Peruzzo, Cecilia M. (2009). "Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados e as reelaborações no setor". *Revista ECO-Pós* (12) 2: 46-61.
- Quiroga, Tiago, e Tatiana Castro (2020). "'A Hora do Xibé': Comunicação e juventude indígena no baixo Amazonas". *Revista Latinoamericana de Ciencias de la comunicación* (19) 33: 72-81.
- Vaz Filho, Florêncio Almeida (2013). "Introdução". Em *Isso tudo é Encantado*, editado por Florêncio Almeida Vaz Filho e Luciana Gonçalves de Carvalho, 11-41. Santarém: Universidade Federal do Oeste do Pará.

Vaz Filho, Florêncio Almeida (2016). *Pajés, Benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia*. Santarém: Universidade Federal do Oeste do Pará.

Vaz Filho, Florêncio Almeida e Carvalho, Luciana Gonçalves (editores) (2013). *Isso tudo é Encantado*. Santarém: Universidade Federal do Oeste do Pará.

Descolonizar las formas de concebir la comunicación

La experiencia de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi

*Gloria Carrillo Vallejos
Juan Rain Blanco*

INTRODUCCIÓN

Este capítulo tiene como objetivo cuestionar los paradigmas hegemónicos en el campo de los estudios de la comunicación, los cuales han sido dominados históricamente por una visión tecnodeterminista del proceso comunicacional (Torrico, 2015). A menudo, se limita la comunicación únicamente a su aspecto mediático, excluyendo otras formas de entenderla. A través de una colaboración con la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi, exploramos prácticas de apropiación creativa de las tecnologías de la imagen, mientras reflexionamos sobre la comunicación propia y apropiada, el derecho a la comunicación y la posibilidad de iniciar procesos descolonizadores a través de la soberanía audiovisual.

En términos generales, el campo de la comunicación ha sido abordado a partir de teorías provenientes de Europa y Estados Unidos, por lo que responden a problemáticas y características propias de esas sociedades, configurando lo que el comunicólogo boliviano Erick Torrico denomina la “comunicación occidental” (2015: 3). A partir de

los años sesenta, los estudios críticos latinoamericanos de este campo han contribuido en la necesidad de pensar la comunicación desde una perspectiva situada, liberadora y descolonizadora.

El trabajo pionero del comunicólogo boliviano Luis Ramiro Beltrán ha impulsado la búsqueda de un lugar propio para pensar(nos) desde nuestros propios territorios. Cuestiona los modelos difusionistas de la comunicación que promueven el desarrollo asociado a lo tecnológico en América Latina, además de la dependencia teórica, para proponer una comunicación horizontal, dialógica y participativa. Para el autor, “la comunicación es el proceso de interacción social democrática que se basa sobre el intercambio de símbolos por los cuales los seres humanos comparten voluntariamente sus experiencias bajo condiciones de acceso libre e igualitario, diálogo y participación” (Beltrán, 2007: 85).

La comunicación antes de Colón. Tipos y formas en Mesoamérica y los Andes, libro coordinado por Beltrán y otros (2008), muestra el compromiso e interés por reconocer y poner de relieve las prácticas propias de comunicación desde los pueblos originarios en los territorios de Abya Yala, así como la necesidad de tender puentes entre disciplinas diversas, aisladas por la “colonialidad del saber” (Lander, 2000). Continuando con esa preocupación, Jesús Martín-Barbero, a través de sus textos *Perder el objeto para ganar el proceso* (2012 [1984]) y *De los medios a las mediaciones* (1987), contribuirá a “cambiar el lugar desde donde se hacen las preguntas”; es decir, cambiar el lugar de la mirada centrada en los medios de comunicación para comprender, junto con las clases populares, los procesos de significación y las mediaciones, entendidas como las reapropiaciones que los sujetos y sujetas hacen de los medios y las tecnologías de la comunicación, no a la inversa (Martín-Barbero, 1987). Más allá del acceso que las personas tienen a los medios de comunicación, apunta a la construcción de sentidos y de proyectos de vida que se configuran a partir de sus realidades particulares. Más recientemente, siguiendo con este legado, Erick Torrico (2016: 157) nos invita a trabajar en la recuperación del sentido antropológico y social del proceso de la comunicación y en la desmediatización del concepto. Los estudios decoloniales, si bien han explorado

poco la relación entre colonialismo y comunicación (Valencia, 2012), nos permiten mirar históricamente el fenómeno y situar la disciplina en el marco de un sistema moderno/colonial/capitalista y heteropatriarcal. Los medios de comunicación han jugado un papel relevante en la configuración de las sociedades modernas (Thompson, 1998), reproduciendo las lógicas de clasificación, racialización y subalterización de las poblaciones colonizadas.

A nivel de las prácticas, en el contexto latinoamericano, las experiencias heterogéneas de “comunicación indígena” interpelan y en cierta medida rompen con los paradigmas occidentales de entender el fenómeno comunicacional. Se trata de prácticas de comunicación desde los pueblos originarios inmersas en “sociedades en movimiento” (Zibechi, 2017) que, mediante la apropiación de la radio, el video, los medios digitales, configuran múltiples formas de activismo, que no sólo apuntan a la movilización política, la autorrepresentación, sino también a la construcción de otras formas de vida. En este sentido, estas prácticas pueden entenderse desde lo que se ha denominado como “comunicación para el Buen Vivir” (Contreras, 2014) o “prácticas de comunicación en el Buen Vivir” (Restrepo y Valencia, 2017), las cuales, con sus diferencias, plantean la necesidad de validar formas propias de vivir colectivamente, donde la memoria y los saberes locales sustentan otras maneras de concebir y relacionarse con la naturaleza. Procesos que podemos situar desde un contexto global en relación con lo que el historiador José Bengoa (2000) denomina “[re] emergencia indígena”,¹ donde, a partir de los años noventa, diversos movimientos sociales indígenas en Abya Yala comienzan a configurar procesos de lucha en torno a la reivindicación de derechos negados por la situación colonial.² El levantamiento del Ejército Zapatista de

¹ Preferimos hablar de “re-emergencia” en lugar de “emergencia”, ya que consideramos que la segunda categoría invisibiliza de cierta manera a las luchas previas que los pueblos han articulado frente a la dominación colonial y republicana.

² El V Centenario de la llegada de Colón a América en 1992 significa un hito importante en la configuración de diversos procesos de luchas.

Liberación Nacional (EZLN) en 1994 inspira la articulación de otras instancias en el resto del continente. En estos procesos organizativos, el uso y la reapropiación de los medios de comunicación son fundamentales en el marco de propuestas por la descolonización.

En Wallmapu,³ el pueblo mapuche ha configurado prácticas de apropiación creativa y estratégica de los medios para la información y la comunicación. La radio, el video documental y la Internet han posibilitado la creación de una “esfera pública alternativa” (Salazar, 2002) por parte de organizaciones, intelectuales y activistas en el marco de un conflicto entre el Estado chileno y los territorios mapuches. En el proceso de reconstrucción de una “voz propia” frente a los discursos e imaginarios producidos por los medios corporativos y el Estado colonial, encontramos las experiencias de prensa digital como *Mapuexpress*, *Azkintuwe*, *Mapuche Times*, *Puelche*, *Werken.cl*, *Pais-mapuche.org*, *Mapucheneews*; las radios Kimche Mapu, *Werken Kvrvf*, Radio *Werken*, Radio *Wallon*, Radio *Aukinko*; el programa radial *Wixage Anay*; la plataforma digital *Kimeltuwe*, para el aprendizaje de la lengua mapuzungun. El Centro de Estudios y Documentación Mapuche *Liwen*, desde los años noventa, y la Comunidad de Historia Mapuche,⁴ creada en 2004, han encaminado procesos de descolonización epistémica, donde reescribir la historia desde la mirada propia es fundamental. En el medio audiovisual juegan un papel significativo *Adkimvn*, *Lulul Mawidha*, el Festival Internacional de Cine Indígena de Wallmapu (*Ficwallmapu*), la plataforma audiovisual *Yepan*, los trabajos documentales de *Jeanette Paillán*, el cine experimental de *Francisco Huichaqueo*, las cineastas *Ayelen Lonconao*, *Claudia Huaiquimilla*, entre otros y otras. La Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del *Ayja Rewe Budi* (en adelante, *ECCM*) forma parte de estas

³ Categoría política utilizada desde el pueblo mapuche para hacer referencia al territorio habitado históricamente tanto al oeste (*Gulumapu*) como al este (*Puelmapu*) de la cordillera de los Andes, implantando con el proceso de ocupación los Estados chileno y argentino.

⁴ Para más información, revisar el sitio web <<https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/>>

prácticas y procesos heterogéneos de comunicación que se construyen desde los territorios mapuches, posibilitando una construcción cultural de las miradas a través de la configuración de procesos de autorrepresentación y formas propias de hacer/pensar lo comunicacional. Este trabajo trata de contribuir a la reflexión en torno a la comunicación desde los pueblos originarios para pensar la descolonización tanto en el campo de estudio como en las praxis, permitiendo cuestionar los regímenes representacionales configurados en el marco de la modernidad-colonialidad.

**REPENSAR LA AUTONOMÍA DESDE NUESTROS TERRITORIOS:
LA ESCUELA DE CINE Y COMUNICACIÓN MAPUCHE
DEL AYJA REWE BUDI**

El territorio del Ayja Rewe Budi

Hablar de Ayja Rewe Budi implica pensar desde formas tradicionales de organización sociopolítica/territorial mapuche. Según el Estado chileno, este territorio es definido y delimitado a partir de la estructura político-administrativa que hoy corresponde a las comunas de Saavedra y Teodoro Schmidt, en la Región de la Araucanía. Por el contrario, y según como se entiende a partir del conocimiento transmitido por los abuelos y las abuelas, el Ayja Rewe Budi se sitúa entre el río Xayxayko (Imperial), al norte, y el río Toltén, al sur; esto implica repensar la categoría de territorio más allá de la construcción que impone el Estado-colonial. Esta demarcación, entendida como “límite” o “frontera” desde el conocimiento occidental, para los mapuches se entiende desde el concepto propio del *trawmel*, el cual no refiere a una separación, sino que hace referencia a la unión de las partes o donde se reúnen las partes (Quidel, 2017). Desde el *mapuche kimvn* (conocimiento) se considera fundamental comprender que la tierra, el territorio, la *mapu*, significa *mogen* (vida); estas vidas se expresan a través de múltiples dimensiones, todo lo que existe tiene vida; los seres humanos son una dimensión más entre todos esos elementos,

relacionados e interdependientes. Por esta razón, existen una serie de normas o *az mapu*, las cuales establecen las pautas con las cuales el *che* (persona) debe comportarse en relación con estas vidas diversas. El concepto de *Itrofillmogen* da cuenta de esta diversidad y complementariedad de vidas que se manifiestan en las diferentes dimensiones del *mapu*: *wenumapu*,⁵ *nagmapu*⁶ y *miñchemapu*.⁷

El *nagmapu* corresponde al espacio físico de interacción entre las personas y donde se sitúan las estructuras de organización territorial, cultural y política, como el *lof*, *rewe*, *ayllarewe*, *fütalmapu* y *wallmapu* (Melin, Mansilla y Royo, 2017). El *lof* es el espacio territorial más pequeño, y sus nombres hacen referencia a una característica propia del lugar; por ejemplo, Llaguepulli, en el que *llague* hace referencia a una planta medicinal propia del lugar, y *pulli* o *pvji* a espíritu. Desde el conocimiento mapuche, estos espacios son multidimensionales y están en estrecha relación con el plano espiritual:

El concepto de *Lof* entonces es mucho más amplio, abarca muchos más seres, no solamente las personas como tal sino otros seres vivos que viven cotidianamente en nuestro diario vivir. En el *Mapuche Kimvn*, en el *Mapuche Dungun* (lenguaje), nosotros decimos *Itrofilmongen* (biodiversidad), “existe diversidad de vidas en esta tierra”, está el aire, está el agua, están las piedras, están los sonidos, están las aves, todos elementos constitutivos entonces hacen la definición de lo que es un *Lof* (Jorge Calfuqueo, lonko, lof Llaguepulli; en Adkimvn y Lafken Ñy Zugun, 2014).

El *Ayja Rewe Budi* (traducido de forma literal como “nueve *rewes*⁸ alrededor del Lago Budi”) es el territorio a partir del cual se configura la identidad del *mapuche lafkenche del Budi* (gente mapuche del lago Budi). Este territorio es validado y resignificado en el proceso de traba-

⁵ Mundo de arriba o cielo.

⁶ Mundo de abajo o lugar donde habitan los seres humanos.

⁷ Mundo del suelo hacia abajo (subsuelo).

⁸ *Rewe* corresponde a una estructura de organización sociopolítica.

jo de la ECCM. A partir de los años noventa,⁹ este territorio ha formado parte de diferentes procesos de organización sociopolítica territorial que han permitido encaminar la reflexión sobre la autodeterminación en el ámbito político, cultural, económico y espiritual.

Dentro de estos procesos han sido relevantes: 1) el ejercicio de participación territorial para la creación de la bandera mapuche como símbolo del movimiento, convocado por el Aukiñ Wallmapu Ngu-lam o Consejo de Todas las Tierras,¹⁰ a partir de 1990. 2) El proceso de movilización para la creación de la Ley Lafkenche, iniciado una vez promulgada la Ley General de Pesca y Acuicultura (Ley N° 18.892/1989), la cual pone en tensión la soberanía y control de espacios marinos-costeros, impidiendo la mantención de prácticas económicas y culturales. Esta instancia es relevante ya que aquí se inicia una reflexión acerca de la importancia de contar con herramientas comunicacionales propias, cumpliendo las radios comunitarias locales un rol relevante. 3) Las movilizaciones lafkenches de 1996 frente a la construcción de la Carretera de la Costa por parte del Estado chileno, la cual afectaría cultural y ecológicamente al territorio. 4) La creación de la organización Consejo de Werkenes del Budi frente a la implementación del Área de Desarrollo Indígena (ADI Lago Budi) en 1997, en tanto proceso de intervención desarrollista del Estado a través de la Ley Indígena 19.253.¹¹ 5) La articulación de acciones de protesta en el *lof* Llaguepulli, a partir de 2003, por la recuperación de tierras ancestrales en manos de la Iglesia Católica. En 2006 la comunidad recupera la escuela local, también a cargo de la orden religiosa, la cual

⁹ Es necesario tener presente que a partir de 1990 comienza la transición a la democracia y, posteriormente, en 1993 se promulga la Ley 19.223, llamada Ley Indígena en el marco de una política de “Nuevo Trato” entre el Estado y los pueblos originarios.

¹⁰ Organización política mapuche vigente hasta el día de hoy, siendo su vocero el abogado mapuche Aucán Huilcaman. En 1992 se crea la *wenufoye* (canelo del cielo) o bandera mapuche, en tanto símbolo representativo del país mapuche o *wallmapu* (territorio ancestral que comprende parte de Chile y Argentina).

¹¹ Tanto el Consejo de Werkenes del Budi como el Consejo Territorial Lafkenche fortalecen los procesos territoriales en oposición a la Carretera de la Costa, contando con la participación de autoridades tradicionales de todo el territorio.

pasaría a llamarse *Kom pu lof ñi kimeltuwe* (el espacio educativo de todas las comunidades), como propuesta autónoma de educación basada en los saberes propios de la cultura mapuche (Vidal, Calfuqueo y Ancan, 2017). Articulados bajo el nombre de “Los sin tierra del Budi”, hasta el día de hoy continúan las acciones reivindicativas por la recuperación del territorio.

En el ámbito propiamente de los medios de comunicación, destaca el proceso de creación de la Ley Lafkenche a partir de 2003 bajo el nombre de *Lafken ñi zugu*, en el cual se realizaron talleres formativos a jóvenes de distintas comunidades del territorio para acompañar a las organizaciones políticas mapuches a través del video testimonial de sus dirigentes. También son relevantes los procesos de movilización de la comunidad de Mehuín frente a la celulosa Celco-Arauco, que pretendía instalar un ducto en la bahía de Maiquillahue para evacuar sus residuos industriales contaminantes, donde el video sirvió como herramienta de denuncia y articulación entre actores y organizaciones, tanto a nivel local como nacional e internacional. Por otra parte, sobresale el trabajo colaborativo de Ad Kimvn con el territorio, organización que desarrolla un trabajo cinematográfico desde el conocimiento mapuche. A través de estas experiencias se fue configurando un proceso de reflexión y apropiación de las tecnologías de la comunicación, como el video.

¿Por qué surge la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche en, desde y para nuestro territorio?

Como continuidad de estos procesos de apropiación de las tecnologías de la información y la comunicación, organización territorial propia y validación del conocimiento mapuche, surge la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi (ECCM), como un “lugar de formación y de reflexión que tiene como objetivo revalorizar las formas tradicionales de comunicación mapuche buscando compartirlas gracias a las nuevas tecnologías” (Marcoux-Fortier, Orbach y Rain, 2019: 77).

Desde 2010 comienza a realizarse el taller de cinematografía con el apoyo de la asociación canadiense Wapikoni Mobile, la cual contribuye con equipamiento técnico audiovisual y la presencia de una cineasta formadora. Al mismo tiempo, se han fortalecido y ampliado las redes de colaboración desde el territorio nacional con la participación de cineastas, realizadores audiovisuales y fotógrafos mapuches y no mapuches. Como resultado de la maduración de un proceso formativo, desde 2014 el proyecto toma el nombre de Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi (ECCM), para resaltar el conocimiento propio y dar cuenta de la importancia de las propias formas de organización territorial, donde las autoridades tradicionales cumplen un rol fundamental. Además de reivindicar y reconstruir la memoria histórica, constituye una disputa de poder frente a las denominaciones que las políticas del Estado han impuesto en el territorio con base en la administración y organización comunal, invisibilizando estructuras históricas de organización sociopolítica que siguen vigentes.

La ECCM, como proyecto de comunicación político-cultural-epistémico, nace de la necesidad de hablar y de transmitir una visión de mundo específica, de poder contar con herramientas propias para representarse debido a las malas experiencias con realizadores cinematográficos, documentalistas, investigadores y universidades que llegaban al territorio y realizaban interpretaciones erróneas. Esto también llevó a que las personas tuvieran ciertos temores al momento de utilizar y apropiarse de estas herramientas, como la cámara de video.

Este objetivo fundamental ha permitido que las personas mayores comprendan la importancia de la autorrepresentación, a través de la cámara, para abordar temáticas y espacios significativos desde el conocimiento mapuche. La metodología de trabajo genera una instancia de participación colectiva, donde participan de forma conjunta las familias de los diferentes *lofs*, permitiendo establecer relaciones intergeneracionales más estrechas entre abuelos y abuelas, adultos y adultas, jóvenes y niños y niñas.



Fotografía 1. Proceso de filmación de *nvtram* (conversación) con la *papay* (abuela) Adela Blanco
Fuente: Archivo ECCM.

Dentro de los procesos de enseñanza-aprendizaje resaltan las propias prácticas de transmisión de conocimientos, que se alejan de la visión occidental de educación y socialización de las personas. El *kimvn* (conocimiento) y *rakizuam* (pensamiento) mapuche son transmitidos por las personas ancianas a jóvenes y menores, a través del *nvtram* (conversación), el *gvbam* (consejo), el *vlkantun* (canto), el *epew* (cuento), el *ñvmvn* (símbolos de escritura), el *pewma* (sueño), entre otras prácticas; pero también los espacios significativos contribuirán en este proceso de aprendizaje donde será clave la observación y la escucha por parte de las nuevas generaciones para plasmarlos a través del video.

Las temáticas para trabajar son elegidas por las familias del territorio; generalmente los abuelos y las abuelas plantean los asuntos que tienen mayor urgencia de ser tratados, los cuales son discutidos a través del proceso de investigación. En la mayoría de los casos, se genera una relación estrecha entre los intereses temáticos de las personas mayores y de niños, niñas y jóvenes. Esto no sucede por coincidencia o azar, sino por la existencia de un diálogo colectivo, familiar, que



Fotografía 2. Niñas y niños se apropian de la cámara de video
Fuente: Archivo ECCM.

luego es abordado a través del proceso de producción de la película. Las temáticas son variadas y entrelazan las diversas dimensiones de la realidad social, política, cultural y espiritual. No se puede entender una problemática política, como el impacto de la construcción de una carretera que atravesará el territorio, sin pensar en las repercusiones que tendrá en la naturaleza, en lo social, en lo económico y en el plano espiritual. Por lo general, se trata de temáticas que no se pueden entender de forma separada, tales como el conocimiento mapuche Lafkenche; la importancia de la memoria de las personas mayores; espiritualidad, espacios, biodiversidad; entre otros. El proceso de trabajo llevado a cabo durante varios años ha permitido pensar una propuesta de cine mapuche que refleje el conocimiento propio a través de las películas habladas en mapuzungun y subtituladas en castellano, inglés y francés.¹²

¹² Trabajos disponibles en el canal de Youtube de la ECCM: <<https://www.youtube.com/channel/UCPdI38mMBhzZy8sNwUEoNtg>>

En este proceso son clave las coordinaciones territoriales; respetando la forma tradicional como se entiende y organiza el territorio, cumplen el rol de dinamizar cada *lof*, establecen los vínculos locales, invitan a las familias a participar, dialogan con las autoridades tradicionales, conocen los espacios significativos de sus territorios; cumpliendo el cargo de “*werken*” (mensajero), llevan a los espacios locales las reflexiones y prácticas emanadas de la ECCM para hacer de este proyecto un proceso colectivo, sentido y vivido desde el territorio del Ayja Rewe Budi.

La experiencia de la ECCM es un ejercicio de reflexión que permite repensar procesos de autonomía desde el territorio, en el sentido de reconocer y validar un territorio ancestral, el Ayja Rewe Budi, sus formas de organización y sus dinámicas propias de vida mapuche. El proceso de trabajo acompaña un proyecto político de autonomía que, en diferentes niveles, está encaminando el pueblo mapuche.

Como lo señala José Marimán (2012), la autonomía tiene que ver con estrategias diversas que involucran diferentes tipos de actores, intelectuales y organizaciones, tanto en el ámbito rural como urbano, movilizandolos discursos y prácticas diversas, pero no por eso desvinculadas de un proyecto mayor como nación mapuche. La ECCM contribuye a pensar el territorio desde lógicas propias, diferenciándose notablemente de lo que la sociedad occidental y el Estado-colonial han definido e implantado en los territorios con sus modelos de intervención desarrollista. Por ejemplo, en el ámbito económico, a partir de prácticas que reconozcan la diversidad de *mogen* (vida) que existe en la *mapu* (territorio), frente a modelos de economía capitalista, que explotan la biodiversidad y que la definen en términos de “recurso”, carente de vida. Estas lógicas extractivistas y de explotación de las vidas son problematizadas por las familias al momento de realizar las películas en el proceso de investigación desde las formas propias de enseñanza, lo que permite tomar conciencia de aquello.

En esta misma línea, se puede hablar de autonomía a través del reconocimiento y validación que se les otorga a las autoridades tradicionales del territorio, la vigencia de las ceremonias, rituales, protocolos

propios y el lugar que ocupa la lengua mapuzungun en las creaciones audiovisuales. Si bien esto no es algo homogéneo, ya que no todas las familias hablan la lengua, a través del proceso de trabajo se motiva su aprendizaje y revitalización de forma cotidiana. Por otra parte, la posibilidad de autorrepresentarse, de pensar la imagen frente a los modos de representación que los medios hegemónicos han hecho del pueblo mapuche, encaminan un proceso de autonomía al repensar lo comunicacional para transformar la realidad.

HACER CINE DESDE EL PROPIO TERRITORIO, CONSTRUIR CULTURALMENTE LA MIRADA

Representación e imaginarios coloniales en disputa

En el proceso de colonización mediante diferentes mecanismos, como la escritura alfabética, las ilustraciones y cartografías, viajeros, cronistas, misioneros, representaron a los pueblos del “Nuevo-Viejo Mundo” a través de regímenes visuales racializantes (Barriandos, 2011), que los inferiorizó y clasificó como “caníbales”, “salvajes”, “primitivos”. Estos etnocentrismos visuales operaron a través de los usos que la ciencia occidental hizo de la fotografía y posteriormente de lo audiovisual; por ejemplo, en la antropología evolucionista constituyeron instrumentos de apoyo para el trabajo de campo realizado por etnógrafos en “territorios lejanos con pueblos exóticos”, con los que representaban a los pueblos originarios desde una concepción individual y ahistórica.

Además de servir a investigaciones antropológicas, estas películas eran difundidas a públicos más amplios con el afán de dar cuenta de esa cultura lejana y exótica; tal como ocurrió con los Zoológicos Humanos en Europa (Francia, Alemania, Suiza, Inglaterra, Bélgica, principalmente), considerados como “exposiciones etnológicas” que sirvieron para mostrar la superioridad racial. Estos trabajos sirvieron no sólo para dar a conocer cómo vivían los pueblos colonizados y establecer sistemas clasificatorios de la diferencia colonial (Mignolo, 2007),

sino también para instaurar una estructura de dominación donde el poder de la representación queda en manos de quien tiene la cámara. Además de la colonialidad del poder-saber-ser, la colonialidad del ver (Barriendos, 2011) abre “un nuevo análisis de las maquinarias visuales de racialización que han acompañado el desarrollo del capitalismo moderno/colonial” (p. 26), inhibiendo a su vez la construcción de un discurso propio (Rivera, 2015).

No podrían comprenderse los procesos de conquista e independencia de América sin hacer referencia al rol que cumplieron las imágenes. Serge Gruzinski (1994) nos habla de “la guerra de las imágenes” refiriéndose a la batalla cultural que se disputa en torno a sus usos, en el sentido de cómo las imágenes sirvieron al colonizador para implantar los procesos de dominación a través del cristianismo; pero también desde las resignificaciones que los pueblos originarios hicieron a través de las hibridaciones; lo mismo sucedió durante el periodo de independencia con la emergencia del sujeto popular y el arte barroco.

Por tanto, la hegemonía de Occidente sobre los modos de ver (Martín-Barbero y Corona, 2017), que ha operado a través de la ciencia, la tecnología y el arte, es disputada por las “prácticas audiovisuales indígenas” (León, 2017), a través de las cuales se da un desmantelamiento de lo colonial mediante la disputa en torno a la representación, posibilitando nuevas narrativas, estéticas e identidades. Notables aportes han realizado a estos procesos la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI), creada en 1986; la experiencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, a través de Promedios de Comunicación Comunitaria (Chiapas Media Project); los trabajos de Jorge Sanjinés y el Grupo Ukamau, en Bolivia; el proyecto Video Nas Aldeias (VNA), en Brasil; el proyecto político comunicacional impulsado por el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), en Colombia; las prácticas de comunicación mapuche.

Estas y muchas otras experiencias están construyendo proyectos propios de acuerdo con sus necesidades, a través del uso y apropiación estratégica de las tecnologías audiovisuales, coincidiendo en la praxis de una descolonización del pensar (Schiwy, 2006) y de la mirada

(Rivera, 2015) que encaminan el proceso de construcción de una episteme propia. Cobran relevancia aquellas formas propias subalternizadas de aprendizaje por el “oculocentrismo colonial”, donde “la mirada hace que los otros sentidos —el tacto, el olfato, el gusto, el movimiento, el oído— se vean disminuidos o borrados en la memoria” (p. 23). El proceso, como lo plantea Martín-Barbero (2012), se transforma entonces en una instancia de aprendizaje propio que teje relaciones “otras” entre las personas y las tecnologías de la imagen, donde estas últimas pasan de ser un elemento desconocido, occidental, colonial, clasista y patriarcal a formar parte de la experiencia cotidiana y luchas de los pueblos.

Comunicar(se) desde la cultura mapuche

En la misma lógica de Beltrán *et al.* (2008), Gerardo Berrocal (2010), comunicador y realizador audiovisual mapuche, en su artículo “Una breve revisión de la comunicación antes de Colón en Wallmapu”,¹³ reflexiona acerca de la relación intrínseca entre la historia de la comunicación y la historia de los pueblos originarios. Para Berrocal, en la cultura mapuche existen formas primigenias de entender los procesos comunicacionales, las cuales están íntimamente vinculadas a los diversos espacios del territorio:

Cuando se habla de tipos y formas de comunicación, nos acercamos a las múltiples expresiones que se presentan en la cotidianidad de la vida *Mapuche* y nos adentramos en las más variadas formas que éstas adquieren a través de las manifestaciones sociales, religiosas, del arte y la cultura, percibimos que cada una de ellas corresponde también a una forma de comunicación (Berrocal, 2010).

¹³ Véase <<https://adkimvn.wordpress.com/2012/10/19/una-breve-revision-de-la-comunicacion-antes-de-colon-en-wallmapu/>>

Históricamente, al interior del pueblo mapuche, el *werken* (mensajero) cumplía un rol fundamental en torno a la comunicación del *lof*, éste se encargaba de llevar mensajes que le eran encomendados por su *longko*.¹⁴ Debían ser personas que tuvieran gran capacidad de memorización y también de oratoria para entregar adecuadamente el mensaje. También se encuentra el *weupife* (orador), encargado de transmitir la historia del pueblo mapuche a través del acto del *weupin*; su rol cobra gran relevancia en los entierros, bodas o reuniones políticas, donde tendrá que hacer una revisión histórica de la vida de la persona, su familia y antepasados, conectando pasado y presente a través de su discurso.

La comunicación desde los pueblos originarios no sólo se limita a una dimensión material (oralidad, sistemas iconográficos, danzas, etcétera), sino que también opera desde lo inmaterial-espiritual, a través de la relación que los seres humanos establecen con la naturaleza y con todos los seres que la habitan. Lo onírico también es considerado parte del proceso de comunicación, pues a través del sueño se entregan mensajes; en el caso mapuche, el *pewmafe* o *peumatufe* es la persona encargada de interpretar los sueños. El sueño, como forma de comunicación espiritual, permite ordenar la vida mapuche; las personas mayores se guiaban a través de los sueños, se podía saber acerca del comportamiento de la naturaleza, cómo se darían las cosechas, el clima, etcétera. El sueño también orienta acerca de la forma en la cual la persona debe comportarse, revela cómo se debe desarrollar una ceremonia o curar una enfermedad, donde es fundamental la función del o la *machi* (autoridad religiosa). Esto se conecta con la concepción mapuche del tiempo y del espacio, las cuales difieren de la visión occidental. La dimensión temporal es comprendida desde una visión cíclica y procesual, y está estrechamente ligada con lo espiritual y la comunicación con el espacio, respetando sus propios ritmos.

¹⁴ Autoridad política.



Fotografía 3. Niños observando y escuchando el mar.
Fuente: Archivo ECCM.

La comunicación entendida a partir del *kimvn mapuche* (conocimiento mapuche) es clave para la ECCM, esto se puede ver plasmado en sus películas, donde comunicar(se) no tiene que ver solamente con la palabra, la oralidad; también es importante observar, escuchar, contemplar, reflexionar, en tanto dinámicas esenciales para el aprendizaje. Esto se trabaja en los talleres cinematográficos realizados con niños y niñas, se les motiva a observar y comprender el lenguaje de todo lo que existe a nuestro alrededor. La comunicación entre los *gvbamtucefe* (personas mayores que dan consejos) y los *picikece* (niños/niñas) es fundamental; pero también lo es con la naturaleza, el viento, los árboles, los cerros, las piedras, las olas del mar, porque también comunican. Las ceremonias permiten conectar espiritualmente a la persona con otras dimensiones; se fortalece el principio de reciprocidad, que desde la visión mapuche regula el equilibrio de la vida a través de las relaciones que se establecen entre las personas, la naturaleza y los seres que la habitan. Esto se puede ver en la invocación que se hace de

manera dual no sólo a los antepasados, sino también a los *newen* (fuerzas) de la naturaleza: *wenu mapu chaw* (padre del espacio de arriba)/ *wenu mapu ñuke* (madre del espacio de arriba), *wingkul fucha/wingkul kushe* (cerro anciano/anciana), *fucha/kuche* (anciano/anciana), *weche/üllcha* (hombre joven,/mujer joven).

Saludo a las energías creadoras, femeninas y masculinas; a todas, ancianas y jóvenes. Gracias, dice mi pensamiento, por estar en medio de la medicina, porque tiene vida. Así como existe la brisa fresca, está el viento, el sol; estoy sentada bajo la sombra, el sol nos alumbra fuertemente; sin duda, las energías creadoras nos proveen con variedades de cosas, remedios; todo lo que está aquí es medicina; está la vida, la vida en los bosques, la vida de la tierra, la que nos da agua, la que nos da medicina; todo lo que las fuerzas creadoras nos entregan es bueno, nos entrega el viento y el agua, nos da la frescura del mar, del viento, la lluvia, nos entrega el sol, que nos da el calor. Debemos observar la vida, ¿qué vida nos dejaron las fuerzas creadoras? Lo primero es ella y las energías que nos regulan; en medio de la energía está el Ser protector Azul del cielo, quien guía y cuida a sus hijos, y les ayuda cuando se le pide. Les pido a estas energías que me ayuden, por favor, a través de los sueños me aconsejen. Para poder plantar y enraizar nuestro conocimiento, para valorar nuestro pensamiento (Papay Adela Blanco, extracto traducido al castellano de la película *Feyentuafiyiñ kafkenche Kimvn*, 2021).

A través de esta memoria colectiva que los y las mayores van transmitiendo, se está pensando en cómo plantear una “comunicación mapuche” a partir de herramientas apropiadas, como la audiovisual. Para esto, es importante re-mirarse y buscar en la memoria con los abuelos y abuelas “los elementos característicos de la comunicación mapuche para desarrollar una estética propia al cine mapuche” (Marcoux-Fortier, Orbach y Rain, 2019: 78). Un ejercicio reflexivo de ir y venir que permite entregar insumos relevantes para comenzar a descolonizar la idea de comunicación conceptualizada desde lo tecnocomunicacional, que prima tanto en los estudios de grado como en las praxis.

Traer el conocimiento a través del relato de los abuelos y las abuelas

En los pueblos originarios, los abuelos y las abuelas se valoran y respetan, debido a que cumplen un rol relevante para la sociedad: son las personas encargadas de transmitir y habitar la memoria. Más allá de una concepción occidental centrada en la variable biológica, los ancianos y las ancianas se valoran por su experiencia y conocimiento que han adquirido a lo largo de sus vidas. Desde la visión de vida mapuche, las personas mayores son fundamentales en el traspaso del conocimiento; ellas se encargan de preparar, formar y educar a las nuevas generaciones. Históricamente han sido quienes guían los procesos de enseñanza/aprendizaje dentro de las familias mapuches. Esta relación se puede ver en la dimensión espiritual con el relevo entre la pareja de ancianos, *kuse* (anciana) y *fücha* (anciano), y una pareja de jóvenes, *ülcha domo* (mujer joven) y *weche wentru* (hombre joven); la primera orienta y traspasa el conocimiento a la segunda. Por esta razón, son consultados antes de tomar una decisión frente a algún acontecimiento importante. El papel tradicional de los abuelos y abuelas corresponde a una práctica vigente en la mayoría de las comunidades del territorio. La ECCM valida y resalta el rol de las personas mayores al interior de las familias, por esta razón, su presencia es fundamental en las películas. Guían y validan todo el proceso de trabajo, que va desde la orientación y selección de las temáticas a trabajar, el proceso de investigación para recopilar y plasmar los testimonios a través del video y, por último, la aprobación del contenido. Esta última es central; se realiza una muestra al aire libre donde participan familias y autoridades tradicionales de diferentes comunidades del territorio, al caer la noche y sentados frente a un fogón se muestra la película realizada y reflexionan sobre su contenido. Las temáticas planteadas en ellas son relevantes para las personas mayores, pues surgen desde sus propias necesidades y desde ahí se inicia el proceso de investigación. ¡La creación de la película no sería la misma sin su participación!



Fotografía 4. Proceso de proyección y validación de las películas con las familias del territorio
Fuente: Archivo ECCM.

La Escuela de Cine y Comunicación Mapuche (ECCM) fortalece las instancias en las cuales las abuelas y los abuelos son protagonistas, actores principales. A través de los medios de comunicación, como la televisión, las nuevas generaciones están viendo otro trato que se les da a las personas mayores; relegadas a un segundo plano, la escuela occidental no los considera, no tienen cabida en los procesos de enseñanza. Esto es justamente lo que la ECCM quiere tratar de revertir, instando a las nuevas generaciones a reencontrarse con su conocimiento propio y validen su papel como permanencia viva de la visión de mundo mapuche. Un rol vigente, donde la dignidad como persona, como *che*, no se ha perdido: ¡donde hay conocimiento mapuche, no hay abandono de las personas mayores!

En estos procesos es importante “contarnos en nuestra propia lengua”. El mapuzungun, que se podría traducir como “el habla de la tierra” (*mapu*, tierra; *zugun*, hablar), da cuenta de la estrecha relación entre el idioma y el espacio. La persona es el puente con el que la tierra está transmitiendo o quiere decir. El *che* (la persona) es capaz de

leer los códigos que ésta le entrega. El proyecto ECCM pretende resaltar esa visión de mundo, entre *che* (persona), *mapu* (tierra/espacio) y *mogen* (vida). A través del *nvtram* (conversación) que se hace en mapuzungun se puede entender la forma de transmitir los mensajes, con sonidos y ritmos especiales; todo eso se considera en la creación del “cine mapuche lafkenche del Budi”, un cine planteado desde el conocimiento propio. El mapuzungun permite entender la vida, los espacios, la forma que tienen; entenderse con las fuerzas, las energías que conviven con el *che* en el territorio. Permite entender que en los espacios territoriales hay conocimiento; que el agua tiene su propia vida, una roca tiene su propia energía, su propia vida. Ese conocimiento se consigue a través de espacios que posibilitan su traspaso, como la *ruka* (vivienda tradicional), donde todas las personas se colocan frente al *kütralwe* (fogón) y los y las mayores traspasan los conocimientos a través del *gvlam*, *nvtram*, *trawun*. En este espacio circular, todos y todas son parte activa de ese conocimiento, reproducen la memoria colectiva a través de los *epew* (cuentos), lo cual permite dar continuidad al *kimvn* (conocimiento) a través de la conexión entre generaciones, permitiendo que la lengua se vaya revitalizando y que las nuevas generaciones hablen nuevamente el mapuzungun.

ABRIENDO LA REFLEXIÓN

Retomando lo que hemos planteado a través de este escrito, nos parece importante resaltar tres ideas que nos permiten encaminar hacia un horizonte descolonizador de la comunicación. La primera tiene que ver con el derecho a la comunicación propia, apropiada e intercultural, no garantizada por la mayoría de los Estados, y Chile no es la excepción.

El concepto de derecho a la comunicación emerge en el ámbito institucional a partir de los años 70 por parte de la UNESCO (Vieira, 2010); no obstante, ha ido formando parte de las demandas de los pueblos, quienes consideran la comunicación como un derecho en construcción

transversal a los otros derechos colectivos, tales como salud, educación, justicia, territorio, etcétera.

Según el último informe de CLACPI (2020) sobre el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina, las y los comunicadores comunitarios son víctimas de “exclusiones financieras o multas infundadas, desmantelamientos técnicos y allanamientos a sus espacios de comunicación en la comunidad, hasta persecuciones, encarcelamiento o, peor aún, desapariciones forzadas y asesinatos” (p. 11). La situación vivida en Bolivia en 2019, producto del golpe de Estado,¹⁵ da cuenta de la violación al libre ejercicio de la comunicación en un país con una larga trayectoria de lucha liderada por los movimientos sociales, que a partir de 1997 les ha permitido contar con un Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación Audiovisual, el cual ha configurado un Sistema Plurinacional de Comunicación Indígena Originario Campesino Intercultural.

En Chile el panorama es preocupante, puesto que, aunque la Ley Indígena N° 19.243 establece el fomento a la difusión de radioemisoras y canales de televisión en su propia lengua, no existen políticas públicas que garanticen el derecho a la comunicación de los pueblos. Lo mismo ocurre con la Ley General de Comunicaciones N° 18.168 y la Ley del Cine N° 19.981. Este panorama, negligente en materia jurídica, restringe la posibilidad de plantear una “soberanía audiovisual” que permita tener control sobre las representaciones y una “soberanía tecnológica” para “evitar la censura, el control, la vigilancia y la dependencia” (Candón, 2012: 76).

Frente a una minoría privilegiada y conectada que intensifica las desigualdades, incluso en países con legislaciones que apelan al derecho a la comunicación de los pueblos, es necesario fortalecer procesos de creación de políticas públicas locales, territoriales, que tomen en cuenta las experiencias de autonomía que históricamente se han

¹⁵ En este contexto, 53 radios comunitarias fueron cerradas y destruyeron los equipos de trabajo de algunas de las emisoras, haciendo que comunicadores y comunicadoras huyeran del país o silenciaran su trabajo.

configurado, descentralizando los espacios hegemónicos mediante la creación de otros mercados cinematográficos como microespacios independientes en los propios territorios. Además de producir conocimientos y tecnologías locales que apunten hacia una *tecnodiversidad* (Candón, 2012).

En segundo lugar, consideramos que es necesario generar y fortalecer nuevos vínculos entre el pensamiento que se está produciendo en las academias y las formas propias de teorización que emergen en las prácticas colectivas desde los territorios, como es el caso de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi, que, como señala Martín-Barbero, tiene que ver con cómo las culturas populares “conciben, articulan, contradicen, redefinen, los procesos comunicativos” (Martín-Barbero, 2012).

En tercer lugar, como lo hemos planteado, es fundamental pensar lo comunicacional más allá de la lógica tecnomediática, reconociendo que los pueblos, desde sus orígenes, han creado sistemas complejos de representación y comunicación propios. Para la experiencia de la ECCM cobra relevancia el proceso que se construye a partir de las prácticas cinematográficas, donde las propias formas de comunicar adquieren sentido en las reapropiaciones que se realizan del video.

En este sentido, la comunicación es vista como un espacio de reivindicación, socialización, validación y autoconstrucción de las identidades. El territorio ancestral del Ayja Rewe Budi es dinamizado y reconfigurado, cobrando importancia los espacios, las estructuras de organización sociopolítica propias, sus autoridades tradicionales y las familias en los procesos de enseñanza y transmisión de la memoria a las nuevas generaciones.

REFERENCIAS

- Adkimvn y Lafken Ñy Zugun (2014). *Rewe Ngiñiwe* [documental]. Aylla Rewe Budi.
- Barriendos, Joaquín (2011). “La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico”. *Nómadas* 35: 13-29.
- Beltrán, Luis Ramiro (2007). “Un adiós a Aristóteles: La comunicación ‘horizontal’”. *Punto Cero* 15: 71-91.
- Beltrán, Luis Ramiro; Karina Herrera; Esperanza Pinto; y Erick Torrico (2008). *La comunicación antes de Colón, tipos y formas en Mesoamérica y los Andes*. La Paz: Centro Interdisciplinario Boliviano de Estudios de la Comunicación.
- Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Berrocal, Gerardo (2010). “Hacia el Desarrollo de Propios Modelos de Comunicación. Una experiencia de comunicación participativa en territorio Mapuche” [en línea]. *Adkimvn*. Disponible en <<https://adkimvn.wordpress.com/2012/10/19/una-breve-revision-de-la-comunicacion-antes-de-colon-en-wallmapu/>> (consulta: 20 de marzo de 2021).
- Candón, José (2012). “Soberanía tecnológica en la era de las redes”. *Revista Internacional de Pensamiento Político* 7: 73-92.
- Contreras, Adalid (2014). *De la comunicación-desarrollo a la comunicación para el Buen Vivir*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (Clacpi) (2020). *La situación del derecho a la comunicación con énfasis en las y los comunicadores indígenas y afrodescendientes de América Latina*. San Cristóbal de las Casas: Clacpi.
- Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Ayja Rewe Budi (ECCM) (2021). *Feytuafiyiñ kafkenche Kimvn* [documental]. Aylla Rewe Budi.
- Gruzinsky, Serge (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lander, Edgardo (2000). “Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, coordinado por Edgardo Lander, 11-40. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- León, Christian (2017). “Hacia una re-conceptualización de las prácticas audiovisuales indígenas”. En *Comunicación y sociedades en movimiento: la revolución sí está sucediendo*, coordinado por Paula Restrepo, Juan Carlos Valencia y Claudio Maldonado Rivera, 61-87. Quito: Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina.
- Marcoux-Fortier, Iphigénie; Ariella Orbach; y Juan Rain (2019). “École de cinéma et communication mapuce: Espaces territoriaux, regard distinct et collabora-

- tion". En *Cinemas Autochtones des représentations en mouvements*, coordinado por Sophie Gergaud y Thora Herrmann, 73-94. París: L'Harmattan.
- Marimán, José (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en los albores del siglo XXI*. Santiago: Lom.
- Martín-Barbero, Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gilli.
- Martín-Barbero, Jesús (2012). "De la Comunicación a la Cultura: perder el 'objeto' para ganar el proceso". *Signo y Pensamiento* 60: 76-84 [1984].
- Martín-Barbero, Jesús, y Sarah Corona (2017). *Ver con los otros. Comunicación intercultural*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Melin, Miguel; Pablo Mansilla; y Manuela Royo (2017). *Mapu chillkantukun zugu: Descolonizando el Mapa del Wallmapu, Construyendo Cartografía Cultural en Territorio Mapuche* [en línea]. Araucanía: Pu Lof Editores. Disponible en <<https://www.oidp.net/docs/repo/doc558.pdf>>
- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Quidel, José (2017). "Una mirada multidimensional a la comprensión mapuche del tiempo y el espacio. Entrevista a José Quidel". En *Mapun Kimün: relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, coordinado por Rodrigo Becerra y Gabriel Llanquinao, 255-270. Santiago: Ocho Libros.
- Restrepo, Paula, y Juan Carlos Valencia (2017). "Prácticas comunicativas en el Buen Vivir". En *Comunicación y sociedades en movimiento: la revolución sí está sucediendo*, coordinado por Paula Restrepo, Juan Carlos Valencia y Claudio Maldonado Rivera, 35-60. Quito: Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina.
- Rivera, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Salazar, Juan Francisco (2002). "Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación". *Journal of Iberian and Latin American Studies* 8: 61-79.
- Schiwy, Freya (2006). "Descolonizando el encuadre: video indígena en los Andes". En *(Des)Colonialidad del ser y del saber (videos indígenas y los límites coloniales de la izquierda en Bolivia)*, coordinado por Walter Mignolo, 25-56. Buenos Aires: Del Signo.
- Thompson, John (1998). *Los media y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Torrico, Erick (2015). "La comunicación occidental". *Oficios Terrestres* 32: 3-23.
- Torrico, Erick (2016). *Hacia la comunicación decolonial*. La Paz: Universidad Andina Simón Bolívar.

- Valencia, Juan Carlos (2012). "Mediaciones, comunicación y colonialidad: encuentros y desencuentros de los estudios culturales y la comunicación en Latinoamérica". *Signo y Pensamiento* 31: 156-165.
- Vidal, Eduardo; Jorge Calfuqueo; y Florencio Ancan (2017). "Espacio y tiempo en la construcción de la dimensión de aprendizaje *rakizuam ka mapuzugun*, a partir del saber de algunos *kimce* del *bafkeh mapu*". En *Mapun Kimün: relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio*, coordinado por Rodrigo Becerra y Gabriel Llanquinao, 97-117. Santiago: Ocho Libros.
- Vieira, Evandro (2010). "Epistemologías prehispánicas de América Latina y cambio-social: el caso de los conceptos derecho a la comunicación y desarrollo mediático". *Folios* 24: 121-140.
- Zibechi, Raúl (2017). *Movimientos sociales en América Latina: el "mundo otro" en movimiento*. Ciudad de México: Bajo Tierra Ediciones.

Debates por el derecho a la comunicación con identidad en una organización indígena del Pueblo Kolla (Salta, Argentina)

Emilia Villagra

INTRODUCCIÓN¹

En el año 2014 realizamos nuestro primer viaje de campo al municipio de Nazareno.² Este se daba en el marco de un proyecto de extensión que estábamos llevando a cabo desde las cátedras Práctica en Comunicación Comunitaria e Institucional y Comunicación Popular y Alternativa de la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Salta, Argentina.³ Las actividades tenían como objetivo

¹ El origen de este capítulo es una nueva versión de “La comunicación indígena en Argentina. Abordajes y debates en torno a los medios audiovisuales”, artículo publicado en la *Revista Methaodos*, en 2020. Aquí recuperamos un caso que amplía el análisis.

² Nazareno es un municipio ubicado en el departamento de Santa Victoria Oeste. Para llegar hay que atravesar la ciudad de La Quiaca, en Jujuy, al límite con Bolivia, y recorrer cien kilómetros al este por un sinuoso camino de tierra que atraviesa el Abra del Cóndor, a cinco mil metros de altura.

³ Los proyectos en los que trabajamos a lo largo de estos años fueron: “Hilvanando redes en comunicación comunitaria. Talleres de apoyo a organizaciones sociales en el marco de la Mesa de Gestión de Comunicación Popular de Salta y Jujuy” (2014); “Hilvanando redes en comunicación comunitaria. Parte II. Talleres de apoyo a organizaciones sociales en el marco de la Comunicación Popular de Salta” (2015); “Nazareno comunica. Capacitaciones

dictar capacitaciones sobre producción radiofónica a organizaciones indígenas que se encontraban trabajando en el montaje de emisoras, todas ellas en el marco de la aplicación de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (LSCA).

Particularmente, la Organización de Comunidades Aborígenes de Nazareno (OCAN)⁴ llevaba más de dos décadas desarrollando proyectos comunicacionales en articulación con distintos actores: universitarios, agentes estatales y religiosos. Con el objetivo de elaborar boletines informativos, revistas mensuales y programas radiofónicos, cada uno de estos recursos buscaba constituirse como “un servicio de comunicación” que facilitara la circulación de la información entre las comunidades del municipio. Sin embargo, aunque este proceso comunicacional había comenzado mucho tiempo antes, el escenario de la LSCA nos permitía establecer relaciones sobre los modos en que se habían entablado disputas y negociaciones a lo largo de diferentes periodos históricos. A nivel local, nos posibilitaba comprender los vínculos entre las comunidades indígenas de la zona, los procesos de disputas por las tierras y el interés por crear una radio que fortaleciera la “identidad indígena del pueblo kolla”.⁵

A su vez, a raíz del marco coyuntural de la aplicación de la LSCA, el escenario político nos proporcionaba un momento propicio para

para el fortalecimiento de una radio comunitaria” (2016); y “Comunicación con Identidad. Medios comunitarios en el territorio Qullamarka” (2018). Todos fueron dirigidos o codirigidos por Ramón Burgos y Ana Müller, a excepción del último que fue dirigido por Sonia Álvarez Leguizamón y codirigido por Ramón Burgos.

⁴ La OCAN agrupa a más de mil familias a través de sus delegadas y delegados, que pertenecen a las 23 comunidades de Nazareno.

⁵ Argentina reconoce la existencia de 39 pueblos indígenas situados a lo largo y a lo ancho del país. En Salta, se distinguen 14 pueblos indígenas, de los cuales nueve han sido reconocidos por el Estado provincial y otros cinco se encuentran en lucha por ello. En la provincia de Salta, 6.5% de la población, es decir 79 204 habitantes, se reconoce indígena. Mientras que 21.6% de aquel porcentaje se reconoce como descendiente del Pueblo Kolla (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2012). En la última década, las comunidades kollas que habitan tanto la provincia de Salta como las provincias de Jujuy y Catamarca se encuentran transitando un periodo de fortalecimiento cultural en defensa de sus territorios ancestralmente habitados.

observar, identificar y comprender cómo se construían consensos y desacuerdos entre los pueblos indígenas y el Estado. Durante este periodo, el desarrollo de una serie de encuentros, eventos y reuniones públicas que contaban con la participación de distintos actores tensionaban, construían y debatían sobre el sentido de la comunicación popular, comunitaria, alternativa e indígena. Allí, estas nociones cobrarían especial relevancia en un entorno fuertemente atravesado por una disputa política e ideológica vinculada al control del aparato mediático; es decir, por el funcionamiento y la distribución de las licencias de medios de comunicación.

Durante nuestro trabajo de campo, en el marco de los procesos de gestión de la FM OCAN, las actividades convocadas y organizadas en articulación con distintos actores abordaban aspectos que estaban vinculados al desarrollo de los medios de comunicación. Entre ellos cobró especial relevancia la categoría “comunicación con identidad”, a raíz de una serie de capacitaciones realizadas en torno al fortalecimiento de “un equipo de comunicadores para la radio” (líder indígena de Nazareno; entrevista personal, 2015). Sin embargo, notábamos que, en este contexto, así como suscitaban los debates coyunturales de la LSCA y se constituían movimientos indígenas que la militaban, la OCAN asumía la importancia estratégica de la comunicación para agilizar y visibilizar públicamente sus reclamos territoriales. Es decir, “que además sea una herramienta para esta lucha que está teniendo la organización, por este sueño de obtener el título de la propiedad comunitaria” (líder indígena de Nazareno; entrevista personal, 2015).

En este trabajo nos interesa analizar los debates que sucedieron al interior de la OCAN en torno al ejercicio del derecho a la comunicación en el marco de la implementación de la LSCA. El objetivo es reflexionar sobre los modos en que ciertos aspectos definidos como “identitarios” cobraron especial relevancia. Para ello, en primer lugar, partimos de reconstruir un breve estado de la cuestión sobre los estudios sobre comunicación indígena y su relación con abordajes interdisciplinarios. En segundo lugar, recuperamos los debates en torno al “derecho a la comunicación con identidad” que tuvieron lugar en Argentina

durante la elaboración del proyecto de ley. Finalmente, reflexionamos sobre la potencialidad transformadora de los medios en tanto expresión de las luchas de los pueblos indígenas a partir de la experiencia de la FM OCAN. En términos metodológicos, retomamos la perspectiva etnográfica,⁶ orientándonos sobre metodologías cualitativas, como la observación participante, intervención en talleres y asambleas de la organización, entrevistas abiertas y semiestructuradas.

COMUNICACIÓN INDÍGENA Y ABORDAJES INTERDISCIPLINARIOS

En este apartado reconstruimos brevemente una genealogía del desarrollo de la comunicación indígena en América Latina. Nos centramos en analizar las características de estos medios y sus articulaciones con los procesos de lucha en distintos ámbitos. Nutrimos la reflexión sobre estas experiencias a partir de algunas investigaciones que han abordado las prácticas audiovisuales y la constitución de redes comunicacionales a lo largo del continente.

En primer lugar, destacamos que el desarrollo de este tipo de experiencias tiene sus raíces en la década de 1950, aunque eran nombradas de otra forma (mineras, rurales, campesinas). Muchas de estas iniciativas estaban vinculadas a la Iglesia católica; por ejemplo, Radio Sutatenza en Colombia. En este sentido, la programación radiofónica transmitía gran parte de sus contenidos en idiomas nativos, aunque su objetivo principal era combatir el analfabetismo y contribuir al “desarrollo” y a la “modernización” de las formas de producción campesinas (Pulleiro, 2011). Al calor de estas experiencias que empezaban a desarrollarse, cabe señalar que las primeras investigaciones y pro-

⁶ Sobre este aspecto tomamos los aportes de Rosana Guber (1991; 2001) para comprender a la construcción del método etnográfico antropológico como una práctica de conocimiento que, independientemente de las técnicas de recolección de información, considera las percepciones, emociones y afectividades de los sujetos de la investigación en cuestión.

ducciones académicas que reflexionaban sobre este tipo de prácticas eran incluidas en los estudios sobre comunicación popular.

Según Doyle (2013), desde mediados de los ochenta y principios del siglo XXI, estas experiencias comenzaron a ser reconocidas como espacios de “comunicación indígena”, a denominarse en torno a características y especificidades que reivindicaban la “indigeneidad” y articular demandas vinculadas a las disputas por las tierras. Esto coincide también con la constitución de las primeras redes de comunicadoras y comunicadores de medios indígenas latinoamericanos, que cobró centralidad como estrategia de visibilización a nivel continente. También permitió el intercambio de problemáticas comunes vinculadas no sólo al desarrollo y la sostenibilidad de los medios, sino también a dificultades y conflictos estructurales comunes en América. Por ejemplo, en ese contexto, en México en 1985 se creó el Consejo Latinoamericano de Cine y Video de los Pueblos Indígenas (Clacpi); en 1996, Bolivia desarrolló el Plan Nacional Indígena-Originario de Comunicación Audiovisual; y en 1997 nació la Red Kiechwa Satelital, una estrategia de intercomunicación entre Ecuador, Bolivia, Perú y Argentina (Salazar, 2002; Doyle, 2013). En 2001 se creó la Red de Comunicación Indígena (RCI) en Argentina, integrada originalmente por las provincias de Chaco y Formosa y el Instituto de Cultura Popular (Incupo), y en 2011 se conformó la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina (CCAIA). Asimismo, en 2002 comenzó a emitirse el programa radiofónico *La Voz Indígena*, en la ciudad de Tartagal, provincia de Salta. Tiempo más tarde, fue una de las primeras emisoras en consolidarse, apoyada por la Asociación de Trabajadores en Desarrollo (Aretede) y la Universidad Nacional de Salta (UNSA), sede Tartagal (Lizondo, 2015; Doyle, 2016).⁷ Al respecto, Doyle (2013) señala que las agencias de cooperación internacional, que financiaban formaciones y capacitaciones para la creación de medios de comuni-

⁷ Para una lectura con mayor profundidad y desarrollo, tanto de medios como de redes de comunicación indígena en América Latina, sugerimos leer los trabajos de Leyva Solano y Köhler (2020); Orbitg, Martínez Mauri y Canals (2021); y Magallanes-Blanco (2023).

cación indígena, campesina o rural desde mediados de 1980, tuvieron un papel importante en el desarrollo de estos medios.⁸ En ese marco, las ONG y agencias de cooperación internacional formularon algunas declaraciones y lineamientos políticos en torno a la necesidad de garantizar la participación de los pueblos indígenas en los medios audiovisuales. Asimismo, destinaron fondos específicos para la creación de medios masivos en comunidades indígenas, garantizando tanto el acceso a la tecnología como a capacitaciones técnicas. Como recupera Doyle (2013), un ejemplo de esto en Argentina fue el convenio de cooperación y colaboración de servicios de radiodifusión entre el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI)⁹ y el Comité Federal de Radiodifusión (Comfer),¹⁰ mediante la resolución 403/2004.¹¹

La constitución de estas redes y las propuestas políticas de los movimientos indígenas que estaban emergiendo, articularon el desarrollo de medios de comunicación interesados en promover la visibilidad pública y el uso de la tecnología como una herramienta clave para lograr cercanía entre los pueblos y las comunidades. De igual manera, esto también estuvo asociado a las reconfiguraciones identitarias, principalmente a los modos de reconocer la “indigeneidad” y las distintas expresiones de las identificaciones étnicas. Esto se reflejó, en

⁸ Según Doyle (2013: 87-88), en América Latina estas experiencias tuvieron apoyo de distintas agencias de cooperación internacional que asignaban recursos para la promoción de la comunicación indígena. Por ejemplo, la autora menciona que, en agosto de 1986, con el apoyo del Instituto Indigenista Interamericano, se llevó a cabo el primer Seminario Taller sobre Radiodifusión en Regiones Indígenas de América Latina, el cual contó con 55 participantes de 11 países. También señala que, durante la década de 1990, se implementó el proyecto de la FAO, Comunicación para el Desarrollo en América Latina, apoyando a las radios indígenas de la región.

⁹ El INAI es un organismo descentralizado creado en 1985 mediante la Ley 23.302. Su misión es brindar atención y apoyo a comunidades originarias de Argentina, asegurando la plena ciudadanía de los integrantes de pueblos indígenas.

¹⁰ El Comfer es un organismo autárquico del Estado nacional, que se encarga de regular, controlar y fiscalizar la instalación y funcionamiento de las emisoras de radio y televisión en todo el país.

¹¹ Resolución 403/2004. Disponible en <<https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/resoluci%C3%B3n-403-2004-94174>>

un primer momento, en la apropiación y utilización de las radios, en un contexto donde los marcos normativos y las políticas indigenistas comenzaban a desarrollarse a fines del siglo xx.

De igual modo, las investigaciones académicas también comenzaban a reconfigurar sus estudios, primero desde una perspectiva comunicacional y luego desde abordajes interdisciplinarios. En este sentido, consideramos que estas investigaciones se consolidaron sobre tres ejes posibles de diferenciar, los cuales han sido desarrollados en otros trabajos (Villagra, 2020; Milana y Villagra, 2023), pero consideramos fundamental retomar aquí para remitirnos a la construcción de este campo de estudios a lo largo de más de treinta años: 1) analizando las transformaciones políticas, las legislaciones y los marcos normativos para profundizar mayormente en aspectos vinculados a la regulación de los medios de comunicación; 2) indagando en aspectos tecnológicos y concibiendo a los medios como herramientas de emisión y transmisión de las culturas, con un enfoque mayormente instrumentalista y difusionista de la comunicación; y 3) estudiando a la comunicación indígena a partir del surgimiento de nuevas identificaciones étnicas, la emergencia de demandas territoriales y un crecimiento en la participación política de los pueblos indígenas.

Con respecto al primer eje, las investigaciones reflexionan sobre los marcos normativos que garantizan o limitan el acceso al derecho a la comunicación, la participación y la gestión de políticas públicas (Hernández y Calcagno, 2003; Sandoval Forero y Mota Díaz, 2011). En el segundo, apuntan a una concepción crítica sobre la construcción estereotipada que los medios masivos hegemónicos hacen de los pueblos indígenas, centrándose en características difusionistas de la comunicación, posicionando a los medios como herramientas o espacios donde se desarrollan las “culturas indígenas” (Romo, 1990; Borja, 1998; Fuenmayor y Antepaz, 2009; Castells I Talens, 2011). Finalmente, en el tercer eje, los estudios proponen dimensiones de análisis que se articulan con las luchas contemporáneas de los pueblos indígenas. Estos trabajos problematizan la relación con el Estado, las organizaciones sociales, las fundaciones religiosas y los vínculos con

agencias de cooperación internacional. En este marco, la identidad no se piensa como una característica fija, sino como una especificidad relacional y en constante resignificación, inscrita en las luchas por las tierras, el acceso a los servicios básicos y el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas (Salazar, 2002; Van Dam, 2007; Bustamante, 2013; Magallanes-Blanco y Ramos-Rodríguez, 2016; Lizondo, 2017 y 2020; Doyle, 2016 y 2018; Andrada, 2019; Doyle, Ortega y Lizondo, 2021).¹²

Esta última línea de trabajo se inscribe en un campo interdisciplinario que toma aportes desde múltiples disciplinas, entre ellas la antropología, la sociología, la ciencia política, la semiótica y los estudios culturales. Allí cobran centralidad las disputas y negociaciones entre distintos actores, las llamadas “políticas de identidad” y el carácter descentrado y fragmentado de las identidades, “sin garantías” (Hall, 2010). Además, desde esta perspectiva, los procesos comunicacionales se enfocan en analizar la relación entre procesos de reivindicación en torno al resurgimiento de la “indigeneidad” en contextos poscoloniales.

LA COMUNICACIÓN CON IDENTIDAD: ALGUNAS NOCIONES Y DEFINICIONES

Previo a que el proyecto de la LSCA fuera aprobado en 2009, se desarrollaron algunos debates públicos en torno al modo en que los pueblos indígenas querían ser contemplados en los 21 puntos elaborados por la Coalición por una Radiodifusión Democrática.¹³ En el año 2008, el Foro Argentino de Radio Comunitarias (Farco) realizó la

¹² Si bien no es nuestro interés desarrollar de forma extensiva las diferencias de cada enfoque, sugerimos leer el trabajo de Magdalena Doyle (2013) para una mayor profundización de las perspectivas teórico-metodológicas orientadas al análisis de los medios de comunicación masiva y pueblos indígenas.

¹³ En el año 2004, al cumplirse los 21 años del regreso de la democracia en Argentina, la Coalición por una Radiodifusión Democrática impulsó los 21 puntos básicos para una nueva Ley de Medios en Argentina.

Asamblea Anual en la provincia de Córdoba, en la que participaron dos redes de medios indígenas: la Red de Comunicación Indígena y la Red de Emisoras Interculturales de Neuquén. Allí, las organizaciones plantearon que los pueblos indígenas fueran incluidos como sujetos de derecho, pero diferenciados del sector comunitario. Esto generó una de las primeras disputas y tensiones en diálogo con organizaciones no indígenas y el Estado, debido a que los 21 puntos ya no podían ser modificados (Doyle, 2016).

De este modo, cuando el proyecto de ley comenzó a ser discutido en el año 2009, en el marco de los Foros de Participación Pública, esta demanda fue reiterada junto con otras.¹⁴ Entre ellas, se sumaba la crítica de que el proyecto de ley contemplaba “lenguas indígenas” y no “idiomas indígenas” y, además, se solicitaba que los pueblos tuvieran un representante en el Consejo Federal de Comunicación y dos en el Consejo Consultivo Honorario de Medios Públicos, órganos que estaban contemplados para ser creados a partir de la sanción de la LSCA.¹⁵

En este contexto, se conformó el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO), el cual se constituyó como el principal interlocutor de las demandas indígenas no sólo en materia comunicacional, sino también en otros aspectos. Cabe destacar que, desde entonces, se consolidó y reconoció a sí mismo como un espacio “oficialista”, discutiendo y negociando con el Estado la agenda referida a estos pueblos.

Posteriormente, en el marco del Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios por un Estado Intercultural, realizado en la Ciudad de Buenos Aires en 2009, las organizaciones que formaban parte del Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación de

¹⁴ Según Guzmán (2011), durante el desarrollo de estos foros hubo 14 intervenciones de participantes que se reconocían como “indígena” u “originario”.

¹⁵ El Consejo Federal de Comunicaciones es el encargado de elaborar y asesorar las políticas públicas de radiodifusión, telecomunicaciones y tecnologías digitales. Mientras que el Consejo Consultivo Honorario de Medios Públicos es el encargado de convocar audiencias públicas para analizar los contenidos y el funcionamiento de Radio y Televisión Argentina (RTA).

Pueblos Indígenas, más el ENOTPO y otros representantes de comunidades del país, presentaron un documento denominado “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad de organizaciones de los pueblos originarios en el anteproyecto de ley de servicios de comunicación audiovisual”. Allí, se discutió la modalidad de reconocimiento, promoción y financiamiento para la sostenibilidad de los medios.

Los representantes de pueblos indígenas plantearon que se les reconociera como sujetos de derecho público y no como parte del sector privado sin fines de lucro. Según Doyle (2016), a esta petición se agregaba la demanda de ser reconocidos en una cuarta figura que se sumara a las tres que reconocía el anteproyecto de la ley (privado con fines de lucro, privado sin fines de lucro y público estatal). A pesar de esa solicitud, el “sector pueblos indígenas” terminó siendo considerado como sujeto de derecho público estatal. De tal manera, a diferencia del “sector sin fines de lucro”, los pueblos indígenas, aunque no estaban incluidos en una categoría específica que los contemplara sólo a ellos, podían concursar como titulares de una autorización audiovisual sin límite temporal.¹⁶

De todos modos, una vez que la ley entró en vigencia y se presentó el instructivo Presentación de Solicitudes de autorización de Pueblos Originarios, en 2012, la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA)¹⁷ definió que sólo podían solicitar auto-

¹⁶ El artículo 21 reconoce tres tipos de prestadores: de gestión estatal, gestión privada con fines de lucro y gestión privada sin fines de lucro. En tanto, el artículo 89, inciso f, menciona la reserva de 33% del espectro para personas de existencia ideal sin fines de lucro, a diferencia del artículo 37, que asigna directamente “autorizaciones a personas de existencia ideal de derecho público estatal, Universidades Nacionales, Pueblos Originarios e Iglesia Católica (...) a demanda y de manera directa, de acuerdo con la disponibilidad del espectro, cuando fuera pertinente” (LSCA, art. 37). Cabe aclarar que los medios sin fines de lucro adquieren licencias sólo por 10 años, luego deben renovarlas.

¹⁷ AFSCA fue un organismo estatal argentino creado por la LSCA, que se encargaba de la adjudicación de licencias audiovisuales, regulando la compra y venta de dichos espacios, impidiendo la concentración de voces y propiciando la diversidad de contenidos, desde la participación de organizaciones con y sin fines de lucro. En 2015, AFSCA fue intervenida

rizaciones las comunidades que “posean personería jurídica y estén inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, perteneciente al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, organismo entendido como autoridad de aplicación de la legislación sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes en el país” (LSCA, art. 151).¹⁸ Al respecto, en el año 2015, esta entidad lanzó oficialmente una línea exclusiva de financiamiento para proyectos de pueblos indígenas, denominada Comunicación con Identidad, en el marco del Fondo de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual.¹⁹

Por otro lado, en relación con la inclusión del idioma indígena, este aspecto terminó siendo incorporado en el artículo 9, señalando que “la programación que se emita a través de los servicios contemplados por esta ley, incluyendo los avisos publicitarios y los avances de programas, debe estar expresada en el idioma oficial o en los idiomas de los Pueblos Originarios” (LSCA, art. 9). En el año 2015, la Defensoría del Público²⁰ elaboró un libro denominado *La comunicación en lenguas originarias* (2015), donde se incluyeron cinco de ellas: ava guaraní, quechua, mapu che zungun, qom la’qtac y wichi. Allí se reunieron algunos de los artículos de la ley, especialmente los que consideraban a estos pueblos.

En este contexto, posterior a la aprobación de la ley, en el año 2012, un grupo de dirigentes indígenas fundó la Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina (CCAIA), con el objetivo de

por el gobierno de Mauricio Macri, quien en su reemplazo creó el Ente Nacional de Comunicaciones (Enacom).

¹⁸ Hasta diciembre de 2015 se otorgaron 55 nuevas autorizaciones a pueblos indígenas (véase Doyle, 2016: 194).

¹⁹ A partir del artículo 97, inciso f de la LSCA, que señala que “el 10% de los fondos recaudados por Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual tienen que ser destinados a proyectos especiales de comunicación audiovisual comunitarios, de frontera y de pueblos originarios”, se creó el Fondo de Fomento para Medios de Comunicación Audiovisual (Fomeca).

²⁰ La Defensoría del Público es un organismo creado a partir del artículo 19 de la LSCA para recibir y canalizar reclamos, denuncias y consultas sobre los servicios regulados hasta el 2015 por AFSCA, y, posteriormente, por ENACOM.

continuar discutiendo y fomentando la participación, reflexión y desarrollo de la comunicación indígena con identidad. La CCAIA se formó a partir de un grupo de comunicadores que en 2011 se desvinculó del ENOTPO, aunque sus miembros continuaron manteniendo su adhesión respecto al gobierno nacional. Este colectivo elaboró el primer manual denominado *Comunicación con identidad. Aportes para la construcción del modelo de comunicación indígena en Argentina* (2015),²¹ el cual contó con el financiamiento del INAI. Allí desarrollaron “un instrumento de capacitación y formación” para “recuperar la voz pública” (Equipo de Comunicadores de Pueblos Originarios, 2012) que incluía las propuestas presentadas y discutidas durante el anteproyecto de la LSCA.

La COMUNICACIÓN CON IDENTIDAD se enmarca en un contexto de revalorización de la identidad originaria, con el uso de las nuevas tecnologías de la comunicación y la información, proceso que se viene desarrollando de formas muy diversas en nuestro país y todo el continente, en un contexto amplio donde la preparación de hombres y mujeres en materia de la comunicación desde una perspectiva del desarrollo integral con derecho, contribuye con la mayor pertinencia y realidad en lo referente a argumentaciones y auto-representaciones sólidas y legítimas de los propios Pueblos Indígenas. En este sentido, comunicadoras y comunicadores sostenemos que este proceso incidirá en la constitución de procesos de comunicación indígena en el terreno audiovisual, que apoyarán efectivamente un mayor uso de la comunicación audiovisual en los procesos internos de desarrollo, fomentando el diálogo, reflexión y participación en sus organizaciones en la definición de nuestra propia visión del desarrollo (Equipo de Comunicadores de Pueblos Originarios, 2012: 9).

²¹ Este manual se realizó en el marco del proyecto del INAI, “Capacitación y formación de comunicadores indígenas de las organizaciones de los pueblos originarios en Argentina”, y fue gestionado por el equipo de comunicación que lo llevó a cabo, muchos de ellos miembros de la CCAIA.

De este modo, el manual presentaba una serie de principios y valores en torno a la militancia de la comunicación indígena, roles y tareas a desarrollar por un comunicador, aportes para la descolonización de la palabra y herramientas para la sostenibilidad social, cultural, institucional y económica de los medios. En este sentido, en el marco del desarrollo de esta propuesta, la CCAIA planteaba que la comunicación con identidad representaba “un largo proceso de apropiación de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación por parte del movimiento indígena en Argentina y el continente” (2012: 15). Además, incluía una serie de objetivos propuestos para el desarrollo de estos medios:

Transformar la realidad social, política y económica de los pueblos originarios, difundir los derechos indígenas, promover la cultura originaria, defender y repudiar cualquier modo o expresión discriminatoria, contribuir al derecho de informar, informarse y estar informados, promover y dar a conocer expresiones culturales y políticas que contemplen los idiomas, las instituciones propias, la identidad, la cosmovisión, educación intercultural y la espiritualidad, y respetar la diversidad de género y etaria (Equipo de Comunicadores de Pueblos Originario, 2012: 32).

De igual forma, los debates en torno a esta noción también fueron resignificados y discutidos en ámbitos académicos. Allí, las primeras lecturas que surgieron mostraron cierto recelo, prejuicio y negatividad por aceptar que esta propuesta se diferenciara del sector comunitario, popular o alternativo. Al respecto, Liliana Lizondo (2015) contribuyó a los debates sobre el surgimiento de este nuevo apellido, siendo una de las primeras en estudiar la experiencia de la radio La Voz Indígena, y en analizar las definiciones respecto a las disputas por una comunicación con identidad. Según la autora, esta categoría fue la elegida por los propios pueblos indígenas para definir “el tipo de comunicación producida por ellos” (p. 114), en el marco de los procesos de consulta previos durante la elaboración de la ley. Sin embargo, señala que es un tipo de práctica que se legitima, ante todo, mediante su uso:

A mí me parece que es una interpelación para la academia esto de la comunicación con identidad (...), con respecto a la identidad yo he ido por el lado de la Antropología de Fredrik Barth (...) y he tratado de llevarlo al viejo trabajo de Villamayor y Lamas con los modos de abordar una radio comunitaria (...), si vos me decís qué otro instrumento teórico tengo para pensar la comunicación con identidad, te digo que ninguno. He tenido que precisarme en ese objeto que era la radio, desde la interpretación de esos discursos y de la interpretación de los hechos concretos del modo de administrar la radio (...), la tendencia es decir “son excluidos, tienen que ir a la comunicación comunitaria”, sin vuelta. Entonces, correrte de eso, además, yo soy una firme militante de la comunicación comunitaria, y correrse de ese prejuicio que tenía de que la comunicación con identidad era una noción solamente indígena, sigue siendo un desafío importante (Liliana Lizondo, 2015).²²

De este modo, Lizondo abrió un debate interesante con respecto a las nociones esencializadoras que pueden construir marcos teórico-metodológicos que se “amolden” a estructuras académicas ya consolidadas. También sobre las coyunturas políticas que habilitaron a que se desarrollaran nuevas discusiones no sólo en el ámbito académico, sino también al interior de las organizaciones de pueblos indígenas, muchas de ellas impulsadas por el reconocimiento de la diferencia. En este escenario, las tensiones y negociaciones contempladas en el proceso de elaboración del marco regulatorio permitieron entrever ciertas fisuras y discrepancias sobre cómo abordar la cuestión indígena (tanto desde el Estado como la academia) y, más todavía, cómo dialogar y generar espacios de consenso para responder a las demandas.

²² Exposición en el marco del Congreso de Comunicación Popular desde América Latina y el Caribe, y el II Congreso Comunicación/Ciencias Sociales desde América Latina. Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata, septiembre de 2015.

LOS DEBATES POR LA PARTICIPACIÓN Y EL ACCESO A LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN DESDE LA OCAN

El proceso de gestión y construcción de la radio de la OCAN transcurrió mucho tiempo antes de que la LSCA fuera discutida y aprobada. Sin embargo, los debates que se iniciaron durante el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner abrieron camino a una coyuntura política que aceleró el desarrollo del medio, inaugurado en 2016. Esto posibilitó ciertas articulaciones entre actores estatales y organizaciones sociales que militaban por el derecho a la comunicación con identidad.

En el año 2009, la organización conjugó sus primeros vínculos con distintos agentes que trabajaban en proyectos radiofónicos en el marco de la aplicación de la LSCA. En este contexto, la OCAN intentaba integrar la lista de una de las “10 radios del Bicentenario”, que se iban a financiar mediante el INAI a través del área de comunicación. En ese marco, la OCAN había presentado un proyecto donde esperaba que el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación cooperara en la compra de los equipos necesarios para el funcionamiento de su futura radio. Sin embargo, sólo recibió la autorización para transmitir por frecuencia modulada, pero nunca concretó el beneficio para la adquisición de los equipos.

En el año 2013, el proyecto se presentó al Fomeca con el objetivo de concursar por la Línea de Equipamiento Radiofónico. La organización resultó ganadora, pero tuvo inconvenientes para acceder al subsidio ya que, desde el INAI, mediante el representante indígena del Consejo Federal de Comunicaciones, se argumentó que el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación estaba por financiarles un proyecto con esas mismas características, en el marco de la convocatoria de las “10 Radios del Bicentenario”. En efecto, desde AFSCA se decidió que la OCAN no recibiera los fondos del proyecto Fomeca. Finalmente, pasó el tiempo y la organización tampoco fue beneficiada por las “10 radios del Bicentenario”, quedando fuera de ambas convocatorias.

En 2014, la OCAN presentó nuevamente un proyecto en la convocatoria de los Fomeca y volvió a resultar ganadora en la Línea de Equipamiento Radiofónico. Con este subsidio logró comprar algunos equipos para instalar la emisora, construir la torre de transmisión y el estudio. Unos meses después, la organización presentó otro proyecto en la Línea Gestión de Medios Comunitarios y obtuvo financiamiento para capacitaciones en producción radiofónica y talleres sobre “comunicación con identidad”. Con este proyecto se financiaron varios encuentros que estuvieron a cargo de una integrante de la CCAIA, con el objetivo de “preparar un equipo de comunicadores para la radio de OCAN” (dirigente indígena de Nazareno; entrevista personal, 2015). En ese periodo, entre julio y diciembre del 2015, participamos de los talleres coordinados por la integrante de la CCAIA, los cuales se focalizaron en reconstruir la genealogía del proceso de reconocimiento de los pueblos indígenas como proveedores de servicios de comunicación y discutir qué lugar ocuparon los mismos en el “reparto de la torta” del espectro audiovisual.

Los pueblos indígenas acordaron en su mayoría defender una comunicación propia, “queremos que se guarde en el espectro radioeléctrico, en las ondas hertzianas, lo que significa tener a nivel satélite, atmósfera, estratósfera y demás, para los medios de comunicación indígena”. Hubo una lucha, por supuesto, en todos los lugares hay luchas de poder, porque tenían que repartir la torta, esto es, el aire, ¿no? (comunicadora indígena de la CCAIA; Taller de Comunicación con Identidad en Nazareno, julio de 2015).

En este taller pudimos observar cómo se dieron las primeras discusiones en las que referentes de la OCAN y de la comunidad en general participaron dialogando y debatiendo sobre el ejercicio del derecho a la comunicación con identidad. Allí se realizó una historización del término, permitiendo identificar los sentidos disputados en torno a la resignificación de las identidades y pertenencias colectivas.

Nuestra comunicación es con identidad y esa identidad la vamos a expresar en idioma materno. Y queremos que esa radio sea nuestra (...), tener una frecuencia propia, que no quede en otras manos (...); muchos indígenas querían tener su propia radio sin que alguien tuviese que abrirles las puertas. ¿Cómo aparecieron las radios comunitarias? Muchas por la iglesia, por asociaciones civiles, alguien que hacía un proyecto de radio para un sector marginal, para un centro vecinal, para alguna comunidad indígena, pero la ONG manejaba la radio y le decía “Bueno vengan, participen en la radio, comuniquen”. Se han hecho cosas muy valiosas, pero en las reuniones por la nueva ley de medios los pueblos indígenas querían una frecuencia propia (comunicadora indígena de la CCAIA; Taller de Comunicación con Identidad en Nazareno, julio de 2015).

En ese marco, destacamos que el énfasis puesto en la “identidad” buscaba fortalecer ciertos marcadores de “lo indígena” que reflejaran “lo propio”; por ejemplo, el uso del idioma materno y el reconocimiento de trayectorias singulares de lucha en el marco de las disputas territoriales. De este modo, la lucha por consolidar y legitimar una nueva categoría de adscripción en torno a la comunicación indígena desde la CCAIA afianzaba sentidos de pertenencia que visibilizaban con mayor fuerza, para el caso de la OCAN, la “identidad indígena kolla”. Al respecto, en el marco de esta capacitación, uno de los dirigentes decía:

Hay personas que trabajan la comunicación desde un modo que le llaman la comunicación comunitaria, hay otros que trabajan desde un modo de la comunicación popular y así, ¿no? Parecieran distintos tipos de comunicación. Y a nosotros lo que nos parecía importante, que no hay que dejar de lado, era el tema de la comunicación con identidad; comunicar justamente, pero fortalecido la identidad de uno, en este caso nosotros como indígenas, como comunidades kollas. Comunicar desde este ámbito, desde este fortalecimiento de la identidad, y también tiene que servir este rol de los comunicadores para la lucha de las comunidades, el buen vivir, que es el tema del territorio; todo eso se tiene que ir plasmando, se tiene que trabajar para que el día de mañana, en este caso para el tema

de la radio, la OCAN tenga jóvenes, mayores, no tan mayores, niños, mujeres y abuelos, preparados para llevar adelante este desafío (dirigente indígena de Nazareno; Taller de Comunicación con Identidad en Nazareno, julio de 2015).

Por otra parte, este proceso de redefinición del proyecto político-comunicacional abrió camino a que los comunicadores de la OCAN participaran en encuentros con otras organizaciones y comunidades del país, generalmente organizados por organismos del Estado nacional. Por ejemplo, en el año 2015 se realizó el “Encuentro latinoamericano de comunicación campesino indígena: territorio en movimiento. Voces múltiples”, organizado por la Defensoría del Público, con el objetivo de generar un espacio de intercambio entre integrantes de proyectos de comunicación de Argentina y América Latina. Allí participaron referentes de la FM OCAN:

Quise hacerme cargo de mi pueblo, de la voz de nuestro pueblo (...). Capaz que no hablamos el idioma, la lengua madre, pero sí sentimos nuestra cultura, nuestra cosmovisión dentro nuestro. A través de la comunicación, a través de los pocos medios que tenemos en el lugar, pudimos concientizar la identidad (Dina Copa, FM 88.3 OCAN, pueblo kolla; citado en Defensoría del Público, 2015).

En este sentido, aunque se realizaron capacitaciones y encuentros, es importante destacar que la OCAN se apropió de la categoría “comunicación con identidad”; aunque no fue una disputa que se constituyó como un aspecto central a discutir en sus asambleas, sino donde más bien la organización se fue plegando a las definiciones y a los consensos generados entre las distintas comunidades y organizaciones indígenas de Argentina. Sin embargo, las reiteradas enunciaciones en torno al fortalecimiento de aspectos “identitarios” y de “revalorizar la cultura” fueron algunos de los ejes que despertaron un interés colectivo en torno a consolidar una “red de comunicación propia” en todo el territorio, y que los tuviera como interlocutores válidos para cons-

truir espacios comunes e inherentes a sus demandas e intereses. Al respecto, cuando preguntamos a un dirigente de la OCAN por la apropiación o no de dicha categoría, dijo lo siguiente:

Creo que en ese sentido la organización es como más práctica, como más pragmática digamos, no nos entramos... lo importante es que la comunicación sirva para el desarrollo comunitario; pero no sé si nos conviene entrarnos, no sé si la organización querrá entrarse en eso, en esto de discutir si es comunicación comunitaria o comunicación con identidad. Lo importante es que sirva para ese sueño de consolidar el buen vivir de las familias de las comunidades (dirigente indígena de Nazareno; entrevista personal, 2015).

A partir del trabajo de campo que realizamos, pudimos observar que los debates que se dieron en las asambleas de la OCAN con respecto a montar su emisora propia estuvieron relacionados con preservar un canal de diálogo que permitiera el acercamiento entre las comunidades más alejadas del municipio, considerando que muchas tienen distancias entre ellas de más de siete horas a pie y no cuentan con acceso vehicular. A esto se le agrega que, como canal de información masiva, es el único medio con el que cuentan para conocer las actividades que se realizan desde la organización y las decisiones administrativas que se toman desde el Estado (cobro de pensiones, jubilaciones, trámites, charlas y eventos educativos y sanitarios, etcétera). Al mismo tiempo, el proyecto comunicacional también se constituyó como un eje fundamental para fortalecer las demandas vinculadas a la problemática de las tierras. Nos referimos a la lucha que lleva adelante la OCAN desde hace más de veinte años en busca de obtener los títulos comunitarios de sus tierras y la certificación catastral de más de 240 mil hectáreas de la provincia de Salta.²³

²³ Para mayores detalles e información sobre la disputa por las tierras, véase Milana (2019); Milana y Villagra (2020); y Villagra (2020).

Con base en el último punto, recuperando las palabras de un dirigente indígena sobre la relación que se pretende establecer entre el derecho a la comunicación con identidad y la lucha por el territorio, la comunicación puede ser definida como:

El diálogo, la ida y vuelta, es fundamental y necesario. Muchas veces hay cuestiones negativas que se van dando, algunas veces decisiones erradas que se toman, a veces por no contar con toda la información, porque justamente esa información no llega porque está faltando el diálogo. Entonces, la radio de la OCAN no sólo tiene que informar, sino que se tiene que convertir en un servicio de comunicación (...) que sirva para que la gente tenga la información y que con eso pueda decidir sobre algunas cuestiones, y que además sea una herramienta para esta lucha que está teniendo la organización, por este sueño que tiene la organización por obtener el título de propiedad comunitaria. Y bueno, cuando se piensa el tema de la radio, uno de los fundamentos que se pone es justamente ése, que la radio ayude a comunicar, a informar; [que] ayude al diálogo para que la organización, con sus comunidades, con sus miembros, vaya dando paso a la obtención de ese título comunitario. (...) la radio tiene que ser una compañía para aquellas personas que están en lugares más alejados, que se sienten solos, pero que tengan la radio como compañía, como amiga (dirigente indígena de Nazareno; entrevista personal, 2015).

CONCLUSIONES

El proceso de disputa política en torno a la inclusión de los pueblos indígenas como proveedores de servicios de comunicación audiovisual sin duda se capitalizó en el marco de las transformaciones normativas que provocó la aplicación de la LSCA. En este sentido, la coyuntura política le dio centralidad a la “identidad” en tanto aspecto a negociar y rearticular mediante la apropiación y el uso de los medios de comunicación.

Al respecto, es importante señalar algunas consideraciones coyunturales que resultan fundamentales para comprender el desarrollo de este proceso. En primer lugar, no hay que desconocer que, previo a las disputas por una nueva ley de radiodifusión, las relaciones entre el gobierno nacional y las empresas monopólicas mediáticas atravesaban una situación particular a raíz del paro agropecuario en 2008. Este escenario contribuyó a generar un clima de enfrentamiento entre ciertos sectores privados y el Estado. Allí, la propuesta de la LSCA fue considerada como un “batacazo” que, desde el gobierno, buscaba desarmar la matriz comunicacional concentrada en pocas manos.²⁴ En segundo lugar, con respecto a los pueblos indígenas en particular, es importante remarcar que tanto las transformaciones estatales referidas a aspectos normativos como los espacios de participación que se generaron apelaron a la consolidación de un acuerdo entre organizaciones para ejercer el “derecho a la comunicación con identidad” con características singulares. La OCAN, a través de su proyecto radial, buscó articular y legitimar acciones en torno a la disputa por la propiedad de las tierras. Esto no pudo ser posible sin la alianza de una red de dirigentes indígenas y actores estatales que se articularon para promover el uso de los medios de comunicación como estrategia organizacional, en el marco de un contexto que habilitó determinadas condiciones de posibilidad que permitieron disputar legalmente el espectro radioeléctrico.

Cabe destacar que las particularidades que este proceso fue adquiriendo se circunscribieron a las posibilidades coyunturales y a los

²⁴ En 2008 se desarrolló este extenso conflicto a raíz de las retenciones impositivas del Estado al maíz, la soja y el trigo. Desde entonces, durante 129 días, distintos empresarios del sector agropecuario bloquearon rutas y desabastecieron a las ciudades. En este contexto, las coberturas mediáticas (especialmente las del Grupo Clarín, La Nación, Infobae y Perfil) operaron como canales “opositores” al gobierno nacional con un sesgo “pro-campo” (Zunino y Aruguete, 2010). La presentación de la LSCA significó la definitiva ruptura en la relación entre estos poderes, ya que algunos artículos obligaban a estos canales a adecuar sus licenciarios a ser propietarios de no más de 24 licencias. Sin embargo, estos no lograron cumplirse y en su mayoría detonaron en casos particulares aún judicializados.

procesos de reivindicación de las luchas territoriales de los pueblos indígenas a lo largo y ancho del país. No obstante, el espacio público mediatizado, arraigado a lógicas hegemónicas fuertemente establecidas y que impedían que ciertos sectores pudieran formar parte de él, se constituyó como un lugar de visibilización desde donde múltiples organizaciones y comunidades indígenas pudieron reconstruir, reescribir y recuperar sus singulares historias y experiencias de vida vinculadas al violento proceso de conquista, colonización y conformación del Estado nación.

REFERENCIAS

- Andrada, Damián (coordinador) (2019). *Hacia un periodismo indígena*. Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador.
- Borja, Raúl (1998). *Comunicación social y pueblo indígenas en Ecuador*. Quito: Editorial Abya Yala.
- Bustamante, Fernando (2013). *Procesos de comunicación/educación en contextos de diversidad cultural. Interpelación y reconocimiento en la construcción de la subjetividad de jóvenes indígenas wichí en el Chaco salteño, Argentina*. Tesis de Doctorado en Educación. Málaga: Facultad de Ciencias de la Educación.
- Castells I, Talens (2011). “¿Ni indígena ni comunitaria? La radio indigenista en tiempos neoindigenistas”. *Revista Comunicación y Sociedad* (15): 123-142.
- Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual (2015): *La comunicación en lenguas originarias*. Buenos Aires.
- Doyle, María Magdalena (2013). *Los medios de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordaje desde los estudios sobre comunicación en América Latina*. Tesis de Maestría en Comunicación y Cultura. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Doyle, María Magdalena (2016). *El derecho a la comunicación de los pueblos originarios. Límites y posibilidades de las reivindicaciones indígenas en relación al sistema de medios de comunicación en Argentina*. Tesis de Doctorado en Antropología. Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Doyle, María Magdalena (2018). “Las luchas por territorios ancestrales en los medios indígenas. El caso de FM La Voz Indígena”. *Comunicación y Medios* (38): 177-189.
- Doyle, María Magdalena; Mariana Ortega y Liliana Lizondo (2021). “Los tiempos largos de la comunicación indígena en Argentina”. *ContraCorrente: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas* (17): 31-52.

- Equipo de comunicadores de pueblos originarios (2012). *Aportes para la construcción del modelo de comunicación indígena en Argentina. Comunicación con identidad*. Buenos Aires: Instituto Nacional de Asuntos Indígenas.
- Fuenmayor, Miguel Antonio, y Oscar José Antepaz (2009). "La comunicación radial intercultural bilingüe en el Zulia". II Congreso Invecom. Asociación de Investigadores Venezolanos de la Comunicación. Venezuela, Caracas.
- Guber, Rosana (1991). *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires: Editorial Legasa.
- Guber, Rosana (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guzmán, Héctor (2011). "La participación en los Foros por una nueva Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en Argentina. El caso de los pueblos indígenas/originarios". *Revista derecom* (7): 1-16.
- Hall, Stuart (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Bogotá: Envió Editores.
- Hernández, Isabel, y Silvia Calcagno (2003). "Los pueblos indígenas y la sociedad de la información en América Latina y el Caribe: un marco para la acción". *Revista Argentina de Sociología* 1 (1): 110-143.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (2012). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010: Censo del Bicentenario. Pueblos originarios: región Noroeste Argentino*. Disponible en <https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2010_tomo1.pdf>.
- Leyva Solano, Xóchitl, y Axel Köhler (2020). *La situación del derecho a la comunicación con énfasis en las y los comunicadores indígenas y afrodescendientes de América Latina*. San Cristóbal de Las Casas: Consejo Latinoamericano de Cine y Video de los Pueblos Indígenas/Proyecto Videoastas Indígenas de la Frontera Sur/Alternativa/Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica- Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas/Cooperativa Editorial Retos/ Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lizondo, Liliana (2015). *Comunicación con identidad o comunicación comunitaria. El caso de la FM La Voz Indígena*. Tesis de Maestría en Planificación y Gestión de Procesos Comunicacionales. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata.
- Lizondo, Liliana (2017). "Escenario multilingüe, poroso y de disputa territorial: la comunicación con identidad en FM Comunitaria La Voz Indígena de Tartagal". *Revista RevCom* 3 (5): 22-33.
- Lizondo, Liliana (2020). *Para una perspectiva del debate naturaleza-cultura desde los medios de comunicación. La cobertura de inundaciones del río Pilcomayo en 2018 según la composición de los mundos*. Tesis de Doctorado en Comunicación. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata.
- Magallanes-Blanco, Claudia (2023). "Comunicación indígena en América Latina: una mirada desde publicaciones académicas". En *Pueblos indígenas y territorios mediáticos. Estudios sobre comunicación indígena en Argentina*, coordinado por Liliana Lizondo y Magdalena Doyle, 25-42. Bogotá: Fundación Friedrich Ebert.

- Magallanes-Blanco, Claudia, y José Manuel Ramos-Rodríguez (coordinadores) (2016). *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Puebla: Universidad Iberoamericana de Puebla.
- Milana, María Paula (2019). *Procesos organizativos indígenas entre los Valles Interandinos (Salta, Argentina). El caso del Qullamarka*. Tesis de Doctorado en Antropología. Facultad de Filosofía y Humanidades. Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires.
- Milana, María Paula, y Emilia Villagra (2020). "Entre prácticas de intervención y proyectos de desarrollo. Un acercamiento a los procesos organizativos indígenas en los valles interandinos (Salta, Argentina)". *Revista Territorios* (42): 1-29.
- Milana, María Paula, y Emilia Villagra (2023). "Comunicación indígena y luchas territoriales: imbricaciones de lo político y lo comunicacional en procesos organizativos del Pueblo Kolla". En *Pueblos indígenas y territorios mediáticos. Estudios sobre comunicación indígena en Argentina*, coordinado por Liliana Lizondo y Magdalena Doyle, 77-91. Bogotá: Fundación Friedrich Ebert.
- Orobitg, Gemma; Mónica Martínez Mauri; y Roger Canals (2021). "Los medios indígenas en América Latina: Usos, sentidos y cartografías de una experiencia plural". *Revista de Historia* (83): 132-164.
- Pulleiro, Adrián (2011). "La radio alternativa en América Latina. Experiencias y debates desde los orígenes hasta el siglo XXI". Buenos Aires: Cooperativa Gráfica El Río Suena.
- Romo, Cristina (1990). *Otra radio. Voces débiles, voces de esperanza*. Ciudad de México: Instituto Mexicano de la Radio/Fundación Manuel Buendía.
- Salazar, Juan Francisco (2002). "Activismo indígena en América Latina: estrategias para una construcción cultural de las tecnologías de información y comunicación". *Journal of Iberian and Latin American Studies* 8 (2): 61-80.
- Sandoval Forero, Eduardo, y Laura Mota Díaz (2011). "Acción social solidaria, confianza y diversidad cultural en América Latina". En *Perspectivas críticas sobre la cohesión social. Desigualdad y tentativas fallidas de integración social en América Latina*, coordinado por Carlos Solano y Néstor Cohen, 23-51. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Van Dam, Chris (2007). *Tierra, territorio y derechos de los pueblos indígenas, campesinos y pequeños productores de Salta*. Buenos Aires: Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos.
- Villagra, Emilia (2020). *Comunicación, política y alteridad. Los procesos político-comunicacionales de una organización indígena kolla en la provincia de Salta, Argentina (1980-2020)*. Tesis de Doctorado en Ciencia Política. Córdoba: Facultad de Ciencias Sociales-Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba.
- Zunino, Esteban, y Natalia Aruguete (2010). "La cobertura mediática del conflicto campo-gobierno. Un estudio de caso". *Global Media Journal* 7 (14): 1-23.

Movimentos de escritas: novos sentidos comunicativos pelas práticas indígenas

Patrícia Regina Vannetti Veiga

REFLEXÕES INICIAIS

Esse capítulo busca tecer algumas reflexões sobre a multidimensionalidade dos processos e formas de produção e uso da escrita alfabética por populações indígenas que vivem no Brasil, a partir da experiência que tive como colaboradora em dois projetos de produção de livros bilíngues de autoria Baniwa e Guarani-mbya. Tendo como foco principal as relações entre a transmissão de conhecimentos, as diferentes formas de escritas, as diversas estratégias comunicativas e a circulação dos objetos-livros. Pretendo refletir sobre como essas tecnologias hoje são usadas como um novo meio de comunicação pelo qual os saberes ancestrais circulam, potencializando a (sua transmissão) tanto para as pessoas da própria comunidade, principalmente aos jovens, como também para os não indígenas, visando uma transformação na visão que comumente é disseminada sobre quem são os indígenas, a partir da autoria própria.

Antes de entrarmos nas discussões sobre os projetos propriamente ditos, acredito ser importante fazer uma reflexão inicial sobre alguns dos sentidos atribuídos pelos indígenas à escrita alfabética e sobre a sua história nas sociedades ocidentais. No livro escrito pelos Guarani,

eles evidenciam que a escrita é um recurso comunicativo dos não indígenas, usado para expressar seu pensamento, algo que é diferente para eles: “O pensamento que vale mais para o *jurua* [em guarani, não indígena] é a *kuatia para* [escrita, livro], para nós é o conhecimento dos nossos ancestrais que mantemos vivo na memória” (Mbya, 2017: 20).

A estratégia de escrever um livro, além da intenção de registrar as falas de algumas pessoas da comunidade, o que será melhor tratado abaixo, foi de alcançar o pensamento dos *jurua* e assim poder transformá-lo, como é explicado no trecho a seguir: “A partir de histórias de nós mesmos, queremos construir uma nova imagem do povo Guarani para ficar no pensamento das pessoas que lerem esse livro” (Mbya, 2017: 22). Ou seja, usar a escrita é um meio para conseguir atingir o pensamento das pessoas, mais especificamente, dos *jurua*, que aprendem através dela, de modo que, quando produzidos pelos próprios Guarani, eles podem construir uma nova imagem a partir de suas próprias palavras.

O fato de, historicamente, pessoas de fora terem escrito sobre os indígenas e, neste caso, mais especificamente sobre os Guarani, também é ressaltado no livro, conforme trecho a seguir: “O problema é que toda a história escrita sobre os indígenas não foi escrita por nós (...). E hoje nós queremos que o próprio Guarani fale da sua história, dos seus antepassados” (Mbyá, 2017: 21). Segundo os autores, o fato de pessoas alienígenas escreverem sobre eles contribuiu para a formação de uma visão equivocada sobre quem são os Guarani, comumente marcada pela discriminação e pelo preconceito. A partir de narrativas ideologicamente construídas, os “índios”¹ são caracterizados, segundo eles, como invasores, destruidores, como populações que são contra o pro-

¹ Como as populações originárias foram genericamente nomeadas pelos portugueses. Para maiores reflexões sobre como esse termo reproduz estereótipos, carrega visões reducionistas e generalizantes, ver os seguintes vídeos: o primeiro apresenta uma fala crítica do autor e intelectual Daniel Munduruku (<<https://www.youtube.com/watch?v=N8LdbspX5XM>>), no segundo, a escritora Márcia Kambeba recita uma poesia de sua autoria chamada “Índio eu não sou” (<<https://www.youtube.com/watch?v=C6-FBzdZjE0>>).

gresso do país. Essa imagem e discurso negativizado contribui, e até justifica, as ações violentas e os constantes etnocídios em relação aos povos originários que marcam a história do Brasil.

As reflexões sobre como a escrita perpetua imagens e pensamentos restritos e, até mesmo, falsos, é feita por Kopenawa (2015) ao analisar sobre como os *nape* (não indígenas) privilegiam essa tecnologia em seus processos educativos. Segundo o autor: “[os brancos, não indígenas] estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel (livros, escritas) não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras” (p. 455). Segundo suas análises, isso restringe os potenciais de comunicação e dinamização dos conhecimentos, já que os não indígenas aprendem a conhecer fixando seus olhos no papel, a partir do que está escrito no que ele chama de “linhas negras tortuosas”. Segundo o autor, essas linhas expressam visões de si mesmo, voltadas aos seus próprios modos de ver e conceber o mundo (o que podemos associar com o etnocentrismo), por isso são consideradas por ele como mentiras. O estar imóvel, inerte, além de se referir às consequências desse pensamento ensimesmado, que fixa imagens e ideias, pode ser associado ao próprio movimento do corpo esperado no ato da leitura: estar sentado, em silêncio, com os olhos focados no papel, acompanhando as linhas da esquerda para a direita.

Nesses caminhos reflexivos é importante lembrar o quanto a imagem negativizada e, como analisa Kopenawa, mentirosa do “índio” está relacionada com os processos coloniais e a como essa visão foi fixada por meio de documentos escritos pelos portugueses no período, que até hoje são usados como referências, por exemplo, nos materiais escolares, apesar de, aos poucos, isso estar se transformando. Lembremos também de como a própria escrita, enquanto tecnologia de comunicação, atuou nessa negativização, quando foram criadas grandes divisões entre as sociedades, baseadas em linhas evolutivas que tinham como parâmetro as sociedades europeias, em que o uso do alfabeto era um forte fator que demonstrava a modernidade e superioridade

de uma cultura e de sua capacidade comunicativa, de transmissão e elaboração do pensamento (Lévi-Strauss, 1976).

Gnerre (1987: 36) argumenta que, quando os europeus começaram a estudar outros sistemas elaborados de comunicação, como os hieroglífos das culturas Nahuatl e Maya (México), por eles não serem considerados povos “racionais” (aspas do autor) civilizados, acabaram estabelecendo conceitualmente um *continuum* que colocava graus de progresso e evolução nas sociedades de acordo com a utilização ou não da escrita, ou seja, criaram meios para salvaguardar as suas tecnologias como sendo mais evoluídas. O autor André Baniwa reforça essa ideia ao argumentar que os diferentes modos de escrita, como os petróglifos, pinturas rupestres, entre outros —mais comumente usados por populações indígenas—, ou mesmo outros meios de comunicação, mais baseados no uso da palavra e transmissão orais, foram vistos como “antepassados do alfabeto latino, ou pejorativamente como sistemas primitivos de comunicação” (Baniwa, 2021), o que contribuía para a construção da visão pejorativa e falaciosa do “índio” como primitivo, selvagem etc. Além disso, o mesmo autor analisa como a escrita, por meio da escolarização, foi um instrumento de poder da sociedade dominante usada para balizar e inferiorizar os povos indígenas, em que: “(...) a não escolarização, a não alfabetização eram sinônimos de incivilização”.

O discurso que comumente valoriza a escrita alfabética está ligado a um suposto desenvolvimento cognitivo possibilitado unicamente por essa tecnologia da comunicação. Goody (1988) —autor que se debruçou em estudos sobre as transformações do pensamento humano quando a escrita, enquanto meio de comunicação, era introduzida em sociedades ágrafas—, argumenta que, por meio da escrita, se tinha acesso ao pensamento lógico, à fixação das memórias, desenvolvimento de raciocínio, formas mais abstratas e contextualizadas de conhecimento, entre outros. Análises como essas criam distanciamentos entre as sociedades com ou sem tradição escrita, valorizando a primeira em relação a segunda. Na perspectiva dessa linha evolutiva, alcançar a escrita era um processo visto como inevitável para as

sociedades orais,² já que todas tendem para a evolução e devem buscar o progresso. Discursos como esse ainda são reproduzidos em relação aos povos indígenas, por exemplo, quando defendem a sua integração na sociedade nacional, como sendo um caminho inevitável e positivo, o que acaba desrespeitando toda a luta pelo reconhecimento de suas pluralidades, garantidas constitucionalmente em 1988.

A ideologia de sobreposição da escrita sobre outras formas de comunicação, sustentada por sua superioridade de potenciais comunicativos, começa a ser transformado com os Novos Estudos de Letramento (do inglês, *New Literacy Studies*), que passam a estudar, por exemplo, as inter-relações entre oralidade e escrita, consideradas práticas sociais que se complementam nos diversos contextos comunicativos, mesmo que existam relações de poder entre ambas. Assim, a escrita passa a ser analisada a partir dos contextos sociais e históricos específicos, que variam conforme grupos, epistemologias, contextos, criando-se diferentes condições e práticas. Street (2003) faz análises sobre as diversas maneiras pelas quais a escrita é apropriada e transformada pelos contextos locais, de modo a criar diferentes modos de escrever, múltiplas escritas.

Na perspectiva de transcender o sentido inerte da escrita, que acaba fixando visões, tanto em relação às formas de comunicação (por exemplo, supervalorizando a escrita alfabética), quanto em relação aos pensamentos, imagens e ideias que ela representa e transmite (como acontece no caso da visão sobre o “índio”). Nesse capítulo busco olhar para as múltiplas formas de comunicação, por meio das diversas escritas e/ou dos diversos recursos comunicativos mobilizadas nas produções escritas de livros pelos indígenas. Assim, de acordo com as minhas reflexões, essas iniciativas transformam os sentidos da es-

² Acrescento que havia uma redução, devido à visão dicotômica predominante, que caracterizava as sociedades ágrafas como sendo unicamente orais, ou seja, as diferentes formas de escrita indígena, como os petróglifos, hieróglifos, não eram reconhecidas enquanto tal.

crita alfabética e de seus usos a partir das dinâmicas de conhecimento e transmissão próprias dos grupos específicos que a produzem.

Dessa maneira, a escrita alfabética e os livros, a partir das concepções de comunicação baniwa e guarani, apresentam dimensões que envolvem a potencialização das palavras orais por meio das imagens (letras e desenhos), interconectando formas e ideias, permitindo, assim, que os conhecimentos escritos transmitam mensagens além de suas folhas de papel; atuam na dinamização das interações entre as pessoas e na construção de diálogos; podem ativar conhecimentos antigos e fundamentais para a vida em novos suportes, estimulando comunicações que são fundamentais para manter o equilíbrio do mundo (o que envolve também o diálogo entre seres humanos e não humanos); entre outros, conforme será mais discutido ao longo do texto. Assim, a escrita pode vitalizar e movimentar conhecimentos, a partir de palavras/desenhos que ganham vida, já que a comunicação é algo dinâmico e os contextos são caracterizados pela movimentação de memórias e saberes, que circulam junto com os próprios fluxos de vida e de transformação do mundo.

A seguir apresentarei brevemente os contextos nos quais foram realizadas as produções desses dois livros bilíngues (português e língua materna, yegatu e guarani, ambas da família Tupi-Guarani), feitos e escritos coletivamente por indígenas baniwa e guarani, respectivamente. Tratarei dos caminhos e métodos usados e das expectativas e reverberações dos livros em relação às dinâmicas de transmissão e circulação dos conhecimentos no contexto específico de quem os produziu. Serão abordados apenas alguns pontos, já que o espaço neste capítulo é pequeno, portanto, fica o convite para que novas reflexões sejam tecidas a partir das apontadas aqui.



Imagem 1. Os Baniwa e o livro “Escola Kariamã conta umbuesá” (2015): dinâmicas referenciais com as imagens escritas e os sentidos vivos dos conhecimentos

Foto da capa do livro. Vários Autores; *Letra Indígena* 1 (17). Universidade Federal de São Carlos. Disponível em <https://issuu.com/grupo.lettra/docs/escola_kariam___conta_umbues___digi>

CONTEXTUALIZAÇÃO 1

Os Baniwa, povo da família Aruak, vivem no alto rio Negro (Estado do Amazonas), região amazônica brasileira, que faz fronteira com a Venezuela e Colômbia. Estão divididos em pequenas comunidades (cerca de 93 povoados) que beiram as margens do rio Içana e seus afluentes Cubate, Cuiari e Ayari. Os Baniwa também vivem em cidades localizadas no médio e baixo rio Negro, como em Santa Isabel e Barcelos, somando, no Brasil, aproximadamente 1115 pessoas. Os kuripako (como são chamados na Colômbia) vivem apenas no Alto Içana (Fontes, 2019: 17-18).

Quando estive a primeira vez na região —faço pesquisa e atividades educacionais lá há mais de 10 anos—, conheci algumas professoras³ da escola estadual indígena Kariamã, localizada na comunidade de Assunção (nome em homenagem a santa católica Nossa Senhora

³ Destaco a minha opção pelo uso do ênero feminino como englobante.

de Assunção), chamada na língua yëgatu⁴ de Bitiru Punta, localizada no baixo rio Içana. Esta escola é a única na calha deste rio a ter o ensino médio reconhecido pelo órgão competente, as demais escolas são consideradas salas anexas desta. Uma das questões apontadas pelas professoras foi a falta de materiais para o trabalho com os conhecimentos baniwa na escola indígena, argumentando que a maioria dos livros didáticos disponíveis tratavam de conhecimentos muito distantes da realidade local.

A primeira escola construída neste rio foi um internato da missão salesiana em 1953, no contexto das ações de integração dos indígenas às lógicas de desenvolvimento nacionais, por meio de uma parceria com o então órgão indigenista brasileiro Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Segundo lideranças da região, o ensino nessa escola era pautado em uma educação positivista, de caráter monoculturalista, que visava educar os indígenas conforme os padrões da civilização europeia, caracterizado por: "(...) ensinar aos índios os conhecimentos, os valores e as culturas [também a língua] das sociedades europeias, da sociedade nacional dominante, em detrimento da negação dos valores, dos conhecimentos e das culturas tradicionais dos povos indígenas" (Baniwa e Agudelos, 2012: 277).

Professoras e intelectuais indígenas da região vem ressignificando os sentidos dessas escolas missionárias, considerando que, por meio delas, conseguiram se instrumentalizar com os conhecimentos e tecnologias dos brancos, o que permitiu ações de defesa e resistência em relação à exploração que sofriam com a forte presença de seringueiros na região, que escravizavam os indígenas, principalmente por meio de dívidas. Como também, essas escolas possibilitaram a formação

⁴ A língua yëgatu é falada nesta comunidade e nas demais comunidades baniwa do baixo Içana, como também entre outros povos da região, como os Warekena, Baré, Pira-Tapuia (rio Negro, Xié). Foi cooficializada junto com a língua Tukano e Baniwa no município de São Gabriel da cachoeira (lei n° 145 de 2002, a língua yanomami foi posteriormente também incluída). Apesar do yëgatu ter sido uma língua aprendida com os brancos, principalmente comerciantes e missionários (foi língua geral do Brasil, originária do Tupinambá aprendido pelos portugueses na costa brasileira), hoje compõe o sistema multilíngue da região.

dos principais atores do movimento indígena atual, consolidado na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), 1987, em que, na maioria, são antigos estudantes das escolas missionárias (Baniwa e Agudelos, 2012).

Foram diversas as conquistas do movimento indígena na região, em que destaco a demarcação das terras;⁵ a transferência da gestão das escolas das freiras e padres para a secretaria municipal e estadual de educação (SEMEC/SEDUC), seguida de cursos de magistério indígena; criação de diversas associações e selos de comercialização dos produtos locais (como o da “Arte baniwa”), entre outros. De acordo com as avaliações locais, a educação escolar indígena hoje tem como principal objetivo a instrumentalização das pessoas para práticas que permitam uma sustentabilidade econômica, social, cultural e territorial, unindo os conhecimentos considerados tradicionais (antigos) com os ocidentais (novos, do branco), tendo como base a interculturalidade.

Diante deste cenário, surge a importância de criar materiais que instrumentalizem as professoras para o trabalho com os conhecimentos baniwa na escola diferenciada indígena, o que me propus a colaborar, como parte dos meus estudos de mestrado, compondo uma pesquisa participativa e coletiva que envolvia a produção de um livro. Formamos, então, um grupo de educadoras falantes de yëgatu, que narraram algumas histórias mitológicas, como a de origem do fogo, surgimento da noite, narrativas do tempo em que os animais eram as pessoas que habitavam o mundo antigo, histórias dos antigos rituais etc. Depois de gravadas, fizemos um trabalho de escrita coletiva das histórias com a equipe docente da escola Kariamã. O trabalho foi feito intensivamente durante duas semanas, em que ouvimos as histórias narradas, também buscamos complementação com outras versões contadas por alguns mais velhos dali, pesquisando e registrando

⁵ Homologada como “Terra Indígena do alto rio Negro” no ano de 1998, onde vivem 23 povos indígenas, com uma população de 26 046 pessoas e uma área de 7 999 hectares.

as narrativas para compor o livro, que apresenta mais de uma versão para algumas das histórias.

O processo de escrita foi feito ora coletivamente, ora em grupos pequenos e às vezes individualmente, tendo sempre uma leitura coletiva posterior, seguida de comentários, para assim fechar a versão que iria para o livro. As alunas do ensino médio fizeram desenhos para compor o livro, para isso, algumas professoras foram para uma outra sala com as alunas, exibiram os vídeos das histórias, as leram, pedindo que desenhassem depois. Esse material —que também foi o corpus da minha pesquisa, em que analisei as transformações do texto oral quando escrito— foi editado e publicado por meio de uma parceria entre a Trança Edições (editora independente formada por mim e mais dois colegas) e a Revista Letra Indígena, especializada em Literatura e Linguagens indígenas, da Universidade Federal de São Carlos (UFScar).

A produção desse livro foi muito rápida e a facilidade com que as professoras escreveram as histórias foi espantosa. Para além de associar essa disposição à formação que a maioria das professoras teve nas escolas salesianas, associo isso ao fato de que as práticas de escrita entre os baniwa existem desde a formação do mundo, como me contaram diversas vezes. De acordo com as histórias que ouvi, um dos demiurgos, Nãpirikoli, considerado o Deus baniwa por ser o responsável pela concepção do mundo, escreveu (desenhou)⁶ nas pedras diversos petróglifos, conhecidos como a “escrita de Nãpirikoli”. A escrita baniwa também está presente nos grafismos (chamados de “sílabas gráficas”)⁷ feitos em objetos de palha⁸ e cerâmica, bem como

⁶ A associação entre desenho e escrita se expressa pelo uso do mesmo termo para definir ambas: em yëgatu - *pinima* e em baniwa - *lidana*, ambos referenciam escrita e desenho.

⁷ Ver mais informações no site “Arte baniwa”, selo de comercialização desses produtos: <<https://www.artebaniwa.org.br/>>.

⁸ Os principais objetos de palha feitos são urutu, peneira, balaio, abano etc. A principal matéria prima é o arumã, mas existem muitos outros tipos de palha e são usados cipós, principalmente para a construção de cestos.

nas pinturas corporais e faixadas das malocas.⁹ André Baniwa (2021) caracteriza essas escritas milenares da seguinte maneira: “Pode ser o grafismo na cestaria; ou os petróglifos nas pedras, também vistos como desenhos, gráficos, letras, palavras, ícones de acesso ao mundo do conhecimento Baniwa”, destacando a sua função auxiliadora e ativadora da memória oral.

CAMINHOS

O rio Içana e seus afluentes, como também os outros rios da região, tem como característica comporem uma “geografia sagrada”, chamada também de “escrita topográfica”, referente a uma prática comum entre os povos Aruak de inscrever sua história nas paisagens (Hugh-Jones, 2012; Santos-Granero, 1998). De acordo com diversas pesquisadoras da região, esses lugares, desenhados ou não, marcam os acontecimentos míticos e ambientes importantes para a história de formação do mundo, momento em que foram transmitidos os conhecimentos e as práticas necessárias para uma boa vida humana. Esses conhecimentos tratam das formas de cultivo, preparo da alimentação, confecção da cestaria; envolvem instrumentos para as práticas rituais, orientações éticas para a vida etc.

Gersem Baniwa (2008: 7-8), ao analisar o modo próprio baniwa de produzir, transmitir e aplicar os conhecimentos, diz que eles são organizados a partir da cosmologia ancestral e têm a função social de aperfeiçoar a vida, isso ocorre quando as pessoas os praticam e experienciam, dando continuidade e perpetuando os conhecimentos do tempo antigo, aqueles ensinados pelos ancestrais, por meio de sua prática no cotidiano e/ou durante os rituais. Assim, os conhecimentos ganham sentidos e podem aperfeiçoar a vida quando são lembrados, circulados e praticados, algo que essas escritas impulsionam. Segundo o mesmo autor, esses conhecimentos estão relacionados com uma

⁹ Antigas casas (habitações) coletivas.

capacidade de comunicação entre os seres (humanos e não humanos), isso garante o equilíbrio do mundo cósmico, em que o bem viver nele é muito mais uma qualidade de espírito de harmonia entre os seres que coabitam o cosmos do que uma qualidade material ou social (Gerssem Baniwa, 2019: 64).

Nessa perspectiva, os próprios lugares marcados, muitas vezes, são índices dos ancestrais, ou mesmo habitações dos *Yoopinai* (espíritos guardiões, donos dos animais, casa dos antepassados). As pessoas costumam se comunicar com eles por meio de relações éticas, sendo elas certas ações que devem ser feitas nesses lugares, tais como, fazer uma oferenda, não olhar quando passa, não passar por certos lugares usando canoa, entre outros. Esses comportamentos são chamados pelas pessoas de “respeito”; são regras que dialogam com o poder espiritual desses lugares e com a sua história, com os sentidos de sua existência desde as origens, no tempo da criação do mundo. Os xamãs conhecem a linguagem dos antigos, o que os permite se comunicar diretamente com esses espíritos, por exemplo, negociando a caça e a pesca, apaziguando efeitos (estragos, doenças) quando acontece uma situação de desrespeito, entre outros. Dessa maneira, quando os conhecimentos vinculados a esses lugares são praticados e lembrados, quando conhecem a sua história, as pessoas agem com mais respeito, garantindo assim a continuidade da comunicação entre os seres que compõe o mundo cósmico, em que seu equilíbrio acontece quando os sentidos desses conhecimentos permanecem vivos.

Para compreendermos melhor, falarei um pouco mais sobre um desses lugares, que é uma rocha cheia de petróglifos localizada em Jandu, uma das cachoeiras no médio Içana. Lá foi realizado o primeiro Kariamã dos meninos, ritual de passagem feito como preparo dos jovens baniwa para a vida adulta. Durante esse ritual, os jovens aprendem a confeccionar objetos de palha (muito usados para a manufatura alimentar com a mandioca), fazem jejum, ficam reclusos, recebem conselhos e ensinamentos dos mais velhos, entre outras práticas. A seguir, mostro duas fotos de alguns dos desenhos nas pedras:

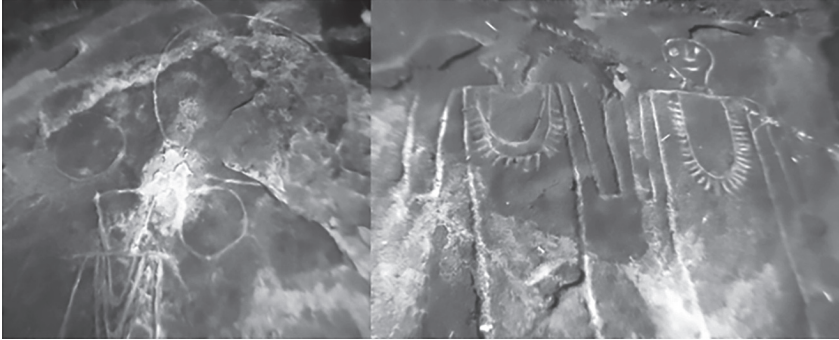


Foto 1 e 2. Primeiro ritual de Kariamã

Fuente: Patrícia Veiga, Jandu Cachoeira, rio Içana (AM), Brasil.

Nas fotos 1 e 2 vemos o desenho dos meninos iniciados e alguns círculos próximos a eles, de acordo com o que disseram, esses são alguns dos objetos aprendidos durante esse ritual (balaio e *darapi*, panela de cerâmica). As histórias de origem baniwa contam que cada clã, ao emergir da cachoeira de *Hipana* (considerado o umbigo do mundo), surgiu com certos desenhos no corpo, alguns adornos (como vemos os meninos desenhados usando colares) e com certas capacidades para fazer os grafismos nos objetos. Assim, cada coletividade é mais especializada em um certo objeto e/ou desenho e isso é também um índice de sua posição nas dinâmicas sócio-políticas da região, caracterizada por ser um sistema multiétnico de pequenas comunidades que praticam exogamia linguística e sistemas abertos de hierarquia social por meio da origem clânica (Andrello, 2010).

Quando estive nesse lugar em pesquisa coletiva, já no trabalho de doutorado, junto com alguns professores-pesquisadores da escola e um pajé da comunidade de Assunção, caminhamos pelo local olhando e lendo esses desenhos, ouvindo as histórias a eles relacionadas, contadas pelo pajé. Assim, eles não representavam ou registravam apenas aqueles acontecimentos, mas despertavam, a partir da narração das histórias vinculadas aquele evento mítico-ritual, os sentidos daquilo que havia ocorrido ali, desta maneira, os conhecimentos se dinamizavam. Esses lugares são chamados de *lorodatti* (“lugares de vida, vivos”), pude perceber e vivenciar os sentidos desse nome

nessa experiência de caminhar por esse lugar ouvindo as histórias, interpretando os sentidos dos acontecimentos, interconectando narrativas, desenhos, práticas culturais, relações espaço-temporais.

Um desenho ou marca se relaciona com diversos outros, compondo uma rede de sentidos que permite interligar, por exemplo, o tempo antigo da formação do mundo, quando aconteceu o primeiro ritual, com os sentidos das organizações territoriais, com as práticas culturais, e essas escritas atuam na movimentação dessas reflexões, conexões, interpretações. Na mesma formação rochosa das fotos acima, também existem desenhos que indicam certos clãs (como o de um pássaro, associado ao clã de chefia *siuci*); existe um buraco na pedra que é chamado de vagina de Amaro, por onde nasceu Kuwai ou Juru-pari, demiurgo (filho de Nãpirikoli) responsável por preparar e ensinar os meninos, portanto essa marca remete à vida, criação, concepção, conceito que está relacionado com o próprio sentido dos rituais, que marcam uma nova fase da vida, potencializando nos jovens o seu pertencimento clânico, por meio do uso dos adornos e desenhos corporais, onde eles aprendem a confeccionar as especialidades técnicas de seu grupo de nascimento, conhecendo mais a sua própria história.

Segundo Xavier (2012: 208) esses sinais ou marcas atuam como signos que formam complexas redes de sentidos junto com os eventos, histórias narradas, relações sociais, práticas rituais etc., que contribuem para a construção dos sentidos da própria existência. André Baniwa (2021) também relaciona os lugares e desenhos nas pedras com os ícones da internet, que a cada vez que você pesquisa e clica em um deles, se abrem uma infinidade de outros links, que permitem o acesso a novos conhecimentos, relacionados ao de sua busca inicial. Quando estávamos nesse lugar, praticamos essas interconexões, que faziam uma marca ou desenho irem tecendo sentidos com outras: o lugar de nascimento de Kuwai era associado com a própria origem e concepção do mundo; a importância dos conhecimentos transmitidos por ele no ritual de Karimã eram associados com a vitalidade da ordem cósmica do mundo; as imagens dos meninos e dos clãs davam sentidos às práticas e símbolos de cada grupo, pelo qual se organi-

zam as dinâmicas sociais na região; a força da cachoeira que banhava o lugar permitia uma associação com os fluxos de transformações do mundo, em que as origens se mantinham firmes —isso era associado com o fato dos conhecimentos ancestrais manterem conexões com os atuais—, entre outros sentidos e conhecimentos que iam se vitalizando por meio da ação desses lugares de vida.

Uma das conversas que tivemos enquanto estávamos lá, nesse exercício de leitura do lugar e de suas marcas, foi sobre os rituais de Kariamã. Atualmente eles quase não são mais praticados, embora exista toda uma mobilização, principalmente por meio de pesquisas como essa, para retomar essas práticas. O próprio nome da escola indígena, chamada de Karimã, mostra esse movimento de vitalizar esses rituais por meio de novos sentidos, uma vez que a escola hoje é um espaço de formação, que também transmite conhecimentos e prepara para a vida atual, na qual o estudo, ter um emprego, permite uma melhor qualidade de vida no mundo contemporâneo.

Nesse sentido, usar o livro com conhecimentos e narrativas baniwa como material pedagógico da escola é uma forma de dar atualidade ao conhecimento ancestral e cósmico, que passa a se acomodar neste objeto tão valorizado nos espaços escolares. O livro “Escola Kariamã” foi visto pelas professoras/escritoras como um ativador dos conhecimentos, ouvi muitas falas de que a partir dele seria possível ampliar a circulação dos conhecimentos baniwa na escola, lugar onde o livro é o meio privilegiado de aprendizado. Através do livro, portanto, viabiliza-se a formação dos jovens a partir de suas próprias histórias, algo que, como dito anteriormente, permite que eles, ao acessarem esses conhecimentos antigos, respeitem as suas origens, os sentidos espirituais e ancestrais do mundo, de modo a manter o seu equilíbrio e harmonia por meio das conexões comunicacionais e existenciais.

Em relação ao livro, buscando tecer associações entre as diversas dinâmicas de escritas em suas ações vitalizadoras de conhecimentos, considerando que as formas e organização dos lugares e/ou dos petróglifos impulsionam a narração vinculada aos sentidos do que está marcado ali. Vemos que os desenhos-escritas usados para compor o

livro organizaram a linguagem —em sua forma visual, gráfica e fonética—, de modo a incentivar tanto a narratividade oral, quanto a compreensão de seus sentidos. Assim, por meio dos recursos como a repetição e prolongamento das vogais, foram criadas imagens de letras e palavras (“foooooiiii”, “awaaaataaaa awaaaataaaa”/“eu andeeeee, andeeeee”) que auxiliam na compreensão das ênfases, intensidades das ações narrativas, ou seja, atuam na comunicação de seus sentidos. O modo de composição da linguagem e grafias do livro foram feitas para serem lidas em voz alta, narradas ou mesmo dramatizadas (como o livro vem sendo usado atualmente na escola), evidenciando, portanto, a função da escrita como auxiliadora e ativadora da memória oral.

As interconexões entre desenhos, signos, histórias e transmissão de conhecimentos podem ser associadas com a multimodalidade dos textos produzidos pelos baniwa, em que se destaca o uso dos desenhos (em sua maioria figurativos) na composição das histórias no livro.¹⁰ Eles expressam cenas narrativas, dialogando com as ênfases dadas pelos narradores a alguns trechos (Vários autores, 2015: 84-85); expressam características dos personagens, como no caso da narrativa sobre o grupo “mati”, de pessoas envenenadoras, mas que se fazem de boas, procurando enganar as outras, eles foram desenhados com duas caras (p. 40); expressam concepções narradas na história, como a de transformação das pessoas em animais, neste caso, em macacos, em que o desenho apresenta características mescladas de ambos os seres (p. 71), entre outros. Ou seja, a visualização imagética (pelos desenhos em composição com as palavras) atua na compreensão e ativação dos conhecimentos narrativos. Assim, da mesma maneira que os desenhos nas pedras contribuem para a interpretação dos eventos, os desenhos compunham também as histórias, de modo a auxiliar na sua leitura e entendimento.

¹⁰ A escrita oral e a multimodalidade (com letras, imagens) é comum nos textos indígenas, caracterizando a sua literatura (Menezes de Sousa, 2006).

As dinâmicas que compõe as redes comunicativas baniwa, por meio das associações entre múltiplas referencialidades, pode ser relacionada ao modo de composição da linguagem poética das narrativas, comuns na narração oral, mas que apareceram também no modo de composição da escrita do livro, principalmente na escrita pela língua indígena ancestral.¹¹ Darei um exemplo a partir do uso dos demonstrativos, tais como “esse”, “essa”, “aquele” e “aquela”, em yëgatu, “kwa” (esse/a) e “yam” (aquele/a). O uso dessas palavras organizava linguística e semanticamente as narrativas: articulam os conteúdos, mudanças e retornos das diferentes cenas e/ou episódios da história; compõe formulações que incentivam associações entre conhecimentos internos e externos ao texto, neste último caso, relacionados as referências culturais compartilhadas pelo grupo.¹² Portanto, o uso dos demonstrativos, ao atuar na reflexão, articulação, organização e interpretação dos sentidos narrativos, fazendo uso de uma poética própria, composta por elementos prosódicos e sonoros, contribui à formação desse modo de expressar, ler e interpretar que associa diversos elementos, referências e linguagens (como cantos, benzimentos), que marcam as características da comunicação dos conhecimentos entre os baniwa, composta pela sinergia de linguagens, principalmente durante os rituais.

USOS DO LIVRO

Nesse sentido, faço uma reflexão sobre o modo como as narrativas, vinculadas aos objetos, adornos e desenhos corporais, características de cada clã, podem ser associadas ao uso do livro. Da mesma

¹¹ Na escrita em português ficou explícita uma certa tendência padronizante do texto, caracterizada por uma referencialização mais objetiva das ações e personagens; uma tentativa de resumir as histórias, ordenando por lógicas causais os fatos narrativos; apresentou uma preocupação maior em explicitar os sujeitos das ações. Ou seja, operou por meio de lógicas mais relacionadas ao modo padrão de linearidade do texto escrito aprendido na escolarização convencional.

¹² Para mais reflexões, ver Veiga (2015).

maneira que cada grupo porta certos tipos de técnicas de confecção dos objetos e gráficas, também têm certas narrativas próprias dos clãs. Gersem Baniwa, em comunicação pessoal, disse que existem tantas versões (verdades) das histórias quanto pessoas para conta-las e todas são verdadeiras (não à toa o livro também apresentou uma diversidade de versões). Porém, o que é mais importante é que elas se interliguem com os sentidos dos conhecimentos e práticas ancestrais da formação do mundo, conexões que as escritas, por meio das interações com os seus suportes, propiciam.

Na região praticam, frequentemente, os chamados rituais de *dabucuri*, eles são fundamentais para a reprodução da vida política e construção das alianças, neles cada grupo oferece alimentos e objetos aos outros, mantendo a harmonia comunitária; vale destacar que hoje, muitos dos *dabucuris* são realizados na escola, normalmente em datas especiais. Os objetos marcam as riquezas de cada clã, compondo aquilo que foi transmitido de geração a geração, são vistos como materializações dos conhecimentos imateriais, por isso são exibidos e oferecidos durante os rituais. Assim, cada grupo oferece seus bens e riquezas para os outros, proferindo as suas histórias e de seu clã. Nesse momento, percorrem os caminhos geográficos desde o local de surgimento, passando pelos lugares sagrados marcados, que impulsionam a memória e, conseqüentemente, a versificação dessas palavras expressas nas narrativas e cantos rituais (Andrello, 2010).

Andrello (2010) relaciona as dinâmicas desses objetos rituais com os livros produzidos na Coleção Narradores Indígenas do alto rio Negro,¹³ analisando que as formas narrativas e o que esses livros registram está muito associado aos discursos rituais proferidos nos *dabucuris*. Assim, essas histórias, quando escritas no livro dos brancos

¹³ Consiste na escrita das narrativas de grupos locais, em que as histórias são narradas oralmente por um sábio e escritas, normalmente, por um parente próximo, com acompanhamento de um antropólogo. Já tiveram diversos volumes, sendo que os primeiros foram daqueles grupos que dispõem de uma posição hierárquica mais alta nas dinâmicas sociais da região.

(considerados objetos e tecnologias que indicam um alto índice de civilização), contribuem para a marcação das diferenciações sociais, em que aqueles que produzem livros de suas narrativas marcam uma posição alta nas dinâmicas de vida contemporânea, atualizando assim as estruturas das relações sociais nos contextos atuais. Nas palavras do autor: “Inscritas no papel, essas falas ensejam um novo tipo de materialidade, que aparentemente vem compensar a visibilidade perdida dos grandes rituais do passado” (p. 14).

Nesta perspectiva, os objetos-livros apresentam o mesmo efeito dos objetos-rituais, atuando na afirmação de um ponto de vista singular no contexto de amplos sistemas de relações, característico da região. Em relação ao livro “Escola Kariamã”, pode-se interpretar que ele afirmou as narrativas dos baniwa falantes de yëgatu e da própria escola Kariamã de Assunção, em um contexto em que as escolas indígenas são grandes agentes das ações da chamada “revitalização cultural”. O livro foi exibido, principalmente, entre outras escolas da região, de modo a afirmar a posição ativa desta escola no contexto de fortalecimento da educação indígena por meio da produção de materiais próprios, algo que indica certo destaque nas posições sociais das dinâmicas atuais.

Assim, nessa pequena análise pudemos notar que os sentidos e usos da escrita alfabética e do livro estão relacionados com os sentidos comunicativos e de ativação dos conhecimentos característicos das escritas baniwa. Em que podemos destacar a sua ação no estímulo à narração; no auxílio na interpretação dos sentidos dos conhecimentos por meio da conectividade entre elementos, formas, acontecimentos, ideias, tempos; nos seus usos que compõe as dinâmicas sócio-políticas da região, vinculadas aos rituais; na criação de uma constante atualização dos sentidos dos conhecimentos, por meio de sua vitalidade em diversos espaços e linguagens. Além disso, o livro, ao ser usado no espaço escolar, permite que os conhecimentos ganhem novas circulações, atuando na formação nos jovens de hoje, algo que é fundamental para a manutenção das conexões entre os tempos antigos, das origens, e os atuais, contemporâneos. Nessa perspectiva,

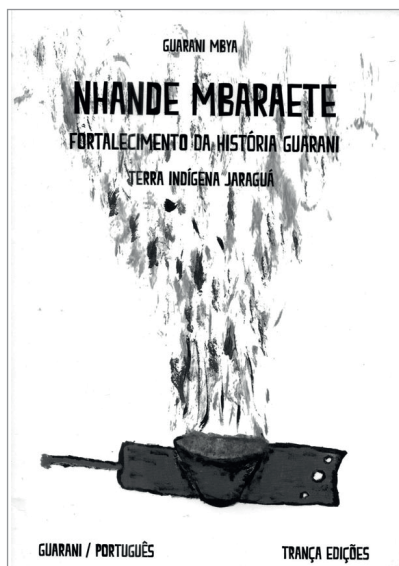


Imagem 2. Os Guarani-mbya e o livro “Nhande Mbaraete: fortalecimento da história guarani. Terra Indígena Jaraguá” (2017): dinâmicas relacionais de aprendizado e a força comunicadora das palavras

Foto da capa do livro. São Paulo: Trança Edições. Disponível em <<https://drive.google.com/file/d/1HmOWLXXi4lsQNQz-OoTQtu0lh2MHWBjL/view?usp=sharing>>

essa nova tecnologia atua como elemento potencializador das dinâmicas comunicativas e relacionais nos novos contextos que compõe a vida hoje, atualizando-os.

Termino com algumas palavras de André Baniwa (2021), em que ele diz: “No presente, o povo adota o alfabeto da língua portuguesa para adicionar aos seus conhecimentos outras formas de se comunicar e lutar pelo mundo”. Essa luta pelo mundo, como o próprio autor argumenta, está relacionada com a união do mundo antigo com o atual, com a interlocução entre os conhecimentos baniwa e ocidentais, algo que os movimentos de escrita e uso do livro vem também propulsando.

CONTEXTUALIZAÇÃO 2

Os Guarani habitam diversos países da América do Sul, sendo eles Brasil, Bolívia, Argentina, Uruguai e Paraguai. No Brasil, somam uma população de 67 523 pessoas (IBGE, 2010), localizadas em diferentes estados, principalmente da região Sul (Santa Catarina, Rio Grande do

Sul e Paraná) e Sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo), como também no Mato Grosso do Sul. São conhecidos e diferenciados (linguística e culturalmente) em três subgrupos: Guarani Nhandeva, Mbya e Kaiowá (Shaden, 1967). A produção desse livro-vídeo foi realizada na Terra Indígena do Jaraguá, localizada na região noroeste da metrópole de São Paulo, onde habitam os Guarani Mbya, que vivem também em mais duas terras indígenas na mesma cidade: TI Tenondé Porã e Krukutu.

A TI Jaraguá possui apenas 532 hectares de área demarcada, onde vivem hoje, aproximadamente, 700 pessoas, distribuídas em seis aldeias. Considerada a menor terra indígena do Brasil, os Guarani do Jaraguá lutam pela ampliação de seus territórios, para que assim possam viver e praticar melhor o *nhandereko*, “o nosso modo tradicional de ser guarani” (Mbya, 2017: 54). Utilizo um trecho do próprio livro, em que os autores caracterizam a experiência e os desafios de viver no meio da cidade grande: “(...) muita gente olha de fora para a nossa *tekoa*¹⁴ e só enxerga uma favela, achando que nós vivemos como o *jurua* (não indígena) e que não tem mais índio aqui” (p. 15). Essa visão está ligada ao imaginário ideologicamente construído — como estratégia para negar-lhes os seus direitos — de que quando as pessoas indígenas moram nas cidades ou usam roupas, possuem bens materiais etc., deixam de ser indígenas. Por isso eles afirmam “(...) continuamos sendo indígenas, nunca deixamos de ser Guarani, pois isso está em nós, em nosso sangue, em nossa língua, no modo como vivemos” (p. 15).

A vontade de escrever este livro estava ligada, principalmente, a necessidade de mostrar para os *jurua* como vivem os Guarani do Jaraguá, quais são suas visões sobre educação, os desafios das práticas culturais na cidade, bem como suas lutas e formas de organização política, esperando que, ao conhecerem mais dessa realidade, as pessoas não indígenas poderiam respeitá-los. O livro foi visto também

¹⁴ “Lugar onde vivemos e praticamos o modo tradicional de ser guarani” (Mbya, 2017: 54).

como um documento que poderia auxiliar na luta pela melhoria das condições territoriais e de vida na *tekoa*, uma vez que “comprovaria” a história e existência guarani nesta área da cidade, marcada pela especulação imobiliária, com grandes empresas que visam construir condomínios de luxo em seus arredores. A TI localiza-se ao lado do Parque Estadual do Jaraguá, área de preservação da Mata Atlântica, onde os Guarani vão pegar remédios, realizam festivais e vendem suas artes. Por isso a sua luta é também para manter preservada essa importante área verde da cidade.

Eu frequento essa terra indígena há mais de 20 anos (moro em um bairro próximo) e este projeto surgiu de uma conversa que tive com um educador e liderança espiritual sobre a importância de escrever um livro com a história contada pelos próprios Guarani dali. Nesses últimos anos eles se tornaram referência e inspiração para a luta indígena regional e nacional, principalmente pelas ações e articulações políticas que vêm fazendo, por meio da organização de manifestações, fechamento de ruas e rodovias etc., em que reivindicam seus direitos territoriais e constitucionais. Conversamos bastante até que fosse concretizada a escrita do projeto, que foi enviado e contemplado pelo edital do Programa de Ação Cultural (ProAC) do estado de São Paulo, que tem uma frente de apoio a projetos para as “culturas indígenas”.

O processo de confecção desse livro-vídeo durou três anos, desde a elaboração inicial até o seu desenvolvimento e publicação. Ele envolveu diversas pessoas da *tekoa*, que formaram algumas equipes (como será tratado a seguir); contou com a colaboração da equipe *jurua*, composta por mim e mais três pessoas; e teve como parceiro o CECI (Centro Educacional de Cultura Indígena),¹⁵ principalmente na utilização do espaço e equipamentos. A primeira etapa do projeto foi de conversas com lideranças para serem escolhidas as pessoas a serem entrevistadas para compor as mensagens do livro, ao todo foram doze, sendo

¹⁵ Escola indígena municipal de educação infantil, composta por educadoras guarani, com o foco na formação pela tradição guarani.

elas educadoras, a parteira, caciques, pajé, artesões, *xondaros*,¹⁶ *xeramoí*¹⁷ etc. Definido isso, iniciou-se a organização da equipe de filmagem, formada por um grupo de jovens e coordenada por um cineasta guarani da aldeia (em memória).

Para as dinâmicas de filmagem, primeiro perguntávamos onde a pessoa gostaria de ser filmada, chegando no local combinado, explicávamos sobre o projeto. Após isso, os meninos da filmagem faziam algumas perguntas em guarani e os entrevistados respondiam na mesma língua. Depois nós, *jurua*, perguntávamos em português, tendo como orientação fazer perguntas que pudessem incentivar os entrevistados a falar sobre pontos que considerávamos importantes dos *jurua* saberem sobre os Guarani.

Depois disso, formamos uma equipe de escrita, em que a dinâmica era ver e ouvir as gravações, conversar sobre as mensagens expressas nas falas, para assim escrevê-las, elaborando os textos, escolhendo as letras a serem usadas, aspectos da entrevista a serem destacados, omitidos ou explicados melhor. Assim foi feita a parte em guarani, as versões em português foram elaboradas pela equipe *jurua*, em que ouvimos o material e, baseados nas dinâmicas realizadas durante o processo de escrita em guarani, elaboramos a escrita em português. Junto a isso, fazíamos conversas com algumas lideranças e mais velhos para elaborar a introdução do livro, composta a partir de amplas discussões sobre as intenções das palavras e mensagens a serem colocadas e transmitidas no livro. A finalização foi o processo de edição do vídeo e livro, também árduo, que envolveu muitas reflexões para organizar a ordem das falas de modo que a mensagem ficasse mais direta e penetrante.

¹⁶ “São os guerreiros da aldeia, responsáveis pela segurança, pela ordem e por ajudar os mais velhos, são treinados para isso por muitos anos” (Mbya, 2017:54). As *xondarias* (mulheres), além das mesmas funções, também cuidam dos remédios e comidas.

¹⁷ “(lit. ‘meu avô’). Líder espiritual, sendo ele o mais velho, responsável por orientar e ensinar as práticas tradicionais aos mais novos, jovens, adolescentes e crianças (meninos)” (Mbya, 2017:54). As *xejaryi* têm a função de orientação e ensino das meninas.

SENTIDOS DAS PALAVRAS

O próprio movimento de ter as suas falas no papel dos *jurua* foi algo de demandou muita reflexão. Para demonstrar o modo como o papel (enquanto fonte de conhecimento) é visto pelos Guarani, trago a fala do *xeramoí* Verá Mirim, da aldeia Tekoa Pyau, também no Jaraгуá, citada no artigo de Testa: “O papel rasga, queima ou se molha na água e derrete, já a palavra que é falada dentro de cada um não morre (...) mesmo quando eu morrer, as palavras que forem verdadeiras vão continuar entre meus filhos e netos” (Testa, 2008: 293). Essa fala me fez lembrar do dia que eu estava nesta mesma aldeia, quando cursava Pedagogia e fazia estágio no CECI. Deixei o caderninho, onde fazia as minhas anotações, apoiado em uma árvore, para ajudar na atividade de preparo de alimentos. Quando retornei para buscar o caderno, não o encontrei, comecei então a procura-lo, quando vi uma página dele no chão (reconheci pela minha letra). Fui seguindo os rastros até encontrar algumas crianças fazendo uma fogueirinha e uma delas estava com o meu caderno na mão, rasgando as folhas e jogando-as para alimentar o fogo. Neste dia percebi que o mais importante era eu vivenciar e não ficar anotando as minhas experiências nas folhas do caderno.

Essas análises demonstram o quanto o papel e a escrita podem ser considerados efêmeros, contrapondo-se à atribuição comum da concepção ocidental de que a escrita preserva e perpetua a memória. Um dos entrevistados no livro, ao tratar da importância da escrita como registro, principalmente na perspectiva de que as crianças podem acessar as falas dos *xeramoí* depois que eles morrerem, ressalta também os limites disso. Segundo ele, o aprendizado guarani é passado pela fala; a escrita pode ajudar a lembrar, mas a fala sempre tem “alguma coisa a mais”. Então ele diferencia: “(...) na escrita e na fala entendemos de maneira diferente. A fala oral é mais a fala de sentimento. A fala vem do espírito. Já a escrita não vem com esse sentimento, mas a gente vai conseguir entender o que está escrito” (Mbya, 2017: 128).

Nos estudos sobre os povos Guarani é comum ouvir sobre a palavra *nheë*, usada tanto para a fala, como para a alma, sendo considerada alma-palavra (Testa, 2008). Uma amiga, educadora guarani, certa vez me falou que a palavra para os Guarani era um sopro vital, uma vez que ela os mantém vivos, sendo considerada muito sagrada. Quando estou nessas aldeias, reparo no cuidado com a escuta, já ouvi que as palavras podem trazer bons conselhos e até mesmo curas, mas apenas para quem sabe ouvi-las e usá-las bem. Nas conversas sobre política e ações estratégicas, por exemplo, as lideranças escolhem muito bem como usar as palavras para que as pessoas as entendam bem (as razões, contextos), se sintam confiantes, apoiem as lutas etc.

Na composição do livro, muito se falava nas mensagens que ele iria transmitir, foi identificado como “a fala da comunidade”, é acompanhado por um DVD com as gravações das falas em vídeo, chamado de *ayú*¹⁸ *mbaraeté*, que pode ser traduzido como “a força da palavra”, “a voz guarani”. Em sua introdução, refletida e composta a partir de inúmeras conversas coletivas, foi feita a seguinte análise: “A nossa palavra guarani é forte! Esperamos que ela se fortaleça ainda mais agora que está escrita no papel dos *jurua* e que se espalhe por muitos lugares” (Mbya, 2017: 22-23). A possibilidade do livro levar as palavras guarani para lugares onde eles mesmos não podem estar agradeu muito as pessoas.

Testa (2008), ao tratar das palavras-almas guarani, diz que elas estão relacionadas com a mobilidade das pessoas e a busca relacional que envolve a comunicação dos conhecimentos e experiências de vida guarani, em que o exercício de se deslocar e se comunicar está vinculado com a aquisição e transmissão de conhecimentos. Esse processo de comunicação compartilhada, segundo a autora, é feito através do diálogo e interação pelo eixo vertical (com os deuses) e horizontal (com outras pessoas, humanos ou não humanos) e está ligado a um

¹⁸ Segundo Testa, a palavra *ayú* (mantenho aqui a grafia utilizada no livro) é usada no mesmo sentido de *nheë*.

aprendizado pela exterioridade, em que se constroem relações a partir da aproximação com o ponto de vista do outro. Para esse acesso, é necessário situar-se no universo outro por meio de uma linguagem compartilhada, o que permite administrar os desdobramentos que os conhecimentos e palavras têm a partir de sua transmissão e comunicação (p. 298).

A partir dessas reflexões, podemos visualizar a produção desse livro, caracterizado por contar a história guarani a partir de suas próprias perspectivas e falas, como um exercício relacional de construção de uma linguagem compartilhada por meio do papel, considerado o meio pelo qual os *jurua* aprendem e valorizam (escutam) o conhecimento. Nesse sentido, a comunicação desses conhecimentos pela linguagem escrita possibilitaria a administração de sua transmissão, principalmente no que se refere a visão dos não indígenas sobre os indígenas, subvertendo a visão que envolve preconceitos, estereótipos, desconhecimentos, e outros, como foi tratado brevemente na introdução deste capítulo. Na discussão inicial, citei um trecho no qual explicavam que a expectativa era de que o livro e a mensagem que ele transmite pudesse mudar a imagem que os *jurua* têm dos Guaranis. Dessa forma, por meio do acesso ao ponto de vista guarani (lendo a escrita feita por eles), esse campo relacional pode ser melhorado, alcançando um maior respeito.

O uso da escrita também pode ser considerado um aprendizado da exterioridade que possibilita a ampliação dos diálogos e interações, não apenas com os brancos, mas também com outros falantes da língua guarani. A escrita, enquanto um novo meio de comunicação compartilhada, bastante usada hoje, principalmente, nas redes sociais e escola, apresenta desafios em relação a como escrever em guarani, de modo a ser compreendido. Por ser uma prática recente e a língua não ter uma normatização gráfica, o principal critério para a escolha das grafias e composição da escrita no livro foi o bom entendimento, a boa

comunicação. Conforme é contado no trecho a seguir:¹⁹ “(...) percebemos que em guarani não tem certo e errado, que a gente podia escrever do jeito mais fácil para nós, de uma forma que as pessoas que também falam guarani conseguissem ler e entender”²⁰ (Mbya, 2017: 132).

Assim, para encontrar o melhor modo de escrita, os escritores liam, refletiam e apenas depois de muita discussão chegavam a um acordo, escolhendo a forma pela qual as pessoas compreendiam melhor aquelas palavras. Para a equipe que estava escrevendo o livro, a grafia adotada é característica da escrita dos Guarani do Jaraguá, isso foi ressaltado no livro, seguido de um convite ao diálogo, chamando outros parentes falantes de guarani para discutirem juntos sobre as outras possibilidades de formas de escrita ou mesmo sobre as já usadas em suas aldeias e regiões, incentivando as leitoras guarani a compartilharem essa experiência com eles. Ou seja, buscava-se assim ampliar os diálogos e a comunicação do conhecimento da língua ancestral, em seus usos atuais com a escrita, elemento de aprendizagem externo, como eles mesmo chamam, pelo “papel dos *jurua*”.

De maneira geral, a forma como o livro foi escrito, a partir e junto com as falas (que se encontram no DVD²¹ que o acompanha), foi caracterizada pelos constantes e contínuos diálogos e conversas, isso permitiu que as mensagens e conhecimentos transmitidos pela escrita se aproximassem da experiência de escuta e da própria força da palavra oral. Um dos participantes comentou que, diferente de outros livros que já tinham sido produzidos, este tinha conseguido expressar a profundidade dos conhecimentos guarani. Ele associou isso a sua experiência de leitura que se aproximava dos momentos em que ele estava na *opy*²² ouvindo os conselhos dos mais velhos. Esse era

¹⁹ Ver tópico “Os caminhos e desafios da escrita”, páginas 130-139 do livro.

²⁰ Os principais desafios foram: escolha das letras e acentuação; formas de separar ou juntar as sílabas e morfemas; como representar as pausas e sons comuns na língua (principalmente das oclusivas glotais) etc.

²¹ Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=wzRUIsGUCRA&t=14s>>.

²² *Opy*: “casa de reza onde nós guarani nos reunimos todas as noites para rezar, fazer cerimônia de casamento, dançar, cantar, ouvir os mais velhos (Mbya, 2017: 54).

também um dos objetivos do livro: “manter vivos os conhecimentos dos mais velhos, para os mais jovens continuarem frequentando a casa de rezas” (Mbya, 2017: 22).

Outro aspecto que pode ser destacado tendo em vista as relações entre conhecimento, relacionalidade e mobilidade é sobre a circulação do livro, que foi feita, primordialmente, “de mão em mão”. Uma parte do material foi distribuída gratuitamente em espaços educacionais da região onde se localiza a aldeia, junto com falas e conversas com os *jurua* dessas escolas; também foi distribuído em outras aldeias, levado pelas próprias pessoas. Outra parte foi vendida, em sua maioria, para as pessoas que frequentam ou visitam a aldeia, como também em feiras onde existe a possibilidade de diálogo com as compradoras. Ou seja, o seu potencial comunicativo não ficou no papel, mas criou caminhos para novos campos relacionais de comunicação desses conhecimentos.

DISTORÇÕES

Não posso finalizar antes de comentar sobre um episódio desagradável envolvendo o livro: algumas pessoas que moram fora do país queriam traduzi-lo para o inglês, elas entraram em contato com as participantes pela página no Facebook²³ do livro e pediram autorização, porém a resposta foi que deveria ser marcada uma conversa para que ficasse mais claro as intenções e como seria organizada essa publicação. Alguns meses depois, vimos que o livro havia sido publicado e estava à venda na internet, sem que as principais pessoas envolvidas neste projeto estivessem cientes. Foram feitas denúncias públicas, até que descobriram que a tradutora havia falado com um dos participantes, que não estava mais morando na aldeia. Deram a ele uma quantia em dinheiro (provavelmente muito menor do que poderiam ganhar se fosse proporcional às vendas) e colocaram o nome dessa pessoa como au-

²³ Link da página <<https://www.facebook.com/nhandembaraete>>.

tora do livro, substituindo a autoria coletiva, juntamente com os nomes dos tradutores, que estavam em destaque na capa.

Em relação a isso, um dos participantes do projeto fez uma indagação pertinente: “Como é que esse livro escapou assim das nossas mãos?”. O livro foi traduzido na íntegra, sem contratos ou formalizações, incluíram nele um prefácio que, do meu ponto de vista, transmitia uma ideia de que as “tribos” do Brasil são pobres, desprovidas de tecnologias e condições, algo que se contrapunha com a intenção da mensagem guarani transmitida no livro. Assim, acredito que essa ação descaracterizou o processo coletivo, bem como todo o cuidado e esforço em relação ao bom entendimento e escuta das palavras guarani, de seus potenciais relacionais e comunicadores, como vim tratando em minhas reflexões acima. Importante publicizar esse fato, pois nos leva a pensar sobre como ainda são perpetuadas certas estruturas hegemônicas, que desrespeitam os conhecimentos milenares e coletivos das populações indígenas. Em um contexto onde as lógicas relacionais são marcadas, desde a colonização, pela exploração e apropriação das pessoas e riquezas (materiais e imateriais) indígenas. Em que podemos concluir, lamentavelmente, que formas de expressão mais autônomas ainda estão submetidas às condições e lógicas desiguais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A MULTIPLICIDADE DE ESCRITAS E A BUSCA POR NOVOS MUNDOS

Termino esse capítulo fazendo um exercício reverso, por meio da reflexão sobre como tudo o que aprendi com a experiência nesses projetos de escrita e produção de livros com os Baniwa e Guarani, reverberam em meus trabalhos educativos, principalmente com letramento e alfabetização. A partir dessas experiências, pude visualizar as práticas de escrita por um prisma que transcende as suas técnicas, a associação objetiva com um registro verdadeiro ou mesmo como uma tecnologia comunicativa privilegiada no desenvolvimento cognitivo e na elaboração do pensamento, tal como os seus

usos, principalmente escolares, ainda insistem em perpetuar nas sociedades ocidentalizadas.

Assim, passei a visualizar as letras como desenhos que podem expressar pensamentos e sentimentos diversos, por meio de vários formatos; procuro associar a oralidade com a escrita, entendendo que ambas tem potenciais comunicativos e estão conectadas na expressividade humana; busco explorar mais aspectos que envolvem os sentidos das mensagens, a partir dos contextos em que elas são produzidas; vejo na escrita um canal que tem potencial de ampliar e mediar interações entre as pessoas, construindo diversas formas de diálogo; reconheço e incentivo múltiplos elementos e linguagens, associando-os à escrita; busco incentivar as práticas de escrita, de modo que ela seja usada em diferentes situações enunciativas e não fique inerte nas folhas de papel, entre outras formas de produção e uso que estão relacionadas com as dimensões comunicativas que pude aprender nas experiências com os indígenas.

Nesse sentido, retomo a ideia da prática da interculturalidade, a partir das palavras de Gersen Baniwa (2019: 61), quando ele diz que praticando a cultura do diálogo podemos alcançar uma existência mais voltada para a complementariedade dos conhecimentos, sujeitos, cosmologias e racionalidades, subvertendo assim a oposição, fixidez, mecanicismo e desigualdade que marcam as sociedades ocidentalizadas. Desse modo, ampliar as interlocuções entre as diversas epistemologias e formas de comunicação podem ser uma inspiração para movimentarmos a própria maneira como vivemos e aprendemos. No caso deste capítulo, pudemos ver como os diversos modos de escritas e vivências dos sujeitos com elas podem dimensionar novos sentidos, ampliando os caminhos comunicativos entre as próprias pessoas e seus variados modos de ser e estar no mundo (nos mundos).

A visualização das variadas formas de comunicação permite ampliar as relações entre imagem, palavra, memória, papel, livro, transmissão e circulação de conhecimentos, tornando a escrita algo vivo e dinâmico. Isso acontece, principalmente, a partir de seus potenciais ativadores de conhecimentos, pelas suas capacidades de associação

com diversas linguagens coexistentes e por sua ação na criação de diálogos e interações entre as pessoas e saberes. Nesses caminhos, podemos ver as diversas escritas e seus múltiplos potenciais comunicativos como uma possibilidade para o reconhecimento e a valorização das diversas versões e histórias, pelas quais podemos conhecer, por meio de enunciações próprias, a multiplicidade de pessoas e existências.

Finalizo esses movimentos reflexivos com as palavras do escritor Daniel Munduruku (s/d), falando sobre as práticas de escrita e a produção literária dos povos indígenas do Brasil: “A memória é, pois, ao mesmo tempo, passado e presente que se encontram para atualizar os repertórios e encontrar novos sentidos, que se perpetuam em novos rituais que abrigarão elementos novos, num circular movimento repetido à exaustão ao longo de sua história”. No mesmo artigo, ele cita a fala de uma escritora indígena, Graça Graúna, caracterizando os sentidos que a escrita tem em sua vida e trajetória: “Ao escrever, dou conta da minha ancestralidade; do caminho de volta, do meu lugar no mundo”.

Esse perpetuar que encontra novos sentidos e elementos em movimentos circulares; a escrita que fala, expressa, a partir de palavras próprias, criando imagens dinâmicas de si; a escrita que está próxima de nós em narrativas que impulsionam o sentimento de pertencimento; a escrita espiritual que alcança dimensões além do papel; a escrita que nos move a encontrar o nosso lugar no mundo. Com essas palavras termino esse capítulo, buscando me aproximar desses vários sentidos e escritas, de modo que elas possam despertar um maior sentimento de coletividade e pertencimento, tão necessário em territórios formados por uma ancestralidade conectada aos povos originários, seja em nós ou nas terras que habitamos, mas que foram sendo distanciadas por palavras que fixam os “índios” no passado, em espaços-tempos inertes, mas que agora vão sendo transformadas por palavras fortes e vivas, que seguem encontrando novos meios de fortalecimento.

Todavia, sigo me perguntando: será que conseguimos ler essas escritas? Os indígenas estão escrevendo, produzindo arte, fazendo diversos movimentos para se comunicar conosco, não indígenas, usando

e transformando os meios pelos quais costumamos ouvir e aprender. Mas e nós, como estamos nos movimentando para ouvi-los e realmente aprender com eles?...

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrello, Geraldo (2010). “Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 25 (73): 5-26.
- Baniwa, André Fernandes (2019). *Bem viver e viver bem: segundo o povo Baniwa no noroeste amazônico*, organizado por João Vianna e Aline Iubel. Curutiba: Editora UFPR.
- Baniwa, André (2021). *A escrita baniwa sempre existiu* [em linha]. Disponível em <<https://www.uol.com.br/ecoa/colunas/julie-dorrico/2021/05/12/a-escrita-baniwa-sempre-existiu.htm?fbclid=IwAR2pXJ187yJfB5UxFrc9zvTjHENjaQBfXxBsM2hAkWxKtxhI0lS8T5GyHS4>> (acesso em 13 de maio de 2021).
- Baniwa, Gersem (2008). “Antropologia indígena: o caminho da descolonização e da autonomia indígena”. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasil, Porto Seguro, Bahia.
- Baniwa, Gersem (2019). *Educação escolar indígena no século XXI: encantos e desencantos*. Rio de Janeiro: Mórula, Laced.
- Baniwa, Gersem; Luciano Agudelos; e Domingos Camico (2012). “Escola Cariamã”. Em *Educação escolar indígena do Rio Negro: relatos de experiências e lições aprendidas*, organizado por Flora Calbazar. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, FOIRN.
- Fontes, Francineia Bitencourt (2019). *HIIPANA, EENO HIEPOLEKOA: Construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasil: Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional.
- Gnerre, Maurizio (1987). *Linguagem, escrita e poder*. São Paulo: Martins Fontes.
- Goody, Jack (1988). *Domesticação do pensamento selvagem*. Madureira/Lisboa: Editorial Presença.
- Hugh-Jones, Stephen (2012). “Escrever na pedra, escrever no papel”. Em *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*, organizado por Geraldo Andrello. São Paulo: Instituto Socioambiental/São Gabriel da Cachoeira: Federação das organizações indígenas do rio Negro.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2010). *Senso da população indígena 2010* [em linha]. Disponível em <<https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3.html>> (acesso 26 de março de 2024).

- Kopenawa, Davi, e Bruce Albert (2015). *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lévi-strauss, Claude (1976). *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Mbya, Guarani (2017). *Nhande Mbaraete: Fortalecimento da história Guarani: Terra Indígena do Jaraguá*. São Paulo: Trança Edições.
- Mendes, Pablo; Silva, Gilberto (2017). “Interculturalidade crítica e educação popular”. *Revista Gestão Universitária* 7.
- Menezes de Souza, Lynn Mario (2006). *Uma outra história, a escrita indígena no Brasil* [em linha]. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Uma_outra_hist%C3%B3ria_a_escrita_ind%C3%ADgena_no_Brasil> (acesso em 10 de maio de 2021).
- Munduruku, Daniel (s/d). *Literatura Indígena e o tenuous fio entre escrita e oralidade* [em linha]. São Paulo: Peirópolis. Disponível em <<https://www.editorapeiropolis.com.br/literatura-indigena-e-o-tenue-fio-entre-escrita-e-oralidade/>>.
- Santos-Granero, Fernando (1998). “Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia”. *American ethnologist* 25 (2): 128-148.
- Schaden, Egon (1867). “Aculturação e assimilação dos índios do Brasil”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 2: 7-14.
- Street, Brien (2003). “What’s ‘new’ in New Literacy Studies? Critical approaches to literacy in theory and practice”. *Current Issues in Comparative Education* 5 (2): 77-91.
- Testa, Adriana Queiroz (2008). “Entre o canto e a caneta: oralidade, escrita e conhecimento entre os Guarani Mbya”. *Educ. Pesquisa* 34 (2): 291-307.
- Vários autores (2015). “Escola Kariamã conta umbuesá”. *Revista Leetra Indígena* 1 (17).
- Veiga, Patrícia (2015). *Do oral para o escrito: a narratividade em yëgatu no Alto Rio Negro – AM*. Dissertação de Mestrado em Linguística. Campinas: Instituto de Estudos da Linguagem/Universidade Estadual de Campinas.
- Xavier, Carlos Cesar Leal (2012). “A escrita de Nãperikoli. Ensaio sobre os petróglifos do Içana”. Em *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*, organizado por Geraldo Andrelo. São Paulo: Instituto Socioambiental/São Gabriel da Cachoeira: Federação das organizações indígenas do rio Negro.

Wixage Anai:¹ apropiación tecno-digital y reivindicación lingüística en una experiencia radial mapuche²

*Luis Cristián Peralta
Fernando Wittig González*

INTRODUCCIÓN

Sin intención de reificar las tecnologías y los medios de comunicación,³ y lejos de posiciones tecnodeterministas o mediocéntricas, creemos importante iniciar este trabajo destacando la “condición de olvido” que experimentó la radio en las agendas de investigación en relación con otros medios de comunicación, desde los años noventa hasta la primera década del presente siglo. Las palabras de García Canclini (2009) en la apertura de la Novena Bienal de Radio en México son

¹ ¡Levántate! o ¡Despierta!, en mapuzugun.

² Este trabajo se adscribe a los proyectos Fondecyt Regular 1190286 (2019-2022), titulado “Tecnopolítica Mapuche. Redes de comunicación, interculturalidad y heteronomía desde el Wallmapu”, cuyo investigador responsable es Claudio Maldonado Rivera; y Fondecyt Iniciación 11160386, “Radios comunitarias en Chile: descripción y análisis de las variables de asociatividad, comunidad y afectividad en los procesos radialistas en las voces de sus actores”, con Juan Domingo Ramírez como investigador responsable.

³ Al respecto, David Morley (2009) ha sugerido que es relevante “desarrollar un marco analítico que no esté centrado en los medios, pero que preste suficiente atención a las particularidades de éstos, sin reificar su estatus y sin aislarlos de los contextos económicos, sociales y políticos donde operan” (p. 13).

claras al respecto: “voy a partir de la hipótesis de que lo que ha caído no es la radio, sino su atractivo para los estudios académicos” (p. 15).

En este sentido, podríamos hablar de una posición periférica de la radio, la que, por un lado, ha sido eclipsada por el interés creciente en investigar la Internet y las redes digitales (Figueiredo, Rodrigues y Moriz, 2018), y, por otro, ha estado solapada al interior de estudios asociados a fenómenos como la intermedialidad y la convergencia tecnológica (Neuman, 2002; Jenkins, 2008; García Canclini, 2007, 2009; Winocur, 2009; Espada, 2020).⁴

En sus desarrollos más recientes, los *radio studies* dan cuenta de diversos cambios experimentados por las radios en este renovado ecosistema mediático. De especial relevancia para el contexto latinoamericano son, por una parte, la adaptabilidad tecnológica, que ha permitido a la radio transitar desde lo analógico a lo digital, y desde lo digital a Internet; y, por otra, la apropiación de los medios radiales por actores y agentes indígenas, fenómeno conocido como la “indigenización”⁵ de la radio (Orobitg, G. *et al.*, 2021; Orobitg, 2020; Pitarch, 2020; Nava y Figueiredo, 2020; Ramos, 2018; Villagrán, 2016). En relación con este último punto, algunos aspectos que se destacan en estos estudios son, por ejemplo, el papel de las radios propias en la difusión y fortalecimiento de las prácticas socioculturales de los pueblos indígenas, en sus propios modos o formas de autorrepresentación, en sus formas de organización y en sus agenciamientos políticos.⁶

⁴ Estos procesos, indudablemente, han modificado nuestros ecosistemas mediáticos, como también nuestros *habitus* comunicativos (y comunicacionales); es decir, las formas de comunicarnos y relacionarnos interpersonal y colectivamente, así como las formas de consumir y apropiarnos de los medios y las redes digitales.

⁵ “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” (Nava y Figueiredo, 2020: 9).

⁶ Para Ortner (2016), la palabra agencia tiene dos acepciones dependiendo del campo de los significados: “como una forma de poder (que abarca cuestiones de empoderamiento del sujeto, dominación del otro, resistencia a la dominación, etc.), y la agencia como una

Este trabajo se inscribe en el campo de los *radio studies*, específicamente en la intersección entre apropiación tecnológica (en relación con los usos sociales y los modos de apropiación de este medio por parte de pueblos y comunidades indígenas) y las prácticas de reivindicación de las lenguas indígenas, entendida aquí como una de las expresiones posibles del etnonacionalismo, siguiendo la propuesta de Foerster (1999) y Lavanchy (2002), en relación con el caso particular del pueblo mapuche. Para acercarnos a este fenómeno, tomamos la experiencia radial *Wixage Anai*⁷ para comprender su papel como una entidad que vehiculiza la acción política y discursiva contemporánea del pueblo mapuche, además de ser un medio y un espacio relevante en la articulación de una esfera pública indígena (Cárcamo-Huechuante, 2013).⁸

LA RADIO PENSADA EN Y DESDE LATINOAMÉRICA

Un hito dentro de la producción académica regional en las últimas dos décadas fue el trabajo de Winocur (2002), quien reivindicó el lugar de la radio⁹ como objeto de interés socio-antropológico, pensada

forma de intención y deseo, como la prosecución de objetivos y la realización de proyectos" (p. 176).

⁷ Para conocer la historia del programa radial, sugerimos ver "Wixage Anai: Despierta/ levántate (Awake and Rising)", un documental de cinco metros realizado por Anthony Rauld (2005), producido por Kate Hurowitz y la productora Mapuche Yvfen Mapu. Disponible en <<https://www.youtube.com/watch?v=uWU9aWfkVok>>

⁸ En Chile, destacamos el trabajo pionero de Lavanchy, quien, siguiendo el análisis de Foerster (1999), se interesó en indagar cómo la emergencia de una narrativa etnonacional mapuche estaba siendo massmediatizada o vehiculizada a través de un programa radial propio denominado *Wixage Anai*. Las implicancias de este fenómeno sociopolítico fueron leídas o interpretadas en su momento como una expresión de la crisis o cuestionamiento "al modelo sociopolítico hegemónico de la modernidad" (Lavanchy, 2002: 5), donde el horizonte más amplio de este movimiento era la reivindicación político-territorial.

⁹ No es nuestra intención omitir u olvidar trabajos previos realizados en Latinoamérica en torno a la radio, desde finales de los años setenta hasta los ochenta, sino dar cuenta de su condición periférica en relación con el interés académico en otros medios, como la televisión o la prensa. Jesús Martín-Barbero (2002) destaca, en su libro-memoria, el trabajo realizado especialmente por investigadoras mujeres en el continente. Entre ellas menciona

ahora no sólo como una tecnología, sino como un proceso cultural dinámico y complejo. En este sentido, la radio comenzó a ser abordada, entre otras opciones, como texto, como proceso de mediación, como prácticas rituales de consumo, de negociación y de resignificación en el marco de la vida cotidiana. Winocur enfatizó también la dimensión ciudadana de este medio, en especial por su papel en la configuración del espacio público, comprendido como lugar de visibilidad y reconocimiento de demandas pluridiversas. Al respecto, esta investigadora advertía que:

La introducción de los medios masivos en las viviendas (...) modificó sensiblemente la relación del adentro y afuera. El mundo, a través de sus representaciones mediáticas, y el espacio íntimo se superponen desdibujando los límites clásicos entre lo público y lo privado (...), estos cambios son fundamentales para comprender el papel en la reestructuración simbólica de los modos de concebir y practicar la ciudadanía en diferentes grupos sociales, ya que explican en buena medida el surgimiento de *ciudadanos mediáticos* que desde la centralidad de la vida cotidiana claman por ser escuchados y atendidos (Winocur, 2002: 16).

Otras investigaciones han mostrado el papel de las radios propias en procesos de identificación y ciudadanía diferenciada. El estudio etnográfico de Grimson (2005) se situó en experiencias radiales de comunidades migrantes bolivianas en Buenos Aires. Para este autor, la aparición de medios y programas propios contribuyó a la “reafirmación positiva de una bolivianidad estigmatizada” (p. 116). Experiencias así muestran el potencial de los medios radiales en la producción de identidades culturales, entendida como un paso previo para la consecución de demandas sociales y políticas.

a Patricia Terrero en Argentina, Giselle Munizaga y Paulina Gutierrez en Chile, Rosa María Alfaro en Perú, y María Cristina Mata en Argentina, y otros países de Latinoamérica debido a su trabajo en ALER.

Otras aproximaciones dan cuenta de la impronta democrática del medio, reflejado en el concepto de “radiocracia”, acuñado por Hartley (2000), siguiendo las intuiciones advertidas tempranamente por Bertolt Brecht (1979 [1967]) respecto a las propiedades, particularidades y potencialidades del medio.¹⁰ Hoy, una de estas cualidades comparativas de la radio ante otros medios y tecnologías sería su omnipresencia en el mundo contemporáneo. Bessire y Fisher (2012) se refieren a este proceso en los siguientes términos:

La radio es el medio electrónico más extendido en el mundo actual. Más que un precedente histórico de la televisión, el cine o internet, la radio sigue siendo fundamental en la vida cotidiana de miles de millones de personas en todo el mundo. Su tecnología robusta y barata ha adquirido una importancia renovada al otro lado de la “brecha digital”, donde la topografía, la pobreza o la política, limitan el acceso a la televisión, computadores o la electricidad (Bessire y Fisher, 2012: 1 [traducción propia]).

Este diagnóstico, respecto de las ventajas comparativas de la radio, no es nuevo en el contexto latinoamericano. Ya en la década de 1970, algunos trabajos describen y caracterizan el papel de las radios indígenas, atendiendo en particular a las características sociolingüísticas y culturales de sus audiencias. Por ejemplo, Albó y Quiroga (1974) destacaban con claridad las oportunidades que representaban las emisoras y los programas radiales para la población quechua y aymara en Bolivia: “se saltan las barreras del aislamiento geográfico y de la diversidad lingüístico-cultural, superándose al mismo tiempo los

¹⁰ “La radio debe convertirse de un sistema de distribución a un sistema de comunicación. La radio podría ser el más maravilloso sistema de comunicación imaginable, un gigantesco sistema de canales —es decir, si fuera capaz no sólo de transmitir, sino de recibir, de hacer que el oyente no sólo oiga, sino que también hable, no de aislarlo, sino de conectarlo. Esto significa que la radio tendría que dejar de ser proveedor y organizar al oyente como proveedor. Por eso es extremadamente positivo que la radio intente dar a los asuntos públicos un carácter verdaderamente público” (Brecht, 1979 [1967]: 25).

bloqueos del analfabetismo, que frustran tantos intentos que utilizan los esquemas tradicionales” (p. 111).

APROPIACIÓN TECNOLÓGICA EN EXPERIENCIAS RADIALES INDÍGENAS

Es importante destacar que en las últimas dos décadas se han publicado importantes trabajos compilatorios que dan cuenta del lugar que ocupan los medios propios de minorías y diásporas migrantes y, en particular, de los pueblos indígenas en los mundos contemporáneos (Ginsburg, Abu-Lughod, Larkin, 2002; Wilson y Stewart, 2008; Magallanes y Ramos, 2016; Orbitg, 2020; Lizondo y Doyle, 2023).

La apropiación tecnológica ha sido señalada como uno de los aspectos fundamentales de las experiencias de comunicación alternativa en nuestro continente. El investigador boliviano Gumucio Dragón lo define como:

Un modo de desarrollar la capacidad propia, comunitaria y colectiva, de adoptar la comunicación y sus medios como un proceso coadyuvante de las luchas sociales (...). No se trata simplemente de poseer instrumentos, una radio, un periódico o un canal de televisión; se trata, sobre todo, de apropiarse de la gestión, de la creación y del proceso comunicacional que involucra la participación comunitaria (Gumucio Dragón 2011: 32; citado en Gravante 2016: 30).

Estos planteamientos han sido recogidos en diversos estudios. Trabajos pioneros fueron los realizados por las investigadoras mexicanas Vargas (1995) y Cornejo Polar (2002), ambos con referencia a los procesos de escucha radiofónica, usos sociales, apropiación simbólica y participación por parte de comunidades indígenas en y desde radios indigenistas promovidas desde el Estado mexicano a través de la Subdirección de Radio del Instituto Nacional Indigenista (INI). Más recientemente, destacamos el trabajo de Nava Morales (2018), quien realizó un profundo estudio etnográfico sobre una radio comuni-

taria en el estado de Oaxaca, México, entendiendo el surgimiento y funcionamiento de este medio como una respuesta de articulación político-comunitaria frente al modelo hegemónico. Esta investigadora también ha problematizado las radios comunitarias e indígenas “como factores de cohesión social” (Nava Morales, 2016: 92).

En otro trabajo sobre el papel de los medios (entre ellos las radios) en los procesos de cambio social e insurgencia en el estado de Oaxaca, Gravante (2016) destacaba la capacidad de agencia de las comunidades locales mediante la apropiación y recodificación de estas tecnologías. En su estudio, muestra cómo las comunidades son capaces de ampliar los horizontes prácticos (y políticos) de los medios redefiniendo los usos y funciones establecidos en sus diseños originales. En consecuencia, este autor sugiere que la apropiación “se transforma en una categoría en movimiento, desborda los límites de la reproductividad y la heteronomía” (p. 109). En un trabajo previo, este autor, junto con Poma, sugería dos momentos complementarios en los procesos de apropiación y usos sociales de los medios:

Uno básico de acción-transformación, en que las personas actúan sobre el medio para apropiarse, modificarlo y adaptarlo y dotarlo de significación; y otro más elaborado en que las personas se identifican con esa significación y en el que elaboran estas experiencias. Esto conlleva el desarrollo de vínculos entre las personas y los espacios mediáticos, tanto a nivel individual como colectivamente (Gravante y Poma, 2013: 367).

Por otra parte, en referencia a la experiencia colombiana, Rodríguez y El’Gazi (2007) afirman que estos medios permiten a los pueblos indígenas transitar de ser simples consumidores a ser “productores de su propio contenido mediático” (p. 247). De acuerdo con la autora, el proceso de apropiación les permitiría “fortalecer sus propias visiones y articulaciones de la realidad y la vida” (p. 247). Esta investigadora sigue aquí la propuesta del antropólogo chileno Juan Francisco Salazar, quien llama a este proceso la poética de la TIC, es decir, explorar:

La forma en que los medios toman vida y funcionan en una comunidad, cultura o grupo determinado mediante su puesta en práctica o *poiesis* —o el producir las tecnologías de comunicación— es tanto un proceso como un producto de representación cultural (Salazar, 2005, citado en Rodríguez, 2007: 251).

RADIO, ORALIDAD Y LENGUAS INDÍGENAS

Sin duda, la radio es uno de los dispositivos que contribuyó fuertemente a la formación de universos simbólicos homogéneos en el marco de los proyectos nacionales latinoamericanos durante buena parte del siglo xx. En lo específico, la radio propició la inserción de las lenguas nacionales y sus variedades estándar en los espacios íntimos de familias y comunidades rurales e indígenas. No es de extrañar, entonces, que la radio contribuyera (junto con la escuela, la prensa, entre otros) a que los hablantes de lenguas indígenas internalizaran por largo tiempo representaciones y estereotipos de inferioridad y decadencia en torno a sus idiomas propios (Flores Farfán, 2018).¹¹

Este primer marco de relación entre radio y comunidades originarias experimentaría cambios graduales con la emergencia de nuevos movimientos étnicos a finales del siglo pasado. Ciertamente, la relación consustancial entre oralidad y mundo indígena se sumaría a los aspectos políticos, culturales y tecnológicos que propiciaron este nuevo escenario. De hecho, algunos autores plantean, a modo de hipótesis, que la apropiación de la radio en el mundo indígena no responde a razones técnicas o económicas, sino fundamentalmente al lugar y el valor simbólico atribuido a la palabra por los pueblos indígenas (ver Pitarch, 2020). Seguimos aquí a María Cristina Mata (2009), quien enfatiza la palabra propia como “un acto de enunciación claro y distinto, capaz de ser dicho y oído públicamente. Una palabra que no sea

¹¹ En ese devenir, “los hablantes de lenguas indígenas se han enfrentado a la imposición de modelos económicos, políticos y educativos que han modificado la ecología de sus lenguas” (Córdova, 2019: 105).

hablada por otros” (p. 22). La misma autora sostiene que la comunicación comunitaria debe necesariamente inscribirse en un horizonte mayor, orientándose a “modificar las lógicas dominantes, que no sólo regulan medios y lenguajes, sino la verdadera posibilidad de ser sujetos” (p. 34).

En relación con el pensamiento indígena, Colombres (1997) nos recuerda que la palabra, en su sentido de oralidad situada, trasciende la dimensión física de la comunicación interpersonal y se entiende como el espacio vital en el que se despliegan modos de vivir y formas de interpretar el mundo en sus distintas dimensiones. En el mundo indígena, la oralidad es entendida y vivenciada como espacio esencial de resistencia, desde el cual se sostienen, reproducen y proyectan los saberes y las memorias en respuesta al despojo del sustrato territorial y los múltiples intentos por desarticular el tejido social de las comunidades. Como afirman los investigadores peruanos Vich y Zavala (2004), en la oralidad se sostienen otras epistemes y conocimientos que han estado históricamente subsumidos a “un poder letrado que ha estado destinado a asumir el control de la memoria” (p. 97).

Lucas Bessire y Daniel Fisher (2012) resumen los puntos anteriores en su caracterización de la radio como *catalizador sociolingüístico*, en referencia a las nuevas prácticas comunicativas que han dado lugar (centradas más en la recepción en su primera etapa, y con mayor interactividad en sus nuevas modalidades) a una mayor circulación de las lenguas nacionales, pero también a la posibilidad de orientarse hacia la reivindicación y difusión de las lenguas indígenas. Sobre este punto, Albó (1998) advierte, en referencia al contexto boliviano de la época, que la radio fue el único medio de comunicación social capaz de romper la hegemonía del español. En el contexto mapuche, Del Valle (2005) apunta a la condición oral de la lengua y a posiciones radicales de rechazo a su registro escrito como factores que favorecieron la instalación de proyectos radiales propios: “La radio emerge, entonces, como elemento reivindicativo, donde lo oral se enfrenta a lo escrito; y lo oral constituye, pues, un mecanismo de resistencia” (p. 89).

La emergencia de las radios indígenas debe entenderse, también, en el marco de prácticas de resistencia a la hegemonía de las lenguas nacionales y de reivindicación de las lenguas propias. En este sentido, en un estudio comparado de los medios indígenas en Latinoamérica, Orobitg y colaboradores (2021) señalan que la radio junto con los demás medios de comunicación “son presentados por los mismos indígenas como herramientas para preservar sus lenguas, así como para crear diálogos, apoyar la sociabilidad, lanzar debates, definir agendas políticas y activar modos de movilización social (p. 134).

La posibilidad real, no obstante, de transformar las radios indígenas en *radios en lenguas indígenas* dependerá de diversos factores, como los niveles de vitalidad de las lenguas al interior de las comunidades, la articulación entre habilidades técnicas y lingüísticas para la creación de contenido radial propio y, por cierto, la recepción que las nuevas audiencias otorguen a estos contenidos en la propia lengua. Los aspectos positivos del vínculo entre radio y lenguas indígenas han sido señalados, entre otros, por Albó (1998), quien enfatiza que, a medida que las emisiones radiales aumentan la circulación y el flujo de estas lenguas, se recupera la autoestima y aumenta el empoderamiento de sus hablantes; y por Flores-Farfán (2013), para quien las lenguas indígenas adquieren mayor “visibilidad cuando se recuperan y se colocan en formatos modernos” (p. 38).

Para los pueblos indígenas cuyas lenguas mantienen relativa vigencia, como es el caso del pueblo mapuche (Véase OREALC/UNESCO, 2019; Wittig, 2023), la socialización y transmisión cultural se ha desplegado tradicionalmente a través de prácticas comunicativas orales a partir de las cuales se forman y consolidan géneros discursivos específicos, unos más susceptibles que otros de adaptarse al ámbito de la comunicación radial. De acuerdo con las descripciones que ofrece María Catrileo (2010), algunos géneros que sintonizan con el marco de la comunicación radial serían: discursos de encuentro, como el *chalin* o el *pentukun* (formas de saludo con distintos protocolos); discursos de socialización, como el *epew* o el *nütram* (formas narrativas con distintas orientaciones temáticas); el *nütramkawün* o *koyagtün* (for-

mas de conversación y deliberación en contextos más políticos); el *ül* (canto tradicional que alude a distintos motivos).

EL LUGAR DE *WIXAGE ANAI* EN LA HISTORIA DE LAS RADIOS PROPIAS

Contrario a lo que pueda pensarse, Gutiérrez (2014), en un texto fundamental para entender la historia de los medios de comunicación mapuche en el Gulumapu,¹² sostiene que ya en la década de 1920 la Sociedad Caupolicán, reconocida como una de las primeras organizaciones políticas mapuche, comprendió y visualizó la importancia de construir un proyecto radial propio como una herramienta de acción política y de afirmación cultural. En esta misma línea, Cárcamo-Huechante y Paillan (2012) enfatizan que la radio ha sido percibida por actores y organizaciones mapuches en distintos momentos históricos como un medio culturalmente pertinente para la recuperación de prácticas ancestrales bajo nuevos códigos y formatos tecnológicos. Desde sus roles en la investigación y la comunicación social, respectivamente, estos autores visualizan el papel de la radio como una nueva:

Práctica política y cultural basada en un sentido dialógico, comunitario y autodeterminativo mapuche; una práctica que, de esta manera, ofrece resistencia a las lógicas de colonialismo y dominación que, en la era actual, caracterizan el espacio acústico y sonoro de las comunicaciones en el Gvlumapu (Cárcamo-Huechante y Paillan, 2012: 345).

¹² Gulumapu hace referencia al territorio ancestral mapuche del lado oeste de la cordillera de los Andes, es decir, lo que actualmente comprende el territorio del sur de Chile. Esto es, desde el sur del río Bio-Bio hasta la actual región de los Lagos. Por otra parte, el Puelmapu es el territorio ancestral mapuche que comprende el lado este de los Andes; es decir, en lo que actualmente es una parte significativa de la Patagonia argentina. En consecuencia, el Wallmapu alude ancestral y políticamente al país mapuche que comprende ambos lados de la cordillera (Gulumapu y el Puelmapu); es decir, el espacio interoceánico comprendido entre el Pacífico y el Atlántico, “al sur” del cono sur.

Será recién en la década de los noventa, sin embargo, en un contexto nacional de postdictadura y conmemoración del quinto centenario del mal denominado “descubrimiento” de América, cuando se comienza a cuestionar e interpelar la hegemonía del monoculturalismo y monolingüismo del espectro radiofónico (Cárcamo-Huechante y Paillan, 2012) a través del nacimiento y emisión de programas radiales hechos por comunicadores y comunicadoras mapuche. En este contexto, surgen experiencias radiales como los programas *Wixage Anai* y *Amulduguleaiñ*, y el trabajo comunicacional de la Corporación Mapuche Xeg-Xeg. En el siguiente apartado, nos referiremos con más detalle sobre la primera experiencia.

Amulduguleaiñ (Hablemos en nuestra lengua) sale al aire en el año 1994 a través de Radio Colo-Colo (AM, con cobertura nacional), medio que contaba con amplias audiencias, especialmente en sectores populares de distintas ciudades, regiones y localidades del país. Por su parte, al alero de la Corporación Mapuche Xeg-Xeg, Francisco Kakilpan, junto con Armando Marileo, ocuparon un pequeño espacio en el programa radial “Algo más que música”, en la ya extinta Radio Ñielol de la ciudad de Temuco (Cárcamo-Huechante y Paillan, 2012). El sociólogo y cronista chileno Tito Tricot (2014) afirmaba, a partir de una entrevista al dirigente y comunicador mapuche Francisco Kakilpan, que los y las integrantes de Xeg-Xeg habían realizado su andar comunicacional como un ejercicio táctico de repliegue y de defensa cultural en un contexto adverso (en el umbral entre la dictadura y los primeros años de la postdictadura chilena), es decir, “al calor de las luchas del pueblo mapuche en defensa de sus derechos y por la preservación de su identidad como nación” (pp. 25-26). Asimismo, el ejercicio comunicacional de este colectivo implicó no sólo el trabajo sonoro y radial, sino también el verbal y escrito, aunque su gran sueño en aquel momento era “la adquisición de una radio propia, una radio mapuche para los mapuches y que sirva, además, como instrumento de sensibilización de la población no-mapuche” (p. 26).

Creemos que estos tres espacios se pueden considerar representativos de este segundo momento en la historia de las experiencias

radiales mapuche, en cuanto que dan cuenta de prácticas de apropiación tecnológica vinculadas a procesos de resistencia cultural en un escenario donde se constata la emergencia del movimiento indígena como hecho sociopolítico relevante a nivel latinoamericano y global (Bengoa 2007; Assies y Gundermann, 2011; De la Cadena y Starn, 2010). Hace 21 años, en un trabajo clásico, José Bengoa (2007 [2000]) sostenía que uno de los fenómenos socioculturales (creemos que sociopolítico) más relevantes en la historia contemporánea era la emergencia indígena. En este proceso, Bengoa identifica tres momentos claves. Los años ochenta del siglo pasado habrían sido, según este autor, la etapa de toma de conciencia y de preparación; los noventa, la etapa de movilización y toma de acción; y, los primeros años del siglo XXI, la etapa de consolidación de los proyectos.¹³ Por su parte, el historiador mapuche Pablo Marimán (2020) identifica cuatro fases en el discurso de la demanda mapuche: campesinista (por las tierras), culturalista (por la idiosincrasia y lengua propia), étnica (diferenciando lo indígena de lo campesino); y nacionalista (reivindicando el pueblo-nación).

Desde el año 2000, se da paso a lo que podríamos denominar una tercera etapa en la historia de las radios propias mapuche, marcada fundamentalmente por una evolución del proceso de apropiación tecnológica. Hablamos de la emergencia de proyectos radiales contruidos y emplazados en los diversos territorios del Gulumapu, algunos vinculados estrechamente a los procesos de gestión etnoterritorial y a la construcción de proyectos sociopolíticos de diversas organizaciones mapuche (identidades territoriales, principalmente). Estas iniciativas, a pesar del voluntarismo, no estuvieron exentas de dificultades para

¹³ La impronta de la emergencia indígena, según Bengoa (2007), es el desplazamiento que experimentan las demandas indígenas desde lo territorial y cultural hacia lo político. En otras palabras, el nuevo foco estaba puesto en la lucha por el reconocimiento como sujetos políticos con derechos colectivos. Se abre, por lo tanto, un espacio de interpelación a la clase política a repensar el Estado a través de estrategias que contribuyan a gestionar y reconocer la diversidad cultural. Es decir, el reconocimiento se constituyó en uno de los horizontes posibles de los proyectos sociopolíticos indígenas.

lograr proyectarse en el tiempo, dada la ausencia de instrumentos y políticas culturales y comunicacionales¹⁴ pertinentes orientadas a dar sostenibilidad y financiamiento a nivel nacional (Gutiérrez, 2014).

Una cuarta y última etapa tiene relación con el desplazamiento de las radios o del formato radial al terreno de Internet y las redes digitales como espacios de circulación e interacción.¹⁵ En este escenario empiezan a circular programas radiales mapuche que utilizan el formato *podcast* (archivo sonoro colgado en las redes digitales, redes sociales o aplicaciones como Spotify o Soundcloud, que pueden ser reproducidos en modo *off-line* y *on-line*). También hay programas que usan y mantienen el formato radial clásico, pero que ahora son emitidos (usando el sonido o el formato audiovisual) desde estudios profesionales o estudios caseros (*home-studio*), utilizando plataformas o redes sociales (YouTube, Facebook Live, por ejemplo). Estos programas pueden ser distribuidos para ser reemitidos a través de otras emisoras o “colgados” en múltiples sitios, plataformas o aplicaciones (*apps*). Este proceso de adaptación y apropiación tecno-digital la describiremos con más detalle en la siguiente sección.

En su devenir, las distintas experiencias radiales mapuche muestran un horizonte contrahegemónico y descolonizador. Un elemento significativo es el lugar asignado a la palabra propia. En el ámbito de las lenguas, esta presencia la entendemos como expresión de un repertorio etnolingüístico propio de la situación de bilingüismo

¹⁴ Al respecto, Salazar sostiene que, “éste es el dilema de los derechos a la comunicación mapuche y sus prácticas de autorrepresentación frente a los dilemas de la autodeterminación política y cultural” (2016: 106).

¹⁵ “La definición de radio por internet hace referencia al proceso de transmisión y recepción de contenidos sonoros con las particularidades del lenguaje radiofónico a través de esta red. Esta puede darse a través del *streaming* —que implica el consumo de un contenido (sea en video o en audio) mientras se descarga temporalmente en el dispositivo— o bajo descarga. Más allá de esta definición práctica y operativa de radio por internet, existe una extensa bibliografía que intenta re-conceptualizar al medio a través de las transformaciones que esta nueva forma de distribución supone. ¿Radio *online*? ¿Radio 3.0? ¿2.0? ¿Webradio? ¿Ciberradio? ¿Podcast? ¿Radio expandida? ¿Crossradio? ¿Radio “por” o radio “en” Internet?” (Espada, 2020: 50).

asimétrico en que se encuentran inmersos los hablantes de lenguas indígenas. Por tanto, las formas y las funciones que los participantes de los eventos comunicativos radiales le otorgan a la lengua mapuche pueden ir desde expresiones de pertenencia hasta el desarrollo de segmentos exclusivos en mapuzugun, con o sin interpretación posterior.

En un sentido más amplio, Cárcamo-Huechante (2013) percibe el radio como un espacio pertinente y efectivo para la circulación del mapuzugun, pero también de los paisajes sonoros y la acústica propia, al señalar que estas experiencias radiales “realizan una política y poética de interferencia sónica que trastoca lo que llamo, desde un punto de vista indígena, el colonialismo acústico de los medios de comunicación criollos” (p. 51 [traducción propia]). A su vez, este autor considera que el proceso de apropiación de una radio ahora “indigenizada” o “mapuchizada” puede jugar un papel articulador del mundo mapuche rural-urbano, aun en un contexto mediático evidentemente asimétrico, pero que puede devenir en la “construcción de una esfera pública indígena oral y auditiva en la actual era neoliberal” (p. 66 [traducción propia]). Salazar (2016) también comparte esta última idea al situar estas experiencias e iniciativas como parte de una “contraesfera pública de acción, además [de que a partir] de un discurso sobre la autonomía y el desarrollo (autodeterminación y autorrepresentación) se *hace* ciudadanía a través de las prácticas de comunicación” (p. 105).

WIXAGE ANAI: ESFUERZOS POR LA REIVINDICACIÓN DE LA LENGUA EN EL HORIZONTE ETNONACIONAL

En 1993 nace el programa *Wixage Anai*, bajo el abrigo del Centro de comunicaciones mapuche Lluften Mapu,¹⁶ organización de activistas

¹⁶ Entre otros miembros fundadores del programa radial destacamos a José Paillal, Clara Antinao, Elizabeth Huenchual, Elías Paillan, Carmen Malo y Ramón Curivil.

mapurbes¹⁷ o warriache¹⁸ en la ciudad de Santiago. El programa fue emitido originalmente a través de las ondas de Radio Nacional de Santiago (AM, amplitud modulada).¹⁹ Posteriormente, el programa transitó por Radio Yungay AM para luego establecerse durante un tiempo más prolongado en Radio Tierra.²⁰ Esta emisora fue el brazo comunicacional de una de las más importantes ONG feministas de Chile, Corporación La Morada (Lavanchy, 2002; Gutiérrez, 2014; Villagrán, 2015, Salazar, 2016). Desde los últimos años, el programa circula en las antenas de radio Panamericana (AM), ejerciendo su labor en el territorio de lo analógico. No obstante, desde el 2020 el programa transita desde el radioespectro hacia las redes digitales (NET radio). Hoy *Wixage Anai* juega en el terreno analógico y digital. A través del uso y apropiación de Internet y de las redes sociales, este espacio o experiencia radial propia ha diversificado sus canales y plataformas de comunicación. Actualmente, el programa es emitido simultáneamente vía *streaming* por Facebook Live y por la señal de Radio Panamericana (AM). Asimismo, los *podcast* o archivos sonoros de cada programa radial —que son emitidos de forma sincrónica a través de la señal análoga de la radio— amplían y multiplican su capacidad de eco y resonancia.

Hoy, el programa radial supera las limitaciones asociadas a la temporalidad de la radio análoga (en vivo). Por ejemplo, los programas registrados en formato *podcast* son distribuidos y retransmitidos posteriormente en una red de radios “hermanas” en diversos territorios. Además, esos mismos archivos sonoros también son distribui-

¹⁷ El neologismo mapurbe hace referencia a personas mapuches que viven en grandes centros urbanos como consecuencia de olas migratorias forzadas o voluntarias ocurridas durante el siglo pasado hasta el día de hoy.

¹⁸ En mapuzungun, la palabra alude a gente de la ciudad.

¹⁹ Juan Francisco Salazar (2016) sugiere que *Wixage Anai* “es tal vez el programa mapuche de radio más longevo que ha habido en Chile (...) amplificando las voces y audiencias mapuche urbanas de Santiago” (p. 105).

²⁰ La señal de Radio Tierra transmitía a través de la frecuencia modulada y por Internet.

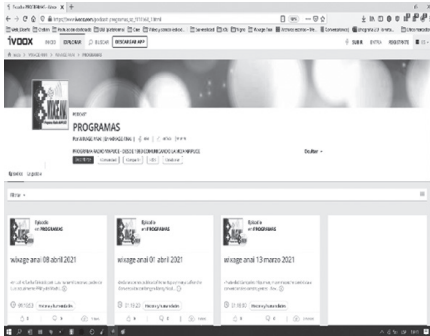


Imagen 1. Archivo sonoro del programa *Wixage Anai* disponible en la plataforma y app Ivoox



Imagen 2. *Wixage Anai* en la plataforma Spotify en formato *podcast*

dos o “colgados” en la plataforma y aplicación Ivoox.²¹ Además, desde el año 2020 los comunicadores y las comunicadoras de *Wixage Anai* se han apropiado de la plataforma y la aplicación Spotify, sin perder con ello el espíritu o el sello del formato radial “clásico” del programa.

Para finalizar este trabajo, ofrecemos una breve caracterización del programa radial con el propósito de ilustrar el lugar que ocupa la lengua mapuche y las sonoridades propias. Hemos seleccionado tres emisiones dentro del conjunto de *podcasts* disponibles en la plataforma Ivoox. Éstas corresponden a los capítulos del 17 de junio de 2018 (55 minutos y 44 segundos), el del 13 de octubre de 2019 (58 minutos y 1 segundo), y el de septiembre de 2020 (1 hora, 6 minutos y 22 segundos). Cada emisión giró en torno a conmemoraciones específicas: *We Tripantü*,²² 12 de octubre (“encuentro de dos mundos”), y fiestas patrias (conmemoración del Día de la Independencia de Chile). Nos guiamos por un trabajo preliminar de Lavanchy (2002: 9), quien

²¹ Los archivos sonoros de las emisiones del programa *Wixage Anai*, desde el año 2010 hasta la actualidad, están disponibles en <https://www.ivoox.com/podcast-programas_sq_f111568_1.html>

²² Ritualidad tradicional celebrada durante el equinoccio de invierno. Se traduce desde el mundo no-mapuche como el año nuevo mapuche. Durante muchos años este ritual estuvo solapado sincréticamente en la celebración de San Juan, tanto en el mundo mapuche como no mapuche, como consecuencia de la larga acción evangelizadora.

afirmaba que “ciertos elementos discursivos surgen sólo ante determinadas contingencias”.

Para poder realizar una descripción o una caracterización preliminar de la forma en que se estructura el programa *Wixage Anai*, hemos cuantificado la distribución de los tiempos asignados a algunos elementos significativos y bloques temáticos a partir de los capítulos seleccionados. Respecto a la distribución porcentual del capítulo analizado de 2018, la música propia ocupa 20% del tiempo del programa, el mapuzungun es hablado y usado al menos 25% del tiempo del capítulo, y el español tiene un peso de 55% del tiempo total. En el caso del segundo programa, el de 2019, el tiempo destinado a la música propia es de 21%, el uso de la lengua mapuche es de 28% del tiempo, el destinado a las microcápsulas de su enseñanza representa 5%. Finalmente, el tercer capítulo analizado, el de 2020, la distribución porcentual es la siguiente: música propia, 20%; uso del mapuzungun, 26%; microcápsulas de su enseñanza, 8%; y uso del español, 46%.

A partir de esta revisión y caracterización general podemos advertir que la música propia mapuche es la única sonoridad que emerge y aparece en los capítulos revisados de *Wixage Anay*. Existe una ausencia total de otras músicas, cantos o sonidos, o paisajes sonoros. Es probable que sea consecuencia de una línea editorial y reflejo de ésta. Por otro lado, existe una evidente hegemonía de los sonidos propios, esto es: cantos (*ül*), músicas propias, musicalizaciones a modo de telón de fondo o cortinas para la transición de los bloques durante casi todos los programas seleccionados. Destacamos también la ausencia de pausas o espacios de silencio.

En cuanto a la música mapuche, un hito relevante es la realización de encuentros de canto y relatos que los mismos realizadores del programa organizan en conjunto con agrupaciones mapuche en Santiago. Estos encuentros convocan a gran cantidad de participantes de las agrupaciones urbanas y de comunidades del sur. Se establece un espacio de convivencia y comunalidad. Buena parte de los registros sonoros que se usan en el programa radial han sido registrados en estos encuentros.

Cada programa parte con el sonido del *kül-kül*, instrumento tradicional usado en los territorios para convocar a grandes reuniones o anunciar grandes acontecimientos. En este caso, lo entendemos como acción sonora que busca despertar el sentido de pertenencia entre las y los auditores y convocar a una gran reunión —esta vez mediada por las tecnologías radiales— en la que se abordarán diversos *zugu* (asuntos), habrá *ayekan* (música), *nütramkan* (conversaciones) y se escucharán *nütram* (relatos históricos), entre otras prácticas discursivas y sonoras que renuevan el *newen* (energías) de quienes se sienten parte de esta comunidad imaginada.

Respecto al uso del mapuzungun, si bien no es predominante frente al español, podemos advertir que hay usos diversos que van más allá de los saludos protocolares de los locutores. En algunos casos, frases, mensajes, ideas expresadas por los locutores, radioescuchas o autoridades tradicionales en lengua mapuche luego son traducidos al español. Lo anterior está en la lógica de los estatus diferenciados de ambas lenguas. Más relevante es cuando se ejecutan traducciones de fragmentos en español al mapuzungun. Esta es una acción deliberada en el sentido de posicionar a ambas lenguas en una misma condición, similar al ejercicio de mediación lingüística que se instauró en los parlamentos hispano-mapuche durante buena parte de la Colonia (véase Payàs y Alonso, 2011).

Los tópicos que se tratan son diversos y están relacionados con el asunto que se conmemora en cada emisión. Por ejemplo, en el programa vinculado al *we tripantü*, se enfatiza bastante en la reflexión sobre la importancia del uso y aprendizaje de la lengua propia como parte indisoluble de la identidad mapuche. Hay una polifonía de voces que, desde distintos lugares de enunciación, instala un diálogo (*nütramkan*) con los radioescuchas. Algunas voces son fácilmente reconocibles para quienes participan con regularidad en las actividades culturales y políticas de las agrupaciones mapuches en Santiago. No sólo hay voces mapuches, también hay voces *winka* o *kamollfuñche* (de otra sangre) que refuerzan estas ideas, desde el ámbito académico y de las políticas públicas, por ejemplo.

Destacamos también una microsección de enseñanza de mapuzungun donde una niña o joven dice una palabra en esa lengua, la repite, luego viene un espacio de silencio, y finalmente una voz masculina da el equivalente o una explicación en español. Es una invitación a que las personas convocadas en la transmisión activen lúdicamente sus conocimientos de la lengua y socialicen esos conocimientos.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Entendiendo las limitaciones de un ejercicio preliminar y exploratorio, queremos destacar algunos hallazgos. En primer lugar, podemos advertir que el programa radial *Wixage Anai* tiene una vocación contrahegemónica y descolonizadora, cuyo lema de apertura luego de la cortina de autopresentación es: “Un programa mapuche para reencontrarnos con nuestra historia y nuestra forma de ver el mundo. Un programa para fomentar los lazos de unión de nuestra gente y fortalecernos como pueblo nación mapuche”. Este lema se expresa antes en mapuzungun por una mujer radialista, el que luego es traducido al español por un hombre. Otro eslogan señalado es “Para valorar nuestro conocimiento, usted está escuchando ¡*Wixage Anai!*”.²³ También este mensaje es hablado antes en mapuzungun.

Intentado responder los problemas planteados y esbozados al inicio del trabajo, podemos señalar lo siguiente. Primero, sin temor a equivocarnos, creemos que efectivamente este espacio radial da cuenta de prácticas de resistencia cultural mapuche, ya que el propio proyecto radial se autodeclara como un espacio de comunión, un espacio de encuentro y reencuentro con la memoria, con la historia, con la cosmogonía de su pueblo. Desde estas experiencias, prácticas y procesos de comunicación, los radialistas van tejiendo un nosotros interpelando a la “comunidad radial” a mantener y reproducir sus modos de vida, la memoria y el pensamiento propio. Es decir, *Wixage Anay*

²³ Programa emitido el 17 de junio de 2018.

puede ser interpretado como un llamado o canto emancipatorio que circula hoy en el territorio mediático (Lizondo y Doyle, 2023) y que es agenciado *en y desde* ese campo abierto denominado comunicación indígena (Carrillo, 2023; Magallanes, 2023a; Magallanes 2023b), constituyéndose en una de las expresiones posibles de la cultura mediática indígena del Abya Yala (Salazar y Córdoba, 2020).

Segundo, respecto a la labor del programa en los procesos de revitalización lingüística, creemos que contribuye a la valorización de la lengua como un elemento cultural y políticamente significativo. A diferencia de una investigación anterior que afirmaba encontrar un uso marginal del mapuzungun en el espacio radial (Villagrán, 2016), nosotros encontramos que, si bien el español es predominante, el uso de su lengua no es poco representativo. Es probable que estos cambios en el uso y en la presencia de la lengua mapuche tengan relación directa con los nuevos impulsos por su revitalización en los últimos años, cada vez más en sintonía con las nuevas tecnologías y protagonizada por las generaciones más jóvenes. La práctica de los saludos protocolares o los usos indexicales de la lengua (para marcar sentido de pertenencia) dan lugar a su uso efectivo con propósitos diversos en los distintos segmentos. El mapuzungun tiene un lugar importante en el programa, los locutores y las locutoras son bilingües y pueden traducir o parafrasear sus enunciados a cualquiera de los dos idiomas. Se escucha un mapuzugun propio, no *awinkado*, como suele llamarse al uso de la lengua bajo los parámetros fonéticos y gramaticales del español. Hay mensajes enviados por dirigentes, radialistas, autoridades tradicionales donde el mapuzungun es la lengua utilizada. Además, está presente en todos los cantos y en las cortinas de transición. En síntesis, la presencia de la lengua y la sonoridad propia es significativa.

En tercer lugar, podemos mencionar, como hallazgo preliminar, que la lengua propia es problematizada al interior del programa. De hecho, el segundo capítulo seleccionado, del 13 de octubre de 2019, estuvo destinado a reflexionar y pensar el lugar de la lengua en los procesos de resistencia, y también las amenazas implicadas. Por otro

lado, encontramos una sección o microcápsulas destinadas a la enseñanza del mapuzungun y su pronunciación, por lo tanto, podemos advertir que la lengua es un elemento cultural significativo.

En cuarto lugar, las prácticas de estos comunicadores y comunicadoras mapuches se inscriben en un registro de acción política colectiva con un horizonte emancipatorio definido: la autoafirmación y la lucha por la autonomía política, cultural y territorial de su nación (Maldonado, Peralta y Vieira, 2019). Es decir, *Wixage Anai*, por un lado, permite fisurar las lógicas de control impuestas por el colonialismo interno²⁴ y, por otro, posibilita a la comunidad imaginada mapuche desbordar los arbitrarios límites territoriales impuestos por lo nacional estatal (Chile o Argentina). En el horizonte de este emergente proyecto etnonacional, vehiculizado por los medios propios, emerge la “utopía” del Wallmapu, esto es: rearticular la comunidad fragmentada por el colonialismo para que el país mapuche dé curso a su —hoy suspendida— soberanía (Marimán, 2020; Foerster, 1999; Lavanchy, 2002; Tricot, 2013).

²⁴ Benedict Anderson (1993) reflexionaba sobre el rol de la radio en la emergencia de los nacionalismos ya avanzado el siglo anterior: “Inventada apenas en 1895, la radio permitió que se hiciera al lado la imprenta y se creara una representación oral de la comunidad imaginada en la que apenas penetraba la página impresa. Su papel en la revolución vietnamita y en la indonesia, y en general en los nacionalismos de mediados del siglo xx, ha sido muy subestimado y poco estudiado” (p. 87).

REFERENCIAS

- Albó, Xavier (1998). "Expresión indígena, diglosia y medios de comunicación". En *Sobre las huellas de la voz: sociolingüística de la oralidad y la escritura en su relación con la educación*, compilado por Luis Enrique, 126-156. Madrid: Ediciones Morata.
- Albó, Xavier, y Hugo Quiroga (1974). "La radio como expresión libre del Aymara". *Chasqui* 7: 109-131.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Assies, Willem, y Hans Gundermann (editores) (2011). *Movimientos indígenas y Gobiernos Locales en América Latina*. Santiago: Ocho Libros Editores.
- Bengoa, José (2007). *La Emergencia Indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Bessire, Lucas, y Daniel Fisher (editores) (2012). *Radio Fields. Anthropology and Wireless Sound in the 21st Century*. Nueva York: New York University Press
- Brecht, Bertolt (1979). "Radio as a Means of Communication: A Talk on the Function of Radio". *Screen* 20 (3-4): 24-28 [1967].
- Cadena, Marisol de la, y Orin Starn (editores) (2010). *Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos- IFEA.
- Cárcamo-Huchante, Luis (2013). "Indigenous Interference. Mapuche use of radio in times of acoustic Colonialism". *Latin American Research Review* 48: 50-68.
- Cárcamo-Huechante, Luis, y Elías Paillan (2012). "Taiñ pu amulzugue egvn: Sonidos y voces del Wajmapu en el aire". En *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün: Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, coordinado por Héctor Nahuelpan Moreno, 341-358. Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Carrillo, Gloria (2023). "La comunicación, un campo en disputa. Reflexiones acerca del trabajo doctoral en el ámbito de los estudios interculturales". En *Interculturalidad y Reconocimiento. Revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural: enseñanza, práctica y lengua*, editado por Lorena Zuchel, Torben Albertsen y Ricardo Salas Astrain, 105-134. Santiago: Ariadna.
- Castells, Manuel (2019). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza.
- Catrileo, María (2010). *La lengua mapuche en el siglo XXI*. Valdivia: Ediciones Universidad Autónoma de Chile.
- Colombres, Adolfo (1997). *La celebración del lenguaje. Hacia una teoría intercultural de la literatura*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

- Córdova, Lorena (2019). *Metáforas ecológicas, políticas e ideologías en la revitalización de lenguas indígenas*. Oaxaca: Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Cornejo Polar, Inés (2002). *La radio indigenista en México. Las voces del Mayab*. Ciudad de México: Fundación Buendía.
- Del Valle, Carlos (2005). "Pedagogía de la comunicación. Los medios en las escuelas". *Chasqui* 89: 32-39.
- Espada, Agustín (2020). *La adaptación radiofónica a internet: estrategias de negocio de las radios más escuchadas de Buenos Aires: 2016-2017*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Figueiredo, Guilherme; Leni Rodrigues Coelho; y Núbia Litaiff Moriz Schwamborn (organizadores) (2018). *Reinvenções do rádio: tecnologia, educação e participação*. São Paulo: Alexa Cultural.
- Flores-Farfán, José Antonio (2013). "El potencial de las artes y los medios audiovisuales en la revitalización lingüística". *RLA. Revista de lingüística teórica y aplicada* 51 (1): 33-52.
- Flores Farfán, José (2018). *Lengua y poder. Aspectos teóricos, metodológicos y empíricos de la revitalización lingüística*. Xalapa: Universidad Veracruzana.
- Foerster, Rolf (1999). "¿Movimiento étnico o movimiento etno-nacional?". *Revista de Crítica Cultural* (18): 51-58.
- García Canclini, Néstor (2007). *Lectores, espectadores e internautas*. Barcelona: Gedisa.
- García Canclini, Néstor (2009). "Los campos culturales en la era de convergencia tecnológica". En *Pensar lo contemporáneo. De la cultura situada a la convergencia tecnológica*, coordinado por Rosalía Winocur, Miguel Aguilar, María Ana Portal y Eduardo Nivón, 277-286. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ginsburg, Faye; Lila Abu-Lughod; y Brian Larkin (editores) (2002). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley: University of California Press.
- Gravante, Tomasso (2016). *Cuando la gente toma la palabra. Medios digitales y cambio social en la insurgencia de Oaxaca*. Quito: Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina.
- Gravante, Tomasso, y Alice Poma (2013). "Apropiación y emociones. Una propuesta teórica 'desde abajo' para analizar las prácticas de Net Activismo". En *Ciudadanía, tecnología y cultura: nodos conceptuales para pensar la nueva mediación digital*, coordinado por Francisco Sierra Caballero, 257-284. Barcelona: Gedisa.
- Grimson, Alejandro (2005). "Bolivianos en las radios. Músicas, oyentes y políticas de identidad". En *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, coordinado por Alejandro Grimson, 107-139. Buenos Aires: Eudeba.
- Gutiérrez, Felipe (2014). *We aukiñ zugu. Historia de los medios de comunicación mapuche*. Santiago: Quimantú.

- Hartley, John (2000). "Radiocracy: Sound and Citizenship". *International Journal of Cultural Studies* 3 (2): 153-159.
- Jenkins, Henry (2008). *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Lavanchy, Javier (2002). *La Mass-Mediación del Etnonacionalismo Mapuche: El caso de Witrage Anay*. Tesis de licenciatura en Antropología Social. Santiago: Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Chile.
- Lizondo, Liliana, y Magdalena Doyle (2023). "Estudios sobre comunicación indígena en Argentina". En *Pueblos indígenas y territorios mediáticos. Estudios sobre comunicación indígena en Argentina*, coordinado por Liliana Lizondo y Magdalena Doyle. Bogotá: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Magallanes Blanco, Claudia (2023a). "La comunicación indígena como resistencia ante la matriz colonial". En *Crítica de la razón indígena*, editado por Carlos Del Valle y Alejandra Cebrelli, 24-39. La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata.
- Magallanes Blanco, Claudia (2023b). "Comunicación indígena en América Latina: una mirada desde publicaciones académicas". En *Pueblos indígenas y territorios mediáticos. Estudios sobre comunicación indígena en Argentina*, coordinado por Liliana Lizondo y Magdalena Doyle, 25-41. Bogotá: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Magallanes Blanco, Claudia, y José Manuel Ramos (coordinadores) (2016). *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*. Quito: Ediciones Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina.
- Maldonado, Claudio; Luis Peralta; y Evandro Vieira (2019). "Configuraciones culturales en la comunicación indígena. Resistencia y autonomía por comunicadores y comunicadoras de Wallmapu". *Comunicación y Sociedad* 16: 1-21.
- Marimán, Pablo (2020). "Autodeterminación, colonialismo y descolonización en las relaciones Mapuche- chilenas. ¿Utopía o continuum histórico?". En *Repensar el sur. Las luchas del Pueblo Mapuche*, coordinado por Raúl Zibechi y Edgars Martínez, 87-110. México: Cátedra Jorge Alonso/Universidad de Guadalajara/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/Cooperativa Editorial Retos.
- Marimán, Pablo; Sergio Caniuqueo; José Millalén; y Rodrigo Levil (2004). "Epílogo". En *¡Escucha winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, coordinado por Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, 253-272. Santiago: Lom Ediciones.
- Martín-Barbero, Jesús (2002). *El oficio del cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Mata, María Cristina (2009). "Comunicación comunitaria en pos de la palabra y la visibilidad social". En *Construyendo comunidades... Reflexiones actuales so-*

- bre comunicación comunitaria, coordinado por María Cristina Mata et al., 21-36. Buenos Aires: La Crujía.
- Morley, David (2009). *Medios, modernidad y tecnología: Hacia una teoría interdisciplinaria de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Nava Morales, Elena (2016). "Radio Totopo y comunalidad: una experiencia de comunicación indígena en Oaxaca". En *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*, coordinado por Claudia Magallanes y José Manuel Ramos, 215-232. Quito: Ediciones Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina.
- 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.
- Nava Morales, Elena, y Guilherme Figueiredo (2020). "Introducción". En *Tejiendo desde la contrahegemonía. Medios, redes y TIC en América Latina*, coordinado por Elena Nava y Guilherme Figueiredo, 7-24. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Neuman, Russel (2002). *El futuro de la audiencia masiva*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Oficina Regional de Educación para América Latina y el Caribe (OREALC) de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) (2019). *Conocimientos indígenas y políticas educativas en América Latina*. Santiago de Chile: UNESCO.
- Orobitg, Gemma (2020). "Las lógicas culturales de la comunicación indígena en América Latina: una introducción". En *Medios indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina*, coordinado por Gemma Orobitg, 9-31. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Orobitg, Gemma; Mónica Martínez; Roger Canals; Gemma Celigueta; Francisco Gil; Sebastián Gómez; Gabriel Izard; Julián López, Óscar Muñoz; Beatriz Pérez; y Pedro Pitarch (2021). "Los medios indígenas en América Latina: Usos, sentidos y cartografías de una experiencia plural". *Revista De Historia* (83): 132-164.
- Ortner, Sherry (2016). *Antropología y teoría social: cultura, poder y agencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín Edita.
- Payàs, Gertrudis, e Icíar Alonso (2011) "La mediación lingüística institucionalizada en las fronteras hispano-mapuche e hispanoárabe: ¿Un patrón similar?". *Historia* 42 (1): 185-201.
- Pitarch, Pedro (2020). "La palabra indígena en la época de su reproducción electrónica. Observaciones sobre la ontología de las radios en Chiapas". En *Medios indígenas. Teorías y experiencias de la comunicación indígena en América Latina*, coordinado por Gemma Orobitg, 61-84. Madrid: Iberoamericana-Vervuert.
- Ramos Martín, Juan (2018). "Los medios comunitarios indígenas como construcción de memoria en resistencia en Bolivia". *América Latina Hoy* 78: 17-36.

- Rodríguez, Clemencia, y Jaine El'Gazi (2007). "La poética de la radio indígena en Colombia". En *Ya no es posible el silencio*, coordinado por Omar Rincón et. al., 239- 262. Bogotá: Centro para la Competencia en Comunicación.
- Salazar, Juan (2016). "Contar para ser contados: el video indígena como práctica ciudadana". En *Miradas propias. Pueblos indígenas, comunicación y medios en la sociedad global*, coordinado por Claudia Magallanes y José Manuel Ramos, 91-110. Quito: Ediciones Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina.
- Salazar, Juan, y Amalia Córdova (2020). "Indigenous media cultures in Abya Yala". En *Media Cultures in Latin America Key Concepts and New Debates*, coordinado por Anna Cristina Pertierra y Juan Francisco Salazar, 128-146. Nueva York: Routledge.
- Tricot, Tito (2013). *Autonomía Mapuche*. Santiago: Ceibo Ediciones/Unesco.
- Tricot, Tito (2014). *Palabras de Tierra. Crónicas de la resistencia mapuche (1995-2014)*. Santiago: Ceibo Ediciones.
- Vargas, Lucila (1995). *Social Uses and Radio Practices: The Use of Participatory Radio by Ethnic Minorities in Mexico*. Colorado: Westview Press.
- Vich, Víctor, y Virginia Zavala (2004). *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Editorial Norma.
- Villagrán, Claudia (2015). *Radiodifusión Mapuche en Gulumapu (Chile): formatos y contenidos temáticos para disputar la autorrepresentación. Comunicación y Medios*. Chile: Instituto de la Comunicación e Imagen.
- Villagrán, Claudia (2016). "De la subalternidad a la autorrepresentación: Las voces indígenas latinoamericanas y el caso de la radiodifusión mapuche". *Versión. Estudios de comunicación y Política* 37: 183-200.
- Wilson, Pamela, y Michelle Stewart (editoras) (2008). *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics, and Politics*. Durham: Duke University Press
- Winocur, Rosalía (2002). *Ciudadanos mediáticos. La construcción de lo público en la radio*. Barcelona: Gedisa.
- Winocur, Rosalía (2009). "La convergencia digital como experiencia existencial en la vida de los jóvenes". En *Pensar lo contemporáneo. De la cultura situada a la convergencia tecnológica*, coordinado por Rosalía Winocur et al., 249-262. Barcelona: Anthropos.
- Wittig, Fernando (2023). "Lenguas indígenas en Chile: viejas historias, nuevos actores y un epílogo para el futuro". En *Voces indígenas amenazadas y el despertar de las lenguas*, editado por Marleen Haboud y Laura Morghentaler, 215-250. Quito: Abya-Yala y Ediciones.

Sobre las autoras y los autores

Florêncio Almeida Vaz Filho é indígena do povo Maytapu e vive em Santarém, Pará, Amazônia brasileira. É doutor em ciências sociais/ antropologia, com pós-doutorado em Antropologia Social. É professor no Curso de Antropologia e no Programa de Pós- Graduação em Antropologia e Arqueologia (PPGAA) na Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), desenvolvendo pesquisas sobre povos indígenas, xamanismo, festas, memória e ações afirmativas. Criou em 2007 o programa de rádio *A Hora do Xibé*. Participou da fundação do Grupo Consciência Indígena (GCI) em 1997 e do Conselho Indígena dos rios Tapajós e Arapiuns (CITA) em 2000, organizações indígenas das quais continua participando.

Gloria Carrillo Vallejos es antropóloga feminista y doctora en Estudios Interculturales. Reside en la comuna de Carahue, región de la Araucanía. Participa en la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Aylla Rewe Budi. Trabaja temas de derecho a la comunicación de los pueblos indígenas; cine y comunicación mapuche; tecnofeminismo; metodologías y éticas radicales; interculturalidad desde abajo; y antropología implicada.

Guilherme Gitahy de Figueiredo é professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) e do curso de Pedagogia do Centro de Estudos Superiores de Tefé da Uni-

versidade do Estado do Amazonas (CEST-UEA), no Brasil. Integrante da Rede de Notícias da Amazônia e do coletivo Ampliando Vozes de jornalismo popular e indígena. Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro e mestre em Ciência Política através da Universidade Estadual de Campinas. Atua em temas relacionados com a antropologia da mídia; antropologia do colonialismo; estudos pós-coloniais; educomunicação e jornalismo popular.

Elena Nava Morales es investigadora titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (IISUNAM). Ha trabajado con medios de comunicación y tecnologías de la información y las comunicaciones (TIC) en el ámbito indígena durante más de veinte años. Maestra y doctora en Antropología Social por la Universidad de Brasilia (Brasil) con la tesis *Totopo al aire: Radio y Comunalidad en Oaxaca, México*, publicada en 2018 por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y Casa Chata. En 2016 ganó la Beca para Mujeres en las Ciencias Sociales, otorgada por la Academia Mexicana de Ciencias, por su proyecto de investigación posdoctoral “Fuerzas hegemónicas y contrahegemónicas en la comunicación indígena”, desarrollado en el IISUNAM. Sus investigaciones abarcan temas como medios de comunicación comunitarios-indígenas; tecnologías digitales y pueblos indígenas; procesos de resistencia indígena; antropología colaborativa y metodologías de la antropología.

Luis Cristián Peralta es sociólogo chileno y doctorando en Estudios Interculturales en la Universidad Católica de Temuco. Investigador asociado al Grupo de Estudio en Comunicación, Interculturalidad y Tecnologías (GECIT). Sus líneas de investigación se vinculan al estudio de los procesos de comunicación indígena, a las políticas nacionales de comunicación indígena y prácticas de apropiación tecnológica. La tesis doctoral en desarrollo, *Demandas por la participación y auto-representación de los pueblos indígenas en materias de políticas comuni-*

cacionales y culturales en el Cono Sur: estudio comparativo a partir de los casos de Chile y Argentina durante el período 1995- 2022, es codirigida por el doctor Claudio Maldonado Rivera y la doctora Magdalena Doyle.

Juan Rain Blanco es comunicador mapuche, pertenece a la comunidad Malalhue Chanko en el territorio mapuche lafkenche del Budi. Es coordinador territorial de la Escuela de Cine y Comunicación Mapuche del Aylla Rewe Budi. Participa en temas de comunicación mapuche y restauración del bosque nativo a través de la Asociación Ambiental Budi Anumka.

Eloane Janay dos Santos Picanço é uma pesquisadora brasileira, bacharela em Antropologia pela Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPA. Possui mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará – PPGA-UFPA, onde atualmente está cursando o doutorado. Desenvolve pesquisa em contextos de populações tradicionais sobre memória social, identidades, conflitos territoriais e socioambientais. Entre 2016 a 2019, atuou como voluntária do projeto de extensão *A Hora do Xibé*, no âmbito do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedades Amazônicas, Cultura e Ambiente (SACACA), desenvolvendo pesquisas junto a aldeias indígenas, comunidades quilombolas e ribeirinhas na região do Baixo Amazonas.

Patrícia Regina Vannetti Veiga é nascida na cidade de São Paulo, capital paulista, mora atualmente no bairro de Pirituba. É pedagoga e cientista social, com mestrado na área de Linguística (2015) e doutora em Antropologia Social (2023), ambos pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Ao longo de sua carreira sempre trabalhou com educação, principalmente na área de letramento, leitura, literatura e no esforço para penetrar nos currículos escolares nacionais o respeito às presenças e vozes indígenas no território, ancestralidade, história, vida brasileiras. É também contadora de histórias, com elas tenta transmitir palavras e incentivar escutas.

Sócrates Vásquez García es ayuujk jää'y, originario de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México. Es periodista radial, activista por los derechos de comunicación de los pueblos indígenas, cofundador y colaborador de la Radio Comunitaria Ayuujk Jënpoj, que opera en Tlahuitoltepec Mixe desde los últimos 23 años. Ha trabajado en proyectos de desarrollo comunitario capacitando a periodistas indígenas y fortaleciendo la radiodifusión comunitaria indígena. Ha trabajado por el reconocimiento de las radios comunitarias e indígenas en la legislación mexicana. Fue representante nacional de la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC). Es sociólogo rural por la Universidad Autónoma de Chapingo, en Texcoco, Estado de México. Tiene una maestría y doctorado en Desarrollo Rural por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Actualmente es gerente del programa de medios comunitarios indígenas de Cultural Survival.

Emilia Villagra es doctora en Ciencia Política y licenciada en Ciencias de la Comunicación. Actualmente se desempeña como profesora asistente en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional de Córdoba y como becaria postdoctoral del Instituto de Estudios en Comunicación, Expresión y Tecnologías de la misma Universidad y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Fernando Wittig González es investigador y académico chileno adscrito al Departamento de Lenguas y al Núcleo de Estudios Interculturales e Interétnicos de la Universidad Católica de Temuco, Chile. Sus investigaciones abordan diversos aspectos de la dinámica social del mapuzugun desde la perspectiva de los hablantes. Su tesis doctoral abordó el problema de la vitalidad en contexto urbano. Sus trabajos posteriores tratan sobre representaciones sociolingüísticas de jóvenes mapuches y sus vínculos con la experiencia vital de sus familiares; también ha investigado en torno a prácticas contemporáneas de revitalización lingüística. Actualmente se interesa en los debates sobre el estatus de las lenguas indígenas en Chile.

*Indigenizando los medios de comunicación:
redes interculturales y comunicación indígena en América Latina,*
editado por el Instituto de Investigaciones Sociales
de la Universidad Nacional Autónoma de México,
La composición tipográfica se hizo en
Tisa Pro (10.5/15, 9.5/15 pts.)
y Lemon Sans Next (17/20, 11.5/15, 8.5/11 pts.).

La obra *Indigenizando los medios de comunicación: redes interculturales y comunicación indígena en América Latina* compila investigaciones realizadas en varios pueblos indígenas, como el mixe (México), kolla (Argentina), mapuche (Chile), baniwa y guarani-mbya (Brasil). Los seis capítulos del libro exploran cómo estos pueblos “indigenizan” o se apropian de los medios de comunicación, tejiendo redes interculturales contrahegemónicas y creando otras modernidades a partir de sus movimientos de resistencia y ejes estructuradores de sus sociedades. Además, la obra destaca cómo la comunicación contemporánea en el ámbito indígena presenta modos de pensar y hacer comunicación desde lugares que antes eran invisibilizados, como las epistemologías no “occidentales”.

La “indigenización” de la modernidad, según Marshall Salhins, es un proceso que emana entre las grietas de lo establecido, evidenciando la agencia de los pueblos originarios para construir, desde sus propias visiones, herramientas que fortalezcan las luchas por sus territorios, formas de organización sociopolítica, lenguas y tradiciones. Las maneras en que los pueblos indígenas se posicionan ante las realidades contemporáneas son centrales en estos capítulos, donde se muestra cómo las prácticas y discursos indígenas, reflejados en las dinámicas cotidianas construidas a través de los medios de comunicación, surgen en relación directa y como respuesta a los procesos del mundo actual.

Esta compilación es un mosaico diverso, donde las y los autores emplean referencias teóricas y metodológicas heterogéneas provenientes de disciplinas como antropología, sociología, comunicación, ciencias políticas, entre otras.

Florêncio Almeida Vaz Filho • Gloria Carrillo Vallejos
Guilherme Gitahy de Figueiredo • Elena Nava Morales • Luis Cristián Peralta
Juan Rain Blanco • Eloane Janay dos Santos Picanço • Patrícia Regina Vannetti Veiga
Sócrates Vásquez García • Emilia Villagra • Fernando Wittig González



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
SOCIALES

