

Estrategias de lucha y comunalización de los pueblos indígenas en torno al proyecto de comunicación con identidad.

Autor:
Cecchi, Paula

Tutor:
Rodríguez, Mariela Eva

2014

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciada de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras- Departamento de Antropología

**ESTRATEGIAS DE LUCHA Y COMUNALIZACIÓN DE LOS PUEBLOS
INDÍGENAS EN TORNO AL PROYECTO DE COMUNICACIÓN CON
IDENTIDAD**

Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas

Autora: Paula Cecchi

Directora: Dra. Mariela Eva Rodríguez

2014

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es analizar la agencia indígena en torno al proyecto de *Comunicación con identidad* y la intervención tanto de las instituciones estatales como de las empresas de comunicación más poderosas de Argentina. Sostengo que la creación de este proyecto se basa en situaciones previas de confrontación y negociación de los pueblos indígenas con el Estado y su proyecto hegemónico de Nación, y constituye parte de una estrategia para legitimar las demandas indígenas y disputar sentidos, tanto al Estado como a los medios de comunicación, que los criminalizan e invisibilizan. Esta estrategia retoma experiencias previas elaboradas por sectores subalternizados no indígenas en torno a la comunicación comunitaria. Sin embargo, se diferencia de éstas en tanto se articula desde procesos de construcción y transmisión de la memoria y prácticas comunicacionales de cada pueblo, en un marco temporal de larga duración que los indígenas remiten al período anterior a la *Conquista*. Así, el proyecto de *Comunicación con identidad* apunta no sólo a legitimar instancias de confrontación, sino también a recrear, recuperar y visibilizar saberes y tradiciones, y fortalecer sentidos de pertenencia y comunidad de cada pueblo, como instancias de lo que definen como la “lucha” por la “descolonización” y la construcción de autonomía.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a los comunicadores con los que realicé este trabajo, quienes compartieron conmigo sus perspectivas, proyectos y conocimientos. Especialmente a Matías Melillán, por tu interés y respeto hacia mi trabajo (y por leer esta tesis en una de sus primeras y más aburridas versiones).

A Mariela Rodríguez, quien me enseñó y fue mi guía en este camino. Por tu dedicación y compromiso con mi tarea, por transmitirme tus conocimientos con honestidad, generosidad, cariño y pasión por este trabajo.

A Alicia, mi mamá, gracias por tu amor, por bancarme —en todos los sentidos de la palabra— en todos los proyectos que emprendo. Por enseñarme, junto con papá, a preguntar, y a disfrutar de conocer.

A mis amigos y compañeros, quienes pueblan este camino, de alegría, vida y cariño.

A Rodrigo, que me cuidó y empujó cuando más me costaba avanzar con este trabajo. Por el amor, la pasión y la alegría con que llenás mi vida.

TABLA DE CONTENIDOS

Introducción.....	1
El Equipo de Comunicación de Pueblos Originarios.....	4
De “populares” a “indígenas”: creación de medios de comunicación y procesos de invisibilización y visibilización.....	8
La diversidad cultural como campo de disputa bajo la hegemonía neoliberal.....	10
Comunicación y fortalecimiento de la identidad: memorias y tradiciones disputadas.....	16
Temporalidades y epistemologías: reflexividad, diálogos y tensiones en la construcción de conocimiento.....	19
Estructura argumental.....	29
Capítulo I. “Este medio viene un poco a sostener la vida nuestra, la lucha”: trayectorias y estrategias <i>mapuche</i> en medios de comunicación.....	33
“Un antes y un después en la comunicación indígena” en América Latina.....	35
Trayectorias en torno a la formación de “cuadros políticos integrales” y estrategias de comunicación de la <i>Confederación Mapuche de Neuquén</i>	43
La lucha contra los “cercos” territoriales e “informativos” como instancia performativa: de lo político a la política.....	55
Reflexiones finales.....	67
Capítulo II. La Comunicación en el “fortalecimiento de la identidad”: Procesos de comunalización y construcción de la memoria colectiva	69
El “fortalecimiento de la identidad” como objetivo de los proyectos de comunicación.....	70
Memorias subalternizadas: procesos de ocultamiento, visibilización y construcción.....	83
Reflexiones finales.....	91
Capítulo III. La construcción de la “línea política editorial” de la <i>Comunicación con identidad</i>.....	93
Las “formas tradicionales de comunicación”.....	94

“Hacer la receta entre todos”: la construcción de “nuevas conceptualizaciones” y criterios para la <i>Comunicación con identidad</i>	100
Reflexiones finales.....	111
Capítulo IV. La “diversidad” en disputa en el proceso de elaboración participativa de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual.....	113
Diversidad e interculturalidad en el proyecto de <i>Comunicación con identidad</i>	115
Diversidad cultural y formas de gubernamentalidad multiculturalista en la <i>Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual</i>	122
Consenso y disputas en la <i>Elaboración Participativa</i> de la LSCA.....	130
Reflexiones finales.....	136
Conclusiones.....	138
Bibliografía.....	144

LISTADO DE ACRÓNIMOS UTILIZADOS

AFSCA: Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual
CCAIA: Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina
CMN: Confederación Mapuche de Neuquén
CMSI: Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información
CoFeCA: Consejo Federal de Comunicación Audiovisual
ECPO: Equipo de comunicadores de Pueblos Originarios
ENDEPA: Equipo Nacional de Pastoral Aborigen
ENOTPO: Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios
INAI: Instituto Nacional de Asuntos Indígenas
LSCA: Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual
OIT: Organización Internacional del Trabajo
PEN: Poder Ejecutivo Nacional
RCI: Red de Comunicación Indígena

INTRODUCCIÓN

Los medios de comunicación creados por miembros de pueblos indígenas de Argentina en la década del noventa adquirieron mayor visibilidad en el 2009, durante el proceso de formulación y sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual N° 26.522 (LSCA). En ese momento, el *Equipo de Comunicación de Pueblos Originarios*, conformado por integrantes de diferentes organizaciones indígenas, presentó el proyecto *Comunicación con identidad*. El proyecto planteaba que se incluyera en el cuerpo de la Ley el reconocimiento del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas y en su fundamentación sostenía lo siguiente:

Los servicios de comunicación audiovisual y la participación en la sociedad de la información y el conocimiento, constituyen uno de los principales instrumentos mediante los cuales se ejerce el derecho a la identidad y a mantener y desarrollar los propios modelos culturales, el derecho a la auto-organización y el derecho a la participación en todos los asuntos que nos afecten¹.

El derecho a desarrollar medios propios se vincula a otros derechos de los pueblos indígenas reconocidos legalmente en la *Constitución Nacional* y en marcos jurídicos internacionales que versan sobre ellos. Estos derechos se desprenden del reconocimiento de los indígenas como pueblos preexistentes a los Estados, ya sean éstos regímenes coloniales o republicanos, vinculados con territorios a los que consideran ancestrales. Históricamente, han sido objeto de políticas estatales que los construyeron como “otros internos” a partir de

¹ ENOTPO 2009: 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.

clasificaciones basadas en criterios étnicos y raciales y, a su vez, han disputado dichos sentidos (Beckett 1988).

Los principales reclamos que realizan actualmente los indígenas pasan por la “efectiva aplicación” —tal como expresa el proyecto de comunicación— del reconocimiento por parte del Estado como pueblos preexistentes, de la restauración del control en sus territorios, y de la autonomía y autodeterminación en las políticas que los involucran. Entre éstas, las demandas culturales son las que han recibido mayor atención por parte del Estado, mientras que las territoriales y las de autonomía “generan más oposición por parte de grupos dominantes, ya que redefinen el concepto de soberanía y el control del Estado de los recursos del subsuelo” (Lagos y Calla 2007: 14). Esto se manifiesta en las regulares violaciones por parte de agencias estatales y privadas al marco legal de los derechos indígenas, específicamente, y al de los derechos humanos en general, cuando se dirimen conflictos que los involucran.

El debate en torno a la LSCA propició la visibilización de los pueblos indígenas, lo cual provocó manifestaciones públicas heterogéneas, algunas de ellas fuertemente arraigadas en el sentido común. En lo referente a las políticas de comunicación, desde que se inició la discusión del Anteproyecto de Ley, las posiciones tendieron a polarizarse entre la de los grandes grupos empresariales mediáticos y el Poder Ejecutivo Nacional. Mientras el Estado Nacional afirmó la importancia de los medios de comunicación indígenas, radicada en su “aporte” al proyecto nacional, los grupos mediáticos más poderosos caracterizaron su existencia como absurda e inviable, planteando que los medios indígenas no serían escuchados por nadie, y por lo tanto no serían redituables económicamente (de acuerdo al objetivo que les adjudican).

El objetivo de este trabajo consiste en analizar la agencia indígena en torno al proyecto de *Comunicación con identidad* y la intervención tanto de las instituciones estatales como de las empresas de comunicación más poderosas de Argentina. Sostengo que el proyecto de *Comunicación con identidad* no se fundamenta ni a partir de su “función” en el “proyecto nacional”, ni de su competitividad en el mercado mediático. Antes bien, tiene su propia historicidad. Se basa en situaciones previas de confrontación de los pueblos indígenas con el Estado y su proyecto hegemónico de Nación, y constituye parte de una estrategia para legitimar las demandas indígenas y disputar sentidos, tanto al Estado como a los medios de comunicación, que los criminalizan e invisibilizan. Esta estrategia retoma experiencias previas elaboradas por sectores subalternizados no indígenas en torno a la comunicación comunitaria². Sin embargo, se diferencia de éstas en tanto se articula desde procesos de construcción y transmisión de la memoria y prácticas comunicacionales de cada pueblo, en un marco temporal de larga duración que los indígenas remiten al período anterior a la *Conquista*. Así, el proyecto apunta no sólo a legitimar instancias de confrontación, sino a recrear, recuperar y visibilizar saberes y tradiciones, y fortalecer sentidos de pertenencia y comunidad de cada pueblo, como instancias de lo que definen como la “lucha” por la “descolonización” y la construcción de autonomía.

El proyecto de *Comunicación con identidad* fue generado por un grupo de comunicadores indígenas pertenecientes a distintas organizaciones y pueblos, que en el año 2009 conformaron el *Equipo de Comunicación de Pueblos Originarios*. A través de su

² Las primeras experiencias de comunicación comunitaria en Argentina surgieron después de la restauración del régimen democrático en 1983. En América Latina, dichas experiencias se caracterizan por no tener fines de lucro y apuntar a un objetivo de “resistencia o transformación de los procesos sociales hegemónicos” (Kejval 2009: 10).

trabajo cotidiano y colectivo, son ellos quienes construyen y reconfiguran, día a día, los sentidos del proyecto.

El Equipo de Comunicación de Pueblos Originarios

De los diversos proyectos de comunicación indígena que existen en Argentina, este trabajo se centra, exclusivamente, en el *Equipo de Comunicación de Pueblos Originarios*³ y en las experiencias previas de sus integrantes. El recorte se basa en que fue este colectivo el que formuló y presentó el proyecto de *Comunicación con identidad* durante el proceso de sanción de la Ley N° 26.522, generando una importante visibilización de las experiencias de comunicación indígena a nivel nacional.

El *Equipo de Comunicación de Pueblos Originarios* se formó en el 2009, cuando se debatía en el Congreso Nacional el proyecto de Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual. Varios de sus integrantes habían participado anteriormente en la producción de medios de comunicación comunitarios, algunos de carácter intercultural y otros específicamente indígenas. Entre estas experiencias previas se encuentra la conformación de la *Coalición por una Radiodifusión Democrática*, entidad que, convocada por el *Foro Argentino de Radios Comunitarias*, aglutina a sindicatos, espacios universitarios, organizaciones sociales, cooperativas y organismos de derechos humanos. Desde el 2003, la *Coalición* formuló la Iniciativa Ciudadana por una ley de radiodifusión para la democracia, la cual fue tomada en 2008 por el Poder Ejecutivo Nacional (PEN) para la formulación del Anteproyecto de Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual. Entre los

³ A lo largo de este trabajo, me referiré a este colectivo indistintamente con las expresiones “equipo”, “equipo de comunicadores”, “comunicadores”.

años 2004 y 2008, los *comunicadores* participaron en la elaboración de la propuesta presentada al Estado Nacional. En ese espacio comenzaron a conocerse entre sí, a compartir experiencias y a reflexionar sobre el derecho de los pueblos indígenas a la comunicación. La propuesta de incluir entre los “puntos” del proyecto de la *Coalición*, uno relativo a la comunicación indígena fue rechazada por algunas organizaciones mayoritarias, argumentando que debían incluir su demanda como parte de la de los medios comunitarios sin fines de lucro. Esto determinó la construcción, por vía separada, del proyecto de *Comunicación con identidad* y el distanciamiento momentáneo de la *Coalición*.

En marzo de 2009, un conjunto de organizaciones indígenas de segundo grado conformó el espacio de articulación denominado *Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de los Pueblos Originarios* (ENOTPO)⁴, con la intención de presentar propuestas y fortalecer su visibilización y demandas en los eventos programados para el Bicentenario de Argentina, a conmemorarse en el año 2010. En esa instancia, los comunicadores que habían

⁴ Se denomina Organizaciones de Segundo Grado a aquellas que reúnen a diferentes comunidades indígenas. Al momento de presentación del proyecto de *Comunicación con Identidad*, el ENOTPO estaba formado por las siguientes organizaciones: OCASTAFE, Asamblea Pueblo *Guaraní*, Consejo de Caciques de la Nación *Mbya-Guaraní*, Federación del Pueblo *Pilagá*, Pueblo *Kolla* de la Puna departamento de *Yavi*, Inter-toba, Consejo de la nación *Tonokoté Llutqui*, *Kereimba Iyambae*, Unión de los pueblos de la Nación *Diaguita*, Confederación *Mapuche* de Neuquén, ONPIA, Coordinadora del Parlamento *Mapuche* Río Negro, Mesa de organización de pueblos originarios de Almirante Brown, Organización *Malal Pincheira* de Mendoza, Comunidad *Huarpe Guentota*, Confederación Territorial *Mapuche-Tehuelche* de Pueblos Originarios Santa Cruz, Organización *Ranquel Mapuche* de La Pampa, *Qullamarka*, Organización 12 de octubre *Yofis Wichi*, Consejo de Caciques *Wichi* de la Ruta 86, Coordinadora Audiovisual Indígena Argentina, Consejo *Moqoit* del Chaco, Organización indígena *Napalpi*. Posteriormente, se incorporaron otras: Agrupación de comunidades indígenas Departamento San Martín- Salta, Agrupación *Sichet-* Ruta 86, 34 y 53 Salta, Organización *Nashillipi Moqoit*, Organización *Mapuche-Tehuelche Nor Feleal Mapuche*, Consejo del Pueblo *Tastil*, Organización Territorial *Huarpe Pimkanta*, Interwichi, Organización territorial de Pueblos Originarios Consejo de delegados de comunidades aborígenes del pueblo *Ocloya-* CD Capo, Organización Identidad Territorial *Chew Mapu Selk*, Red de comunidades del Pueblo Atacama, Consejo de participación de *Susques* Atacama, Consejo Indio Pueblo Nación *Charrúa*, Organización Educadores Originarios *Nan Q'om*, Organización Pueblo *Chorote*, Organización *Nemboati Guasu Tata Ogue Mbae*, Organización *Wichi Chot Lhame Jenpe* Ruta 81, Organización *Mapuche/ Tehuelche* de *Cushamen*, Pueblo *Chicha* Departamento *Yavi*, Asociación Comunitaria Colonia Aborigen, Organización *Wichi Tewoc* Sta. Victoria, Organización *Jatun Quechua Llajta* Sta. Catalina, Consejo de Caciques *Wichi* de *Metán* y *Anta*, Consejo de Organizaciones Originarias, *Awawa-* Comunidad Finca el potrero, Pueblo *Lule-* Comunidad las Costas, Organización *Mig Tagan Tukupaj*, Pueblos *Qom* y *Tonokoté*, Agrupación comunidades *Wichi* Ruta 81, 35, 53.

participado del espacio de la *Coalición*, y que eran además integrantes de algunas de las organizaciones que conformaron el ENOTPO, impulsaron la iniciativa de que las autoridades de las organizaciones tomaran la comunicación indígena como una demanda a realizar en la discusión del proyecto de la Ley N° 26.522. Así se conformó un grupo integrado por aproximadamente treinta personas, algunas con experiencias en comunicación y otras que, aunque no la tenían, fueron designadas por sus propias organizaciones para participar.

Este grupo formuló el proyecto de *Comunicación con identidad* para ser presentado durante el proceso de consulta popular, al que se sometió al Anteproyecto de Ley elaborado por el Poder Ejecutivo Nacional. Durante todo el período de discusión y formulación del proyecto final, y durante su presentación en las instancias de discusión de comisiones y de votación en las cámaras, participaron para concretar la inclusión del derecho a la *Comunicación con identidad* en la Ley. Presentaron una propuesta formal, participaron en foros regionales de discusión de la Ley, se reunieron con otros actores del campo de la comunicación, participaron de instancias legislativas, realizaron movilizaciones y difundieron su propuesta a través de diferentes medios. Finalmente, los aspectos que los *comunicadores* consideran centrales del proyecto fueron reconocidos en la LSCA, aunque no de manera completa.

A fines del 2011, el *Equipo de comunicación de Pueblos Originarios* se conformó como organización separada del ENOTPO, creando la *Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina* (CCAIA). Desde su conformación inicial como *Equipo de Comunicación* del ENOTPO hasta la actualidad como CCAIA, el grupo ha trabajado para crear lo que denominan “modelo de *Comunicación con identidad*”. Sus dinámicas de trabajo alternan entre las tareas que realizan en cada territorio —abriendo y sosteniendo

radios y medios con soportes digitales (algunos locales y uno a nivel nacional) y formando comunicadores— y la participación en reuniones periódicas de planificación y actividades que realizan regularmente como *Equipo*. Entre éstas, se encuentra la organización y el dictado de talleres de formación en diferentes regiones, para la capacitación de aquellos interesados en crear proyectos de comunicación de sus pueblos. Otras tareas incluyen: formular proyectos y gestionar la apertura de nuevas radios, crear el canal de televisión *mapuche Wall Kintun*, publicar el libro *Aportes para la construcción del modelo de comunicación indígena en Argentina*⁵, organizar Congresos de Comunicación Indígena en Argentina, participar en eventos relativos a la comunicación indígena en otros países de América Latina. Además, hay un grupo reducido que fue designado por el resto para ocupar cargos públicos en el área de comunicación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), creada después de la sanción de la Ley, y en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual (CoFeCA)⁶.

Participan de la CCAIA personas que pertenecen a diferentes pueblos, residen en diferentes provincias y localidades, integran diversas organizaciones indígenas y tienen diferentes trayectorias en el campo de la comunicación. En este aspecto, algunos integrantes tienen largas experiencias de participación en medios de comunicación, otros se han formado en el nivel terciario y universitario en el área de comunicación, mientras que otros han comenzado a interesarse recientemente por trabajar en proyectos de comunicación indígena, a partir de su participación en la CCAIA. Esto hace que sus

⁵ El libro del Equipo de comunicación de Pueblos Originarios se tituló *Aportes para la construcción del modelo de comunicación indígena en Argentina*, y fue publicado por el INAI en el 2012.

⁶ Creado por la Ley N° 26.522, la función del CoFeCA es “colaborar (proponiendo políticas públicas de comunicación), asesorar y realizar el seguimiento de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual. Este organismo está conformado por representantes de las provincias, sindicatos, empresas privadas, universidades nacionales, medios públicos, sociedades gestoras de derechos y pueblos originarios” http://www.cofeca.gob.ar/?page_id=2 (consultado el 07 de marzo de 2014).

trayectorias relativas a la participación en instancias organizativas indígenas sean muy diversas, y que el grupo tenga una conformación heterogénea. A través del sostenimiento de instancias colectivas de trabajo, han ido generando proyecciones, líneas de acción y marcos de significación en la construcción de ese “modelo” de comunicación indígena, desde el que se posicionan como parte del movimiento pan-indígena latinoamericano.

De “populares” a “indígenas”: procesos de invisibilización y visibilización y creación de medios de comunicación

Los *comunicadores* indígenas relacionan los procesos de creación de medios propios con los desarrollados por otros pueblos indígenas en América Latina. Si rastreamos el origen histórico de estas experiencias a nivel continental, fue en la década de 1980 cuando distintos colectivos indígenas comenzaron a crear proyectos radiales y de comunicación en general, definidos por su carácter étnico. Éstos establecieron un cambio respecto a otros proyectos desarrollados desde la década de los cincuenta vinculados a la tradición de la comunicación popular que tuvieron participación de los indígenas. Mientras éstos apuntaban o bien a asimilar a los indígenas (conforme al paradigma asimilacionista que orientó las políticas públicas desde los años cuarenta hasta los ochenta en el continente), o a visibilizar acciones colectivas de grupos definidos en términos no de pertenencia étnica sino de clase social, los proyectos que se crearon a partir de los ochenta tenían como finalidad la reafirmación de las identidades indígenas.

Los *comunicadores* sitúan los procesos de creación de medios indígenas en un contexto de “avance de una ideología de los pueblos originarios”, según explica Matías Melillán,

uno de los referentes, cuyas instancias máximas de visibilización fueron el Contrafestejo de los 500 años de la Conquista de América en 1992 y la Rebelión Zapatista en 1994. Éste contexto ha sido definido por diversos autores como de “re-emergencia indígena” (Bengoa 2000), o de surgimiento de una “nueva oleada de militancia indígena”, según sostienen Gordillo y Hirsch (2010: 30). A nivel continental, desde fines de los ochenta, comenzó a delinearse la conformación de un movimiento pan-indígena latinoamericano en torno a la organización de acciones con motivo del Contrafestejo de los 500 años de la Conquista de América.

Desde principios de los años setenta, diferentes grupos indígenas adquirieron mayor visibilidad en la esfera pública nacional, en el proceso de demandar su reconocimiento como pueblos indígenas con derechos colectivos y pre-existentes al Estado Nación (Gordillo y Hirsch 2010)⁷. Muchas de estas experiencias se desarticulaban a causa de la represión estatal llevada a cabo por la última dictadura militar (1976-1983) y comenzaron a ser retomadas a partir de mediados de los ochenta. En la década del noventa, a través de la profundización de estos procesos organizativos, lograron reformar el marco legislativo y el reconocimiento de determinados derechos indígenas, desarrollaron procesos de rearticulación identitaria y de re-emergencia de grupos declarados “extintos”, articularon sus demandas con otros actores políticos (partidos, sindicatos, organizaciones basadas en otros clivajes) y desarrollaron nuevas estrategias de lucha por el reconocimiento de derechos específicos como “pueblos indígenas”. Fue ese el período en que comenzaron a desarrollar medios de comunicación propios, en principio como programas que integraban

⁷ En aquél momento, se fundó en Buenos Aires la *Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la Argentina*, en 1971 la *Confederación Indígena Neuquina* por grupos *mapuche*, en 1972 grupos *wichí* y *toba* crearon la *Federación Indígena del Chaco*, en 1973 la de Tucumán, en 1975 se creó la *Asociación Indígena de la República Argentina* y a fines de la década, el *Centro Kolla* en Buenos Aires. Además, en 1972 se realizó en Neuquén el *Primer Parlamento Indígena Nacional*, o *Futa Traum*, y en 1973 el *Segundo*.

radios locales comunitarias, y más adelante, desde mediados de la década del dos mil, también como medios digitales (periódicos, revistas, blogs).

Estas transformaciones se relacionan a su vez con modificaciones estructurales en los modos de acumulación del capital y de regulación de la población, introducidos por la hegemonía del neoliberalismo y del paradigma de la diversidad cultural.

La diversidad cultural como campo de disputa bajo la hegemonía neoliberal

Así como con la creciente visibilización de las organizaciones indígenas, los *comunicadores* vinculan la creación de medios propios con el avance del neoliberalismo y de los “cercos territoriales” e “informativos” (Melillán agosto 2012). Efectivamente, durante la década del noventa, bajo el gobierno de Carlos Menem, se profundizó la aplicación de políticas neoliberales comenzadas por la dictadura militar en 1976⁸. En relación con estos cambios, la “diversidad cultural” como derecho y como valor a ser defendido, ha pasado a ser el paradigma que enmarca las relaciones y los procesos de construcción de hegemonía entre los pueblos indígenas y las agencias estatales a nivel global (Briones 2008), y la orientación dada a políticas denominadas como “multiculturalistas” e “interculturales”, cuyas diferencias explicaré más adelante.

Este paradigma ha contextualizado los procesos de atribución de sentido al proyecto de *Comunicación con identidad* por parte de diferentes actores sociales. El proyecto indígena señala como meta a la interculturalidad, para lo cual plantea como “necesario”:

⁸En términos generales, este proceso se enmarca en el cambio a nivel internacional en el modo de acumulación de capital (ahora de carácter flexible, basado en la especulación financiera transnacional), con la desarticulación del régimen fordista y el despliegue de nuevas estrategias de regulación y disciplinamiento de la clase trabajadora (de Souza Santos 2001).

Establecer una nueva relación con los Pueblos Indígenas —una política de Interculturalidad— que transforme su relación con el Estado y sus instituciones sociales, políticas, económicas y jurídicas a fin de confrontar y transformar estas relaciones de poder que han naturalizado las asimetrías sociales, superando la actual situación de dominación, dependencia y discriminación.

El sentido que le dan a la “interculturalidad” pasa por la transformación del Estado como condición necesaria para eliminar las desigualdades naturalizadas hacia los pueblos indígenas. En el campo de la comunicación mediática, la existencia de estas desigualdades emerge en las situaciones de criminalización e invisibilización de los indígenas. Frente a estos procesos, los medios propios tienen la finalidad de visibilizar la perspectiva indígena en los conflictos con agencias privadas y estatales, y legitimar sus reclamos y formas de acción política. En otro plano, las desigualdades se manifiestan también en los impedimentos para difundir y promocionar su reproducción cultural y social en general como pueblos, aspecto que los *comunicadores* indígenas abordan con el propósito de “fortalecer la identidad” colectiva. En este sentido, la categoría “interculturalidad” es utilizada por los pueblos indígenas para referir a un proyecto que tiene como objetivo cuestionar y transformar —desde la diferencia colonial— el orden eurocéntrico y monocultural establecido por los Estados Nacionales, en un Estado plurinacional o “pluri-versal” (Walsh 2002, Mignolo 2010).

Paralelamente, la categoría “interculturalidad” ha comenzado a ser utilizada por los Estados, y se ha constituido en sí misma en un “meta-relato” —en términos de Walsh (2002)— o “utopía concreta” —según Claudia Briones (2008)— en cuyo marco diferentes actores desarrollan acciones políticas y disputan los sentidos que adquiere. Éstos sentidos

varían desde la integración a la sociedad existente de los grupos marcados como diferentes, hasta la transformación de las relaciones y estructuras sociales basada en el diálogo de saberes, pasando por el “respeto” basado en una “tolerancia” ejercida desde una posición de poder (Briones 2008). Analizar la “interculturalidad” conlleva además reconocer diferentes supuestos sobre lo que se asume como “cultura” (Briones 2008), entendiendo que tanto la definición de lo que se tematiza como diversidad como lo que es valorado como “cultural” es una construcción social enmarcada en relaciones de poder, en la que los indígenas y el Estado se relacionan en un plano de desigualdad.

Actualmente, tanto el derecho internacional como el nacional, establecen la necesaria participación y consulta de los pueblos indígenas en todos los intereses que puedan afectarlos. La fundamentación del derecho a la *Comunicación con identidad* se basa en el Art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, en el Convenio N° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989 y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007. Desde su reforma en 1994, la Constitución Nacional incluye el reconocimiento de la preexistencia de los pueblos indígenas y los derechos asociados a dicho reconocimiento⁹. A diferencia del Convenio N° 107 relativo a la protección e integración de las poblaciones indígenas y de otras poblaciones tribales y semitribales en los países independientes adoptado en 1957, el Convenio N° 169 reconoce a los indígenas ya no como “poblaciones”, sino como “pueblos” preexistentes a los Estados Nacionales,

⁹ El Art. 75 Inc. 17 de la Constitución Nacional establece que son atribuciones del Congreso Nacional: “Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones”.

con derechos colectivos a ser garantizados integralmente en pos de su reproducción social autónoma. Entre los derechos reconocidos se destaca el derecho a la autodeterminación, al territorio, al auto-reconocimiento, a la consulta previa, libre e informada y a la participación libre e informada en los asuntos que los involucran. Este Convenio fue aprobado en Argentina mediante Ley Nacional N° 24.071 en 1992, y su ratificación fue depositada ante la OIT recién en el 2001 (instancia requerida por su carácter vinculante, que obliga a los Estados Nacionales que lo ratifiquen a cumplirlo, adquiriendo carácter de Ley). La Declaración, por su parte, fue sancionada en el año 2007, y aunque no tiene carácter vinculante, su importancia en relación al proyecto de *Comunicación con identidad* radica en que es la primera normativa que establece el derecho a la transmisión en medios de comunicación de las producciones de los pueblos indígenas. Su Artículo N° 15 instituye que “los pueblos indígenas tienen derecho a que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones queden debidamente reflejadas en la educación y la información pública”.

Otros organismos internacionales tematizan el lugar de los pueblos indígenas en la producción de medios de comunicación. Aunque dichos organismos no han sido citados en el proyecto de los *comunicadores* indígenas, sí fueron incluidos en el proyecto del Poder Ejecutivo Nacional. El proyecto del PEN destaca los documentos producidos en las *Cumbres Mundiales de la Sociedad de la Información*, cuya fuerte incidencia del sector empresarial privado se refleja en la valorización de los conocimientos y producciones indígenas a partir de criterios mercantiles.

Estos diversos instrumentos jurídicos fueron retomados durante el proceso de sanción de la LSCA, que emergió en el marco de una larga disputa entre el Poder Ejecutivo Nacional y los principales grupos mediáticos de Argentina. Los argumentos de los agentes estatales y

de los mediático-empresariales respecto a los medios de comunicación indígena constituyeron poderosos discursos, a través de los que otorgaron sentidos al proyecto indígena vinculados con el neoliberalismo y la diversidad cultural. Como todo enunciado que forma parte del sentido común, éstos se vincularon a procesos históricos de construcción de hegemonía, los que implican la producción a través de relaciones de dominación y subordinación, de prácticas y discursos cotidianos que son experimentados como naturales e inevitables (Williams 2009: 151).

El sentido dado por el Poder Ejecutivo Nacional a la creación de medios de comunicación indígena fue expresado en el discurso de inauguración del I Congreso de Comunicación Indígena —una de las primeras instancias de trabajo de campo en las que participé— por el entonces Coordinador General de la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA), Luis Lázzaro, quien lo definió a partir de su “función” en el “proyecto nacional”:

No vemos otra posibilidad de tener un proyecto nacional que no sea con la comunicación *popular*, con los instrumentos de la comunicación en manos de todos los actores sociales, *cumpliendo cada uno con su función*. [...] ha sido una convocatoria nacional que ha tenido a todo este sector [los pueblos indígenas] con un protagonismo muy activo (28 de julio de 2011)¹⁰.

Por otro lado, el vocero principal de la postura de los grupos mediáticos más grandes fue el periodista Jorge Lanata, quien se pronunció sobre los medios indígenas en los siguientes términos:

¹⁰ [Énfasis agregado].

Esto de vamos a desmonopolizar los medios creando nuevos medios, no significa que esos medios vayan a tener público. Una cosa no trae a la otra. Esta boludez de "hagamos la radio de los *wichis*" ¿Quién carajo va a escuchar la radio de los *wichis*? Y lo que es peor ¿Quién va a poner avisos en la radio de los *wichis*? ¿Y cómo le van a pagar el sueldo a los operadores? Esto es vida real. Es un negocio como cualquier industria¹¹.

Si el discurso del periodista que representa al *Grupo Clarín* es claramente neoliberal, en tanto compara las razones de apertura de medios de empresas privadas con las de los pueblos indígenas, aplicando los criterios de evaluación de los primeros a los segundos, el del funcionario estatal implica el reconocimiento de una diversidad social sobre la que el Estado debe construir políticas públicas. Sin embargo, describe los proyectos como de comunicación “popular”, definición de la que los *comunicadores* indígenas se diferencian, en tanto subsume su particularidad a una identificación más abarcativa y desmarcada étnicamente (ECPO 2012: 31). Además, el reconocimiento del derecho de los pueblos indígenas a desarrollar medios propios, es explicado a partir de que “cumplen una función” dentro de ese “proyecto nacional”, que los habilita y “convoca”. De manera implícita, se asume que ese proyecto y el gobierno de las diferencias siguen siendo definidos por el Estado. Lejos está esta postura de la de “transformación del Estado” y de las desigualdades históricas planteadas en el proyecto indígena.

Las diferencias entre estos enunciados de las agencias indígenas, estatales y mediático-empresariales dejan entrever las contradicciones al interior de las políticas públicas, y las

¹¹ Fernando Iglesias, “Lanata: ‘¿A dónde voy a ir si no es al Grupo Clarín?’”, *La Nación*, Sec. Medios y política, 05 enero 2012. <http://www.lanacion.com.ar/1437760-lanata-a-donde-voy-a-ir-si-no-es-al-grupo-clarin> (consultado el 03 de marzo de 2014).

relaciones entre estos actores. El reconocimiento del derecho a la *Comunicación con identidad* se produjo en este contexto, en el que el Estado Nacional define como parte de su política pública la intervención sobre la diversidad cultural. Este marco, antes que una línea de intervención unívoca, constituye un campo en el que se establecen los límites “alrededor de los cuales y en términos de los cuales pueden ocurrir la impugnación y la lucha” (Roseberry 2007: 8). Los pueblos indígenas apelan a estas definiciones y a las establecidas en los tratados internacionales, para demandar el reconocimiento y la efectivización de sus derechos.

El ejercicio del derecho a la *Comunicación con identidad*, sin embargo, no está exento de obstáculos y contradicciones, ya no sólo en relación a otros actores, sino al interior mismo del *Equipo* y de los pueblos indígenas. Los *comunicadores* explican el abordaje de estas dificultades como procesos de “descolonización del pensamiento”.

Comunicación y fortalecimiento de la identidad: memorias y tradiciones disputadas

Los *comunicadores* plantean que el proyecto de *Comunicación con identidad* se debe fundamentar en las “formas tradicionales de comunicación” de cada pueblo. Su tarea consiste no sólo en difundirlas, sino en recuperarlas y recrearlas, afrontando procesos de silenciamiento e interrupción de la transmisión de sus tradiciones y saberes, impuestos a través de procesos de dominación. Estas mismas prácticas promueven el fortalecimiento de sentidos de pertenencia colectivos.

Cuando explican en qué consisten esas formas tradicionales, dos aspectos aparecen reiteradamente como centrales: la relación con el “entorno” o la “naturaleza”, y las lenguas ancestrales. Existiendo cosmovisiones y sistemas espirituales particulares, en lo que

coinciden las conceptualizaciones de los *comunicadores* es en que el territorio no constituye un recurso material, sino el espacio donde la vida de cada pueblo se produce en relación con otras vidas. La comunicación “tradicional” se establece entre todas las fuerzas que integran el territorio, y constituye una forma de reproducir las relaciones sociales que lo conforman. Cada lengua indígena constituye un aspecto central de esas formas tradicionales de comunicación, y por ello, su uso y revitalización son prácticas fundamentales en los procesos de “fortalecimiento de la identidad”.

La fundamentación del proyecto desde estas dimensiones constituye una meta a alcanzar, en tanto requiere un trabajo orientado a reconstruir y visibilizar públicamente discursos y prácticas estigmatizados históricamente, y reproducidos de manera intermitente y en el ámbito privado. Los *comunicadores* explican que muchos saberes relativos a estas dimensiones “desaparecieron” a causa de la interrupción de su transmisión, mientras otros fueron “tapados”, es decir, transmitidos y preservados en el ámbito privado.

Como todo proceso de constitución de memorias colectivas, la recuperación de las formas tradicionales de comunicación implica disputas, o “luchas por el pasado” estructuradas por procesos de dominación. Éstos han implicado la construcción de una memoria nacional oficial, y la subalternización de las memorias indígenas (Pollak 2006, Jelin 2002). La estructuración, reconstitución y valorización de saberes silenciados o reproducidos en el ámbito privado implica reflexiones acerca de la memoria colectiva, y al hacerlo, moviliza y resignifica sentidos de pertenencia (Brow 1990, Poole 2008, Jelin 2002). Estos procesos, que los *comunicadores* caracterizan como parte del “fortalecimiento de la identidad”, construyen sentidos de pertenencia colectiva o de comunalización (Brow 1990).

Los integrantes del *Equipo* sostienen que esta tarea involucra procesos de “descolonización del pensamiento”. En el campo académico, este concepto refiere al reconocimiento de que los regímenes de colonialidad establecen una dominación económica, política, de género y de los recursos naturales, pero también epistemológica, hermenéutica y de producción de subjetividades (Mignolo 2010). Los *comunicadores* señalan que en su proyecto, la descolonización parte de reconocer procesos de folclorización hegemónicos —que niegan agencia a los pueblos indígenas presentándolos como ahistóricos y de manera fragmentada— así como la jerarquización valorativa de las prácticas comunicativas, que presenta las formas de comunicación occidentales como mejores que las indígenas.

Por esta razón, ellos plantean que, debido a que es una práctica cultural, la comunicación es también política. En esta línea sostienen que un comunicador indígena es “un/a actor político que incide en la opinión y quehaceres de su Pueblo, de los demás Pueblos Originarios y de la sociedad en general” (ECPO 2012: 29). Su rol se fundamenta en las formas de construcción de la autoridad de cada pueblo, a las que los *comunicadores* consideran como diferentes a las occidentales. El lugar del comunicador se instala en un marco de relaciones sociales más amplias, cuyo “fortalecimiento” requiere la orientación de las autoridades políticas y espirituales.

Estas concepciones caracterizaron mi trabajo de campo desde un comienzo, cuando los comunicadores me expresaron que cualquier proyecto que quisiera llevar adelante, debía ser acordado colectivamente por ellos, y contar con la aprobación de las autoridades tradicionales. Señalaron, de esta manera, el carácter político de mi trabajo de investigación, y su lugar como co-productores de los conocimientos que aquí desarrollo.

Temporalidades y epistemologías:

reflexividad, diálogos y tensiones en la construcción de conocimiento

Mi primer contacto con el *Equipo de Comunicación* fue a través de un intercambio de correos electrónicos, en los que expresé mi interés en conocer el trabajo que venían desarrollando, y en realizar una investigación al respecto. Quien me contestó fue Matías Melillán, comunicador del pueblo *mapuche*, y el integrante del *Equipo* con el que más intercambiaría impresiones y compartiría momentos a lo largo de mi trabajo de campo. En esa oportunidad me propuso que nos reuniéramos para que le contara más específicamente mis intereses, y él los del *Equipo*, así como su forma de trabajo. En la reunión planteé mi propuesta de reconstruir la historia del proceso de gestación del proyecto y analizar las demandas que el *Equipo* había presentado ante el Estado para que les sea reconocido el derecho a la *Comunicación con identidad*. Matías expresó que mi trabajo les podía aportar “insumos” para su proyecto. No obstante, aclaró que esta apreciación era personal y que cualquier decisión respecto a mi participación sería tomada de manera colectiva entre todos los *comunicadores*, por lo que me invitó a exponer mi propuesta en una reunión.

En el primer encuentro que tuve con ellos, en junio de 2011, conocí a un grupo de comunicadores que estaban produciendo un documento a través del que se pronunciaban sobre las políticas públicas relativas a la comunicación mediática. Mientras yo llevaba para apuntar un cuaderno romántico y fetichista destinado a “notas de campo”, varios de ellos usaban notebooks en las que leían documentos anteriores e iban reescribiendo el que estaban redactando. Esto me indicó que los integrantes del grupo eran personas habituadas a reflexionar sobre su propia práctica y a producir documentos (en este caso escritos, pero también audiovisuales) destinados a incidir en diferentes ámbitos, desde su rol como

comunicadores. Más allá de esta escena, la discusión que surgió entre todos los participantes acerca de la pertinencia y sentido de la propuesta de trabajo que formulé, me llevó a replantearme supuestos epistemológicos, formas de abordaje el objetivo mismo de realizar un trabajo de investigación con ellos sobre el proyecto de *Comunicación con identidad*.

En esa reunión surgieron posiciones diversas sobre la propuesta que les hice, e incluso algunas fueron en clara oposición. La más extrema fue la de una comunicadora que opinó que los antropólogos tomábamos a los indígenas como “objeto de estudio”, y que eso “estaba mal” y era “un problema”. Otra comunicadora planteó que la forma de construcción de conocimientos de la antropología en muchos casos iba en contra de sus intereses. Como ejemplo relató el caso de la datación de huesos de personas indígenas en el Museo de La Plata, que si bien “aportaba información”, era una profanación de sus antepasados y una afrenta a su cosmovisión.

Más allá de haberlo discutido en instancias formales e informales con mis compañeros de estudios durante la carrera, lo que ellas plantearon me llevó a reconocer que quizás no era posible ni pertinente realizar el trabajo que había imaginado. Respondí a estas críticas diciendo que acordaba con la caracterización que hacían de la antropología como ciencia colonialista, pero que mi intención no era estudiarlos a ellos en términos individuales, sino analizar los procesos sociales en los cuales los *comunicadores*, conjuntamente con otros actores, participábamos, con el objetivo de hacer un aporte a su trabajo. Conté además que en experiencias previas de investigación había trabajado desde la perspectiva de la “investigación-acción participativa” —I(A)P— formulada inicialmente por el antropólogo colombiano Orlando Fals Borda (2009), como parte de mi militancia en una organización político-pedagógica (*Cooperativa de Educadores e Investigadores Populares CEIP*). Según

el planteo de Fals Borda, la finalidad de la I(A)P era aportar políticamente al fortalecimiento de las organizaciones populares de base para transformar la sociedad. En mi experiencia en la CEIP, la investigación constituía una práctica cuyo sentido se configuraba a partir de los objetivos de la organización, definidos colectivamente. Apuntaba a aportar herramientas para la reflexión sobre procesos sociales de los que cada uno de nosotros participaba y, a partir de esas reflexiones, reorientar la acción (Córdoba, Cecchi, Testoni: 2012). La investigación pensada en esta línea, configura una instancia de la praxis colectiva de la organización, entendida como el proceso de articulación y retroalimentación entre práctica y reflexión. Aclaré a los *comunicadores* que, retomando esta experiencia, mi interés era trabajar de manera colectiva con ellos, con el fin de producir una investigación que narrara la historia de la participación indígena en los medios de comunicación en Argentina, tema que aún ningún investigador había tratado. Este trabajo sería la primera elaboración a partir de la cual escribiría mi tesis de licenciatura.

Mi posicionamiento imbuido por las lecturas de Fals Borda y la experiencia en la CEIP abrió la discusión sobre si mi trabajo constituiría o no un aporte al proyecto de los *comunicadores* indígenas. Algunos insistían en que, “más allá de mis intenciones”, el problema era la antropología como disciplina científica, que “convertía a las personas en objeto de estudio” y reducía al académico a los ámbitos de circulación del conocimiento producido. Para otros su “uso” era comparable al del “derecho”, al que usaban para “mejorar” sus “formas de vida”. Así, varios opinaban que era importante “historizar sus experiencias”, “conocer mejor sus trayectorias”, para “reflexionar”, y que mi trabajo era un aporte en ese sentido, siempre que ellos “controlaran” o “participaran en la decisión” de qué “compartir y divulgar”. Lo que quedó claro para todos, era que este proyecto se

insertaba en procesos sociales más amplios, que nos ubicaban a cada uno en determinadas posiciones para actuar y vincularnos.

Me informaron que no iban a tomar una decisión en ese momento porque faltaban compañeros del *Equipo* y porque necesitaban tiempo para discutir y llegar a una decisión entre todos. Me pidieron que formulara por escrito el proyecto que quería realizar, a partir de lo cual ellos discutirían y decidirían qué hacer. Formulé el proyecto, se los envié, y después de un tiempo, una parte del *Equipo de Comunicadores* se contactó conmigo para iniciarlo. Argumentaron que habían decidido aceptar mi propuesta porque, según me explicó Matías Melillán, era “importante hacer una historización”, y tenían que “aprovechar mi intención de trabajar con ellos para poder hacer que el proyecto avanzara”, ya que de otra manera les resultaría difícil hacerlo debido a las limitaciones temporales. Matías aclaró que cualquier cosa que produjera debía ser con la participación de ellos porque, explicó, “si no viene cualquiera y escribe cualquier cosa y vos ni te enterás” (noviembre 2011).

Nunca en mi experiencia fue más evidente que el investigador no es externo a los acontecimientos que tienen lugar durante la investigación etnográfica. Más allá de lo que yo pensara previamente, la posibilidad de realizar una investigación con los *comunicadores* se vio condicionada por su “control”, valoración y demanda de “participación” en las definiciones sobre qué estudiar, para qué y cómo lo haría. Según Rosana Guber (2012), en el trabajo etnográfico, la producción de conocimiento está moldeada por la reflexividad del investigador como integrante de una sociedad, por la propia de su habitus disciplinar, y por la de los actores del campo en el que trabaja (46). El ejercicio de las dos primeras constituye al investigador como principal instrumento de investigación, a través del que es posible reconocer la incidencia de sus marcos interpretativos y acciones en la interacción, y diferenciarla de las de los otros actores. En este caso, desde el comienzo, ellos me

demandaron la explicitación de mi propia reflexividad en torno a la perspectiva epistemológica de mi investigación, práctica sobre la que volví en diferentes instancias del trabajo de campo. La discusión entre ellos puso también de manifiesto su propia reflexividad en torno a mi práctica. Si bien tenían opiniones diversas, el tema no era externo a las prácticas del grupo, sino más bien uno que formaba parte del cotidiano. Luego comprendí que mi caso no era el único, sino que trabajaban con otras personas no indígenas que aportaban al grupo desde diferentes disciplinas.

A partir de este primer acercamiento comenzamos a configurar y negociar un campo y un objeto de investigación. La etnografía como enfoque o perspectiva refiere al juego dialéctico entre teoría y datos, en el que ésta no sólo modela el análisis de los mismos, sino también la forma en que los eventos sociales son percibidos y transformados en datos (Rockwell 2009). El método etnográfico se caracteriza por la producción de conocimiento a partir de un proceso prolongado de interacción del investigador con un grupo social. Esta interacción se establece a través de determinadas técnicas, que permiten al investigador conocer la reflexividad de las personas con las que trabaja (Guber 2012). Éstas son fundamentalmente la observación participante (entendida como una tensión dinámica y fluctuante entre las acciones de observar y participar en que el investigador se coloca en el campo, y es colocado por los sujetos que participan en él) y la entrevista no dirigida (cuyo objetivo es conocer un tema a partir de las categorizaciones y construcciones de sentido de los entrevistados, en relación con su posición social). El registro de la interacción establecida a través de estas técnicas, posibilita la posterior categorización de la información, y su análisis en relación al marco teórico que acompaña la investigación. Este análisis conlleva además la reformulación y complejización de ese marco teórico a lo largo del proceso de investigación (Rockwell 2009).

Esta primera reunión con los *comunicadores* me llevó a definir y comprometerme en la realización de un proyecto inicial consensuado con ellos a partir de la (escasa) información que tenía, con el objetivo de reconstruir la historia del proceso de creación de medios de comunicación indígena en Argentina y de su definición como un derecho. Posteriormente, decidí focalizar el análisis en las experiencias radiales, principalmente debido a las siguientes razones. En primer lugar, porque es un medio de comunicación que llega tanto a la población que vive en ámbitos urbanos como rurales; segundo, porque su audiencia es mucho mayor que la de otros medios como los digitales, debido al acceso desigual a las tecnologías de la información; en tercer lugar, porque existen casos en los que su audiencia ha sido identificada como una práctica comunalizadora (Kropff 2007) y, finalmente, porque la comunicación es oral, como lo son la mayor parte de las prácticas comunicacionales que los *comunicadores* clasifican como “tradicionales” de sus pueblos.

Comprender estos procesos y los sentidos que les dan los *comunicadores*, requirió para mí conocer y comprender, además, las prácticas, discursos y sentidos que le dan a la construcción del proyecto de *Comunicación con identidad*, lo que se convirtió en parte del propósito de la tesis. Esto se debe a que es desde su participación en el proyecto, que los *comunicadores* construyen su identidad narrativa (Piña 1989) respecto al relato de las experiencias mediáticas de las que participaron previamente. En ese sentido, el campo delimitado abarca relaciones y procesos más amplios, analizados desde sus trayectorias individuales y sus prácticas como CCAIA, en relación con las organizaciones indígenas a las que pertenecen, y con las agencias estatales y mediáticas que también producen prácticas y sentidos en torno al proyecto. Las trayectorias, siguiendo la propuesta de Lawrence Grossberg (1992, 2003), son producidas a través de diagramas de movilidad y emplazamiento, que definen los posibles lugares y formas en que pueden llevarse a cabo

acciones con el fin de incidir en el contexto social. Estos diagramas son resultado de la articulación histórica de diferentes planos de individuación: sujeción (que define los espacios a ocupar y las experiencias posibles), identificación (que clasifica a los sujetos en sistemas sociales de identidad y diferencia) y agencia (que refiere a las acciones que tienen efectos en un campo social). La reconstrucción de una trayectoria permite entonces reconocer los posicionamientos y las acciones de los sujetos a través del interjuego de los planos mencionados.

La elección de trabajar con las trayectorias de algunos comunicadores estuvo condicionada por la centralización de los organismos indigenistas en la ciudad de Buenos Aires, mi lugar de residencia. Comencé a interactuar con un grupo de comunicadores que viajaba periódicamente que habían sido designados por el resto del *Equipo* para ocupar cargos públicos en el área de comunicación del INAI y en el CoFeCA. Tenían, por lo tanto, más contacto regular entre sí, y más posibilidades de que trabajáramos juntos. En un par de encuentros, delineamos un plan de trabajo cuyo objetivo era reconstruir esa historia y, según proyectamos, publicarlo como libro. Esta instancia implicó prácticas de co-teorización, definidas por Joanne Rappaport (2007) como “la producción colectiva de vehículos conceptuales que retoman tanto a un cuerpo de teorías antropológicas como a los conceptos desarrollados por nuestros interlocutores” (204). En el transcurso de investigación, esta fue una técnica de producción de conocimiento que tuvo efectos sobre otras instancias del proceso. Lo primero que hicimos cuando comenzamos a trabajar fue identificar las primeras experiencias de comunicación indígena en Argentina (previas a la sanción de la Ley del 2009) y las personas que participaron en ellas. Luego construimos un modelo de entrevista semi-estructurada para realizar con esas personas, en las que pudieran contar sus experiencias. La definición de categorías en torno a las cuáles consideramos

pertinente interrogarnos surgió, en parte, de mis primeras indagaciones en el campo, pero sobre todo, de las categorías elaboradas por los *comunicadores*. Estas definiciones implicaron, además, conceptualizaciones colectivas acerca de la temporalidad de las prácticas de comunicación de los pueblos indígenas en Argentina y sobre la orientación que le queríamos dar a la reconstrucción histórica.

El corpus analizado a lo largo de este trabajo está compuesto entonces por registros de trabajo de campo (notas producidas a partir de observación participante, entrevistas no dirigidas, reuniones de co-teorización, charlas informales e e-mails intercambiados con los comunicadores) y documentos escritos y audiovisuales producidos por terceros (noticias, libros, notas de opinión, declaraciones, entrevistas publicadas por medios de comunicación, legislación, etc.).

Las reuniones con los *comunicadores* fueron para mí instancias de trabajo de campo en las que puse en práctica la técnica de observación participante/ participación observante (Guber 2012). Las reuniones me permitieron conocer algunas de las trayectorias de los *comunicadores*, sus perspectivas sobre la *Comunicación con identidad*, sus percepciones acerca de los objetivos del proyecto, así como también las experiencias y sentimientos asociados con los viajes a Buenos Aires que se fueron volviendo cotidianos. La posibilidad de participar en otras instancias colectivas —tales como Congresos de Comunicadores, Jornadas nacionales de trabajo de la CCAIA, actos entre los cuales se encontraban algunos organizados por ellos (como la presentación del libro) y otros por el Estado Nacional o por organizaciones del campo de la comunicación— me permitió ampliar estos registros a través de la observación de prácticas cotidianas y extraordinarias, regularidades e imprevistos, la puesta en juego de representaciones simbólicas en contextos diversos, otras interpretaciones que intervienen en ese campo, etc. Registré estas instancias a través de

notas escritas en el momento que luego transcribí y amplié aportando información sobre las características de cada contexto de interacción.

Posteriormente al armado del modelo de entrevista, los encuentros se hicieron más esporádicos. Fue con Matías con quien más encuentros tuve, con el fin de organizar el trabajo de investigación, de intercambiar informalmente perspectivas y avances en nuestros respectivos trabajos, y también de que yo lo entrevistara como parte de mi trabajo de campo e historización. Así, de un total de nueve encuentros personales (además de aquellos en los que participamos de reuniones e instancias con otros comunicadores), dos de ellos se basaron en la realización de entrevistas semi-estructuradas. Una de las entrevistas se basó en el esquema definido previamente entre los *comunicadores* y yo.

Finalmente fui yo quien realizó las entrevistas, las registró con un grabador de sonido, las desgrabó y analizó. Esto significó que los contextos inmediatos de las entrevistas estuvieron marcados por el conocimiento que los entrevistados tenían del trabajo colectivo previo de definición del marco interpretativo y de los objetivos de la investigación, y a la vez porque fui yo quien ocupó la posición de entrevistadora, no los *comunicadores*. Los comunicadores a los que entrevisté en base al formato definido colectivamente fueron: Fidel Colipán, Laura Méndez, Matías Melillán y Luis Giménez.

En una oportunidad en la que entrevisté a Matías le expresé mi preocupación por la modificación de la metodología de trabajo que habíamos hecho en el proceso. Reconocía en ello un aire de familia con experiencias de trabajo con personas e instituciones no indígenas sobre las que habían reflexionado varios comunicadores. En esas oportunidades, instituciones no indígenas habían terminado tomando decisiones por las organizaciones indígenas, lo que había generado diferencias y conflictos. En algunos casos, esto se explicaba a partir de diferencias de poder y de acceso a los recursos, y en otros a partir de

diferencias de tiempos y de modalidades para tomar decisiones. Matías estuvo de acuerdo con la similitud que le planteé y la explicó como una consecuencia de la falta de tiempo de los comunicadores para trabajar juntos. Efectivamente, mi perspectiva era que todos tenían dificultades para viajar regularmente a Buenos Aires y dejar sus comunidades, familias y trabajos, además de otras responsabilidades que se volvían más urgentes por tener efectos a corto plazo y, a su vez, más concretos que el proyecto de reconstruir la historia del proyecto. Pero además, Matías hizo un comentario sobre las percepciones de otros comunicadores acerca de mi proyecto, con las siguientes palabras:

Tal vez a nosotros nos costó un poco más o nos cuesta identificarnos con la idea, con el proyecto que, digamos, yo no quiero hablar de lo personal porque a mí sí me interesa y a mí sí me parece un laburo que hay que hacer, que está muy bueno que se haga [...son] cosas muy puntuales que nosotros sabemos que son necesarias, generar este tipo de elementos para que hayan otros tipos de debates de lo que nosotros estamos discursando que tenemos que hacer con los medios de comunicación justamente es parte de esto. Pero que lamentablemente y en esto sí yo me hago cargo de eso, yo no le pude contagiar al resto de los compañeros con los que nos sentamos en algún momento, la necesidad de darle más pelota al tema (agosto 2012).

Esa diferencia que reconoció entre su visión del proyecto y las de sus compañeros explica por qué él se constituyó en un interlocutor permanente y otros comunicadores no. Su explicación me llevó a reflexionar acerca de que lo que se define como necesidad y/o interés de investigación es resultado de construcciones sociales. Mi respuesta en esa conversación fue que, más allá de la manifestación de los *comunicadores* de que era “importante” realizar ese trabajo, quizás hubiera sido interesante, antes de comenzar, plantear la discusión sobre por qué era importante. La situación sobre la que hablábamos

me remitió al concepto de “universo temático”, definido por Paulo Freire (1970) como el “pensamiento-lenguaje [de los hombres y mujeres] referido a la realidad, y su visión del mundo” (117), cuyo conocimiento habilita la construcción de prácticas dialógicas en la producción de conocimiento. Mi desconocimiento de las características de ese universo de los *comunicadores*, así como el de ellos respecto del mío, se constituyó en un obstáculo para la construcción colectiva de conocimiento tal como yo la había imaginado inicialmente. Aún así, considero que este trabajo constituye un acercamiento en ese sentido y el comienzo de un diálogo.

El resultado de esta dificultad inicial de establecer un interés compartido, sumado a los tiempos diferenciales entre sus prioridades en relación al proyecto y las mías, llevó a que en las instancias posteriores de construcción de un corpus de información y de su análisis, mi trabajo haya sido más individual. Después del análisis y de la elaboración conceptual de la información, reenvié a algunos de los *comunicadores* una versión preliminar de este trabajo. Sus aportes y críticas fueron incluidas en la versión que aquí presento. Si bien no hemos podido concretar hasta la actualidad el proyecto de reconstrucción histórica y publicación de un libro, espero que este trabajo, desde los argumentos que a continuación presento, constituya un aporte para poder avanzar en esa línea, o bien en otras posibles líneas de trabajo conjunto.

Estructura argumental

En el primer capítulo, analizo las trayectorias de algunos miembros del pueblo *mapuche* de Neuquén vinculados con la gestación de proyectos de comunicación propios. Estas experiencias sentaron las bases del proyecto nacional de *Comunicación con identidad*. Las

experiencias de los *comunicadores* y sus desplazamientos a través de espacios sociales en los que produjeron instalaciones estratégicas (Grossberg 1992) —no sólo como comunicadores, sino también como miembros de centros de estudiantes, partidos políticos, organizaciones sociales, gremios, etc.— los habilitaron para construir un proyecto propio y disputar su reconocimiento. Entre las experiencias previas, la participación en proyectos de comunicación comunitaria —no necesariamente ancladas en adscripciones de aboriginalidad— han marcado tanto sus posicionamientos como las modalidades y sentidos con que producen los proyectos de comunicación de sus pueblos. El análisis de la creación de radios *mapuche* me permite llevar adelante una doble reflexión: sobre el pasaje desde estas trayectorias y experiencias individuales a la construcción de una estrategia colectiva como pueblo a través de los medios de comunicación y sobre la “lucha” como instancia performativa que posibilita nuevas estrategias de disputa. Estos procesos emergen a mediados de la década del noventa, en el contexto caracterizado por la profundización de políticas neoliberales y la criminalización de la protesta social, y se inscriben en procesos más amplios que los indígenas vinculan con los de otros países latinoamericanos.

En el segundo capítulo abordé el proyecto de *Comunicación con identidad* en la actualidad, cuya finalidad es la construcción y “fortalecimiento de la identidad” y de sentidos de comunidad de los pueblos indígenas. Los *comunicadores* vinculan estos objetivos con sus trayectorias, signadas por la movilidad a través de sistemas de identificación y diferencia, y con los sentidos con los que se asocia el término “cultura” en esos procesos. Su proyecto apunta a la reconstrucción y visibilización pública de memorias colectivas y tradiciones indígenas silenciadas desde la constitución del Estado y, por lo tanto, se posiciona críticamente frente a los procesos de construcción de una identidad

nacional homogénea. Así, la construcción de medios de comunicación tiene efectos performativos que fortalecen los sentidos de pertenencia y profundizan los procesos de comunalización de colectivos indígenas con distintos grados de inclusión. Estos procesos son parte de la estrategia general de lucha y resistencia que caracterizo en el capítulo anterior.

En el tercer capítulo analizo las explicaciones de los *comunicadores* de que la construcción del proyecto de *Comunicación con identidad* está atravesada por “luchas simbólicas” que emergen en el enfrentamiento con formas hegemónicas de comunicación utilizadas en el espacio público. Las luchas impulsan el trabajo colectivo para recuperar “formas tradicionales de comunicación” y crear “nuevas conceptualizaciones”, en la medida en que las prácticas preexistentes se actualizan en nuevos contextos. De esta manera construyen la “línea política” de los medios, que tiene en cuenta tres dimensiones fundamentales: aspectos de la comunicación indígena que pueden transmitirse en medios occidentales, aspectos de las formas occidentales de comunicación masiva que se reproducen en los medios indígenas, y el rol que se le adjudica a los comunicadores. Esta construcción implica procesos de “descolonización del pensamiento”, basados en la reflexión sobre su propia práctica, y en la participación de las comunidades y autoridades tradicionales de cada pueblo para orientar los proyectos de comunicación.

En el último capítulo analizo el proceso de formulación de la LSCA y del proyecto de *Comunicación con identidad* en sus diferentes instancias, en relación con el texto final de la Ley. Su elaboración fue resultado de un proceso disputado entre los pueblos indígenas y el Estado Nacional, en torno a los sentidos dados al reconocimiento de la diversidad cultural. Entre los múltiples sentidos en disputa se impuso, hegemónicamente, la visión estatal. Ésta

recupera fundamentaciones de la *Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información* que valorizan las prácticas y conocimientos indígenas como recursos económicos y/ o como acervo a ser conservado en museos, y propone el establecimiento de nuevas formas de gubernamentalidad y sujeción sobre los sectores subalternizados. Sin embargo, la agencia indígena logró el reconocimiento del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas en Argentina, abriendo nuevos espacios para su efectivización, en pos de un proyecto de construcción de autonomía.

CAPÍTULO UNO

“Este medio viene un poco a sostener la vida nuestra, la lucha”:

Trayectorias y estrategias *mapuche* en medios de comunicación

A fines de los años noventa, los pueblos indígenas de Argentina comenzaron a producir programas radiales, crear radios y redes de comunicación propias. En el caso del pueblo *mapuche*, hacia 1998 sólo existían un par de programas radiales, mientras que diez años después, en el 2008 —antes de la sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual N° 26.522— tenían siete radios, dos redes de comunicadores indígenas y numerosos programas radiales. A pesar de haber constituido experiencias novedosas que crecieron a ritmo acelerado, éstas no fueron reconocidas en el campo de la comunicación mediática hasta que comenzó el proceso de elaboración de la LSCA. Si bien actualmente nadie cuestiona el derecho de los pueblos indígenas a tener sus propios medios de comunicación, ni los académicos ni la opinión pública conocen los detalles del proceso a través del que se construyó este campo de acción del movimiento indígena en Argentina.

Con la intención de contextualizar este debate y de explicar por qué los indígenas consideran que poseer medios de comunicación propios constituye una estrategia de lucha fundamental, analizaré el proceso de creación de algunas de las primeras radios indígenas. Si bien son numerosos los casos, debido al impacto que las trayectorias *mapuche* tuvieron en la discusión de la LSCA, elegí analizar el proceso de creación de dos radios de Neuquén: la AM *Wajzungun* y la FM *Aletwy Wiñelfe*. Este proceso será reconstruido en relación con

las trayectorias de Matías Melillán, comunicador que participó activamente en la construcción y reconocimiento del proyecto de *Comunicación con identidad*. Matías es miembro del *Lof Payla Menuko* —una comunidad cercana a la ciudad de San Martín de los Andes— e integrante de la *Confederación Mapuche de Neuquén* (CMN). En los años noventa, participó de la producción de medios comunitarios y, durante la década del dos mil, fue uno de los protagonistas del proceso de creación de medios de comunicación indígena en San Martín de los Andes. Actualmente es Representante de los pueblos indígenas en el Consejo Federal de Comunicaciones y en el área de comunicación del INAI.

En diversas discusiones sobre mis preguntas de investigación fuimos consensuando la importancia de explicar que los medios indígenas no habían surgido de la noche a la mañana con el sólo fin de disputar un reconocimiento en la LSCA. Antes bien, eran el producto de procesos comenzados tiempo antes por gente de cada pueblo, que se enmarcaban en una estrategia general del movimiento indígena en América Latina, que podría ser situada en la década de los noventa. Se relacionaban también con la profundización de la aplicación de políticas neoliberales y la criminalización de la protesta social que le siguió.

El recorrido por la creación de radios *mapuche* me permitirá demostrar, por un lado, que la “lucha”, tal como la describen los *mapuche*, ha tenido y tiene un carácter performativo, en tanto instancia de creación de nuevas estrategias de disputa relacionadas con el uso de medios de comunicación. Por otro lado, que la posibilidad de negociar creativamente con otros sectores de la sociedad civil para introducir cambios conceptuales y prácticos en la discusión sobre los medios de comunicación no es ajena a experiencias previas de movilidad a través de espacios sociales en los que los *mapuche* han producido instalaciones

estratégicas (Grossberg 1992), no sólo como *comunicadores* sino también como miembros de centros de estudiantes, partidos políticos, organizaciones sociales, gremios, etc. Las experiencias previas de participación en proyectos de comunicación comunitaria —que no necesariamente se anclaban en adscripciones en términos de aboriginalidad— y los conocimientos adquiridos, han marcado tanto los posicionamientos de los *comunicadores*, como las modalidades y sentidos con que producen los proyectos de comunicación de sus pueblos.

“Un antes y un después en la comunicación indígena” en América Latina

Siempre que el *Equipo de Comunicación* organiza instancias de discusión y reflexión abiertas —congresos, jornadas, encuentros, etc.— convoca a comunicadores indígenas de otros países, en tanto que algunos de sus miembros también han viajado al exterior para participar en encuentros. Tal como sostuve en la introducción de este capítulo, el contexto latinoamericano aparece como marco explicativo del proceso de creación de medios indígenas en Argentina. En una de las entrevistas, Matías lo definió como parte del “avance de una ideología de los pueblos originarios” en América Latina, y lo constituyó como el tópico central de la conversación, incluso dándole más importancia que a la creación de medios de comunicación indígenas¹².

La creación de los primeros medios de comunicación con participación indígena en América Latina estuvo enmarcada en el paradigma de las políticas indigenistas promovidas

¹² Esta entrevista se basó en el esquema armado conjuntamente con Matías y otros comunicadores. La finalidad de armar un esquema común para realizar futuras entrevistas era generar un registro sobre las experiencias de los comunicadores anteriores a la formación del Equipo y, en este caso, de las trayectorias de Matías como integrante de las radios *mapuche* de Neuquén. Fue realizada en Buenos Aires, el 10 de Agosto de 2012, y registrada con grabador digital de sonido.

formalmente desde la década del cuarenta por organismos de la sociedad civil y por los Estados que participaron en los Congresos del Instituto Indigenista Interamericano. Estas políticas partían del reconocimiento de un “problema indígena”, definido por las situaciones de exclusión, marginalidad y pobreza en que vivían los “núcleos” indígenas, los cuales no eran definidos jurídicamente como “pueblos” y, por lo tanto, no se les reconocían derechos colectivos (Stavenhagen 1998). La solución propuesta pasaba por “facilitar a los grupos indígenas su elevación económica y la asimilación y el aprovechamiento de los recursos de la técnica moderna y de la cultura universal”¹³, con el fin de integrarlos a la sociedad nacional.

Más específicamente, desde sus comienzos, la participación indígena en radios se relacionó con experiencias de comunicación popular o comunitaria (Villamayor 2005). En algunos casos —como en el de *Radio Sutatenza* (Colombia, 1947) y *Radio La voz de Colomba* (Guatemala, 1958)— estos proyectos de carácter educativo tenían originalmente a los pueblos indígenas como población destinataria y fueron reconfigurándose a partir de su participación en los mismos (Lamas 1997, Villamayor 2005)¹⁴. En otros casos, como en el de las radios mineras de Potosí, eran grupos organizados en términos de clase que, si bien producían contenidos con componentes indígenas para la comunicación radiofónica, no se auto-adscribían como tales. En la década del ochenta, distintos colectivos comenzaron a crear los primeros proyectos radiales y de comunicación en general auto-adscriptos, ahora sí, como indígenas¹⁵. Aunque el acceso a medios de comunicación propios se ha ido

¹³ Primer Congreso Indigenista Interamericano, *Declaración solemne de principios fundamentales*, Resolución LXII, Acta final, Pátzcuaro, 1940.

¹⁴ Las radios generalmente fueron creadas por la Iglesia Católica, con el fin de transmitir programas de alfabetización que los oyentes podían cumplir escuchando y siguiendo las instrucciones en sus casas.

¹⁵ Las primeras experiencias de comunicación surgieron en 1971 en Colombia. Más tarde sus integrantes se agruparían en la Asociación de Medios de Comunicación Indígenas de Colombia (AMCIC) (Collazos Palco 2004; Rincón 2009). En 1976 se creó en Bolivia la *Red Qhichwa Boliviana*, dependiente de la *Red Educación*

concretando en algunos países latinoamericanos antes que en Argentina, este acceso fue reconocido como “derecho” en nuestro país antes que en el resto de América Latina y ha sentado precedentes para otros países¹⁶.

El surgimiento de los medios de comunicación indígenas se manifestó como tema cuando le pregunté a Matías su opinión acerca de la relación entre los procesos de organización política de los pueblos indígenas y los procesos de creación de medios propios, y ejemplifiqué con la preparación del Contrafestejo por los 500 años de la Conquista de América. Su respuesta retomó el tópico que yo había incluido en la conversación —el Contrafestejo de 1992— y lo vinculó con la Rebelión Zapatista de 1994 y con las políticas neoliberales que caracterizaron a esa década, tal como sintetiza en la siguiente cita:

Lo que pretendió ser como una celebración, eso que se conocía más, e incluso a muchos en la escuela se lo decían, que era como el descubrimiento de América, [...] ese hecho y, la decisión como más general de romper con esa idea que había de que los pueblos originarios eran como un objeto del pasado, que se empieza a dar con la celebración de los 500 años, más lo que pasa en Chiapas el primero de enero del

Radiofónica de Bolivia (ERBOL). En México, en 1985, se creó el *Consejo Latinoamericano de Cine y Video de los Pueblos Indígenas* (CLACPI), que impulsa proyectos audiovisuales y organiza desde entonces hasta la actualidad los Festivales de Cine y Video de los pueblos indígenas para Latinoamérica (CLACPI 2013). En 1997 se creó la *Red Kichwa Satelital*, con la participación de pueblos indígenas hablantes de *quechua* (de Perú y Bolivia), y hablantes de *kichwa* (Ecuador). La *Red Kichwa* de la *Coordinadora de Radios Populares del Ecuador* (CORAPE) nació en el año 1999 (Chela Tualombo 2004). De acuerdo con Claudia Villamayor (2005), existen radios indígenas que forman parte de las siguientes redes de comunicación: la Federación Guatemalteca de Escuelas Radiofónicas (FGER); la red de Radios Indígenas de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua; la Asociación Nacional de Radios Comunitarias de Chile (ANARCICH); las numerosas redes de radios comunitarias de Colombia; el Consejo Guatemalteco de Comunicación Comunitaria de Guatemala.

¹⁶ El derecho de los pueblos indígenas a desarrollar medios de comunicación propios fue reconocido posteriormente en leyes que regulan en materia de comunicación audiovisual en Bolivia (2011) y en Ecuador (2013), estableciendo modalidades de acceso a frecuencias radiofónicas y a financiamiento. Actualmente este reconocimiento se está discutiendo en Colombia (donde las radios indígenas están contempladas desde el año 2000 en la subcategoría “territorial” de las radios de interés público por Decreto Nacional N° 2805/08), en Perú y en Brasil.

noventa y cuatro, son dos hechos que justamente, marcan esa etapa, marcan una década de avance de una ideología de los pueblos originarios. A partir de esos dos hechos, concretamente, hacen que se profundice todo lo que después se sigue desarrollando hasta la actualidad. Pero son esos dos hechos puntuales que marcaron [que] el proceso ese de apropiación de los medios de comunicación se profundizara y se acelerara mucho más [...] Esos dos hechos marcan un antes y un después en el tema de comunicación indígena.

Un factor que me llamó la atención es que, tomando el conjunto de entrevistas que realicé, esa fue la única oportunidad en la que un comunicador presentó estos eventos como antecedentes del proyecto de *Comunicación con identidad*. Esto me llevó a preguntarme si el tópico *Contrafestejo* habría sido incluido en la conversación si yo no lo hubiera introducido, y si dicho tópico había establecido un referente sobre cuyos sentidos yo no tenía conocimiento, constituyéndose en un signo indexical, de acuerdo al término empleado por Charles Briggs (1986). Lo que me permitió identificarlo como tal fue que después de mencionarlos, Matías agregó que “sin desmerecer otros aspectos, *todos* los comunicadores que hacemos comunicación indígena en la actualidad *sabemos* de que esos dos hechos marcan un antes y un después en el tema de la comunicación indígena”¹⁷. La referencia a “todos” (yo había formulado la pregunta en términos individuales) y el uso de la palabra “sabemos” (yo había preguntado cuál era su opinión) marcaron un sentido indexical del comentario, que adquirió de esta manera un valor genérico y verídico, antes que contingente y/o subjetivo. A través de este énfasis, Matías resaltó que su explicación forma parte de un discurso público a través del que los *comunicadores* construyen un relato

¹⁷ [énfasis agregado]

explicativo del origen de los proyectos de comunicación, aún cuando no hayan participado de esas experiencias.

Pero además, el acento final en la importancia de esos sucesos —expresado en el enunciado “marcan un antes y un después”— indica una función adicional de ese mismo referente. De este modo, se constituye como un “signo triple”, el cual, de acuerdo con el autor mencionado, se establece como “el tópico predominante del discurso” (9) en un momento determinado. En otras palabras, además de poseer un sentido referencial (lo que ocurrió en 1992 y 1994) y uno indexical (el carácter genérico y verídico de que ese referente constituye el antecedente de la comunicación indígena), estos tópicos tienen un tercer sentido que los constituye como los más importantes de la conversación.

Pasando al contenido del relato, en el caso del *Contrafestejo*, este acontecimiento fue un referente respecto al que, desde fines de la década del ochenta, distintos pueblos indígenas del continente comenzaron un proceso de articulación en torno a un proyecto político común. En este contexto comenzó a delinearse la conformación de un movimiento pan-indígena latinoamericano que tuvo como instancia inaugural el *Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios*, realizado en Quito, en 1990. En la Declaración de Quito, elaborada durante ese encuentro, no sólo se definió y argumentó el rechazo a la celebración que estaban organizando los Estados americanos con motivo de los 500 años de *Conquista*, sino que se esbozaron las líneas fundamentales de un proyecto político indígena basado en la autodeterminación de los pueblos.

En el caso de la Rebelión Zapatista de 1994, el mismo subcomandante Marcos establece una relación entre el levantamiento de Chiapas y este proceso, sosteniendo que éste

“despertó en las comunidades un orgullo sobre su pasado, pero también una rebelión frente al manejo que el poder hacía de esos 500 años, cuando festejaba el encuentro de dos mundos” (Calónico 2001: 35). El zapatismo articuló esa historia de 500 años de resistencia con una fuerte crítica al neoliberalismo, cuestionando la homogeneidad étnica de la población presupuesta por el Estado Nación mexicano. Desde el proyecto de crear “un mundo en el que quepan muchos mundos”¹⁸, exigieron el reconocimiento y la efectivización estatal de los derechos y autonomía indígenas.

Matías sostiene que los acontecimientos mencionados marcan y se inscriben en una “década de avance de una ideología de los pueblos originarios”, lo cual se vincula al carácter disruptivo y contrahegemónico de estos sucesos respecto, por un lado, a los festejos de los 500 años planificados por los Estados Nacionales y, por el otro, a los discursos apologéticos defensores del neoliberalismo. Además, el énfasis de Matías los señala como claves para la conformación de un movimiento pan-indígena latinoamericano, debido a que pusieron de manifiesto las posibilidades de organización y visibilización pública, de interpelación y de legitimación de los pueblos indígenas frente a toda la sociedad.

Es importante señalar que desde los años noventa en adelante, las reformas constitucionales de varios Estados latinoamericanos incluyeron artículos sobre los derechos de los pueblos indígenas y ratificaron el Convenio 169 de la OIT de 1989¹⁹. Tal como señalé en la introducción, este instrumento reconoce derechos fundamentales a los pueblos

¹⁸ EZLN, *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, 1996, http://es.wikisource.org/wiki/Segunda_Declaraci%C3%B3n_de_la_Selva_Lacandona (consultado el 20 de octubre de 2013).

¹⁹ Los países que han ratificado el Convenio son: Argentina, Estado Plurinacional de Bolivia, Brasil, Fiji, Chile, Colombia, Costa Rica, Dinamarca, Dominica, Ecuador, España, Guatemala, Honduras, México, Nepal, Nicaragua, Noruega, Países Bajos, Paraguay, Perú, República Centroafricana, República Bolivariana de Venezuela.

indígenas y, a diferencia de la Declaración de Naciones Unidas del 2007, tiene carácter vinculante. Estos procesos impactaron en la visibilidad de los procesos de movilización indígena, visibilidad a la que Claudia Briones (2005-a) asocia con la “neoliberalización de los estándares meta-culturales hegemónicos” (14). De acuerdo con la autora, desde fines de los ochenta el multiculturalismo, como dispositivo de poder, comenzó a definir a las culturas indígenas como derecho, pero también como capital social y recurso económico, a partir de estándares de valor y eficiencia capitalistas.

Las experiencias mencionadas (el Contrafestejo de los 500 años y la Rebelión Zapatista) no sólo posicionaron a los proyectos del movimiento indígena en la esfera de discusión pública como manifestación actual de cinco siglos de agencia, sino que implicaron una organización estratégica que sería retomada posteriormente en diferentes escalas de intervención. Así, desde los años ochenta los pueblos indígenas de América Latina generaron experiencias aisladas de medios y proyectos comunicacionales que marcaron la importancia de fortalecer la comunicación a través del continente. Asimismo, apuntaron a desarrollar estrategias de visibilización pública para llegar a los medios de comunicación masiva, tal como quedó expresado en la Declaración de Quito citada arriba. Enunciando desde un “nosotros” indígena latinoamericano, la *Declaración* expresa:

Nuestras acciones por tanto deben estar orientadas a fortalecer nuestras organizaciones de base y lograr mejores niveles de coordinación y comunicación con todos los sectores populares. Crear una red de comunicación con las distintas propuestas que se adelantan en torno al rechazo de la celebración del V Centenario. Desarrollar una intensa campaña en los medios de comunicación nacional e internacional para dar a conocer nuestra existencia y nuestra verdad [...]

elaborar una red de comunicación para enriquecer la cultura y nuestra vida espiritual. Exigir espacios masivos de comunicación para difundir nuestra cultura entre pueblos indígenas²⁰.

De acuerdo con la *Declaración*, el trabajo sobre la comunicación tenía dos objetivos fundamentales: fortalecer la organización y coordinación tanto al interior del movimiento indígena como con el resto de los “sectores populares” y visibilizar la postura indígena respecto al V Centenario de la Conquista de América. En nuestra conversación, Matías presentó esos dos momentos como si fueran una bisagra que produjo un cambio cualitativo en la movilización indígena, debido a que definieron un proyecto político que profundizarían posteriormente. En el libro que los *Comunicadores* publicaron en el 2012, sintetizan el proceso de conformación de la propuesta de *Comunicación con identidad*, enmarcándola en el “resurgimiento del movimiento indígena” en *Abya Yala*²¹, luego de “500 años de resistencia”, que les permitió ir “tomando conciencia sobre el aspecto comunicacional” y sobre la necesidad de contar con medios propios. A través de esta narrativa fundacional ligan sus experiencias de participación en medios de comunicación en la tradición del movimiento indígena latinoamericano. Tal como he intentado demostrar en este apartado, la agencia indígena no opera aisladamente, sino que se entrama y se construye en relación con otros actores sociales —incluyendo a los no indígenas— tanto a nivel local como en contextos más amplios, presentando variaciones de acuerdo con la historia de cada pueblo, de la organización, o de la comunidad implicada, como así también

²⁰ Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, *Declaración de Quito*, 1990. http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php (consultado el 20 de octubre de 2013).

²¹ El término *Abya Yala* tiene origen en la lengua *cuna*, y significa “tierra en plena madurez”. Desde la década de 1980, ha sido reapropiado por el movimiento pan-indígena para designar una denominación propia del continente americano, desde la que los pueblos indígenas construyen un lugar de enunciación, y cuestionan las denominaciones y epistemologías de origen occidental (Muyolema 2001).

según los constreñimientos estructurales; tema que analizaré a continuación, en relación con la creación de las radios *mapuche*.

Trayectorias en torno a la formación de “cuadros políticos integrales” y estrategias de comunicación de la *Confederación Mapuche de Neuquén*

El relato de Matías sobre su trayectoria se organiza en torno al pasaje desde un “comienzo individual”—que también caracterizó la experiencia de otros *mapuche* de su generación— como participante en la FM *Pocahullo* —una radio comunitaria integrada por personas que no se auto-adscribían necesariamente como indígenas— a la construcción de una “estrategia de comunicación del pueblo *mapuche*” de carácter colectivo que se materializa en la radio intercultural AM *Wajzungun*, así como en otras instancias organizativas *mapuche* en torno a la comunicación. Si bien inscribe estas experiencias como de “construcción de los personajes” en elecciones y acciones individuales, también es consciente de que las mismas estuvieron condicionadas por posicionamientos estructurales compartidos con otros *mapuche*, y con otros actores subalternizados de San Martín de los Andes. De este modo, al revisar su propia trayectoria y, en particular, su participación en la construcción política de la CMN, resignifica el carácter individual de sus acciones.

Matías refiere a la “construcción de los personajes, las personas” como característica de una etapa de “comienzo” y “crecimiento” condicionada por las estructuras hegemónicas locales en cuyos intersticios, sin embargo, fue asumiendo posicionamientos como agente.

En la siguiente cita explica este recorrido, relacionándolo con la influencia del contexto en el que no sólo participaron personas de origen *mapuche*:

[La experiencia como comunicador] tiene que ver con las necesidades del contexto en el que nosotros [los comunicadores *mapuche*] crecimos, ¿no? Muchos de nosotros pasamos de ser actores o de tener roles dentro de las comunidades a también ser parte del desarrollo con el resto de la sociedad, no sé, diferentes experiencias que hicieron a que, se construyan los personajes, las personas [...] se puede dar en ciudades como San Martín ¿no? Que estás influenciado por muchos, por el resto de la sociedad, y no solamente por el contexto de la comunidad. Al estar las comunidades cercanas a San Martín, digamos, nuestro desarrollo también está relacionado a eso [...] la presencia *mapuche* es permanente en la vida diaria de las comunidades y de la sociedad de San Martín de los Andes (agosto 2012).

Las experiencias a las que alude están estructuradas fundamentalmente por un movimiento regular entre su residencia en San Martín de los Andes y su participación constante en las comunidades rurales (en particular en *Payla Menuko*, aunque para otros *mapuche* eran las comunidades Vera, *Curruhuinca* o *Cayún*). En algunos pasajes de su relato, el contraste entre vivir en la ciudad o en una comunidad rural se torna fundamental para explicar distintas experiencias, perspectivas y “roles”. La diferencia principal, señala, consiste en vivir “exclusivamente” en comunidades rurales o en tener la posibilidad de desplazarse cotidianamente entre éstas y las zonas urbanas.

Los términos “personajes” y “personas” son utilizados por Matías de manera indistinta. En la literatura antropológica, encontramos las precisiones de Marcel Mauss (1979), en las

que “personaje” refiere al papel que asume un individuo en una institución u organización social, asociado a una determinada función o rol. En contraste, “persona” refiere a la condición única de cada ser humano, en tanto individuo consciente y libre, reconocido por ello como sujeto de derecho. Matías explica su trayectoria como resultado de un recorrido en el que fue ocupando lugares diferentes —tanto en su comunidad como en San Martín de los Andes— en los cuales fue construyendo distintos “personajes” Cuando refiere a los “nuevos personajes” como “construcción” alude a procesos formativos y de agencia que tuvieron “un comienzo” del que derivaron los “personajes actuales” que, en su caso, caracteriza como “cuadro político”, “comunicador” y “militante” de la CMN y de la CCAIA.

Participar en la ciudad implicaba para Matías “ser parte del desarrollo con el resto de la sociedad”, lo cual consistía en atravesar situaciones que no sólo afectaban al pueblo *mapuche*. Principalmente, hace referencia a experiencias vinculadas con el trabajo, con el espacio de residencia en la ciudad (vivir en “los barrios” o en “las villas”), con ser “pobres”, con tener un acceso diferencial a derechos universales y con ser “jóvenes”:

Para poder ir a la escuela teníamos que bajar hasta el centro, entonces en el centro nos encontrábamos con que no era nosotros nada más que no teníamos bancos, que se nos caía el techo en la cabeza sino que era para todo el grupo, entonces se fueron dando ese tipo de particularidades [...] Muchos de los problemas que impactan sobre la sociedad en general también impactan sobre las comunidades, porque, qué se yo, un ejemplo ¿no? Muchos de los integrantes de las comunidades hoy son empleados del municipio. Entonces los problemas del municipio por ende afectan a la familia de la comunidad y esa familia te va a impactar, y si son varias familias de la comunidad,

eso va a impactar a la comunidad, no solamente a la familia. Eh, y se daban esos contextos (agosto 2012).

“Esos contextos” eran producidos como parte de una misma forma de vida que involucraba la movilidad de las personas de las comunidades, una movilidad estructurada por la realización de actividades en la ciudad, tales como trabajar, estudiar, atenderse en centros de salud, etc. Estos condicionamientos no sólo implicaban trasladarse a la ciudad, sino que al desplazarse eran interpelados por experiencias que los producían como sujetos, ya no sólo en las comunidades rurales sino también en el contexto urbano. En los casos más extremos, eran la causa de que muchos indígenas tuvieran que instalarse allí definitivamente: “nos guste o no nos guste, hay muchos de los que viven en los barrios o en las villas son gente perteneciente a pueblos originarios que se han tenido que trasladar porque sus condiciones de vida no eran las adecuadas y se han tenido que trasladar a la ciudad”. La introducción de su explicación mediante el enunciado “nos guste o no nos guste” y la presentación de las acciones en términos compulsivos —“han tenido que trasladarse”— dan cuenta de una valoración diferencial de los espacios de residencia como *mapuche*, donde el ámbito rural se constituye como el que todos elegirían si pudieran, sobre todo si se analiza en relación a las posibilidades de residencia urbana, limitadas a “los barrios” o a “las villas” —zonas periféricas y pobres de la ciudad— donde las condiciones de vida son más precarias que en las zonas céntricas.

Estas experiencias resultan características de las trayectorias indígenas que articulan el clivaje étnico con otros clivajes produciendo diferentes formas de ser *mapuche*. En el caso de Matías, que se desplazaba entre la “comunidad” (en el campo) y la ciudad, su identificación como *mapuche* se articuló fundamentalmente con la identificación como

“clase trabajadora” y como “pobres”. Estos posicionamientos se relacionaron con “necesidades” compartidas con personas no *mapuche*, pero también con procesos de autoadscripción, sobre los que generaron “puntos de discusión” comunes y “reivindicaciones” en las que pusieron de manifiesto su agencia:

Muchos de nosotros fuimos dirigentes del centro de estudiantes [...] sobre todo en la década de los noventa y el dos mil, de estar muy relacionados con la pobreza que había en los barrios y que justamente en los barrios había mucha presencia de comunidades, hacía que nosotros participáramos de esos espacios. Entonces esa interacción también de alguna manera a nosotros nos fue formando digamos [...] Los barrios, los gremios, trabajadores del parque y los sectores más postergados de San Martín de los Andes, con esos sectores de la sociedad era que se articulaba. Pero también en función de que había como necesidades en común. Puntos de discusión y de reivindicaciones que eran en común, o sea, por eso el caso de los trabajadores municipales ¿no? Si les bajaban en sueldo a los trabajadores de la municipalidad, gente ya sea de la comunidad o sea del barrio, les impactaba a todos por igual (agosto 2012).

Resultan significativas las similitudes relativas a las experiencias que marcaron la acción en medios de comunicación entre el discurso de Matías y el de aquellos que desde un posicionamiento generacional (Kropff 2005, 2007), se identificaron como “jóvenes *mapuche*” de la periferia de Bariloche y, a fines de los noventa, crearon el *Equipo de Comunicación MapUrbe*. Lorena Cañuqueo y Laura Kropff (2005) plantean que “la participación de los jóvenes de barrios periféricos en programas de radio se enmarcó, en algunos casos, en el movimiento estudiantil en defensa de la escuela pública y, en otros, en

la protesta social generada por la desocupación y la precariedad de las condiciones laborales” (2).

El carácter generacional del discurso aparece, en el relato de Matías, a través del recuento de experiencias asociadas a la juventud como “formadoras” de los *comunicadores*. Como jóvenes, fueron dirigentes de centros de estudiantes, pero también “acompañaron” y “participaron” en experiencias organizativas barriales y de los trabajadores.

El relato sobre su “comienzo individual” en la producción de la *Radio Comunitaria FM Pocahullo*, de San Martín de los Andes se enmarca en una caracterización que incluye a otros comunicadores *mapuche* de su generación que, desde mediados de los noventa, participaron en radios comunitarias urbanas: “muchos de los que hoy desarrollamos comunicación indígena nos fuimos encontrando en diferentes espacios, muchos de nosotros fuimos parte de la creación y el sostenimiento de los medios de comunicación comunitarios que se comenzaron a levantar en la década del noventa” (agosto 2012). Posteriormente, articularía esta experiencia con su auto-adscripción como *mapuche* e integrante de la *Confederación Mapuche de Neuquén* (CMN) y participaría desde sus inicios en la construcción de instancias de comunicación de su pueblo, organizando los encuentros de comunicadores *mapuche* y creando —“levantando” según sus palabras— medios.

La radio fue creada en 1990 cuando trabajadores radiales y vecinos de San Martín compraron, a partir de donaciones, una radio privada que iba a ser cerrada por sus dueños, y la transformaron en la radio FM *Pocahullo*, organizada como cooperativa. Quienes la crearon la califican como “comunitaria”, lo cual implica un conjunto de definiciones y prácticas de construcción del medio. En una entrevista publicada en el periódico *Mu- La*

vaca en 2005²², sus directores explicaron que “sus integrantes son los 150 vecinos que la cobijan”, que fueron quienes aportaron para comprar los equipos en aquella época, y que son ellos “los encargados de darles la noticia” a quienes producen la programación. El hecho de que sea comunitaria, también implica que las decisiones generales sobre su funcionamiento así como sobre sus contenidos se toman en asambleas semanales. La radio no tiene fines de lucro, sino que, como lo expresó uno de sus directores en la entrevista, “nuestra tesis es que la radio es una herramienta de transformación social. Y no son para nosotros palabras. Lo hacemos cotidianamente, cuando damos información o cuando tenemos que poner el cuerpo junto a nuestros vecinos trabajadores o nuestros vecinos *mapuches*”.

Esta definición del medio es común a los proyectos de comunicación “comunitaria”, “alternativa” o “popular” (Kejval 2009). Las diferencias entre estas categorías remiten a distintas tradiciones desde las que se originaron cada una de las experiencias. En América Latina, las primeras radios “populares” tuvieron una doble matriz de origen: los proyectos educativos generados por la Iglesia Católica desde 1947—que más tarde se enmarcarían en la Teología de la Liberación y experiencias de educación popular— y las radios mineras de Bolivia, que en 1952, en el marco de la Revolución Nacional, fueron organizadas por los trabajadores de las minas de Potosí con el objetivo de fomentar la “movilización popular” (Lamas 1997). Como describí en el apartado anterior, las radios indígenas, nacerían en la década del ochenta, impulsadas por organizaciones y/o comunidades indígenas con la

²² *Mu- La vaca*, “Radio Pocahullo: rebelde, comunitaria y multicultural”. 13 septiembre, 2005. <http://lavaca.org/notas/radio-pocahullo-rebelde-comunitaria-y-multicultural/> (consultado el 20 de octubre de 2013).

finalidad de difundir la visión y la “ideología” —según la definición de Matías— de sus pueblos y del movimiento indígena.

En Argentina, salvo dos experiencias, las primeras radios comunitarias surgieron en 1983 con el restablecimiento de la democracia. Hasta el 2005, éstas fueron ilegales y mantenidas en la clandestinidad, por lo que durante la década de 1990 se abocaron más que nada a la consolidación de sus proyectos locales²³. En el 2001 —en el contexto de los procesos de organización y movilización social en el que emergieron diversos movimientos sociales— a las experiencias radiales previas, que crecieron cuantitativa y cualitativamente, se le sumaron otras nuevas (Vinelli y Rodríguez Esperón 2004). Algunos medios comunitarios rearticulaban relaciones entre sí y con otros movimientos sociales, y comenzaron a discutir sobre la importancia de reactivar la demanda de una ley de servicios de medios de comunicación, que los reconociera legalmente y que limitara el poder de los monopolios.

Matías explica que la decisión de crear medios propios se vincula con la toma de conciencia de que “la comunicación o las herramientas de la comunicación occidental podían ser una herramienta también de resistencia, de lucha y de contra-información” (agosto 2012). El objetivo de tener medios propios coincide con el de los medios comunitarios y se vincula con la continuidad de la trayectoria de Matías entre uno y otro medio. Sus conocimientos sobre la gestión y producción de medios, los contactos que había hecho en ese campo y la participación en discusiones sobre la temática le permitieron construir una estrategia *mapuche*.

²³ Esto se debía a la vigencia del artículo 45 del Decreto-Ley de Servicios de Radiodifusión N° 22.285 —dictado durante la última dictadura militar— que impedía a las personas sin fines de lucro ser titulares de licencias de medios de comunicación. En el 2005, a partir de la demanda del movimiento de comunicación comunitaria, se sancionó la Ley N° 26.053, que derogaba el Artículo 45 de la Ley N° 22.285.

Lo interesante en este punto es que la construcción de posiciones como agentes no se explica en términos individuales, sino como parte de un “nosotros” que alude a quienes integran la CMN. El término “articulación” que utiliza Matías para referirse a la relación con los sectores sociales “más empobrecidos”, “postergados” de San Martín, refiere justamente a una forma de construcción política de la organización. De acuerdo a la explicación de otros referentes, la “articulación”, como modo de construir relaciones y alianzas políticas con otros actores sociales, se define a partir de algunos fundamentos del pueblo *mapuche*.

Fidel Colipán, *Werken*²⁴ de la *Confederación Mapuche de Neuquén*, explicó esto con más detalle en la oportunidad en que lo entrevisté en octubre de 2012, en la oficina de comanejo del Parque Nacional Lanín, en San Martín de los Andes, en la que trabaja como Representante de su pueblo. Matías me sugirió que hablara con Fidel acerca de los proyectos comunicacionales del pueblo *mapuche*, y en particular de la *Radio comunitaria intercultural AM Wajzungun*, de cuya construcción ambos habían participado. Además de pertenecer a la misma organización, son de la comunidad *Payla Menuko* y, según la explicación de Matías, Fidel ha sido un referente en su formación política. En la entrevista, el *Werken* de la CMN explicó las diferencias entre la forma de construcción política *mapuche* y la occidental, sosteniendo que se sustentan en diferentes “miradas”:

La mirada occidental es una mirada viste [dibuja un triángulo con una punta hacia arriba en una hoja dividida por una línea] y la mirada nuestra es esta, circular [dibuja del otro lado de la línea un círculo]. Por eso no tienen nada que ver. En todo la mirada occidental, desde el gobierno del estado mismo [dibuja un punto en la punta de arriba

²⁴ Autoridad del pueblo mapuche, que cumple la función de portavoz de su comunidad.

del triángulo] empieza la escala viste [va dibujando líneas hacia abajo que cortan la pirámide, como se suelen graficar los estamentos], en el gobierno, mismo la religión [...] Bueno, acá [señala el lado *mapuche*] esto es circular, acá esto, todo es parte del territorio, los elementos tienen vida y nosotros no somos dueños del territorio, somos parte de él. Este es el concepto muy particular que tiene la mirada de los pueblos originarios [...] Lo que no hay que extraviarse es que las autoridades de los pueblos originarios responden a este sistema [señala el lado de la página con la visión *mapuche*].

Es en base a esta concepción circular, opuesta a una occidental definida como jerárquica, que la CMN plantea construir su poder, así como las relaciones con otros sectores sociales. La concepción que el *Werken* expone sobre el gobierno se fundamenta en una cosmovisión que plantea la circularidad de las relaciones y la influencia mutua entre todos los *ngen*, o elementos vitales que habitan en el territorio, entre los cuales se encuentran los *mapuche*. De acuerdo a la explicación de Fidel Colipán, la *Wallmapu* —“territorio” o “espacio” donde viven los *mapuche* a ambos lados de la Cordillera de los Andes, en los actuales países de Chile y Argentina— constituye el “sistema de religiosidad” de su pueblo, lo cual explica en los siguientes términos:

Nosotros entendemos y la gente entiende que nosotros somos parte de ese territorio. De que cualquier elemento natural, con vida que hay, se empieza a averiar viste va a tener consecuencia en el resto todo, porque la relación es esa [...] Esta palabra, que es la “biodiversidad”, mira al territorio como un objeto material [...] Los que tienen vida acá en el territorio son los animales, la fauna, se habla de fauna y flora, viste. Y esto, el *mapuche* habla de *Itrofíllmongen*, que tiene que ver con la diversidad de vida,

muchas vidas. Entonces el *mapuche* entiende que el agua tiene vida, la montaña tiene vida, y todos tienen un *ngen*, que se dice el dueño, que es una fuerza en particular”.

En esta visión, el territorio no constituye un recurso natural a ser explotado, sino el espacio donde la vida *mapuche* se produce en relación con otras vidas. A su vez, las relaciones sociales y políticas son parte de este sistema religioso, lo que las distingue de la “visión occidental”. En una entrevista otorgada al periódico *Azkintwe* en el año 2006, Jorge Nahuel amplía la definición sobre la concepción política de la organización²⁵. Sostiene entonces que

Lo que se busca no es consolidar esta estructura de poder piramidal, sino poder crear un poder circular que implica la convivencia de múltiples poderes en donde uno de los poderes es el poder *mapuche* [...] Por eso cuando nosotros invitamos a los demás sectores sociales a sumarse a esta propuesta, le decimos “tenemos que construir una democracia en donde los jóvenes tengan su porción de poder, donde la tercera edad tenga su porción de poder, los sindicatos tengan su porción de poder, los vecinalistas tengan su porción de poder”.

La acción de quienes son parte de la CMN, como Matías, aún cuando se lleve adelante en diferentes ámbitos, en relación a diferentes problemáticas, y vinculada con actores políticos diversos, tiene una fundamentación común —tal como explican Fidel Colipán y Jorge Nahuel— que se origina en la visión y proyección como pueblo *mapuche*. El reconocimiento de una diversidad de vidas y de los *ngen* como constitutivos de la vida del

25 Wladimir Painemal, “Como mapuches debemos avanzar hacia mayores grados de articulación. Entrevista con dirigente de la COM Jorge Nahuel” *Azkintwe*. 9 junio 2006. <http://argentina.indymedia.org/news/2006/06/416597.php>. (consultado el 20 de octubre de 2013).

pueblo *mapuche*, fundamenta la recreación de relaciones sociales “circulares” —en el sentido de horizontales y opuestas a las jerárquicas atribuidas a la sociedad occidental— y del proyecto político de la CMN. Así, el objetivo de diversificar los espacios de intervención es central en la organización, como lo es también el hecho de construir— según Nahuel— un “Movimiento Político Intercultural”, donde cada sector tenga su “porción de poder” y se fortalezcan a través de la convivencia de esos múltiples poderes. Esto implica una estrategia que tiene como objetivo transformar y diversificar el lugar desde el que el pueblo *mapuche* interviene —continúa Nahuel— construyendo posicionamientos propios en cada espacio en el que participan otros actores sociales para “ser actores políticos de primera y no ser siempre una fuerza adherente a cualquier movimiento que surge”.

En esta misma línea, cuando Matías habla de la articulación con “otros sectores” también está pensando en la forma de construcción de poder político de la CMN, tal como se sugiere en el siguiente pasaje:

En el caso de las comunidades y de los pueblos y de las organizaciones comenzó a apuntar a desarrollar esto, a formar cuadros políticos propios y más integrales, no solamente que conozcan de su cultura, sino que también puedan tener conocimientos y herramientas del resto de la sociedad, que te hacen digamos [...] actores sociales diferentes (agosto 2012).

Enmarca sus acciones en una estrategia de construcción colectiva que incluye la formación de “cuadros políticos” que sean “integrales”, es decir, que puedan intervenir desde su lugar como *mapuche* en acciones no exclusivas del pueblo. El énfasis en esta

dimensión colectiva indica que su participación y la de otras personas de su generación en actividades políticas y medios de comunicación pudo haber comenzado de manera “individual”, pero adquiere sentido como parte de una estrategia general de la CMN de formación de este tipo de cuadros —“políticos” e “integrales”— y de creación de medios indígenas.

Lo que su trayectoria permite reconocer es una interrelación entre las formas de acción política colectiva que los *mapuche* definen en diferentes instancias (comunitaria, organizacional, como pueblo) y los posicionamientos individuales de los agentes que conforman esos colectivos. Es este marco el que le da sentido a los comienzos de su rol como comunicador, aun cuando en aquél momento no enunciara como tal. Más que transitorio, este posicionamiento se ha constituido para él en un lugar de apego permanente (Grossberg 1992, Briones y Ramos 2010). Es decir, es una “estrategia de lucha” que, conjuntamente con otros *mapuche*, le permitió fortalecer su agencia en términos colectivos. En el siguiente apartado analizaré los sentidos que los *Comunicadores* le dan al enunciado “estrategias de lucha” y el contexto en el que surge.

La lucha contra los “cercos” territoriales e “informativos”

como instancia performativa: de lo político a la política

Tal como mencioné arriba, Matías señaló que fue en el contexto “neoliberal” de “los noventa” que comenzaron a elaborar una estrategia de comunicación del pueblo *mapuche*:

Se va construyendo en función en una época en que se aceleran los conflictos territoriales también a ambos lados de la Cordillera, producidos por los modelos económicos de cada país y la forma de desarrollo que fueron asentando, [que] fueron haciendo crecer los conflictos territoriales. Entonces se necesitó, como una cuestión estratégica, contar con medios propios que rompieran los cercos informativos que se habían creado a mitad de la década del noventa y se continuaban desarrollando ya entrado el año dos mil. Y digamos, nace, comienza a surgir una necesidad colectiva que en el caso del desarrollo de los medios de comunicación *mapuche*, quedó en manos de los comunicadores desarrollar esos medios de comunicación que sirvieran a la estrategia política que se desarrollaba en el Pueblo (agosto 2012).

En la memoria del pueblo *mapuche*, lo que marca un cambio son las políticas de avance de empresas privadas (principalmente petroleras, agroforestales y turísticas en la provincia de Neuquén) y del Estado (nacional, provincial y municipal) sobre sus territorios, en los que viven al menos desde los procesos de relocalización posteriores a los desplazamientos de población indígena producidos durante y tras la llamada Conquista del Desierto²⁶. En el contexto neoliberal, los *mapuche* definieron como una “necesidad” tener medios propios con la finalidad de visibilizar sus demandas y legitimar acciones frente a la criminalización de la protesta social, alimentada por los medios existentes. Los procesos de organización y “lucha” en defensa de los territorios constituyeron instancias performativas, en las que pasaron desde el reconocimiento de esa necesidad, a la decisión y al trabajo en pos de crear medios propios, definiéndolos como parte de la estrategia general de lucha de su pueblo.

²⁶ Estas campañas militares operaron en simultáneo a los procesos de consolidación del Estado Nación y a la incorporación de las tierras patagónicas a la producción agropecuaria para la exportación a fines del siglo XIX.

En la entrevista a Fidel Colipán, el *Werken* de la CMN explicó que la “realidad política” que vive su pueblo genera la necesidad de apertura de medios de comunicación propios. Dicha necesidad responde al “desplazamiento de los derechos que hay día a día con las comunidades *mapuche* de Neuquén, y aquí en el sur donde hoy estamos de alguna manera, hasta compitiendo con el rico y famoso por el territorio”. Que en su enunciación el territorio se vincule al cumplimiento de “los derechos”, en términos generales, remite a una visión integral según la cual el territorio incluye diversidad de vidas, así como sus interrelaciones, y es, a su vez, un espacio social, religioso y político en el que los *mapuche* producen su historia como pueblo. Esta concepción remite también al marco jurídico internacional y nacional de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas que establece el acceso al territorio como un derecho fundamental²⁷.

Las prácticas de despojo territorial son posibles debido a la regulación estatal que ha otorgado a los indígenas “permisos de ocupación” precaria (Carrasco y Briones 1996) sobre territorios que habían ocupado ancestralmente. Esta figura jurídica ha habilitado la acción discrecional por parte de las agencias estatales, resultando en numerosos casos en la adjudicación de las mismas tierras a privados o a instituciones estatales con los consiguientes desalojos, relocalizaciones forzadas y expulsiones de los indígenas. La Ley Nacional N° 26.160 de 2006 (y las Leyes N° 26.554 y 26.894, que prorrogaron su vigencia, ésta última hasta el 2017), estableció la obligación del Estado Nacional de relevar la ocupación actual, tradicional y pública de las tierras ocupadas por comunidades indígenas, prohibiendo los desalojos. Un informe del 2013 del *Equipo Nacional de Pastoral Aborígen* (ENDEPA), da cuenta de que desde entonces, sólo se ha finalizado el relevamiento en el

²⁷ Artículo 75 inc. 17 de la Constitución Nacional; Convenio N° 169 de la OIT ratificado por Ley Nacional N° 24.071, Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

12,48%, mientras que “la contracara de esta prolongada demora en consolidar la titularidad de los territorios indígenas se encuentra en el elevado número de desalojos, represiones policiales, desconocimiento de los derechos comunitarios y muertos” (9).

Fidel Colipán hizo referencia a estos procesos señalando que, para ellos “la disputa territorial es día a día metro a metro. Policía, viste, enfrentamientos”. En Neuquén, de acuerdo al informe antes citado, el relevamiento aún no ha comenzado y, por el contrario, durante la vigencia de la ley, se han producido conflictos en torno a la propiedad de territorios poseídos históricamente por varias comunidades²⁸. La respuesta del Estado provincial a las demandas *mapuche* ha sido la detención y judicialización de los *Lonkos*²⁹, desalojos y acciones violentas, siendo una de las provincias en las que “se encuentran los índices de conflictividad y represión estatal más elevados” (ENDEPA 2013: 19)³⁰.

Junto a los procesos de privatización de sus territorios, los *comunicadores* explican que desde los noventa se produjo un avance de los “cercos informativos”, que invisibilizan o presentan como delictivas sus acciones de protesta. Basada en ideas del sentido común que presentan a las acciones de protesta como delitos y que buscan desalentar la participación en manifestaciones públicas, la criminalización de la protesta se despliega actualmente a través del avance de una serie de dispositivos tales como legislaciones que multiplican las figuras penales y permiten juzgar a los actores no por sus acciones, sino por su pertenencia

²⁸ Comunidades: *Currumil, Paichil Antriao, Paineo, Mellao Morales, Cheuquel*. Para más información, consultar ENDEPA 2011.

²⁹ Autoridad política tradicional del pueblo *mapuche*.

³⁰ Estas situaciones han motivado la intervención de organismos nacionales como el Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI), el Defensor del Pueblo de la Nación, y de organismos internacionales como la Corte Interamericana de Derechos Humanos, demandando la acción del INAI para frenar dichas prácticas represivas.

a determinados grupos sociales³¹. Otros dispositivos involucrados son los procesos de judicialización de personas involucradas en acciones de protesta sin pruebas de delito, la estigmatización de los sectores movilizados producidos por los medios de comunicación hegemónicos³², el incremento y la diversificación de las fuerzas represivas y la militarización de las zonas de conflicto (CELS 2008, Korol y Longo 2009, Agosto y Briones 2007).

Reflexionando sobre las representaciones que el sentido común tiene de las formas de acción indígena, Matías comentó en una entrevista del 2011 que

Hay que trabajar más esa parte [que los medios de comunicación “nos den bola”]. Incluso mismo puede ser más como modo de autocrítica, también, que el movimiento indígena le haya pifiado, de que esté posicionado viste de alguna manera en los medios y en la sociedad en la que permanentemente esté asociado o al quilombo o a la pobreza o al conflicto. No ha sido el movimiento indígena un poco más creativo de decir ‘bueno, cambiemos las formas, todo el mundo cree que, que no sé, que los indios en cualquier momento van a agarrar los fierros y van a empezar a repartir tiros para todas partes, entonces si la lógica de la gente es esa, cambiémosle la lógica a la gente, pongamos en práctica nuevas formas de protesta y de visibilización que salgan de la lógica de la sociedad, para justamente llamar la atención. Pero eso no es que lo

³¹ Atilio Borón (2012) define la criminalización de la protesta como una modalidad histórica de dominación desarrollada por el capital económico y por los estados para controlar y disciplinar a todos aquellos sectores sociales organizados en contra de las políticas que, definidas en pos de ampliar la tasa de ganancia y extracción de plusvalía del capital, implican avances sobre derechos sociales y económicos de la población en general.

³² Como analiza la Red Eco Alternativo (2009), a través de construcciones lingüísticas y de imágenes, los medios hegemónicos asocian a las acciones de protesta y a quienes las llevan adelante a determinados “patrones de sentido”: comportamientos delictivos, caos y violencia. Al mismo tiempo, hacen desaparecer el reclamo que fundamenta la acción de protesta, o lo deslegitiman a partir de presentar la modalidad de protesta como violenta, o de centrar la información en las acciones represivas de las fuerzas públicas.

decís y lo hacés. Hay que [...] hay que irlo construyendo [...] buscarle formas que sean menos chocantes (octubre 2011).

En esta conversación, al igual que en la entrevista del 2012 con la que comienza este apartado, Matías califica la construcción de medios de comunicación propios de los pueblos indígenas como estratégica, ya no sólo para la visibilización, sino para la legitimación de las demandas indígenas. Expone que el objetivo es “cambiar la lógica” negativa en que la sociedad en general percibe las demandas indígenas, para lo cual apunta a la necesidad de generar nuevas formas de protesta que eviten situaciones de violencia que las deslegitimen. El foco del problema no está situado en los procesos de criminalización, sino en la “creatividad” del movimiento indígena y en haberle “pifiado”, o haberse equivocado, por haber usado formas de protesta que la sociedad en general considera ilegítimas. La pregunta es entonces, quién define “violencia” y clasifica ciertas situaciones como violentas (por ejemplo las manifestaciones públicas) mientras exime a otras tales como la enajenación o la contaminación de los territorios indígenas.

La explicación de Matías refiere a la tensión entre las formas de acción indígena y los estándares de legitimidad hegemónicos. No ubica el foco del problema tanto en el uso de formas “chocantes” por parte del movimiento indígena, como en las limitaciones que los indígenas tienen para realizar demandas debido a la exclusión que sufren y al acceso limitado a los canales legitimados para plantearlas, sean estos los tribunales judiciales o los medios de comunicación. Más allá de las formas de protesta empleadas, cuando reclaman por sus derechos, pesan sobre los pueblos indígenas políticas estatales y mediáticas criminalizadoras y represivas, contradictorias con las garantías constitucionales.

A fines de la década del noventa y principios de la del dos mil, comenzó el trabajo de “articulación” —explica Matías— en el sentido de coordinación y definición de formas de acción comunes relativas a la comunicación entre personas de su pueblo que vivían en diferentes regiones. En el 2004, junto a otros integrantes de la FM *Pocahullo*, participaron de la organización del *Primer Encuentro de Comunicadores Mapuche de Wallmapu* y en los que continuaron posteriormente. La realización de este encuentro ya daba cuenta de la existencia de numerosos proyectos comunicacionales producidos por los *mapuche*, y de la decisión de discutir sobre ellos como pueblo. Fue “desde ahí” que empezaron a crear medios propios y fue también el momento en que quienes habían participado en experiencias de comunicación comunitaria, como el caso de Matías, se posicionaron como responsables de construir dicha estrategia colectiva. Así, en el año 2006, crearon en San Martín de los Andes la *Radio comunitaria intercultural AM Wajzungun*, y en el año 2008, dentro de la Corporación Interestadual Pulmarí, la FM *Aletwy Wiñelfe*.

Justamente, estas radios fueron creadas por comunidades que han atravesado procesos de conflicto como consecuencia de la violación de sus derechos y de la criminalización que sufrieron desde mediados de los noventa. Siguiendo el argumento de Briones y Ramos (2010) de que toda demanda es creada a partir de determinadas “posibilidades de emergencia” históricas, podemos observar que la decisión de incluir la construcción de medios de comunicación en la agenda política de su pueblo se relaciona con la performatividad de los procesos de “lucha”. La “lucha” no sólo refiere a las instancias de visibilización y protesta de corta duración, sino a estrategias de largo plazo que implican prácticas cotidianas e institucionalizadas, tales como la creación y sostenimiento de un medio de comunicación. Pero además, que pensar a unas y otras estrategias de manera

aislada, sin analizar la relación entre los diferentes momentos y las temporalidades de la lucha, se dificulta reconocer los procesos a través de los que los indígenas construyen nuevas demandas y redefinen estrategias.

El caso de creación de la AM *Wajzungun* —en el que participaron tanto Matías como Fidel— fue desarrollado por las comunidades Vera, *Curruhuinca*, *Payla Menuko* y *Cayún* (integrantes de la *Confederación Mapuche Neuquina*), el área de comanejo del Parque Nacional Lanín (en la que Fidel participa como Representante de su pueblo) y las Asociaciones Civiles *Jaime de Nevares* y *Pro Patagonia*. Desde el año 2002 estas comunidades han generado acciones de protesta por la adjudicación de títulos de propiedad sobre los territorios que ocupan ancestralmente, limítrofes o dentro del Parque Nacional Lanín, y por el control y reversión de los procesos de contaminación existentes en ellos (Valverde y Stecher 2006)³³. En estos procesos, tuvo un lugar central la comunicación entre las comunidades, así como la comunicación entre éstas y los vecinos de San Martín de los Andes. La primera experiencia de comunicación indígena en la zona fue la *Red de Comunicación Rural*, integrada por las comunidades cercanas a la ciudad y la radio FM *Pocahullo*. La red estaba formada por cabinas comunicacionales ubicadas en los parajes y conectadas con la radio, y había sido creada en un principio para comunicar a las comunidades cuando quedaban aisladas por la nieve. Su existencia facilitó la organización del corte de ruta y las acciones de protesta realizadas en el 2002, permitiendo la comunicación entre las comunidades y con la sociedad de San Martín de los Andes.

³³ Las comunidades se localizan en territorios que actualmente limitan con, o se encuentran dentro del Parque Nacional Lanín, aunque preexisten a su creación en 1937 (Díaz 1997). A principios de la década del dos mil, el Estado provincial cedió partes de los lotes ocupados históricamente por las comunidades al municipio de San Martín de los Andes, a la realización de obras del Parque Nacional y a concesiones a privados para emprendimientos turísticos. Además de esto, la actividad turística en el Cerro Chapelco ha producido altos niveles de contaminación que afectan directamente a las comunidades que se encuentran en su base.

En el caso de la FM *Aletwy Wiñelfe*, su creación estuvo relacionada con procesos de conflictividad entre las comunidades *mapuche* de la zona central de la provincia, localizadas dentro de la Corporación Interestadual Pulmarí, y los otros actores que intervienen en ese espacio: el Estado y actores privados. En una entrevista otorgada al periódico digital *mapuche Avkin Pivke Mapu-Komunikación Mapuche* en 2008, con motivo de la apertura de la radio, Daniel Salazar, integrante de la radio, enfatizó en la incidencia de las experiencias vividas durante el “proceso de recuperación” de territorios en la decisión de crear una radio:

El proyecto surgió a partir del ‘95 cuando el Pueblo *mapuche*, las comunidades de *Ruka Choroy, Ñorquinco y Ñirihual*, empiezan este proceso de recuperación de territorio, la famosa recuperación de Pulmarí. A través de esa lucha empezamos a reunirnos como jóvenes y pensar en este proyecto, así que más que nada lo tomamos como una herramienta al proceso, a la lucha *mapuche*. En ese año era muy fundamental porque acá había muchos desalojos en los territorios, entonces la comunicación era de boca a boca y en tiempos de invierno, por el tema climático, era muy, muy exigido [...] Entonces un grupo de jóvenes *mapuche* pensamos que un medio de comunicación de FM era muy útil en la comunidad para la organización nuestra³⁴.

Aparece aquí la relación entre demanda y protesta *mapuche*, criminalización y creación de medios propios. Ante la realización de acciones de protesta en demanda de reconocimiento de derechos indígenas vulnerados, los *mapuche* fueron desalojados.

³⁴*Avkin Pivke Mapu-Komunikación Mapuche*, “Alumine: lucero Mapuche ilumina el aire en el 90.9 del dial. Entrevista a Daniel y Alejandra Salazar”. 23 abril 2008. http://www.avkinpivkemapu.com.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=50 (consultado el 20 de octubre de 2013).

También fueron procesados judicialmente y sus acciones deslegitimadas por los medios de comunicación hegemónicos (Delrío et. al. 2010). En ese momento no contaron con medios de comunicación, falta que dificultó la organización de la acción frente a las situaciones de conflictividad. Desde entonces reconocieron la “utilidad” de tener medios propios, definiéndolos como “herramientas” para la lucha *mapuche*.

En los dos casos mencionados, la apertura de medios de comunicación ha sido pensada a partir de situaciones en las que los *mapuche* instalaron una lógica de demanda basada en “lo político”. Retomando a Rancière (2012), Briones y Ramos (2010) distinguen dos lógicas de demanda características de las sociedades capitalistas que combinan “dos modos contradictorios de ser-juntos: la igualdad proclamada —necesaria para la dominación por consenso— y la desigualdad vivida” (45-46). A partir de estas lógicas proponen estudiar las modalidades diversas y dinámicas de demanda indígena, así como los procesos de su emergencia. La lógica política —a la que Rancière (2012) denomina policial— es aquella que sustenta la igualdad proclamada, “que distribuye los cuerpos en el espacio de su visibilidad o su invisibilidad y pone en concordancia los modos del ser, los modos del hacer y los modos del decir que convienen a cada uno” (43). La lógica de lo político —la política para Rancière— es aquella que se basa en la visibilización de las desigualdades existentes y en sus contradicciones con la igualdad proclamada. Ella es la que “desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido” (45).

En el caso de las comunidades del Parque Nacional Lanín, los reclamos pusieron en evidencia la contaminación producida por la mercantilización turística en un espacio

proclamado como protegido y, simultáneamente, la vulneración del derecho al territorio y a la autodeterminación, presentados como reclamos particulares frente al carácter universal otorgado a la función de preservación que cumplen los Parques Nacionales desde su creación (Díaz 1997). En el caso de Pulmarí, los reclamos *mapuche* pusieron de manifiesto la contradicción entre el supuesto objetivo de “lograr el crecimiento socioeconómico [...] fundamentalmente de las comunidades indígenas de dicha zona” (Estatutos de la CIP: Art. 3°, en Delrío et. al. 2010: 8), y una reglamentación que excluía a determinadas comunidades de la posibilidad de obtener esas mejoras por no estar reconocidas, y que reducía la representación *mapuche* en el directorio de *la Corporación* a un representante de un total de ocho, el resto de los cuales serían representantes del Estado; cuatro del Estado nacional y tres del Estado provincial.

Lo que me interesa retomar para el caso en estudio, es el carácter performativo y de aprendizaje político que implica la “institución de litigios” en el marco de la lógica de lo político. Una demanda instituye un litigio en la medida en que desborda y cuestiona el orden social establecido, poniendo de manifiesto la contradicción irreductible entre la igualdad proclamada y la desigualdad existente, tal como plantearon Briones y Ramos (2010); instancias de las cuales surgen “nuevas esferas de visibilidad y nuevos campos de interlocución, como sujetos capaces de articularlos” (46). En estos casos, entre otros potenciales performativos que pueden haber tenido esas experiencias, los *mapuche* que participaron reconocieron la “necesidad” de constituir un nuevo campo de interlocución en los medios de comunicación. De acuerdo con Matías, las políticas neoliberales “fueron haciendo crecer los conflictos territoriales, entonces se necesitó como una cuestión estratégica contar con medios propios” (agosto 2012). Según Daniel Salazar, integrante de

la radio *Aletwy Wiñelfe*, en la entrevista otorgada al periódico digital *mapuche Avkin Pivke Mapu-Komunikación Mapuche* en 2008, “a través de esa lucha [la recuperación de territorios en Pulmarí en 1995] empezamos a reunirnos como jóvenes y pensar en este proyecto [de creación de la radio]³⁵”.

El reconocimiento de la necesidad de crear medios, como un nuevo campo de interlocución y de proyección política, está asociado a las experiencias atravesadas en las instancias de conflicto y “lucha”, entendido aquí como momento de “lo político”. Esta instancia implicó aprendizajes para los *mapuche* que los llevaron a definir una nueva demanda en torno a la creación de medios propios, que hoy se plantea en el campo de “la política”, en la medida en que exige el reconocimiento legal y la regularización de las experiencias radiales.

El análisis de estos casos permite comprender en qué sentido los *mapuche* definen que los medios de comunicación propios tienen una función estratégica, relacionada con sus modalidades de acción. Éstas, a su vez, se relacionan con las modalidades de intervención hegemónicas ante los conflictos. Los medios de comunicación propios son importantes en un doble sentido: para organizar las acciones de protesta (saber dónde se realizará una acción, cuándo, organizar cómo trasladarse, etc.) y para dar a conocer el punto de vista *mapuche* sobre el conflicto y legitimar sus formas de acción. En los casos analizados, las instancias de protesta y litigio, con picos de visibilidad de corta duración, implicaron procesos performativos y de aprendizaje, a partir de los que los *mapuche* comenzaron a pensar en construir medios propios como parte de sus estrategias de más largo plazo.

³⁵ [énfasis agregado].

Reflexiones finales

Los comienzos de la actividad política de Matías y de su camino de consolidación como líder se relacionan con su participación en colectivos no identificados explícitamente como *mapuche*, pero sí integrados por “jóvenes”, de “clase trabajadora” y “pobres”. Como comunicador de la radio FM *Pocahullo*, obtendría conocimientos generales y una perspectiva sobre los procesos de comunicación para la “resistencia y contrainformación”, que aportaría a la construcción de un proyecto comunicacional de su pueblo. Esta narración sobre sus trayectorias individuales adquiere sentido como parte de la estrategia de formación de “cuadros políticos” e “integrales” de la CMN, de la que Matías actualmente forma parte como comunicador. Es desde este “personaje” que le otorga concordancia a su relato, vinculando la construcción de su subjetividad, con las formas de acción política colectiva a la que refiere como “pueblo *mapuche*” en diferentes instancias.

Los *mapuche* vinculan los procesos de creación de medios propios con la profundización de las políticas neoliberales en la década del noventa, y con el crecimiento de los conflictos, sobre todo aquellos en torno al territorio. A estos “cercos territoriales”, se sumaron los “informativos”, que desde los discursos hegemónicos silenciaron y criminalizaron las acciones de protesta y demanda indígena, deslegitimando su lucha. Los medios de comunicación indígena tienen, entre otras, la función fundamental de visibilizar los conflictos y legitimar las formas de lucha indígena. Al hacerlo, dan cuenta de las contradicciones entre la igualdad de derechos proclamada por las políticas hegemónicas de reconocimiento y de valoración de la “diversidad cultural”, y simultáneamente, de vulneración de derechos universales y específicos de los pueblos indígenas.

Sin embargo, los *mapuche* no partieron de esta crítica para definir como una “necesidad” de la lucha indígena la creación de medios propios. Antes bien, fue en los momentos de visibilización y protesta en situaciones de conflicto, que comenzaron a reflexionar sobre las necesidades de legitimar sus formas de acción política y de visibilizarlas en la vida cotidiana. Más tarde, retomaron los aprendizajes que como pueblo realizaron a través de la instauración de litigios en estas instancias para definir y avanzar en la construcción de una estrategia de comunicación como pueblo.

Como lo señalan los *Comunicadores* en la genealogía que construyen para explicar estos procesos en relación a los de otros pueblos indígenas de América Latina, estas definiciones son similares a las emanadas de la *Cumbre Continental Indígena de Abya Yala* en 1990. Su emergencia en los noventa puede enmarcarse en una “nueva oleada de militancia indígena”, e implicaría un cambio cualitativo y una mayor diversificación de sus estrategias de lucha (Gordillo y Hirsch 2010). En el capítulo siguiente, profundizaré el estudio de los sentidos que para los *Comunicadores* tiene la *Comunicación con identidad*, como parte de la definición como estrategia de lucha aquí analizada.

CAPÍTULO DOS

La Comunicación en el “fortalecimiento de la identidad”:

Procesos de comunalización y construcción de la memoria colectiva

La función que los indígenas le atribuyeron a los medios propios en el momento de su surgimiento fue visibilizar y legitimar las situaciones de protesta social, construyendo un proyecto de contrainformación común a otros actores subalternizados. Actualmente, sin embargo, el objetivo es la construcción de la *Comunicación con identidad*, a la que definen como uno de los derechos de los pueblos indígenas que, si bien han sido reconocidos por el Estado, sostienen, deben ser también garantizados. Partiendo del supuesto de que todos los proyectos comunicacionales implican reflexiones sobre los sentidos de pertenencia, desde los cuales quienes los sostienen se construyen y constituyen como grupo, surgen varias preguntas: ¿Por qué los indígenas caracterizan a su proyecto como “con identidad”? ¿Cómo definen este término? ¿Es posible pensar en proyectos comunicacionales por fuera de la “identidad”?

En este capítulo analizo los sentidos que los comunicadores indígenas de la *Coordinadora de Comunicación Audiovisual Indígena de Argentina (CCAIA)* le dan al proyecto *Comunicación con identidad*. El proyecto involucra sentidos acerca de qué es la “identidad”, su relación con lo que entienden por “cultura” y los sentidos en los que las prácticas de comunicación que desarrollan la “fortalecen”. El capítulo está centrado en el relato autobiográfico de Laura Méndez, una comunicadora del pueblo *colla* que fue

integrante de la *Red de Comunicación Indígena* y actualmente de la CCAIA. En la oportunidad en que la conocí e hice la entrevista a la cual pertenecen las citas de este capítulo, ella construyó un relato en torno a su “conversión”, desde una identificación en la que primaba la ideología nacionalista, a una identificación como *colla*. Los sentidos que le da a la *Comunicación con identidad* se relacionan con la incidencia de los medios de comunicación en su trayectoria —como máquinas diferenciadoras (Grossberg 1992) que la posicionaron en sistemas de identidad y diferencia, pero también como espacios en los que construyó una posición como agente. Su definición sobre el proyecto parte de posicionarse críticamente frente a los procesos de construcción de identidad nacional, e implica el desarrollo de procesos de “descolonización”. La visibilización pública de memorias colectivas y tradiciones indígenas silenciadas y estigmatizadas desde la constitución del Estado, involucra procesos de recuerdo y reconstrucción de saberes que tienen efectos performativos comunalizadores, dado que fortalecen sentidos de pertenencia colectivos.

El “fortalecimiento de la identidad” como objetivo de los proyectos de comunicación

El proyecto de *Comunicación con identidad* parte de una reflexión acerca del lugar que ocupan los medios de comunicación hegemónicos en la construcción de la identidad nacional y en la negación de la existencia de las identidades de los pueblos indígenas. Laura describe la “forma de ser” de su pueblo desde su identificación actual como *colla* y desde su práctica como comunicadora. A través de esas experiencias “movilizadoras” construyó un lugar desde el cual actuar en pos del “fortalecimiento de la identidad” de su pueblo —resignificando afirmativamente su posicionamiento como *colla* en los sistemas de

identidad— que se relaciona con la participación en acciones que valorizan y marcan como propias determinadas prácticas. Es desde este lugar que define la intención de interpelar a aquellos jóvenes que no tienen conciencia de su aboriginalidad, que llevan adelante prácticas *colla* sin “analizarlas” e identificándose en cambio con la cultura mediática occidental. Los proyectos de comunicación, explica, apuntan a “fortalecer la identidad” de los pueblos indígenas como parte de su “estrategia de lucha”.

Conocí a Laura Méndez en mayo del año 2012, cuando el *Equipo de Comunicadores de Pueblos Originarios* realizó un acto en Buenos Aires con el motivo de presentar públicamente el libro *Aportes para la construcción del modelo de comunicación indígena en Argentina*, que posteriormente dio lugar a jornadas de debate interno. Laura participó de la *Red de Comunicación Indígena* (RCI) desde sus inicios hasta el año 2009, momento en el que decidió irse³⁶. Durante este período trabajó como capacitadora de corresponsales que vivían en las comunidades, para enseñarles cómo generar y utilizar herramientas para la comunicación radiofónica. Si bien capacitó a gente de todas las provincias en las que estaba presente la RCI, su trabajo más fuerte lo realizó en las provincias de Salta y Jujuy.

Al momento de entrevistarla, sabía que Laura había formado parte de la RCI, pero no tenía más información. Ella sabía que yo estaba estudiando antropología, y que trabajaba

³⁶ La *Red de Comunicación Indígena* se extiende en las provincias de Formosa, Chaco, Sante Fe, Salta y Jujuy. En sus inicios en el año 2001 estuvo conformada por tres organizaciones indígenas de las Provincias de Chaco y Formosa, que a partir del reconocimiento de la necesidad tener medios de comunicación propios, obtuvieron el apoyo financiero y técnico del *Instituto de Cultura Popular* (INCUPO) para la construcción del proyecto. La RCI se conformó a partir de la participación de distintas comunidades, en principio de Chaco y Formosa, que desde entonces tienen corresponsales que elaboran documentos periodísticos que se transmiten a través de un programa semanal que se transmite simultáneamente por numerosas radios. En el año 2005 se creó una dinámica similar en las provincias de Salta y Jujuy, con la formación de corresponsales de las comunidades y un programa que se transmite hasta la actualidad por Radio Nacional Salta, y se retransmite por otras emisoras de la región. Con el transcurso de los años, se siguieron sumando a la RCI organizaciones y comunidades indígenas e instituciones no indígenas, que forman parte de, o están vinculadas, a las iglesias Católica y Anglicana.

con métodos cualitativos, lo cual asoció con su experiencia en talleres de historia oral. Esta asociación favoreció que estableciéramos un vínculo empático durante la entrevista, que por momentos resultó muy poco dirigida³⁷. Si bien yo no había pensado utilizar de manera estructurada el modelo de entrevista que llevaba, las preguntas estaban orientadas fundamentalmente a conocer más sobre las experiencias y percepciones de los entrevistados como comunicadores. La mayoría de los comunicadores habían dado una respuesta corta cuando les pedía que se presentaran, indicando su nombre, pueblo de pertenencia, lugar de residencia y rol como comunicadores en el marco de alguna organización o pueblo. Laura en cambio, comenzó con un relato sobre su infancia en el que explicó su rol actual como comunicadora *colla* a partir de experiencias como miembro de este pueblo. Muchas de las preguntas que pensaba hacerle fueron respondidas antes de que las enunciara, organizadas según su propia genealogía, asociaciones y concepciones sobre los sentidos de la lucha indígena y la *Comunicación con identidad*. Su presentación comenzó con las siguientes palabras:

Bueno. Soy Laura Méndez, de la provincia de Jujuy, pueblo *colla*, específicamente de la Quebrada de *Humahuaca*, pueblos milenarios, *Humahuaca*, *Tilcara*, *Maimará*, [...] bueno, yo nací en Mina El Aguilar, departamento de *Humahuaca*. Y bueno, desde ahí, el hecho de nacer en una empresa minera privada [...] hizo que, claro, tuviéramos una infancia muy estructurada en cuanto a que la empresa tiene corridas. Digamos, las corridas son viviendas que vivían produciéndonos para la mayoría, y desde ahí, todos tenían más o menos la misma casa, todos tenían el mismo trabajo.

³⁷ Si en toda entrevista, la participación del entrevistador establece un marco a la interacción y a la reflexividad producida a través de su relación con el entrevistado (Briggs 1986), la entrevista no dirigida se caracteriza por el objetivo de conocer los marcos interpretativos del informante a través de su asociación libre, antes que obtener respuestas a un esquema rígido prefigurado (Guber 2012). Las preguntas con las que el entrevistador inicia la conversación operan como guías, que se verán reformuladas durante el proceso de entrevista.

Era como una vida envasada digamos ¿no? Porque, los sábados había cine, porque claro, los dueños de la empresa eran estadounidenses en ese tiempo de mi infancia y traían a Papá Noel para navidad, y en julio, en el día del niño bueno, eso sí, eran muy de regalar juguetes el día del niño, de hacer juegos, contratar payasos e igual para papá Noel ¿no? [...] y cine, qué se yo, ponele, de esa época que te diría “Ico el caballito valiente”, que se consumían en las grandes ciudades metropolitanas del país llegaban al medio del cerro del Aguilar, a tal punto que después pusieron una antena parabólica [de] la empresa y teniendo seis, siete años, yo veía televisión en varios canales: Canal 9, ATC, Canal Trece. Y esto me ha generado como una infante digamos muy de andar perdida en la televisión [...] ese ha sido el consumo infantil de los medios, que he tenido más allá de estar en una caja, digo porque era una empresa muy privada y cerrada, era como que me metía al mundo mirando la televisión, comprendiendo o pensando que así era más allá, fuera de los cerros.

Laura establece una relación entre prácticas de sujeción caracterizadas por la vida en un espacio “cerrado” y disciplinado por la empresa, y los procesos de identificación. A través de las referencias espaciales, caracteriza a su infancia como encerrada y estructurada por prácticas culturales más similares a las vividas en las ciudades, que a las que para ella eran características de “los cerros” y la Quebrada, que le resultaban ajenas. Mirar películas en el cine, la televisión, festejos como la navidad o el día del niño, eran prácticas y productos llevados desde las grandes ciudades metropolitanas —donde eran producidas de manera “envasada”, a la manera de los productos industriales— hasta el medio del cerro y constituían su modo de “meterse al mundo”.

Desde su situación presente como comunicadora, le otorga un lugar importante a los medios de comunicación como productores de sentidos de pertenencia. Su identificación en la infancia, construida a través del consumo de los medios de comunicación, refiere a la identidad nacional producida hegemónicamente por el Estado desde los comienzos de su construcción a fines del siglo XIX. Definida como “blanca”, “europea”, “civilizada”, la Nación se construyó históricamente en oposición a la “barbarie”, representada por los pueblos indígenas. Esta narrativa justificó las prácticas de genocidio y dominación a través de las que los pueblos indígenas fueron incorporados como población subalterna, al tiempo que se proyectó su “asimilación” a la identidad nacional, invisibilizándolos durante la mayor parte del siglo XX. En la introducción del libro mencionado en el capítulo anterior, el *Equipo de Comunicadores* (2012) plantea que “en Argentina distintos sucesos llevarían a que prime una corriente ideológica eurocentrista, sin ‘indios salvajes’ [...]” y que dicha corriente se encargó de “invisibilizar, negar la existencia de pueblos originarios valiéndose de las escuelas, libros y los medios de comunicación” (7).

Como parte de esa experiencia de vida en El Aguilar, Laura incluye la “negación sistemática” de su identidad indígena en el espacio escolar mediante el enunciado “en la primaria yo vivía en un estado de negación”. Toma como ejemplo las imágenes sobre los indígenas que se difundían en la escuela a través de los manuales escolares, que los presentaban como “salvajes” y violentos, tal como se aprecia en el siguiente fragmento: “yo miraba los manuales, ¿no? Estrada, el indio salvaje que está tirando la flecha. Bah, yo pude recordar esas imágenes, sangre, corría la sangre y ‘qué salvajes’ ¿no? Y nosotros mirando esos dibujos enajenados porque uno no se sentía salvaje, nunca se va a decir uno: ‘¡yo no soy!’”.

Laura menciona a los medios de comunicación y a la escuela como instituciones centrales en los procesos de reproducción de hegemonía y de imposición de identidades. A través de la producción de un sentido común, estas instituciones logran el consenso de las clases dominadas hacia la política de las clases dominantes (Williams 2009). De acuerdo con ella, durante su infancia, los discursos que la interpelaron apuntaron a generar su identificación con la Nación argentina. En cambio, las posibles identificaciones como indígena se vieron obturadas por los sentidos hegemónicos que los retrataban como “salvajes”, contenido que fue parte de su formación en el espacio disciplinario escolar en la mina. Como plantean Corrigan y Sayer (2007), históricamente y de forma dinámica, el Estado va inscribiendo —legitimando y paralelamente excluyendo y reprimiendo a través de rutinas y rituales— subjetividades y formas de acción sobre la población mediante un doble proceso, de totalización y de individualización. Es a través de estos procesos que se construye una matriz histórica clasificatoria de la población al interior a la Nación (Briones 2005-a). La construcción de la Nación es un proceso de “totalización”, a través del que el Estado interpela a las personas como miembros de una comunidad particular. Paralelamente, produce a determinados grupos como subjetividades específicas y diferenciadas, a través de prácticas de individualización y subalternización. Hall (1985) explica que los individuos somos interpelados desde la infancia a adherir a las posiciones en que somos localizados por estas matrices clasificatorias, y de tal forma, éstas nos proporcionan las posibilidades de identificación. Las posibilidades de identificación durante la infancia de Laura giraron en torno a la nacionalidad o a la aboriginalidad, asociadas a valores positivos en el primer caso y negativos en el segundo.

Sin embargo, su descripción actual de ese período como de “negación” y desvalorización de su identificación, que ahora define como *colla*, también muestra que los significados de esas matrices clasificatorias cambian históricamente, y que hoy ser *colla* tiene para ella un valor positivo. La lectura que hace de ese período de su vida es crítica, ya que la llevaba a “andar perdida”, según sus propias palabras. El sentido de ese “andar perdida” se hace más visible cuando compara su infancia con la de su mamá que, a diferencia de ella, “aprendió” la “cultura” de su abuela *colla* cuando era pequeña y estuvo en contacto con “la naturaleza”:

Ella es de origen del departamento de *Humahuaca*, de Rodero, que también tiene toda una cuestión, o sea la Quebrada se destaca por tener tres mil años antes de Cristo manejo de la tierra con andenes de cultivo y con terrazas de cultivo en zonas muy altas [...] Y en ese sentido, mi mamá no podía quedar exenta de eso, digamos ¿no? Mi abuelita cultivaba la tierra, mi mamá aprendía de ella, mi abuelita con la papa, con el maíz, con la cebada, también como tener la carne, hacer el queso, comer *mote*, *charqui* y *mote*, carne seca digamos, por el montecito y pastear las ovejas [...] Y digo ¡bueno! Muy alejada de la infancia del juguete. El niño, mi mamá, como una pastorcita niña. Sus juguetes eran sus cabritas, ovejitas, sobre todo ovejitas que tenía. Entonces era bueno corretear por la naturaleza [...] se hacía el intercambio de sal, de *charqui*, de las producciones que tenían los quebradeños, que son más que todo hortalizas y frutas. Y mi abuelita también iba [al mercado de *Humahuaca*] a intercambiar cosas, con mi mamá. Entonces le compraba caramelitos, cosas que ella no probaba todos los días. Y eso hace que ellos tuvieron una vida diferente a la mía ¿no? el hecho de saber trabajar la tierra, de saber interpretar o al menos ver las ovejas,

ver la papa, cuál papa es buena, cuál no [...] Pero digamos que ella hacía, era su cuestión de infancia de aprender mucho desde la cultura de mi abuelita, que hacía las *chospas* para coquear, y que sabía tejer tejidos artesanales con figuras de animalitos, toda una cuestión así que le hacía para ella de chiquita, y no es que le compraba un jean o un pantaloncito jogging [...] Entonces por eso mi mamá tuvo también algo que yo no tuve: estar en presencia con eso que era la expresión milenaria del tejido artesanal ¿no? Que tiene todo un lenguaje [...] Y bueno, ella lo llevó a El Aguilar y bueno, diferente al cambio de estar con toda la naturaleza, que es semiárido Rodero, pero hay árboles. Pero bueno, de ahí es que vivieron mis padres y nacimos nosotros, y de ahí nos fuimos a *Tilcara*.

Laura enmarca la experiencia de vida de su mamá en la historia de los pueblos indígenas agro-pastoriles de la Quebrada de *Humahuaca*³⁸ a los que describe a través de diacríticos particulares. A diferencia de ella, su mamá estuvo “muy alejada de la infancia del juguete”, y es en relación con la niñez de su madre que Laura considera que estaba “perdida” y que “no tuvo” experiencias valiosas; es decir, experiencias a las que considera propias de la “cultura” de los “quebradeños”: el conocimiento de la tierra y su producción como la forma de “jugar”, en oposición a ver televisión; de los tejidos y de los significados asociados a ellos, en oposición a usar ropa comprada elaborada industrialmente, como jeans y joggins; el contacto con la naturaleza, en oposición al encierro en Mina El Aguilar; el trabajo de producción para el consumo propio y —en menor medida— el intercambio con otros, en oposición a un consumo sin conocimiento ni participación en los procesos previos de

³⁸ Desde fines de los noventa, se han comenzado a diferenciar pueblos particulares con existencia pre-incaica dentro del “espacio macroétnico *colla*”, definido por la conformación del *Collasuyu* durante el período de dominación incaica (Karasik 2010). Éstos son los pueblos: *kolla*, *omaguaca*, *atacama*, *ocloya*, *tilianes*, *quechua*, *chicha* y *maymara*. Cuando Laura habla de “los pueblos de la Quebrada”, se refiere a esta pluralidad.

producción y de intercambio. Los diacríticos que señala apuntan al modo de producción e intercambio —que implica una particular relación e “interpretación” de la naturaleza— y a la producción de tejidos. Estos se vinculan a otros diacríticos como las prácticas comunicativas y la espiritualidad de los pueblos de la Quebrada, a los que hizo referencia en otros momentos de la entrevista. Enfatizando en el derecho a la preexistencia, señala que estos aspectos han sido “expresiones milenarias” de los pueblos de la Quebrada a lo largo de 3.000 años y los constituye como marcas de la diferencia entre ser *colla* y ser argentino.

La descripción de Laura de la “cultura” de su abuela remite a una concepción de cultura que involucra prácticas y representaciones concretas de los sujetos en su vida cotidiana (Rockwell 1980). Pero además, Laura describe situaciones que llaman la atención sobre la dimensión cultural, lingüística y simbólica de la vida social como un campo de disputa, en el que el logro del consenso alrededor de los significados, prácticas y hábitos legitimados reproduce la estructura social capitalista. Esta caracterización aparece ligada en su explicación al mandato de que tiene que ser comunicadora de su pueblo y “fortalecer su identidad”, sobre todo cuando analiza la influencia de las industrias culturales en los procesos de identificación, tal como se puede observar en la siguiente cita:

Está digamos la intencionalidad comunicativa de fortalecer a los pueblos originarios y las identidades que muchas veces están todavía amenazadas en distintos lugares por la industria cultural, con los jóvenes que a veces quieren parecerse a este que sale de Rebelde Way, o a éste *flogger*, en las comunidades, entonces, usar el medio para fortalecer la identidad cultural, que es la forma de ser del pueblo originario, [la comunicación] es una herramienta fundamental, que se mantiene vivo a través del tiempo todo eso ¿no? La identidad, la cultura, la cosmovisión.

Al igual que cuando describe su infancia, reconoce en las experiencias cotidianas que viven los jóvenes indígenas, la “amenaza” de las industrias culturales, la acción invisibilizadora que ejercen éstas sobre la cultura de su pueblo y la transmisión acrítica de valores occidentales, actualmente asociados sobre todo al consumo. Se refiere a la “identidad cultural” como una “forma de ser” de su pueblo “que se mantiene viva a través del tiempo”. Esta definición remite al concepto de aboriginalidad, que explica la formación de los pueblos indígenas a través de procesos de creación de alteridad establecidos sobre los pueblos preexistentes al Estado y a partir de relaciones de dominación establecidas desde los regímenes coloniales, y basados en criterios étnicos y raciales (Beckett 1988). El concepto esencialista de cultura ha funcionado históricamente en estos procesos como criterio de marcación de alteridad, constituyéndose como el fundamento para definir e identificar grupos sociales (Briones 2005-b). Sin embargo, tal como lo describe Laura a través del relato sobre su infancia, la cultura no constituye una propiedad innata diferencial de las personas, sino una dimensión de la vida social, que se sustenta en experiencias y prácticas cotidianas. En el marco de las relaciones sociales capitalistas, los grupos y sus prácticas culturales se forman y reproducen a partir de diferencias y desigualdades de poder. Son esas diferencias de poder las que explican que las industrias culturales occidentales tengan más llegada e incidencia en los procesos de identificación de los “jóvenes de las comunidades”, que las modalidades de transmisión cultural del pueblo *colla*. La consecuencia que tiene esta reproducción desigual de las prácticas culturales es, como le pasaba a Laura en su infancia, la identificación como parte de la Nación argentina, y no del pueblo *colla*.

Cuando Laura menciona cuáles son los factores que le permitieron reconocerse como *colla*, describe prácticas relacionadas con la espiritualidad, las celebraciones, las danzas y las coplas y las expresiones lingüísticas. Considera a estos elementos como parte de una “cosmovisión” y explica que, “por más que el sistema quisiera borrar, estaban esas prácticas, y uno lo vivía, quizás no lo analizaba de trasfondo, el por qué, pero se lo vivía digamos”. Esta reflexión indica que lo que cambia y es objeto de disputa, no es sólo la reproducción de prácticas y discursos, sino también la definición misma de qué es lo cultural, qué valor se le atribuye y qué lugar ocupa en los procesos de constitución de grupos sociales (Briones 2005-b). Así, si hay una continuidad en la realización de determinadas prácticas (sobre todo a partir de su mudanza a *Tilcara*), lo que cambió junto con su identificación como *colla* fue la marcación que ella comenzó a hacer de dichas prácticas como propias de su pueblo, constituyéndolas como diacríticos.

Sus trayectorias remiten a los procesos recientes de “politización de la cultura” (Briones 2005-b). Desde la expansión hegemónica de las políticas multiculturalistas, la *cultura* se ha convertido en un concepto en torno al que se han ido incrementando los procesos de disputa y de construcción de regímenes de verdad relativos a la formación y delimitación de grupos, y a la legitimidad de sus acciones y demandas (Briones 2005-b). Esto explica la visibilización diferencial de determinadas prácticas culturales, y su uso hegemónico para definir a los grupos sociales, y adjudicarles valores (y derechos) no sólo diferentes, sino también desiguales. Los indígenas ejemplifican esto cuando expresan que los medios de comunicación hegemónicos los representan positivamente en “festivales folclóricos”, y

negativamente cuando realizan acciones de protesta (en los casos en que deciden darlas a conocer)³⁹.

Antes de vivir experiencias que le permitieron comenzar a identificarse como *colla*, Laura llevaba adelante prácticas que no analizaba y que hoy define como *colla*. Entre las experiencias que identifica como “movilizadoras” menciona, fundamentalmente, su educación en una escuela secundaria de Tilcara, donde tuvo docentes “comprometidos” con la enseñanza de la historia y la cultura de los pueblos de la región. Otras experiencias que reconoce como importantes fueron su participación en el coro de la *Fundación Música y Esperanza* para la *Embajada Musical Andina*. Allí conoció personas de países limítrofes que eran “diferentes digamos, pero iguales también porque todos integramos el mundo andino”.

Esas experiencias le “ayudaron”, según su propia terminología, y fueron movilizadoras en el sentido de que le permitieron reflexionar sobre sus sentidos de pertenencia y valorizar las prácticas cotidianas desmarcadas étnicamente. La manifestación pública de su proceso de auto-reconocimiento estuvo relacionado con su vida en Córdoba, donde,

Cuando se hizo el censo 2001 y cuando me preguntan el auto-reconocimiento en medio de la gran ciudad de Córdoba yo dije “soy *colla*” porque somos totalmente, o sea, más allá de ser argentinos, tenemos ciertas formas de ver la vida, ciertas formas de agradecer a la *Pachamama*, nuestros amigos jujeños que estaban en Córdoba, si se vivía en un departamento, no había tierrita para hacer la ceremonia, [...] generaba conflicto [...]. Y eso es lo que veíamos cuando estábamos en Córdoba.

³⁹ ENOTPO, “Carta de los Pueblos Originarios a la Presidenta por el Bicentenario”, 2010.

Si pasar el año en Córdoba implicaba el conflicto de imposibilitar la reproducción de las “formas de ver la vida” propias, estudiar comunicación social adquiere sentido en relación a una posición como agente que construyó en *Tilcara*, donde reconoció la existencia de sentidos de comunidad como *colla* compartidos con sus habitantes. Con el objetivo de fortalecer estos sentidos, realizaba programas radiales durante el verano cuando regresaba a la Quebrada.

El desplazamiento a través de espacios marcados y desmarcados étnicamente aparece como estructurante de las experiencias que le produjeron “movilizaciones de la personalidad”. Su infancia en Mina El Aguilar, donde vivía en un “estado de negación” ejercido por las estructuras de sujeción, gestionadas principalmente por la empresa, que la llevaba a “andar perdida”, tiene como contrapunto su vida como adolescente en *Tilcara*. Allí, las prácticas que reconoce como características de su pueblo eran habituales y fue el espacio en el que conoció y comenzó a valorar la historia de los pueblos de la Quebrada. Desde este posicionamiento explica las situaciones de conflicto que vivía en Córdoba por no poder realizar las ceremonias a la *Pachamama*.

La “identidad” de Laura, tal como la explica en su relato, es el resultado de procesos dinámicos y contradictorios de identificación. Condicionados por estructuras sociales de sujeción e identidad, estos procesos son también habilitados por éstas, en tanto circunscriben posiciones para la acción que las personas pueden ocupar y constituir en ellos lugares de agencia (Grossberg 1992). Fortalecer la identidad de su pueblo consistiría en promover sentidos de comunidad que habiliten a los jóvenes a ocupar nuevos espacios sociales y los interpelen como *colla*.

Vemos aquí un objetivo de los medios diferente al analizado en el capítulo anterior, aunque articulado con aquel. Si en un comienzo los medios surgen con el fin de hacer visible y legítima la perspectiva indígena en los conflictos con las agencias estatales y los sectores privados, el proyecto de *Comunicación con identidad* tiene además el fin de promover sentidos de pertenencia colectiva entre los integrantes de los pueblos y de auto-reconocimiento. Por esta razón, ocupan lugares centrales la información sobre los acontecimientos actuales que los involucran y la recuperación y transmisión de conocimientos propios de cada pueblo —que apunta a valorizarlos positivamente y a darles sentido como parte de una identificación colectiva. Estos procesos son el resultado de una construcción por parte de los *comunicadores*, no exenta de conflictos con los discursos hegemónicos, aspecto que analizaré a continuación.

Memorias subalternizadas: procesos de ocultamiento, visibilización y construcción

Los *comunicadores* explican que el “fortalecimiento de la identidad” se da a través de la transmisión de saberes y formas de comunicación “tradicionales” de cada pueblo. En este sentido, uno de los documentos que escribió Matías Melillán durante el proceso de debate de la Ley dice que estos saberes en que se sustenta la *Comunicación con identidad* “han pervivido en la memoria”⁴⁰. En este apartado planteo que esta fundamentación requiere procesos de construcción de las memorias indígenas —no exentos de conflictos con la memoria hegemónica y procesos de construcción de la identificación nacional—

⁴⁰ Matías Melillán, “Servicios de comunicación audiovisual de Pueblos Originarios es un hecho Histórico”. *Avkin Pivke Mapu*. 11 octubre 2009. http://www.avkinpivkemapu.com.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=1059&Itemid=14 (consultado el 05 de febrero de 2014).

desarrollados por los *comunicadores*. Además, estas construcciones tienen efectos performativos que son parte en sí mismos del “fortalecimiento de la identidad”. Específicamente, a través del trabajo para recordar y “recuperar” las “formas tradicionales de comunicación”, los *comunicadores* generan procesos de comunalización, de valorización afirmativa de saberes estigmatizados y de la pertenencia a sus pueblos.

La memoria, en tanto resignificación colectiva de acontecimientos del pasado, implica procesos de selección, estructuración y, paralelamente, exclusión de elementos de la historia con el fin de generar un relato que establezca una continuidad y coherencia entre ese pasado y el presente (Poole 2008, Jelin 2002, Pollak 2006). Debido a que es constituyente de sentidos de pertenencia, y de los posicionamientos que ocupan los grupos en la sociedad, está atravesada por conflictos que determinan la orientación de su construcción. Las memorias indígenas, como toda memoria subalternizada, están estructuradas por dos conjuntos de relaciones: por una parte, “la relación entre la memoria dominante y las formas de la oposición” y, por la otra, la relación entre “los discursos públicos” y “el sentido del pasado más privatizado que se genera en el interior de una cultura vivida” (Popular Memory Group 1982). Si, como vimos en el apartado anterior, la memoria nacional ha operado forzando la “negación” de las memorias indígenas en el ámbito público, esto se tradujo en su invisibilización, pero no necesariamente en su desaparición. Como plantea Michael Pollak (2006), los límites entre lo “no dicho” o silenciado, y el olvido definitivo o la represión inconsciente, son dinámicos y se modifican en relación con cambios en la memoria oficial, y/o en las relaciones de poder con los grupos subalternizados. En este caso, tanto el reconocimiento oficial de la preexistencia indígena al Estado argentino, como los procesos de “reemergencia” y de formación de una

“nueva oleada de militancia” descriptos anteriormente, y de los que la acción de los *comunicadores* es parte, tienen efectos sobre las transformaciones de las memorias públicas indígenas.

Matías afirma en el documento antes citado que muchas prácticas y saberes relativos a la comunicación “desaparecieron” como resultado de los procesos de colonización y de invisibilización de los pueblos indígenas⁴¹. En estos contextos, los silencios y los olvidos han operado en muchos casos como estrategias de supervivencia, y han implicado la interrupción en la transmisión de saberes de una generación a otra (Rodríguez 2012). En la entrevista, Laura dio un ejemplo para explicar cómo esa interrupción en la transmisión por parte de las generaciones anteriores hizo que la suya fuera “diferente”:

Nosotros sí necesitamos de los abuelos para que nos enseñen todos esos saberes y compartan. Pero también sabemos que el sistema buscó silenciar a los abuelos. Porque como decía uno de los abuelos, recordando su pasado, viste, su abuela hablaba en *quechua*. Y él como un niño jugaba con la abuela y la abuelita le hablaba en quechua. Y la madre era maestra. La retó a su mamá: “no le hables más a mi hijo en *quechua*, porque yo no quiero perder mi trabajo. Porque tienen prohibido que en la escuela hable *quechua* y vos en la casa tampoco hables en *quechua*”. O sea, los órganos controladores internos dentro de la propia familia para ir borrando el idioma. Entonces él, teniendo ochenta años como abuelo, transmitiéndonos sus conocimientos nos cuenta eso, que ya a su abuela se le mezquinaba de algún modo condicionado

⁴¹ Matías Melillán, “Servicios de comunicación audiovisual de Pueblos Originarios es un hecho Histórico”. *Avkin Pivke Mapu*. 11 octubre 2009. http://www.avkinpivkemapu.com.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=1059&Itemid=14 (consultado el 05 de febrero de 2014).

para que no hable, no le enseñe el idioma. Y entonces nosotros ya fuimos también diferentes.

En este ejemplo, muestra cómo los silenciamientos operaron como estrategia de supervivencia. Con el fin de interrumpir la transmisión del *quechua*, el Estado actuó coercitivamente a través de la amenaza de la pérdida del empleo de quienes hablaran en sus lenguas. Esto llevó no sólo a que la persona empleada dejara de hablarlo en el espacio público, sino a que prohibiera su transmisión en el ámbito privado, ante el temor de que los niños confundieran ambos ámbitos y visibilizaran su uso. La manera más sencilla de que no cometieran el error de hablar en *quechua* en el espacio público era, sencillamente, que no lo supieran.

Laura se refiere al funcionamiento de estos dispositivos modeladores de la conducta en el espacio privado como los “órganos internos controladores”. Justamente el espacio laboral de la mujer de la que habla es una escuela, institución de encierro —tal como la define Foucault (2006) — en la que se despliegan formas de ejercicio del poder que apuntan al disciplinamiento. Estas instituciones funcionan aislando a los individuos del contexto social, incluyéndolos en un espacio reticulado, medido y ya ordenado, distribuyéndolos en él y aplicando sobre ellos una serie de mecanismos de vigilancia, control y corrección con el objetivo de “enderezarlos”, de producir determinadas modificaciones en su conducta, de manera tal que internalicen normas. La descripción de Laura de los “órganos controladores” remite a estas prácticas, entre las que la mirada se constituye como un mecanismo de poder que se ejerce sutil pero constantemente, en todas direcciones y abarcando a todos los espacios, y que implica que aún aquellos que vigilan sean vigilados. En el caso de la escuela primaria, la conducta que se le impuso a la maestra fue no hablar

quechua, de acuerdo al objetivo de que ésta funcionara como ámbito de reproducción de la identificación excluyente como argentino/a. A la vez que su función como docente era ejercer una vigilancia pedagógica sobre los estudiantes, ella misma era vigilada, de manera que excluyera de su vida cotidiana escolar todas aquellas prácticas que aludieran a su posible identificación como *colla*.

Esta práctica de vigilancia alcanzó el máximo de eficacia constituyéndose como “órgano controlador interno”, en la medida en que la maestra trasladó la autocensura desde la escuela hacia el ámbito familiar —ambas instituciones definidas por Althusser (1988) como aparatos ideológicos del Estado, en tanto son parte de la reproducción del orden social capitalista a través de la producción de consenso con la ideología dominante— con el fin de evitar ser despedida en caso de que se conociera el uso del *quechua* en su familia. Este caso ejemplifica que la transmisión de la memoria estuvo condicionada por las relaciones estructurales de dominación, que se tradujeron en prácticas cotidianas de disciplinamiento. Los mecanismos de silenciamiento e invisibilización de memorias y adscripciones indígenas operaron no sólo en espacios públicos —como en el caso en que Laura describe su “estado de negación” a partir de la incidencia de los medios de comunicación y la escuela— sino en ámbitos privados, teniendo como consecuencia la interrupción en su transmisión. Dichos mecanismos llevaron a las personas de su generación a su generación, a ser “diferentes”, o a “andar perdida”.

Pero los *comunicadores* también hablan de que muchas de estas formas fueron “tapadas”, en el sentido de que fueron ocultadas del espacio público, sin desaparecer. Los silencios y olvidos parecerían operar en este caso, tal como Berliner (2005) y Rodríguez (2012) sugieren, como “formas de constitución de memorias comunes a través de epistemologías del secreto, de prácticas de ocultamiento, de enunciados implícitos y de

aspectos vinculados a la privacidad y la intimidad” (1). Son estos saberes, reproducidos de manera privada y/o silenciosa, los que constituyen la memoria colectiva indígena, que fundamenta los proyectos comunicacionales de cada pueblo y que los *comunicadores* buscan restituir al discurso público. Por ello, a partir de los relatos de los mayores, los *comunicadores* buscan conocer más acerca de las formas tradicionales de comunicación y sobre las prácticas que realizaban las personas que cumplían funciones de comunicadores en cada pueblo.

En la misma oportunidad en la que conocí a Laura, en mayo de 2012, conocí también a Luis Giménez, un comunicador del pueblo *guaraní* que participa en la *Radio La voz indígena* de Tartagal. Los comunicadores con los que armé el proyecto de reconstrucción de la historia me habían indicado que era importante entrevistarlo. En la entrevista que le hice reflexionó sobre los procesos de “destrucción” de la memoria desde la *Conquista*, y sobre los procesos actuales de su “construcción”, que los *comunicadores* generan como parte del proyecto de *Comunicación con identidad*:

Lo poco que uno puede rescatar, como jóvenes de esta generación, es muy poco, puesto que, bueno, sabemos que los Estados de aquí de esta América han sufrido muchas de las veces este proceso, que ha tomado en cada lugar una manera de pensar que tenían los primeros expedicionarios, los que llegaron en cada lugar. Eso ha sido el comienzo de esta destrucción ¿no? De lo que te comentaba, de lo que poco o nada sabemos de esta vivencia de nuestros mayores. Bueno, nos toca a nosotros sincerarnos y decir que estamos construyendo, que estamos volviendo. Y la verdad es que para nosotros como comunicadores es un trabajo esta construcción. Nuestros

mayores muchas veces desde el silencio, todavía desde la opresión, ellos muchas veces no nos quieren contar.

“Sincerarse” para Luis implica reconocer que, debido a los procesos de silenciamiento y opresión, en muchos casos esas “formas tradicionales de comunicación” no son conocidas por los *comunicadores*, ni están sistematizadas ni disponibles públicamente para su uso. Sin embargo, su “construcción” parte de la idea de que hay conocimientos que los mayores conservan, aún cuando no los socialicen. “Volver” a expresarlas en el espacio público implica un trabajo de construcción que requiere revalorizar y reacentuar afirmativamente el sentido de prácticas que fueron estigmatizadas y, por lo tanto, silenciadas. Cuando dice “estamos volviendo”, se refiere además a un proceso que involucra a la constitución de las personas en el marco de una colectividad. La construcción de la memoria colectiva acerca de sus formas tradicionales de comunicación refuerza sus propios sentidos de pertenencia y los de los integrantes de su pueblo. Así, Luis compara su acción como comunicador con las prácticas de transmisión intergeneracional de la cultura de su pueblo:

La verdad es que es para nosotros también importante seguir digamos difundiendo esto [la diversidad cultural]. Ya nuestros mayores nos han transmitido a través de la forma oral, porque no teníamos una transmisión escrita, no había libros ni nada, la transmisión es oral, se ha transmitido de padres a hijos, y a sus hijos. Y ahora nosotros nos hemos propuesto poder todo eso seguir transmitiéndolo pero utilizando las herramientas básicas de la escritura, de las herramientas digamos fundamentales de la tecnología, ya sean los CDs, los MP3, fueron adquiriendo digamos el grabador portátil, grabar las entrevistas, y tener todo eso en un por allí archivo de una computadora, tener una pequeña por allí biblioteca con todos los materiales

necesarios para que queden para las nuevas generaciones, que se pueda seguir con esta construcción. Y el anhelo nuestro de cada uno es que ellos puedan realmente tener los beneficios no sé si todos o pocos, del producto de la lucha que se han venido llevando a cabo desde la misma gestación del taller de memoria étnica, de esta lucha de los pueblos. Y ese es el pensamiento también nuestro, de cómo las generaciones en el futuro puedan tener todos los materiales necesarios para poder ir desde la base histórica fundamentando todo esto, desde la propia identidad de los pueblos originarios. Esta es una visión amplia que tenemos un anhelo de que esto, la radio no se pierda. Y bueno, estamos ya dentro de este Estado pero queremos por allí seguir con nuestro mismo pensamiento, pensando somos pueblos originarios.

Luis habla de un anhelo, de objetivos que se ha propuesto junto a otros comunicadores, en relación a esa recuperación y transmisión de la memoria y el pensamiento de su pueblo. La tarea de los comunicadores consiste, en este sentido, en generar un archivo propio que reúna los conocimientos colectivos. Define a este trabajo de recuperación y valoración — opuesto a los procesos de dominación— como una lucha en sí misma. Como comunicador, se posiciona como transmisor del producto de esa lucha para las futuras generaciones, tal como en el pasado lo han hecho los mayores a través de los relatos orales. El uso de los medios de comunicación y de las tecnologías occidentales, caracterizadas como un mecanismo histórico de dominación, es resignificado desde la perspectiva de la transmisión cultural intergeneracional.

Los procesos de construcción de saberes y prácticas de comunicación basadas en las formas tradicionales implican reflexiones acerca de la memoria colectiva de los pueblos indígenas. Estas memorias han sido históricamente subalternizadas, a través de procesos de

dominación y de internalización de la represión promovidos por las agencias estatales. Su transmisión está atravesada por interrupciones, que han tenido como resultado el olvido, pero también por prácticas de reproducción en el ámbito privado. Como parte de su proyecto, los *comunicadores* impulsan actividades de reconstrucción de la memoria de sus pueblos, con el fin de difundirla en el espacio público y de esta manera fortalecer los procesos de identificación de sus pueblos. Este objetivo es construido desde las prácticas mismas de promover procesos de recuerdo y reconstrucción de memorias, las cuales configuran procesos de comunalización, en la medida en que movilizan y resignifican sentidos de pertenencia colectiva.

Reflexiones finales

El proyecto *Comunicación con identidad* se posiciona críticamente respecto a los procesos hegemónicos de construcción de la identidad nacional producidos, entre otras instituciones, por los medios masivos de comunicación. Si todo proyecto de comunicación promueve sentidos de pertenencia, el título dado por los pueblos indígenas al suyo, pone de manifiesto el carácter contradictorio de los proyectos de comunicación hegemónicos, que al invisibilizar su existencia, niegan su identidad.

Así, la disputa por el pasado requiere un trabajo de reconocimiento de los dispositivos hegemónicos de silenciamiento y de cuestionamiento a la memoria nacional que los dio por extintos o asimilados. El relato de Laura da cuenta de la identificación como el resultado de procesos sociales, dinámicos y atravesados por dinámicas conflictivas de construcción de hegemonía, que posicionan a los sujetos en sistemas de identidad, y en los que éstos actúan

y construyen posiciones como agentes, que movilizan sentidos de pertenencia y de apego. Es desde esta experiencia que ella constituyó su lugar como comunicadora y que define lo que implica para ella la *Comunicación con identidad*.

Paralelamente, conlleva un trabajo de estructuración, reconstitución y valorización como parte de su memoria colectiva, de saberes silenciados o reproducidos en el ámbito privado. La “identidad” de los proyectos indígenas no es algo dado de antemano, sino que los *comunicadores* la construyen a través de procesos de recuperación de las memorias colectivas —silenciadas, interrumpidas y/o reproducidas en el ámbito privado— para visibilizarlas en el espacio público. Como explica Luis, lograr la transmisión de esos saberes —reproducidos a partir de la lucha de los pueblos indígenas— es un “anhelo” en función del que trabajan, construyendo y fortaleciendo en el proceso los sentidos de pertenencia colectiva. Fundamentan sus prácticas a través de la construcción de una tradición selectiva que les otorga profundidad histórica, enmarcándolas como parte de las formas tradicionales de comunicación y de los procesos históricos de transmisión intergeneracional de la memoria. En el próximo capítulo, analizo las características de esa tradición en lo que respecta a las prácticas de comunicación y su vinculación con el proyecto actual de los *comunicadores*.

CAPÍTULO TRES

La construcción de la “línea política editorial” de la *Comunicación con identidad*

[Que] la estrategia de producción discursiva salga de acá, es netamente indígena, es también todo un desafío, porque ¿cómo plasmamos? ¿Hasta dónde descolonizamos nuestro pensamiento, no? Porque, también eso, ¿cómo comunico, qué quiero decir, para qué? (Laura Méndez, mayo 2012)

El fortalecimiento de las identidades de los pueblos indígenas que se propone el proyecto de *Comunicación identidad* se realiza a través de la recuperación y transmisión de saberes y valores de cada pueblo a través de los medios de comunicación, así como de la información acerca de los temas actuales que los involucran. Cuando se refieren a cómo se debe construir este proyecto, los *comunicadores* plantean que las “formas tradicionales de comunicación” son las que fundamentan y sustentan la orientación a darle. Explican además que su rol es político y consiste en construir el proyecto hacia adentro y hacia afuera de la comunidad, a partir de elaborar “nuevas conceptualizaciones” que vinculen esas formas tradicionales con las de los medios occidentales.

Esta construcción, como sostiene Laura Méndez, está atravesada por “luchas simbólicas” en torno a las formas de comunicación utilizadas en el espacio público. En este capítulo explicaré que los pueblos indígenas disputan concepciones y prácticas hegemónicas de comunicación a través de la construcción de la “línea política” de sus medios. Los *comunicadores* relacionan su rol y actividades con las prácticas tradicionales

de comunicación indígena —cuya existencia remontan a momentos previos a la Conquista de América— vinculadas al territorio, la lengua y la forma de organización social y política de cada pueblo. Estos conocimientos y prácticas se actualizan en la producción de los medios indígenas y son el fundamento para crear “nuevas conceptualizaciones”, enmarcadas en los nuevos contextos —contradictorios y conflictivos— que establecen los medios de comunicación occidentales. Los *comunicadores* abordan procesos de “descolonización del pensamiento” a través de reflexiones y de la sistematización de “aprendizajes” sobre su propia práctica y de la estimulación de la participación de las comunidades y autoridades tradicionales de cada pueblo. Estos procesos de reflexión y participación constituyen prácticas meta-discursivas y meta-culturales (Briones y Golluscio 1994), a través de las que generan criterios acerca de qué formas y contenidos discursivos son propios de la cultura de cada pueblo y qué sentido tiene su uso en los proyectos de *Comunicación con identidad*.

Las “formas tradicionales de comunicación”

En el documento citado en el capítulo anterior que Matías Melillán escribió en el 2009, durante el proceso de debate de la Ley, y que fue difundido a través de diversos medios digitales, sostiene que:

Este paso que han dado los *comunicadores* [la creación del proyecto de *Comunicación con identidad*] se trata nada más ni nada menos que desde tiempos antiguos nuestros pueblos indígenas desarrollaron formas propias de comunicación que les sirvieron para relacionarse entre ellos y con su entorno. Basados en la

cosmovisión, usos y costumbres, estas formas tradicionales fueron tapadas más tarde por la hegemonía casi absoluta de las formas de comunicación no indígenas, llegando muchas de ellas a desaparecer. Sin embargo, otras han pervivido en la memoria, son estas formas propias, ancestrales de comunicación y que difieren naturalmente en cada pueblo, las que deberán sustentar a los comunicadores indígenas con nuevas conceptualizaciones, las mismas que incorporando herramientas tecnológicas a las que no somos ajenos, nos permitirían avanzar hacia marcos conceptuales, tipos y manuales de estilo, prácticas periodísticas mucho más pertinentes con nuestro acervo cultural, también como un mandato cultural⁴².

Este modo de presentar y fundamentar el proyecto implica la construcción de una tradición selectiva, entendida en el sentido propuesto por Raymond Williams (2009) como una versión del pasado, seleccionada entre otras posibles, que se relaciona con el presente, configurándolo y estableciendo una continuidad entre ambos momentos. Al enfatizar que las prácticas ancestrales “deberán sustentar” las nuevas, los *comunicadores* establecen a su versión del pasado como aquella desde la que se construye el proyecto actual. Dicha perspectiva define las “formas tradicionales de comunicación” en relación con dos aspectos centrales: la relación con el “entorno” o la “naturaleza” y la lengua de cada pueblo. Estos no constituyen elementos aislados, sino que son parte de un sistema de conocimientos y prácticas producidas históricamente, transmitidas de acuerdo a reglas culturales específicas, que también definen el rol que tradicionalmente han tenido las personas encargadas de promover dichas prácticas de comunicación.

⁴² Matías Melillán, “Servicios de comunicación audiovisual de Pueblos Originarios es un hecho Histórico”. *Avkin Pivke Mapu*. 11 octubre 2009. http://www.avkinpivkemapu.com.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=1059&Itemid=14 (consultado el 05 de febrero de 2014).

Los *comunicadores* reafirmaron el uso de esta tradición cuando discutimos el borrador del formato de entrevista que utilizaría con los *comunicadores*. Luego de haber leído el documento citado, escrito por Matías, consideré importante incluir en las entrevistas una pregunta sobre las “formas tradicionales de comunicación” de cada pueblo de pertenencia. Después de leer mi propuesta, ellos propusieron que les diera un orden cronológico, estructurado en torno a un “antes” (el tiempo anterior a la “Conquista de América”), el “pasado” (referido a la etapa post colonización) y el “presente” (referido a la creación de los medios de comunicación occidentales). Al proponer esta cronología enmarcaron el proyecto actual del *Equipo* en experiencias tradicionales anteriores a 1492, estableciendo una continuidad entre el pasado y el presente, cuyo hilo conductor son las prácticas comunicativas.

Los comunicadores a los que entrevisté enfatizaron que el territorio es uno de los aspectos centrales con que se vinculan estas “formas”. Tal como expliqué anteriormente, para los pueblos indígenas el territorio no constituye un mero recurso material, sino el espacio donde su vida se relaciona y reproduce junto a otras. Esto fue lo que explicó Fidel Colipán, *Werken* de la *Confederación Mapuche de Neuquén* en la entrevista que le hice en San Martín de los Andes, mencionada en el primer capítulo, diciendo que para los pueblos originarios “todo es parte del territorio, los elementos tienen vida y nosotros no somos dueños del territorio, somos parte de él. Este es el concepto muy particular que tiene la mirada de los pueblos originarios”.

Cuando Fidel utiliza el término “elementos” lo hace desde la cosmovisión indígena, que se distingue de la occidental, entre otras cuestiones, por las concepciones diferentes sobre qué se entiende por “persona”. Explica que mientras la cosmología occidental “mira al

territorio como un objeto material”, las cosmologías indígenas miran al territorio como la “diversidad de vida, muchas vidas [...] el agua tiene vida, la montaña tiene vida y todos tienen un *ngen*, que se dice el dueño, que es una fuerza en particular”. Las clasificaciones ontológicas entre quiénes tienen vida y quiénes no, quiénes son definidos como parte del mismo grupo y quiénes como “otros”, no se basan en las diferencias occidentales entre seres bióticos y abióticos, o naturaleza y sociedad, sino entre quiénes tienen un “dueño”, “fuerza”, “energía” —llamada *ngen* por el pueblo *mapuche*— y quiénes no (Descola 1996, Surrallés 2004). Para los pueblos indígenas todos los elementos que tienen *ngen* o una fuerza de vida son personas. Las diferencias morfológicas y fisiológicas entre ellas se basan en sus capacidades e intencionalidades diferentes para percibir y actuar en relación con otras personas del entorno (Calavia Saez 2004, Surrallés 2004). Por ello, Fidel explica que la concepción en la que se basa su relación con el territorio no es la “biodiversidad”, que tiene por finalidad la preservación de objetos o recursos, sino *Itrofillmongen*, es decir, la reproducción de todo el sistema, ya que “[si] cualquier elemento natural, con vida que hay, se empieza a averiar viste va a tener consecuencia en el resto todo, porque la relación es esa” (octubre 2012).

En la mayoría de las cosmovisiones indígenas, las relaciones sociales y políticas se establecen no solo entre humanos, sino entre todos los elementos que forman parte del territorio, de un modo “horizontal” y “circular”, tal como explicó Fidel en el segundo capítulo. En algunos pueblos, el lugar adjudicado al comunicador retoma roles existentes en la sociedad desde antes de la *Conquista*: el *Werken* para el pueblo *mapuche*, el *Ñee jeroatá* o *Ñee iya* en el pueblo *guaraní*, el *Chaski* en el pueblo *kolla* (ECPO 2012). En todos ellos, el comunicador no es un agente individual, sino que ocupa un rol político como parte de un entramado social que le da sustento y al que responde.

Refiriéndose a las prácticas de los pueblos originarios, Matías me explicó que esas formas de comunicación existen

Prácticamente en todos los pueblos originarios, que cada pueblo tiene su propia cosmovisión, su forma de llevar adelante sus ceremonias. Esa es como la columna o el eje vertebral de la forma tradicional de comunicación [...] *Nguillipun, Kamarikun*, digamos, ese tipo de ceremonias que se desarrollan en los pueblos que tienen justamente su particularidad comunicacional, donde los que llevan adelante esa ceremonia, por decirlo de alguna manera, establecen una comunicación con los elementos de la naturaleza, con cosas que en el mundo occidental pasan por seres bióticos, abióticos, digamos, en la cosmovisión de los pueblos originarios no está esa cosmovisión, no hay esa visión de que hay quienes son elementos vivos y quienes son elementos muertos, sino que en los pueblos indígenas, prácticamente en todos, pasan a que cada elemento tiene vida propia, cada elemento tiene su particularidad, su fuerza (agosto 2012).

Estas prácticas comunicativas se realizan en relación con los elementos de la naturaleza, y tienen un sentido espiritual compartido por quienes participan de los “eventos comunicativos” en los que se ejercen. Un evento comunicativo, en palabras de Michael Silverstein (2000), es una “secuencia de conductas de habla en las cuales algún hablante o hablantes le comunican señales a algún oyente u oyentes por medio de un sistema de vehículos signo fonéticos llamados mensajes de habla o emisiones” (2). Las ceremonias constituyen eventos comunicativos estructurados, que cumplen la función de establecer esa interacción, a través de la que se “consulta” y ejerce “respeto” hacia todos los elementos del entorno. Esas relaciones son las que permiten la reproducción de la vida de todos los elementos que forman parte del territorio, entre ellos los humanos. Por ello, las ceremonias

son consideradas como eventos altamente performativos, en tanto que a través de ellas se reproducen esas relaciones sociales y cosmovisión. Constituyen, como plantea Alessandro Duranti (2000) refiriéndose a los eventos comunicativos, “un instrumento eficaz para la construcción de unidades sociales, relaciones e identidades” (415).

Para los *comunicadores*, la lengua —entendida como un instrumento cultural que se pone en práctica socialmente (Duranti 2009)— es una dimensión central de las prácticas discursivas de cada pueblo y un diacrítico fundamental en los procesos de “fortalecimiento de la identidad”. Su uso, al tiempo que presupone un contexto social en el que adquiere sentido, constituye una práctica performativa que produce efectos sobre ese mismo contexto (Silverstein 2000). Los hablantes de una lengua, además del uso referencial que hacen de ella, utilizan sus conocimientos de las reglas meta-comunicativas de acuerdo a sus fines y objetivos en diferentes situaciones sociales. Estos usos tienen efectos en la constitución de relaciones sociales, que pueden fortalecer los sentidos de comunidad, pero también de diferencia y de desigualdad.

En el contexto actual de reconocimiento de la pluralidad cultural, la valoración de la diversidad lingüística se constituye como un campo de acción contradictorio, esgrimida por el Estado como parámetro de autenticidad para el reconocimiento diferencial de colectivos indígenas (Lazzari 2010, Rodríguez 2010), pero también por los pueblos indígenas como elemento comunalizador (Rodríguez 2012, Golluscio 2006, Hirsch, González y Ciccone 2006). Los *comunicadores* se definen a sí mismos como “diferentes” de las generaciones previas, que hablaban la lengua. El término tiene un sentido negativo basado en los parámetros hegemónicos sobre las identidades indígenas, y es asociado a una falta que les impide considerarse como miembros “completos” de su pueblo. A su vez, esta falta constituye para los *comunicadores* una marca compartida que orienta su acción, a la que

describen como “estar volviendo [a ser como antes]”. A través de sus prácticas, configuran esa falta como un elemento comunalizador.

La tradición que los *comunicadores* describen es una construcción activa, y no un elemento aislado y estático del pasado. Requiere de su parte un trabajo de construcción de un relato histórico, que vincule el presente con el pasado, y que defina qué elementos de ese pasado son parte de las formas tradicionales de comunicación que deben orientar su producción actual. Resaltan en esa tradición que el territorio y la lengua son aspectos centrales de la comunicación de cada pueblo, como parte de su cosmología y de sus modalidades de reproducción social, estructuradas históricamente a través de los procesos de dominación establecidos desde la Conquista de América.

La construcción de esta tradición recupera, en términos de Williams (2009), elementos que son definidos como “residuales” por la cultura dominante y los ubica en una posición alternativa y/o oposicional respecto a los elementos que la hegemonía define como característicos de la cultura, y específicamente de las prácticas de comunicación. Cuando vinculan estos sentidos y aspectos del pasado con su práctica en el presente en los medios de comunicación, los *comunicadores* explican que su producción requiere de “nuevas conceptualizaciones”, aspecto que analizaré en el siguiente apartado.

“Hacer la receta entre todos”: la construcción de “nuevas conceptualizaciones”

y criterios para la *Comunicación con identidad*

A través de resignificar experiencias previas mediante la discusión y construcción colectiva, los *comunicadores* han ido profundizando los acuerdos acerca de qué es, cómo y

para qué se realiza el proyecto de *Comunicación con identidad*, generando un “perfil ideológico” propio a partir de elaborar “nuevas conceptualizaciones”. Fundamentadas en las formas “tradicionales” de comunicación, las “nuevas” son producidas en función de su transmisión en los medios de comunicación, cuyas lógicas están organizadas a partir de criterios de comunicación occidentales reguladas por el mercado. El sustento que esas formas tradicionales aportan, participa de “luchas simbólicas” con las formas occidentales establecidas hegemónicamente en los medios de comunicación, en tanto los *comunicadores* reconocen los riesgos de uso acrítico y naturalizado de éstas. Sus reflexiones se refieren por un lado al rol de los comunicadores, y por otro a los contenidos y formas de comunicación que utilizan.

El *Equipo* sostiene que el proyecto de *Comunicación con identidad* se basa en principios compartidos sobre la autonomía de cada comunidad para tomar decisiones y definir los roles de las autoridades —tanto políticas como espirituales— en la producción cultural. Cada medio de comunicación es entendido como “patrimonio” de cada comunidad u organización territorial indígena y, por lo tanto, éstas son las adjudicatarias de las autorizaciones para el uso de frecuencias radiofónicas. Dado que este es un aspecto central del proyecto, según explicó Matías, lo suelen discutir con cada comunidad que decide abrir una radio al comienzo del proceso:

Lo que nosotros intentamos reflexionar en conjunto con las autoridades y los comunicadores que se van haciendo cargo de trabajar en estos medios, es que no hay una cuestión estática, quieta, en el tema del desarrollo del proyecto político comunicacional. Eh, justamente porque los contextos en los que se desarrolla el proyecto de comunicación no van a ser todos iguales. No es que va a haber un eje lineal que va a hacer todo el tiempo que sea igual ¿no? Eh, y con eso lo que influye

sobre la comunidad ¿no? Los hechos del día a día, de la provincia, del contexto nacional [...] Ese ejercicio de construcción y de llevar adelante el medio de comunicación es permanente y diario y necesariamente tiene que estar en reelaboración permanente, no puede ser una cuestión estática, porque las dinámicas mismas de los pueblos no son estáticas (agosto 2012).

De acuerdo a los criterios expresados en el libro *Aportes para la construcción del modelo de comunicación indígena en Argentina* (ECPO 2012), los *comunicadores* tienen la responsabilidad de promover la participación de las comunidades en los proyectos de comunicación y la reflexión sostenida acerca de sus objetivos. Para ello, deben construir un vínculo estrecho con éstas, participar en la construcción de la comunicación interna (mediante trabajos comunitarios, ceremonias, actividades, etc.), generar espacios de intercambio y discusión entre sus miembros y sus autoridades y, finalmente, ser “multiplicador, formador y capacitador”.

El rol de los comunicadores es definido, como vimos en el apartado anterior, en relación con las tradiciones de organización política de cada pueblo anteriores a la *Conquista*, pero también con conceptos occidentales, tales como “militantes” y “profesionales”. Este último término se relaciona con el conocimiento y capacidad para gestionar un medio de comunicación indígena (y no cualquier medio de comunicación), mientras que el primero se relaciona con asumir el carácter político de las actividades que desarrollan en el marco de la lucha indígena, que se vincula en lo concreto con los proyectos de las comunidades, las organizaciones indígenas, y el proyecto de la CCAIA. La figura del comunicador se diferencia tanto de la de los periodistas, que definen sus objetivos comunicacionales desde un lugar individual, como de la del referente político que se aleja de las demandas de su comunidad. Mientras muchos referentes asumen la comunicación como “prensa”, es decir

propaganda que les permita acumular poder, Matías plantea que hacer comunicación “es mucho más que sacarte una foto a vos, y hacer una nota de lo que vos estás haciendo para darte visibilidad a vos [es] continuar formando gente, brindarles herramientas con las que puedan trabajar, un proyecto de comunicación, [atender] necesidades más concretas [como los] problemas de acceso” (octubre 2011).

En un plano más abarcativo, los *comunicadores* discuten criterios sobre cómo debe delinearse la forma de organización de la CCAIA. Legalmente han formado una cooperativa, con el fin de poder acceder a determinadas modalidades de financiamiento estatal. Sin embargo, discuten internamente la forma de fundamentar su organización en la práctica desde las formas de organización política indígenas. En una oportunidad en la que participé en una reunión , en mayo de 2012, cuando comenzaba a discutirse dicho aspecto del proyecto, el modelo propuesto para la toma de decisiones implicaba que la “mesa de comunicadores” estuviera guiada por un “Consejo político” y un “Consejo espiritual indígena”, integrados respectivamente por autoridades políticas y espirituales de diferentes pueblos. Su función sería “asesorar” sobre los materiales que se elaboraran, de manera de controlar las producciones. Aquí la discusión se desarrolló en torno a si ambos consejos debían estar juntos o separados. La argumentación de Matías, que puso de manifiesto las diferencias implícitas entre ambos Consejos, se basa en que lo espiritual-cultural y lo político no constituyen dimensiones separadas, sino que se encuentran articuladas, tal como explica en el siguiente pasaje:

El rol del consejo político debe ser asesorar respecto a lo cultural, hoy por hoy se folcloriza en la producción de contenido, es una práctica demagógica, por ejemplo lo de poner a ancianos siempre delante de la cámara, hacerles un primer plano para mostrar sus arrugas y los ojos, como si fueran cosas. No copiemos esas cosas que se

suelen hacer con las autoridades. No va a faltar el momento en que a alguno de nosotros se nos cuele esto. Por eso me parece importante no hacer un consejo cultural y uno político aparte, porque lo cultural siempre después choca con lo político (mayo 2012).

De acuerdo con Matías, la folclorización constituye una práctica hegemónica basada en una concepción que divide lo cultural y lo político, valorizando —en el marco del paradigma multiculturalista— lo primero y negando su relación con lo segundo. Esto implica abstraer las prácticas culturales de su contexto social, presentándolas como remanentes arcaicas del pasado y negar agencia a los grupos que las producen “como si fueran cosas”. Por ello, define todo contenido como político, en tanto implica la transmisión de discursos producidos desde un lugar social y en conflicto con otros.

Esta discusión expresa una reflexión meta-cultural (Briones 2005-b), a través de la que los *comunicadores* reconocen procesos hegemónicos que definen qué es cultural y qué no, y cómo son valoradas no sólo esas prácticas, sino también los grupos sociales asociados a las mismas. A partir de esta reflexión, discuten qué representaciones de cultura subyacen en sus producciones. Frente al riesgo de que los mismos *comunicadores* reproduzcan los sentidos hegemónicos sin cuestionarlos críticamente (lo que Laura referiría como perpetuar la “colonización del pensamiento”), proponen convocar a las autoridades políticas y espirituales para ejercer este control meta-cultural. Juan Chico, comunicador del pueblo *gom* a quien conocí en esa reunión, expresó sobre el tema que si “históricamente nuestro pueblo estuvo guiado por estas personas”, ellas deben guiar también a los *comunicadores*, evaluando el sentido político cultural de las producciones de comunicación (mayo 2012).

En tanto expresiones de la construcción de hegemonía, estos obstáculos atraviesan de manera contradictoria a todos los actores que participan en los proyectos, y no sólo a los

comunicadores. Se relacionan con que desde la formación de los Estados Nacionales, los procesos de transmisión y reproducción de los sistemas de habla han sido objeto de políticas de estandarización y homogeneización de al menos una lengua oficial, con el fin de promover procesos de construcción de sentimientos de pertenencia a una misma comunidad étnica —“ficticia” o “imaginada”— (Balibar 1991, Anderson 2007). Paralelamente, estos procesos han conllevado una jerarquización de las diferentes lenguas habladas por la población y sus variaciones (Dorian 1998). En Argentina, esto ha generado la reproducción conflictiva entre los sistemas de habla dominante y los indígenas y ha condicionado su uso en diferentes contextos; las lenguas indígenas han sido subalternizadas y reproducidas en mayor parte en ámbitos privados, en tanto que las lenguas occidentales, hegemónicas, lo han sido en el ámbito público (Golluscio 2006).

Esta desigualdad de poder genera obstáculos y conflictos en la reproducción de eventos comunicativos particulares, por lo que son tomados por los *comunicadores* como objeto de construcción de criterios. Esto puede materializarse en la producción de desigualdades en la transmisión (o no) a través de los medios de comunicación, y en la reproducción de las jerarquías lingüísticas entre las formas hegemónicas occidentales y las de los pueblos indígenas. Los *comunicadores* redefinen reglas de interacción de los eventos comunicativos, sus objetivos y el contexto en que se producen para elaborar contenidos, a partir de cuestionar las formas de “colonización del pensamiento” producidas a través de los usos del habla en los medios de comunicación.

Dado que, tal como mencioné anteriormente, uno de los principales obstáculos que enfrentan los *comunicadores* es la interrupción en la transmisión de las lenguas ancestrales, su uso y revitalización resultan fundamentales en los procesos de “fortalecimiento de la identidad” y son, en consecuencia, uno de los ejes del proyecto. La situación que narra

Laura Méndez en el capítulo anterior, sobre la maestra que prohibió el uso del *quechua* en el ámbito doméstico, o el caso que presenta el *guaraní* Luis Giménez —también comunicador de la CCAIA— es producto de la imposición hegemónica del castellano. En la oportunidad en que lo entrevisté en Buenos Aires, este último sostuvo que

Para nosotros, como comunicadores, es un valor [tener nuestros medios de comunicación]. Lo vemos así porque muchos nos vimos privados de no saber nuestro propio idioma, nuestro propio dialecto, no poder hablarlo digamos, poder escucharlo sólo y entenderlo, pero hablarlo así no podemos. Ha sido el comienzo de una marginación muy fuerte de la zona, de la región, de no reconocer a los pueblos originarios en su amplia diversidad [...]. Y producto de esa marginación y discriminación es que nosotros, o yo en mi caso personal es que no sé hablar el idioma. Pero entiendo cuando un mayor está hablando en *guaraní*, y es también un trabajo como comunicador recuperar el idioma (mayo 2012).

Aún cuando el conocimiento fluido del idioma es inusual entre los *comunicadores*, lo consideran un aspecto importante, sobre cuya construcción tienen la responsabilidad de trabajar. Según explica Luis, la producción de materiales radiofónicos que intercalan el uso del español y de lenguas indígenas tiene como objetivo que la gente escuche diversas lenguas, las conozca e, incluso, comience a recordarlas y/ o a usarlas.

Tomando en cuenta sus experiencias de comunicación mediática del pueblo *mapuche*, Matías señala otra dimensión de estos criterios: el modo en que las “formas tradicionales” se modifican al ser comunicadas a través de los medios:

Se fue como comprendiendo de que no era bueno justamente interrumpir o molestar sobre ese momento tan particular de la ceremonia. [...] esa interrupción de ese momento comunicacional, lo que vos hagas con elementos externos a la cosmovisión

de los pueblos originarios, de alguna manera va a impactar a la larga o a la corta con los pueblos originarios, con las comunidades [...] En los últimos años, qué se yo, o la necesidad esa de visibilización que se había dado en algún momento hacía de que se registrara, de que se grabara, de que se fotografiaran las ceremonias que se hacían en los diferentes pueblos. Y en función de que eso ha tenido un impacto cultural en la vida y en la salud de las personas que llevan adelante las ceremonias, se ha hecho de que se reflexione sobre que no hay que utilizar justamente estas herramientas modernas para que estén presentes en esos espacios (agosto 2012).

Durante las primeras etapas, la comunicación mediática de las formas tradicionales fue realizada a través de tecnologías occidentales. El registro visual y sonoro de las ceremonias tuvo resultados perjudiciales debido a que esas tecnologías, ajenas a la cosmovisión, “molestan” o “interrumpen” la realización de las ceremonias. Matías considera esas acciones iniciales como una “necesidad de visibilización”, que si bien sigue existiendo, se fue especificando a partir de los aprendizajes y de la “toma de conciencia”, que permitió “ordenar de alguna manera ese tipo de espacio donde se desarrollan [las ceremonias] (agosto 2012)”. El criterio al que refiere a partir de esta experiencia es que, para cumplir el objetivo de fortalecer la identidad, muchos conceptos y prácticas comunicacionales no deben ser reproducidos por esos medios, ya que de serlo su sentido se transformaría y banalizaría, y dejarían de tener los efectos esperados.

En sentido inverso, la definición de cómo se utilizan los formatos y géneros discursivos occidentales hegemónicos en los medios de comunicación indígenas también implica la creación de “nuevas conceptualizaciones”. Laura Méndez reflexionó sobre esto a partir de las experiencias vividas durante el período en que trabajó como capacitadora de corresponsales de comunidades indígenas de Salta y Jujuy que integraban la *Red de*

Comunicación Indígena, y como integrante del equipo de producción de un programa semanal de la RCI, transmitido por Radio Nacional Salta⁴³. Al relatar estas experiencias reflexiona sobre el desafío que implica esta creación y se pregunta “¿cómo plasmamos? ¿Hasta dónde descolonizamos nuestro pensamiento? ¿Cómo comunico? ¿Qué quiero decir? ¿Para qué?” (mayo 2012).

Cuenta que durante esta experiencia, “pasaba esto de cómo hacer el programa radial con estilo propio, que era muy difícil ¿por qué? Porque estaba todavía presente el discurso o el formato hegemónico de cualquier radio de Buenos Aires. El impostar la voz, el dejar de lado el regionalismo”. La aceptación por parte del equipo de producción del programa de esos estándares, llevaba a desvalorizar y/ o excluir formas discursivas usadas tanto por corresponsales como por invitados y/ o entrevistados, que Laura identifica como propias de los pueblos indígenas de la región. En el caso de las personas entrevistadas, afirma que “en esto de hablar de comunicación indígena, no es una [forma de comunicación] mayor que otra. No es que el conductor del programa es más que el abuelo que está en la mesa hablando de algún saber, de un uso de la agricultura”. En el caso de las personas que se formaban como corresponsales, describe situaciones de exclusión del espacio radial de sus producciones y las explica como consecuencia de que

Faltaba a nivel discursivo plasmar el estilo [...] cómo te puedo decir, el corresponsal muchas veces no podía hablar como un periodista “acá estamos con tal fulanito y acá le hago la pregunta y ya” (impostando la voz y hablando velozmente) No, a veces el comunicador [decía] “eh, acá estamos (silencio)”. Ese silencio que es la forma

⁴³ La capacitación que ella daba estaba dirigida a corresponsales que desde las comunidades generaban materiales radiofónicos para transmitir en el programa. Grabados en casete durante la semana, se remitían en ómnibus a Salta, donde se los escuchaba y se organizaba el guión de cada programa. Si bien trabajó con gente de todas las provincias en la que estaba presente la RCI, su actividad más fuerte la realizó en las provincias de Salta y Jujuy.

comunicativa por ejemplo del *wichí*: “Don Juan (silencio) el trabaja (silencio) es agente sanitario”. Y después hacerlo hablar, y para no ofenderlo metiéndole en la boca el grabador, [ponerlo] medio alejadito. Pasaba el tiempo, se te va el sonido. Entonces llega el casete a estudio y yo [era] la defensora de los corresponsales, porque supuestamente si yo los capacito tienen que saber. Y yo entendía que había cuestiones sociales de estar ahí en el campo y cómo hacer un contrato de habla. Entonces de pronto [los integrantes del equipo de producción del programa decían], “ay, no saben hablar bien, no saben abrir la boca, no saben pronunciar bien las palabras”.

Sostiene que las formas de habla son diferentes a las usadas en el lenguaje radiofónico, organizado a partir de criterios occidentales, según los cuales los usos del tiempo son predefinidos en función de una valoración mercantil. Los proyectos de *Comunicación con identidad* de los pueblos originarios deben generar estilos discursivos radiofónicos nuevos —explica— que deben estar relacionados con las formas y contextos de habla de cada pueblo. Reconoce que esto es “difícil”, no sólo por el trabajo de creación que requiere, sino porque implica desnaturalizar y cuestionar esos usos hegemónicos que excluyen y deslegitiman formas alternativas de comunicación. Por ello, refiere a esos procesos como “luchas simbólicas” que “todavía” requieren descolonizar el pensamiento.

En su experiencia en la *Red de Comunicación Indígena*, las posibilidades de abordar la diversidad de formas de habla estuvieron condicionadas porque “no sólo era el pueblo indígena el que decidía cómo hacer la comunicación indígena sino que estaban distintas instituciones: la Iglesia Anglicana, la Iglesia Católica”. Esto se ponía de manifiesto en dinámicas de toma de decisiones en las que estas instituciones se guiaban por sus tiempos y prioridades, sin tener en cuenta “el tiempo de los pueblos indígenas”. En eso se basa para

diferenciar esa experiencia de comunicación indígena de la de *Comunicación con identidad*, en la que son los pueblos los que definen todos los aspectos del proyecto.

Las reflexiones de los *comunicadores* sobre sus experiencias en la producción de contenido mediático indígena, ponen de manifiesto que lo que hacen actualmente no es simplemente trasladar el uso de las “formas tradicionales” de los contextos originales a los mediáticos. Esto se debe fundamentalmente a que éstas no sólo no han sido reproducidas en aislamiento, sino que lo han hecho en contradicción y conflicto con las formas occidentales de comunicación impuestas desde la *Conquista*. Los *comunicadores* reconocen estar atravesados ellos mismos por estos procesos, por lo que asumen que la conciencia sobre la potencial internalización de la hegemonía es el punto de partida para la construcción de su proyecto. Desde ese lugar, caracterizan el sentido político de su rol y enfatizan el vínculo con las comunidades y las autoridades políticas y espirituales de cada pueblo para definirlo como una construcción colectiva, al tiempo que se diferencian de figuras individuales habitualmente difundidas en los medios hegemónicos.

Los nuevos criterios y prácticas respecto a qué se comunica en los medios y cómo se lo hace, no son ajenos a las contradicciones y obstáculos producidos por las formas hegemónicas de la comunicación occidental, tales como la interrupción en la transmisión de las lenguas indígenas, la folclorización, la banalización y la desvalorización de los conocimientos y formas de habla indígenas. Con la intención de revertir los procesos hegemónicos, los *comunicadores* trabajan en pos de los siguientes objetivos: revitalizar y difundir expresiones lingüísticas de cada pueblo, en combinación con las del español, definir —en relación con la cosmovisión de cada pueblo— qué prácticas pueden ser transmitidas en los medios y cuáles no, sometándolo al control meta-cultural y político por parte de las comunidades y autoridades de sus pueblos y, finalmente, crear nuevos estilos,

que tengan en cuenta la diversidad de tiempos, reglas meta-comunicativas y eventos comunicativos que caracterizan la comunicación de los diferentes pueblos indígenas.

Reflexiones finales

Los *comunicadores* definen la línea política editorial de los medios indígenas a partir de su continuidad con prácticas históricas de comunicación de sus pueblos, a las que definen como “formas tradicionales de comunicación”, existentes desde antes de la Conquista de América, silenciadas pero sostenidas en ámbitos privados a partir de ésta, y actualmente emergentes en el espacio público. Sus prácticas tradicionales enmarcan a las formas de comunicación y al uso de las lenguas indígenas en los sistemas cosmológicos de cada pueblo, que incluyen a todos los elementos con vida que forman parte del territorio. La comunicación es parte de la reproducción de ese sistema social, definido como “horizontal” y circular”, en el que el rol de los comunicadores se define colectivamente.

De esta manera, el *Equipo* vincula sus prácticas actuales con procesos históricos de resistencia y oposición a la dominación estatal. Plantea que los proyectos de comunicación actuales deben basarse en esta tradición, y a la vez generar “nuevas conceptualizaciones”, en tanto se transforman las reglas de uso y objetivos de la comunicación, establecidos ahora en contextos públicos con la hegemonía de formas occidentales y reguladas por criterios mercantiles. Retomando la tradición, los *comunicadores* caracterizan su rol como integrantes de las comunidades y pueblos, y definen como parte de su función dinamizar la participación de estos colectivos y de sus autoridades tradicionales.

Estas instancias deben orientar los proyectos de comunicación y ejercer un control meta-cultural, referido a la capacidad de reconocer prácticas y sentidos hegemónicos presentes en

los medios de comunicación, y las instancias de su posible reproducción acrítica en los medios indígenas. “Descolonizar el pensamiento” para fortalecer la identidad, requiere definir políticamente qué contenidos culturales difunden por los medios y cuáles son adecuados a otros ámbitos; qué prácticas y características de la comunicación occidental reproducen, y cuáles reemplazan por otras propias; y cómo generan procesos para recuperar y transmitir la lengua propia. Estas definiciones fundamentaron su demanda al Estado Nacional de reconocimiento del derecho como pueblos indígenas a la *Comunicación con identidad* en la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual.

CAPÍTULO CUATRO

La “diversidad” en disputa en el proceso de elaboración participativa

de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual

“Este proyecto de ley es de la Argentina en general, no de los K. [...] No se puede seguir hablando de una ley de la democracia sin el derecho de los pueblos originarios en este proyecto de ley. Para despedirme les digo:

– El orador hace uso de la palabra en idioma mapuzugun.”

Versión taquigráfica del discurso de Nahuel Kuruf⁴⁴.

En el año 2009, durante el proceso de elaboración de una nueva Ley Nacional de servicios de comunicación, los pueblos indígenas formularon la *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* y la presentaron en las distintas instancias de participación ciudadana convocadas por el Poder Ejecutivo Nacional. Ésta se basa en la legislación nacional e internacional relativa a los derechos indígenas y en un proyecto de “interculturalidad” que establece como horizonte la transformación del Estado y la eliminación de las desigualdades sociales. El derecho a la *Comunicación con*

⁴⁴ Comunicador de la *Coordinadora Mapuche de Neuquén*. Congreso de la Nación Argentina, *Versión taquigráfica de los oradores en el Plenario de las Comisiones de Comunicaciones e informática, de Presupuesto y hacienda y de Libertad de expresión*, Sesiones Ordinarias, Proyecto de Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, Audiencia Pública, 11 septiembre 2009. Disponible en: <http://www1.hcdn.gov.ar/radiodifusion/> (consultado el 17 de febrero de 2012).

identidad es un aspecto de su derecho a la autodeterminación y de su reproducción social como pueblos. Según los *comunicadores*, la Ley sancionada incluyó los puntos centrales de su proyecto. Este reconocimiento estuvo asociado a la tematización y construcción por parte del Estado Nacional de políticas en torno a la diversidad cultural, lo que se manifiesta en el objeto mismo de la norma: “la promoción de la diversidad y la universalidad en el acceso y la participación” (Artículo 2°).

En este capítulo, a partir de comparar los sentidos dados por los pueblos indígenas y el Estado Nacional a la diversidad cultural, analizo el carácter disputado de los procesos de construcción de hegemonía y de producción legislativa de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, así como su resolución en términos generales de acuerdo a los parámetros estatales. Argumento que, si bien el Estado Nacional utilizó mecanismos para la sanción de la Ley con el objetivo de generar una mayor participación de la sociedad civil en el proceso, en última instancia han sido las correlaciones de fuerza entre los distintos actores involucrados las que condicionaron el reconocimiento de las propuestas. A diferencia del proyecto indígena que propone una política de interculturalidad, el reconocimiento de la diversidad en la Ley se basa en criterios economicistas, fundamentados en definiciones emanadas de instituciones internacionales con fuerte predominio del sector privado, acordes al multiculturalismo. La norma presenta la diversidad como resultado de diferencias regionales y la ubica como aporte al objetivo mayor —la protección de la Nación Argentina— que sigue incuestionado. Para alcanzarlo, establece nuevas modalidades de gubernamentalidad, asociadas al objetivo de “alfabetización informática” y uso “eficiente” de los conocimientos de la población, y a través de ellas inscribe nuevas condiciones y formas de sujeción. Al mismo tiempo, el

reconocimiento de la diversidad fue utilizado por los pueblos indígenas para lograr el reconocimiento del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas, que habilita nuevos espacios y modalidades para la construcción de su proyecto.

Diversidad e interculturalidad en el proyecto de *Comunicación con identidad*

Tal como he analizado en los capítulos anteriores, el proyecto de *Comunicación con identidad* de los pueblos indígenas apunta a profundizar el reconocimiento de sus derechos como pueblos preexistentes al Estado Nacional. La *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* define el derecho a la *Comunicación con identidad* en relación con otros derechos indígenas reconocidos previamente por el Estado Nacional y enmarca su efectivización en un proyecto político de interculturalidad. Ésta se diferencia de las políticas multiculturales, que según los *comunicadores* el Estado ejecuta actualmente, y que fueron las que orientaron el reconocimiento selectivo de los postulados del proyecto indígena.

En la entrevista que realicé a Fidel Colipán en San Martín de los Andes en octubre de 2012, el *Werken* de la Confederación Mapuche de Neuquén me explicó la diferencia entre el actual reconocimiento estatal de la diversidad y el reconocimiento que para los pueblos indígenas requiere la construcción de la interculturalidad:

En un espacio que se llama la interculturalidad, en el marco de la diversidad, somos distintos pero podemos construir igual [...]. Eso es lo que creo que falta hacer como práctica en Argentina [...]. Hay que reconstruirlo, pero con una idea de aceptar que vos sos distinto, y no tiene nada que ver [...] podemos definir un camino juntos, pero

sin que yo te someta a vos ni vos me sometáis a mí [El Estado] tiene que transformarse. En un estado plurinacional. Dejar un poco este estado multicultural, pluricultural. En realidad eso ya está reconocido, los colores, las tradiciones, todo el mundo se viste para las fiestas. Pero eso no alcanza. Tiene que transformarse el Estado, tiene que empezar a definir políticas públicas en relación a la diferencia que tienen los pueblos originarios y otros sectores también en Argentina que no son originarios pero son distintos.

Mientras el Estado actualmente define sus políticas en torno a la diversidad como “interculturales”, Fidel las define como “multiculturales”. Éstas no se asocian con la construcción de la igualdad en la diversidad —que refiere a las condiciones y modalidad de construcción de relaciones sociales— sino al reconocimiento en términos representacionales y patrimonializadores (colores, tradiciones y fiestas) que reproducen la diferencia colonial y las relaciones de “sometimiento”. Desde su surgimiento en los países centrales, el multiculturalismo se ha constituido como una categoría asociada a la definición de medidas políticas que apuntan a gobernar y normalizar la diversidad, como parte de un proyecto hegemónico que se da por supuesto y universal (Hall 2010, Walsh 2002). El sentido dado por Fidel y por el proyecto indígena a la “interculturalidad” se relaciona con la definición inicial del término, establecida por los pueblos indígenas para referir a un proyecto de cuestionamiento y transformación, desde la diferencia colonial, del orden eurocéntrico y monocultural establecido por los Estados Nacionales, en pos de un Estado plurinacional (Walsh 2002). El reconocimiento de las tradiciones “no alcanza”, en tanto es un reconocimiento de derechos culturales que no va asociado a otros derechos fundamentales como pueblos, tales como la autodeterminación y el territorio.

En la fundamentación del proyecto de *Comunicación con identidad*, se enfatizan las relaciones de “dominación”, “dependencia” y “discriminación” impuestas históricamente y sostenidas actualmente por el Estado. Así, plantea como “necesaria” la “confrontación” y “transformación” de esas relaciones, lo que conlleva la transformación misma del Estado:

El reconocimiento constitucional de la preexistencia étnica y cultural de los Pueblos Indígenas en Argentina implica la necesaria transformación del Estado. No se trata solo de reconocer la visible pluriculturalidad del Estado sino de establecer una nueva relación con los Pueblos Indígenas —una política de Interculturalidad— que transforme su relación con el Estado y sus instituciones sociales, políticas, económicas y jurídicas a fin de confrontar y transformar estas relaciones de poder que han naturalizado las asimetrías sociales, superando la actual situación de dominación, dependencia y discriminación.

En sus explicaciones, la diversidad cultural se articula desde la preexistencia de los pueblos indígenas al Estado y enfatiza la relación entre el proyecto actual y los procesos de resistencia que han protagonizado históricamente. Las necesidades de los pueblos indígenas se relacionan entonces no sólo con su especificidad étnica, sino también con procesos de subalternización producidos en torno a su construcción como “diferentes” desde la conformación del Estado. Por eso mismo, afirman que el reconocimiento de la diversidad y la construcción de un Estado intercultural, requiere ya no de la modificación y/o implementación de políticas focalizadas, sino su transformación.

El derecho indígena a la comunicación se enmarca en “un eje conformado por tres pilares estrechamente vinculados: el pueblo, el territorio y la autodeterminación”. En el

proyecto, estos derechos se fundamentan en el Artículo 75 Inc. 17 de la Constitución Nacional, en el Convenio N° 169 OIT y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, en los que la “diversidad” es resultado de y garantizada por el derecho como pueblos a la libre determinación. Los medios de comunicación son considerados como una herramienta para lograr el ejercicio de esa autodeterminación: “ejercer el derecho a la identidad y a mantener y desarrollar los propios modelos culturales, el derecho a la auto-organización y el derecho a la participación en todos los asuntos que nos afecten” (ENOTPO 2009). Desde este planteo, la “cultura” y la comunicación son dimensiones de la vida y reproducción social de cada pueblo, que aportan a, y a la vez requieren la efectivización de todos los derechos para garantizar la creación de una sociedad intercultural con “igualdad real de oportunidades y de trato”.

Según los *comunicadores*, los aspectos centrales del proyecto fueron aprobados: la Ley incluye como objetivo la “preservación y promoción de la identidad de los valores culturales de los pueblos originarios”, los reconoce como prestadores de servicios de comunicación audiovisual, habilita el uso de sus idiomas, dispone financiamiento estatal y reserva frecuencias del espectro radioeléctrico para la creación de medios de comunicación indígena, adjudicadas mediante autorización⁴⁵. Sin embargo, hubo aspectos que no fueron reconocidos, o lo fueron de maneras a través de las que el Estado establece condiciones para la efectivización del derecho y que, tal como lo define Fidel, dan cuenta de la persistencia de las políticas multiculturalistas.

⁴⁵ Artículos: 3°, inciso ñ; 9°; 16°, inciso i; 114°, inciso g; 80°, inciso e; Título IX Servicios de Comunicación Audiovisual de Pueblos Originarios: Artículos 142°, 143°.

En primer lugar, en la propuesta de *Comunicación con identidad*, el reconocimiento se otorgaba al “Pueblo Indígena o comunidad que la solicite”. En la Ley aprobada, el Estado establece como criterio que los medios serán adjudicados a comunidades que deben estar inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (ReNACI)⁴⁶. En este sentido, a la vez que reconoció la demanda, inscribió nuevas condiciones bajo las que los indígenas desarrollan su acción, en tanto los requisitos para tramitar la personería jurídica y ser reconocidas como comunidades, resultan en muchos casos difíciles de cumplir, convirtiéndose en obstáculos e impedimentos para el acceso a sus derechos como pueblos⁴⁷. Esto ha traído problemas a varias comunidades que quieren instalar radios, pero no están inscriptas en el ReNACI, frente a lo cual los *comunicadores* buscan su inscripción como asociaciones civiles sin fines de lucro.

El reconocimiento implicó además la no inclusión de un artículo de la propuesta indígena que establecía la posibilidad de las emisoras indígenas de constituir redes permanentes entre sí. Estos puntos fueron el principal objeto de discusión que los *comunicadores* rechazaron de la redacción del proyecto, tal como sostuvo Ángela Jaramillo: “tergiversan de alguna forma la interpretación de conceptos, como el de ‘pueblo’ y el de ‘comunidad’”, en la medida en que no respetan las formas de organización de cada

⁴⁶ El ReNACI fue creado por la Ley N° 23.302/85, la cual fue reglamentada mediante la Resolución N° 4811/96 del INAI. Al inscribirse en ese registro, las comunidades son reconocidas como personas jurídicas de derecho privado.

⁴⁷ La Resolución N° 4811/96 establece en su Artículo 2° los siguientes requisitos para su inscripción en el ReNACI: nombre y ubicación geográfica de la comunidad, reseña que acredite su origen étnico-cultural e histórico, con presentación de la documentación disponible; descripción de sus pautas de organización y de los mecanismos de designación y remoción de sus autoridades; nómina de los integrantes con grado de parentesco, mecanismos de integración y exclusión de sus miembros”. La presentación de documentación que acredite su origen étnico-cultural suele resultar un obstáculo para la tramitación de la personería jurídica, y no se condice con la “autodefinición” como criterio de identificación de los pueblos indígenas, establecido en el Artículo 2° del Convenio N° 169 OIT.

pueblo, que puede establecerse no sólo como comunidades sino como organizaciones⁴⁸. Ante esto, su demanda fue que el reconocimiento se ampliara no sólo a las comunidades inscriptas en el ReNaCI, sino en los registros provinciales de comunidades y en el Registro Nacional de Organizaciones de los Pueblos Indígenas (ReNOPI). Este registro establece también un marco hegemónico que acota el reconocimiento de las organizaciones. Sin embargo, en este contexto, fue utilizado por los *comunicadores* como fundamento para legitimar su demanda de un reconocimiento en la Ley más amplio que el del ReNaCI.

Además, la Ley localiza al INAI como ámbito estatal desde el que planificar las políticas públicas de medios de comunicación indígena. Esta inscripción separa a las políticas de los medios indígenas de las más amplias de la comunicación, que incluyen a los demás prestadores, y cuyo Organismo de Aplicación es la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA). Desde la sanción de la Ley, los *comunicadores* han solicitado el traspaso de las políticas de comunicación indígena, de una a otra institución, sin haberlo logrado hasta la actualidad.

Por último, la exclusión en la Ley de la demanda de los pueblos indígenas de que sus producciones y derechos se transmitan y promuevan a través de medios no indígenas públicos y privados también implica el establecimiento de límites entre los espacios donde puede o no circular la realización indígena, que queda confinada a los medios indígenas. Esta política reproduce la idea de que los pueblos indígenas constituyen elementos aislados o aislables, que configuran un ordenamiento social en “mosaicos”, cuya existencia se respeta, pero sobre la cual se niegan las interrelaciones y los procesos de constitución

⁴⁸ Ángela Jaramillo, audiencia pública. Congreso de la Nación Argentina, *Versión taquigráfica de los oradores en el Plenario de las Comisiones de Comunicaciones e informática, de Presupuesto y hacienda y de Libertad de expresión*, Sesiones Ordinarias, Proyecto de Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, Audiencia Pública, 08 septiembre 2009. Disponible en: <http://www1.hcdn.gov.ar/radiodifusion/> (Fecha de consulta: 17 de febrero de 2012).

histórica y conflictiva (Briones 2008). Así, el reconocimiento de la diversidad parecería alcanzarse garantizando la existencia de medios hechos por indígenas para indígenas, sin que se plantee como parte de ese reconocimiento la transversalidad de las políticas, y la interpelación a la sociedad en su conjunto.

En síntesis, la propuesta de *Comunicación con identidad*, plantea que el sentido de reconocer la diversidad se enmarca en un proyecto intercultural de transformación del Estado y las relaciones de dominación impuestas sobre los pueblos indígenas desde su conformación. El desarrollo de medios de comunicación propios es una dimensión a través de la que promover esos objetivos, e implica ejercer el derecho a la autodeterminación, valorizar las prácticas culturales propias y acceder a su transmisión hacia toda la sociedad. El reconocimiento por el Estado Nacional de algunos aspectos del proyecto, pero no de otros, o no de la manera propuesta por los pueblos indígenas, da cuenta de la existencia de sentidos contradictorios en torno al reconocimiento de la diversidad. Los sentidos construidos por el Estado no sólo emergieron a partir de la demanda indígena, sino que el multiculturalismo como forma de gubernamentalidad fue el paradigma que orientó la definición y orientación de las políticas comunicacionales en torno a la diversidad desde la formulación inicial del Anteproyecto de Ley (anterior a la presentación de la propuesta indígena), aspecto que analizaré en el siguiente apartado.

Diversidad cultural y formas de gubernamentalidad multiculturalista

en la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual

En el Anteproyecto de ley de Servicios de Comunicación Audiovisual⁴⁹ y en la Ley sancionada, el sentido dado a la “diversidad” se basa en el régimen de gubernamentalidad multiculturalista, y remite al paradigma de la Sociedad de la Información, promovido por instituciones internacionales con fuerte predominio del sector privado. En los documentos que cita la Ley, las desigualdades sociales son presentadas como responsabilidad de los sectores y países subalternizados, a quienes hay enseñarles a utilizar “eficazmente” sus conocimientos, y alfabetizarlos informáticamente para que se incorporen al mundo “desarrollado”, vale decir a la lógica de acumulación capitalista. Desde una posición de poder no marcada, se establecen como universales los criterios occidentales a través de los que se definen las diferencias culturales, y se impone un criterio unidireccional a través del que se establecen las relaciones definidas como de “respeto mutuo”. La Ley valora y define la diversidad cultural a partir del criterio de localización espacial, siempre que ésta no cuestione el marco totalizante de la Nación, cuya “protección” sigue siendo el principal objetivo.

El Anteproyecto elaborado por el Poder Ejecutivo fue presentado públicamente en marzo del 2009 para ser sometido al mecanismo de Elaboración participativa de normas, antes de redactar definitivamente el proyecto a ser presentado al Congreso. En él, la política regulatoria asume la existencia de una diversidad cultural al interior de la población, y simultáneamente, busca “promoverla” a través de las políticas comunicacionales, como

⁴⁹ Poder Ejecutivo Nacional, *Propuesta de proyecto Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual*, 18 marzo 2009. Disponible en: <http://www.comfer.gov.ar/web/Varios/ley/Anteproyecto-18-3.pdf> (consultado el 17 de febrero de 2012).

forma de lograr la universalidad en el acceso y participación (Artículo 2°). En las notas sobre derecho comparado se explicita el sentido que tiene esa promoción de la diversidad. Los documentos que hacen una referencia específica a las implicancias de la “promoción de la diversidad” en la planificación de políticas dirigidas a la población son la *Declaración de Principios de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información* (CMSI): *Construir la Sociedad de la Información* y la *Declaración de Bávoro sobre la Sociedad de la Información*⁵⁰.

En ambas declaraciones⁵¹ se parte de una doble caracterización: por un lado, el fuerte avance en las posibilidades de comunicación y acceso a la información y conocimiento que permite el desarrollo de las telecomunicaciones. Por otro, la existencia de una “brecha digital”, que impide el acceso universal a dicha tecnología, y por lo tanto, la realización del derecho a la libre expresión y acceso a la información. A la hora de explicar las causas de la brecha digital, los documentos citados hacen referencia a las desigualdades entre países y al interior de ellos. Así, la *Declaración de Bávoro* expresa que “la sociedad de la información debe estar orientada a eliminar las diferencias socioeconómicas existentes en nuestras sociedades y evitar la aparición de nuevas formas de exclusión”. La brecha digital es

⁵⁰ Dicha conferencia contó con la participación de representantes de organismos internacionales y multilaterales, de la sociedad civil y el sector privado. CEPAL, *Conclusión de la Conferencia Ministerial Regional Preparatoria de América Latina y el Caribe para la CMSI*, Bávoro, 2003. Disponible en: <http://www.eclac.cl/prensa/noticias/noticias/9/11719/Bavarofinalesp.pdf> (consultado el 17 de febrero de 2012).

⁵¹ Éstas se basan a su vez en las dadas tanto por la *Declaración del Milenio* como por la *Declaración y el Plan de Aplicación de Johannesburgo* y en el *Consenso de Monterrey*. En ellas las relaciones se presentan en términos paternalistas, desde los sectores y países desarrollados hacia los que están en vías de desarrollo, y las acciones propuestas refieren a “ayudarnos unos a otros a tener acceso a recursos financieros, beneficiarnos de la apertura de los mercados, promover la creación de capacidad, utilizar la tecnología moderna para lograr el desarrollo y asegurarnos de que se fomenten la transferencia de tecnología, el mejoramiento de los recursos humanos, la educación y la capacitación a fin de erradicar para siempre el subdesarrollo.” Es decir, plantean que los mismos procesos a través de los que se genera la extracción de plusvalía desde los países periféricos hacia los centrales, serán la forma de solucionar sus consecuencias, legitimando y buscando profundizar las relaciones de dominación que las fundamentan.

explicada a partir de “diferencias económicas, sociales, culturales, educacionales, de salud y acceso al conocimiento”. Por su parte, la *Declaración de la CMSI* propone el

Desarrollo de una sociedad de la información basada en el diálogo entre culturas y en una cooperación regional e internacional. Es un factor importante del desarrollo sostenible [...] Las ventajas de la revolución de la tecnología de la información están en la actualidad desigualmente distribuidas entre los países desarrollados y en desarrollo, así como en las sociedades.

En primer lugar, la solución a las desigualdades en el cumplimiento del derecho a la comunicación se reduce a criterios de acceso a la tecnología. Además, si bien relacionan las desigualdades a dicho acceso con factores económicos, describen las relaciones entre países en términos de diálogo y cooperación, sin reconocer las desigualdades de poder que las enmarcan —y los conflictos que implican— o presentándolas como falencias de los sectores subalternizados, de manera que permanezcan incuestionadas.

Las diferencias económicas son explicadas en base a criterios desarrollistas, y a partir de éstos se propone aplicar una gubernamentalidad orientada por el multiculturalismo y el desarrollo sustentable. La gubernamentalidad —siguiendo la definición de Foucault (1991)— es una forma de ejercicio del poder a través de tácticas de gobierno de la población, en las que “se trata de disponer las cosas, es decir, de utilizar tácticas más que leyes, o, como mucho, de utilizar al máximo leyes como tácticas; hacer de modo que, por ciertos medios, tal o cual fin pueda alcanzarse” (201).

En este modelo de gubernamentalidad, los países desarrollados tienen una responsabilidad descrita casi en términos morales (“estamos plenamente

comprometidos”), de ayudar a los países en vías de desarrollo a superar sus “dificultades” sociales. Así lo expresa la *Declaración de la CMSI*, cuando establece que la eliminación de la brecha digital sería un medio para lograr el “progreso” y el “desarrollo sustentable”, en la medida en que permitiría “acrecentar la productividad, generar crecimiento económico, crear empleos y posibilidades de contratación” e “integrar” a “aquellos que corren peligro de quedar rezagados y aún más marginalizados”.

En los marcos citados, la diversidad se propone como característica de la población a ser “respetada, preservada, conservada, promovida y desarrollada”, en lo que respecta a idiomas, religión, cultura y tradiciones. La cultura de los grupos marcados como diversos se define como un “acervo” a ser “preservado” en bibliotecas, museos y archivos. De esta manera, y como parte de su política desarrollista, los organismos internacionales promueven procesos de patrimonialización en nombre de una cultura y ciencia “universales”, que objetivizan a los pueblos indígenas y los expropián de su derecho a participar y decidir sobre los usos de sus conocimientos (Rodríguez 2011). Tampoco se explicitan cuáles serían las causas por las que las prácticas culturales podrían perderse. Tanto este énfasis como las ideas de “respeto” y “diálogo entre culturas”, esencializan las relaciones sociales a través de las que se definen prácticas y grupos como diferentes culturalmente.

Como plantea Briones (2005-b), aquello que se define como “cultura” es el resultado de procesos meta-culturales, a través de los que se define un régimen de verdad acerca de qué es considerado cultural y qué no, qué valor se le otorga, y qué de lo cultural se constituye como diacrítico de una diferencia. Lo que los documentos dan por sentado es la universalidad del régimen de verdad en que se basan para definir la diversidad cultural.

Niegan la existencia de procesos históricos a través de los que determinadas prácticas y conocimientos son construidos como “diferentes” y atribuidos como características inherentes a determinados grupos.

Por el contrario, el proyecto de *Comunicación con identidad* establece lo cultural como un aspecto de la reproducción social de cada pueblo, que el Estado debe garantizar. Los *comunicadores* explicitan que el reconocimiento cultural por sí sólo “no alcanza”, y se oponen a su uso hegemónico habitual que “folcloriza” sus prácticas, de manera de presentarlas como vestigios del pasado. Un proyecto de interculturalidad debe justamente partir de cuestionar y apuntar a transformar las desigualdades sociales que redundan en que el Estado decida unilateralmente qué políticas aplicar hacia los pueblos indígenas.

El proyecto de gubernamentalidad se explicita con mayor precisión cuando se propone, para que esa población pueda ejercer su derecho a la libertad de expresión, fomentar la creación de contenidos a nivel de las “poblaciones locales”, “colaborar con las poblaciones indígenas y las comunidades tradicionales para *ayudarlas a utilizar más eficazmente* sus conocimientos tradicionales en la sociedad de la información”⁵² y asegurar la llegada de la información a toda la población. La gubernamentalidad que promueven estos documentos define a la población como diversa culturalmente y la incita a través de tácticas de gobierno, en este caso de alfabetización mediática, a “utilizar sus conocimientos tradicionales” de forma que se vuelvan “eficaces” y productivos para el objetivo de lograr un “desarrollo sostenible”, definido por los intereses del capitalismo transnacional. El uso del término “eficacia” para caracterizar el valor que tienen para los pueblos indígenas sus conocimientos tradicionales, implica el uso de criterios occidentales y productivistas para

⁵² [Énfasis agregado].

valorizar la diversidad cultural, la cual es presentada como recurso a administrar con el fin de lograr el mentado desarrollo sustentable.

Por último, la declaración circunscribe a grupos sociales subalternizados como aquellos a ser atendidos y gobernados, de manera que “progresen” y se “integren” a la sociedad, a través de su alfabetización informática. Para ello, define ciertos “segmentos” poblacionales a los que se puede “fortalecer”, “potenciar”, o simplemente “reconocer sus necesidades especiales”, sin que quede claro qué consecuencias tendría ese reconocimiento. Constituyen grupos con “necesidades especiales” los “grupos marginados y vulnerables”, “migrantes”, “personas internamente desplazadas”, “refugiados”, “desempleados”, “minorías”, “poblaciones nómadas”, “analfabetos” “personas de edad”, “con discapacidades”, la población de los países “en desarrollo” y “con economías en transición”, y los “pueblos indígenas”. Estos grupos son definidos a partir de características tales como “marginales” y “pobres”, descontextualizando la historicidad de sus condiciones actuales de vida y, de esta forma, esencializando su diferencia a partir de la superposición de clivajes de clase, salud, género, nacionalidad, migración, e identificación étnica. Que dichos grupos sean “marginales” no se debe a sus “necesidades especiales”, sino al modo en que son producidas las desigualdades en torno a esas diferencias. Comparar situaciones tan disímiles las construye a todas como excepciones a una regularidad que permanece sin nombrar, donde se asume que la mayor parte de la sociedad no pertenece a ese conjunto de “grupos” con “necesidades especiales”, aún por ejemplo en los países en los que la mayoría de los habitantes es pobre, o la mitad es mujer.

En el proceso de elaboración de la Ley, este marco internacional presente en el Anteproyecto fue reapropiado por actores locales subalternizados, con el fin de lograr el

reconocimiento de sus demandas⁵³. Los grupos sociales mencionados en las notas no son aludidos en el cuerpo del proyecto de ley, salvo en los artículos que explicitan la sanción hacia expresiones de discriminación, y el caso de los niños, cuya especificidad sí es reconocida desde un principio. Lo interesante de este factor es que actores sociales de Argentina, que se identifican como parte de los grupos mencionados en las notas, exigieron ser reconocidos en el proceso de su discusión de la Ley. En este sentido, las notas del derecho comparado dieron un marco previo de legitimidad a las demandas efectuadas al Poder Ejecutivo Nacional durante la etapa de elaboración participativa, de reconocimiento específico de estos colectivos.

Si el Anteproyecto retoma los documentos de los organismos internacionales citados para definir los fundamentos del reconocimiento de la diversidad, en sus objetivos (Artículo 3°) presenta la diversidad como resultado de diferencias regionales y la inscribe en los procesos de espacialización y designación ejercidos por el Estado, domesticándola, y ubicándola como aporte al proyecto nacional. A la vez que plantea la finalidad de “respetar y promover el pluralismo político, religioso, social, cultural, lingüístico y étnico” (Inc. b), deja en claro que su valor se inscribe en el propósito principal de “Promover el desarrollo y la protección de la identidad nacional, en el marco pluricultural de todas las regiones que integran la República Argentina” (Inc. e). La diversidad cultural es una vez más referida a lo regional y se reafirman los valores de la identidad nacional, en cuyo nombre históricamente el Estado ha llevado adelante prácticas de genocidio, invisibilización y

⁵³ Dicho reconocimiento no se efectuó respecto a la diversidad religiosa, ya que el estado otorgó autorizaciones a la iglesia católica, y no así a otras instituciones (a las que define como “cultos religiosos”), que sólo son reconocidas como parte del sector privado de la sociedad civil sin fines de lucro. Por otro lado, no son mencionados grupos que se identifican a partir de orientaciones sexuales que son objeto de discriminación, que sí exigieron un reconocimiento específico en la etapa de elaboración participativa de la norma.

subalternización de los pueblos indígenas, y frente a la que éstos reclaman el reconocimiento estatal del carácter plurinacional de la sociedad. El fomento de la diversidad apunta a desarrollar los medios a nivel local y regional con el fin de incitar en las comunidades un desarrollo educativo y cultural propio. El valor de estas producciones reside en su aporte a la representación de la Nación como multicultural y diversa, que integra a las regiones.

Este análisis da cuenta de que el valor dado a la diversidad cultural en el Anteproyecto de Ley dista mucho del establecido por los pueblos indígenas en su proyecto. Mientras para éstos el reconocimiento de la diversidad debe favorecer la construcción de su autonomía como pueblos, el Anteproyecto es un claro ejemplo de la definición que da Fidel Colipán sobre las políticas multiculturalistas. En él, se esencializa a los pueblos indígenas, y se los engloba junto a otros sectores, sin distinguir los procesos a través de los que son subalternizados, ni los reclamos que efectúan. La gubernamentalidad basada en la valoración diferencial de sus prácticas y conocimientos a partir de criterios productivistas, tiene como finalidad favorecer la acumulación capitalista, reproduciendo las desigualdades sociales. Sin embargo, si este es el sentido hegemónico dado a la diversidad cultural, los pueblos indígenas se valieron de él como marco dentro del que disputar el reconocimiento del derecho a la *Comunicación con identidad* durante el proceso de *Elaboración Participativa de la Ley*. Como resultado, el texto final de la Ley incluye sentidos dados al reconocimiento de la diversidad diferentes y oposicionales entre sí.

Consenso y disputas en la Elaboración Participativa de la LSCA

El proceso de discusión y sanción de la LSCA estuvo atravesado por fuertes conflictos entre el Poder Ejecutivo Nacional y los principales grupos mediáticos empresariales del país. Para otorgarle mayor legitimidad, el gobierno utilizó mecanismos de consulta popular para discutir el Anteproyecto, y lo describió como producido por la sociedad en su conjunto. Los pueblos indígenas reconocieron las características de la coyuntura y se posicionaron aportando un “caballito de batalla” a favor de la sanción, de manera de obtener el reconocimiento del derecho a la *Comunicación con identidad*. Al mismo tiempo, el rol dominante del Estado nunca dejó de estar presente, habilitando, regulando y seleccionando las propuestas formuladas, y mostrándose a través de este proceso como una entidad separada y establecida por encima de la sociedad civil. De esta manera, la sanción de la Ley constituyó un proceso de construcción de hegemonía, en el que el Estado y los pueblos indígenas disputaron sentidos en torno al reconocimiento de la diversidad cultural.

Cuando comencé a investigar sobre el proceso a través del que se incluyó la demanda indígena, me llamó la atención la ausencia de conflictividad en torno a su reconocimiento. Al compartir esta inquietud con Matías Melillán, su respuesta dejó bien claras las diferencias de intereses entre el Estado y los pueblos indígenas, pero también la dificultad de analizarlas como “consenso” o “conflicto”:

Fue argumentarles de por qué el hecho de que estén los pueblos indígenas reconocidos también en los medios [...] le aportaba diversidad cultural que no tenía [...]. Dos cosas, una por nuestro lado y otra por el lado de los que empujaron la Ley de parte del Estado y las organizaciones que empujaron a favor, que vieron, digamos, la

oportunidad de sumar un sector históricamente postergado. Y eso sirvió digamos para también justificar el por qué la necesidad de la Ley. Por el otro lado nosotros de alguna manera teníamos la necesidad, pero también sabíamos que se podía utilizar de esta manera, de que nosotros compartíamos un caballito más de batalla de por qué tenían que cambiar la otra Ley (octubre 2011).

Caracteriza así un lugar compartido con el gobierno nacional y otras organizaciones sociales en el “campo de batalla”, definido en torno a la oposición a los grupos mediáticos monopólicos⁵⁴. Éstos y los partidos políticos que los apoyaron se opusieron a la Ley argumentando que la concentración monopólica no perjudica la libertad de expresión, mientras que la mayor intervención estatal sí lo hace (Marino, Mastrini, Becerra 2010). El gobierno presentó la oposición en términos de “Ley de la dictadura” o “Ley de la democracia” y se construyó como defensor de la democratización y desconcentración de la propiedad de servicios de comunicación —sin aludir a las acciones a través de las cuales durante el gobierno de Néstor Kirchner había favorecido la concentración monopólica⁵⁵. Este contexto —sumado a la próxima asunción de los diputados y senadores elegidos meses antes, que le quitaría al *Frente para la Victoria* la mayoría absoluta en el Congreso— favoreció la rápida sanción de la Ley⁵⁶.

⁵⁴ El proceso de formulación del proyecto tuvo lugar en una coyuntura política marcada por los conflictos en torno a la resolución 125/08, que durante la mayor parte del 2008 enfrentaron al gobierno no sólo con los sectores agrarios más poderosos, sino con los grandes medios de comunicación, como *Clarín* y *La Nación* (Becerra y López 2009: 12). Este conflicto marcó el distanciamiento del gobierno nacional de los principales grupos mediáticos del país.

⁵⁵ Ley de Protección de Industrias Culturales (N° 25750 de 2003), el Decreto 527/05 y el Dictamen 637/07 de la Secretaría de Defensa de la Competencia) (Marino, Mastrini, Becerra, 2010)

⁵⁶ Fue aprobada en la Cámara de Diputados el 17 de septiembre y en la Cámara de Senadores el 10 de octubre. El proyecto había sido aprobado con la ausencia de 105 diputados de un total de 257, lo que muestra la fuerza de la oposición alineada a los monopolios mediáticos.

Sin embargo, Matías marca también una diferencia en relación con lo que significa el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas para ellos y para el resto de los sectores con los que se aliaron. Si los otros sectores tomaron la demanda porque “vieron la oportunidad” de acrecentar la legitimidad de la Ley, los pueblos indígenas tenían la “necesidad” de lograr el reconocimiento de su demanda, para poder ejercer su derecho a la comunicación. Con este objetivo en mente, desarrollaron la estrategia de utilizar el discurso hegemónico de la “diversidad”, ya establecido en el Anteproyecto de Ley, como marco dentro del cual disputar el reconocimiento de su demanda.

Además de esto, los *comunicadores* consideran la inclusión de su demanda como una conquista, lograda a partir del proceso de movilización y participación que llevaron adelante. Resaltan la importancia del proceso organizativo y de demanda que realizaron frente al Estado, a través de una “participación activa” durante los debates en los foros y las audiencias públicas y en las movilizaciones organizadas entre diferentes grupos que reclamaban la sanción de la Ley.

Entre estas acciones, destacan aquellas que implicaron el uso de diacríticos culturales, como la vestimenta y la lengua. La cita del epígrafe del discurso de un comunicador *mapuche* en el plenario de las Comisiones de *Comunicaciones e informática*, de *Presupuesto y hacienda* y de *Libertad de expresión* del Congreso Nacional, previo al tratamiento del proyecto en las cámaras legislativas, da cuenta de esta forma de acción. Su uso del *mapuzungun*⁵⁷ estableció un cambio de código que implicó un quiebre en las reglas de interacción comunicativa. Según la explicación de Matías, esta acción tuvo efectos performativos en la construcción de las relaciones entre quienes participaban en ella:

⁵⁷ Lengua del pueblo *mapuche*.

“después de eso [de dar un discurso en una lengua indígena] no te podían decir nada [sobre la legitimidad de su demanda], se quedaron todos callados (agosto 2012)”. Hablando en representación de su grupo, ese comunicador construyó una posición enunciativa de mayor poder, desde la que realizó su demanda. Esta acción implicó una apropiación de los criterios meta-culturales de acuerdo a los que es marcada la diversidad cultural, entre los que la lengua es uno de los más fuertes diacríticos de “autenticidad” (Lazzari 2010).

El análisis de la sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual N° 26.522 permite reconocer, como argumentan Ferguson y Gupta (2002), que la idea de que el Estado es una entidad separada, por encima de y que abarca a la sociedad civil, es el resultado de un continuo trabajo de construcción. Como planteara Antonio Gramsci (1984), el Estado capitalista instituye como dominante un proyecto de regulación moral y de normalización a través del que se establecen y reproducen las relaciones de dominación capitalistas, constituyéndose como el principal agente de construcción de hegemonía. Desde esta concepción, “además del aparato gubernativo debe también entenderse por ‘estado’ el aparato ‘privado’ de ‘hegemonía’ o sociedad civil” (157), ya que el campo de las prácticas de la vida cotidiana y de construcción del sentido común es fundamental en la institución de la hegemonía. La legitimación y naturalización del Estado como racional y omnipresente en oposición a la sociedad, es un aspecto fundamental de estos procesos, que se realiza a través la producción de imágenes, metáforas y prácticas cotidianas, que establecen la idea de que el Estado está por encima de (verticalmente) y abarcando (en escalas cada vez más inclusivas) a la población a la que se dirige como parte de la Nación.

En el caso de la LSCA, este proceso se produjo principalmente a través de los mecanismos de Iniciativa Ciudadana y Elaboración participativa de Normas. El primero

“habilita un espacio institucional para la expresión de opiniones y propuestas respecto de proyectos de normas administrativas y proyectos de Ley para ser presentados por el Poder Ejecutivo Nacional al Congreso de la Nación”⁵⁸. Las propuestas no son de carácter vinculante⁵⁹, sino que la autoridad estatal responsable de su aplicación decide cuáles incorporar al proyecto y cuáles no. En los considerandos del reglamento sobre el mecanismo de Elaboración participativa de normas, se explicita su objetivo: “fortalecer la relación entre el Estado y la Sociedad Civil, en el convencimiento de que esta alianza estratégica es imprescindible para concretar las reformas institucionales necesarias para desarrollar una democracia legítima, transparente y eficiente”⁶⁰. La racionalidad de gobierno —entendida como un modelo implícito sobre la sociedad y cómo deben establecerse las relaciones sociales (Shore 2010)— de esta política se basa en una concepción de que el Estado y la sociedad civil se relacionan a través de una “alianza”.

A través de los procesos de recepción de la Iniciativa Ciudadana, como base para la formulación del proyecto de Ley, y de Elaboración participativa de normas, se construye una representación en términos espaciales, de que la distancia vertical entre ellos se acorta, el flujo de decisión se invierte y el Estado realiza aquello que la sociedad propone. Sin embargo, es la autoridad estatal responsable de su aplicación la que decide cuáles

⁵⁸ Oficina anticorrupción, Administración Pública Nacional, *Herramientas para la transparencia en la gestión. Guía N° 3: Participación Ciudadana*, 14. Disponible en: [http://www.anticorrupcion.gov.ar/documentos/Particip%20ciudadana%20Guidelines%20\(3\).pdf](http://www.anticorrupcion.gov.ar/documentos/Particip%20ciudadana%20Guidelines%20(3).pdf) (consultado el 17 de febrero de 2012).

⁵⁹ En las consultas populares de carácter vinculante, los ciudadanos están obligados a votar por la aprobación o rechazo de un proyecto de ley y el resultado de la votación aprueba o rechaza automáticamente su sanción por esa vía. En la consulta popular no vinculante, los ciudadanos no están obligados a votar y la aprobación o rechazo popular determina su tratamiento inmediato o no en las Cámaras del Congreso, que serán las encargadas de sancionar o vetar la ley por medio del voto de sus integrantes.

⁶⁰ Poder Ejecutivo Nacional, *Decreto 1172/2003. Acceso a la información pública- Anexo V: Reglamento General para la Elaboración Participativa de Normas*, 2003. Disponible en: <http://www.colaboras.com/tema.php?tema=Decreto-1172/2003---Acceso-a-la-informacion-publica&id=866> (consultado el 17 de febrero de 2012).

propuestas y opiniones de la sociedad civil se incorporan al proyecto. Así, las relaciones siguen organizándose jerárquicamente y el Estado sigue siendo construido como la entidad abarcadora, que habilita el debate en foros organizados por provincias, y como instancia vertical, que ordena desde arriba los aportes y decide cuáles propuestas se incluyen y cuáles no. La racionalidad como característica del Estado y no de la sociedad, aparece aquí como el fundamento de estas prácticas. En este sentido, si la legitimidad del proyecto se construye a partir de la inversión de la metáfora en la que el poder va desde arriba hacia abajo, en última instancia esto se debe a una “racionalidad de gobierno”, que habilita y promueve esa inversión, definida como una práctica de “democratización”.

En suma, la sanción de la Ley estuvo atravesada por procesos de construcción de hegemonía, entendidos como aquellos a través de los que se (re)produce el orden social capitalista, por medio de la producción, por parte de diversas instituciones que responden a los intereses de la clase dominante, de sentidos y prácticas que legitiman las relaciones de dominación en la vida cotidiana, al punto de que sean vividas por los sujetos como naturales (Williams 2009). En tanto remite a un proceso conflictivo, y no de simple adhesión por parte de los grupos subalternizados a la ideología dominante, la hegemonía establece “un material común y el marco significativo para vivir a través de, hablar sobre y actuar en órdenes sociales caracterizados por la dominación” (Roseberry 1994: 8). En la sanción de la Ley, la diversidad cultural fue el “material común” desde el cual los pueblos indígenas estructuraron su demanda y desarrollaron formas de acción política usando diacríticos a través de los que el sentido común los interpela, para generar una ruptura y una práctica de resistencia, con el objetivo de lograr su reconocimiento.

Reflexiones finales

El análisis de los diferentes proyectos presentados en el proceso de formulación de la LSCA permite reconocer a la “diversidad” como meta-relato o marco discursivo compartido tanto por el Estado como por los pueblos indígenas. Sin embargo, el análisis de los fundamentos e implicancias del objetivo de “promoción” de la diversidad, muestra también la existencia de proyectos contradictorios entre sí. La definición del Estado reduce el reconocimiento de los pueblos indígenas a lo “pluricultural”, explicado no desde la preexistencia como pueblos a la constitución del Estado, sino como características de las regiones que componen la Nación Argentina. Como resultado, los pueblos indígenas pasan a ser parte de los sectores marginalizados sobre cuya diferencia las políticas deben actuar con el fin de que progresen. Subyace la misma lógica asimilacionista, establecida a partir de criterios hegemónicos que se presentan como universales.

Sin embargo, el reconocimiento del derecho a la *Comunicación con identidad* no se agota en estas definiciones, sino que el marco de respeto y promoción a la diversidad fue utilizado por la agencia indígena para legitimar y posicionar su demanda, que se fundamenta desde el ejercicio de sus derechos como pueblos preexistentes al Estado. Desde una postura oposicional, en la que plantean la necesaria transformación del Estado para construir la interculturalidad —entendida como el establecimiento de relaciones igualitarias como base para el diálogo y la construcción conjunta— vuelven visible la diferencia con el proyecto Estatal, y argumentan acerca del reconocimiento del derecho a la *Comunicación con identidad*, como parte del derecho a la libredeterminación.

La Ley sancionada es así el resultado de procesos disputados de construcción de hegemonía, a través de los que el Estado y los pueblos indígenas intervinieron en la construcción del reconocimiento del derecho a la comunicación indígena. Al mismo tiempo, si hay una “racionalidad” en el proceso de sanción de la Ley y reconocimiento del derecho a la comunicación indígena, ésta se constituyó desde el carácter estructural de las desiguales relaciones de poder entre el Estado y los pueblos indígenas, reproducidas en el marco del paradigma multiculturalista hegemonizado por el capitalismo global.

CONCLUSIONES

Los *comunicadores* explican los cambios en el ejercicio de la comunicación de sus pueblos a partir de un relato general que define tres momentos: el “antes” como el tiempo previo a la Conquista de América, el “pasado” como la etapa post colonización y el “presente” marcado por el reconocimiento de derechos indígenas y los procesos de visibilización protagonizados por estos pueblos. Este recorte temporal se vincula con una categorización acerca de los cambios históricos en el ejercicio de prácticas de comunicación. Estos cambios se caracterizan, según distintos períodos históricos, por la transmisión no conflictiva de las formas tradicionales de comunicación, la interrupción en esa transmisión y, actualmente, el trabajo de recuperación y de resignificación de esos saberes tradicionales. Esta misma categorización se articula como marco interpretativo de las historias familiares e individuales, aún cuando entre una y otras varíen las delimitaciones cronológicas.

Esta conceptualización pone de manifiesto la relación de confrontación de esta historia con las historias hegemónicas que siguen definiendo a la *Conquista* como “descubrimiento” y niegan la preexistencia indígena (aunque cada vez más matizadas por historias también hegemónicas que reconocen el genocidio pasado pero no el actual), o que dan sentido a las historias indígenas como parte de la Historia Nacional Argentina. Frente a estos relatos, los indígenas establecen una continuidad entre el período anterior a la *Conquista* y la actualidad, marcada por procesos de resistencia y de transmisión —no exenta de dificultades y contradicciones— de una memoria propia subalternizada. A través de esta

narración, los *comunicadores* enmarcan sus prácticas en los procesos de transmisión intergeneracional de la memoria y vinculan los procesos actuales de creación de medios propios con procesos históricos de larga duración. Le otorgan así un fuerte sentido político a su rol, que se define a partir de la organización política, social y cosmológica de cada pueblo, y recupera y resignifica, en muchos casos, roles existentes desde antes de la colonización.

Vinculadas con el “antes”, describen la existencia de “formas tradicionales de comunicación” que se configuran a partir de dos aspectos fundamentales: la lengua y el territorio. El territorio es el espacio en el que se reproducen social y cosmológicamente como pueblos, junto a y en relación con todos los otros elementos que forman parte de él. Las formas tradicionales de comunicación constituyen prácticas a través de las que se relacionan estos elementos que integran ese espacio, y de esta manera se reproduce ese orden social y cosmológico. La lengua es parte de esos procesos, como sistema de representación simbólica y signica que configura sentidos de comunidad.

En relación con ese “antes”, el “pasado” se organiza a partir de una falta, de la pérdida de gran parte de esos saberes. El “pasado” es descrito como un estado de “negación” o de “estar perdida”, establecido a través de procesos de dominación que han implicado la interrupción en el auto-reconocimiento y en la transmisión de saberes indígenas, por “vergüenza” o “miedo”. Esta interrupción ha tenido lugar no sólo en el espacio público, sino también en el privado, a través de la acción de los “órganos internos controladores”, es decir, de la incorporación de mecanismos de represión. Los medios de comunicación hegemónicos y la escuela han jugado un papel central en estos procesos, en tanto interpelan

al público exclusivamente como argentino, e invisibilizan y/ o deslegitiman a quienes se identifican como miembros de los pueblos indígenas.

Al mismo tiempo, el “pasado” es aquello que los *comunicadores* ya no son, en tanto en el “presente” asumen la tarea de recuperar y visibilizar en el espacio público esos saberes silenciados. La asunción de esa tarea se vincula con sus trayectorias personales, en las que fueron construyendo “personajes” y lugares de agencia a partir de auto-adscribirse como integrantes de su pueblo y también de grupos identificados a partir de otros clivajes, principalmente de clase y etarios. El comienzo de la actividad como comunicadores tuvo lugar, principalmente, en medios comunitarios en los que no siempre se auto-adscribieron como indígenas, pero en los relatos integran recorridos que tienen como punto de llegada su identificación actual: como comunicadores de pueblos originarios e integrantes de la CCAIA.

El “presente” se configura en sus experiencias a partir de la construcción del proyecto de *Comunicación con identidad*, y es explicado en relación a cambios producidos desde la década del noventa, tanto en las políticas hegemónicas hacia los pueblos indígenas como en las modalidades de acción y en la ideología que desarrollaron en América Latina. Las políticas hegemónicas son descritas como de “avance” del neoliberalismo y del establecimiento de “cercos” sobre los territorios y sobre la expresión de los pueblos indígenas, que se manifestó en un “crecimiento” de los conflictos entre pueblos indígenas, agencias estatales y privadas. La contracara de estos procesos es el reconocimiento por parte de los Estados Nacionales y de los organismos internacionales de la existencia de los derechos de los pueblos indígenas y de su responsabilidad como garantes de los mismos. Esto se relaciona a su vez con los procesos de conformación de un movimiento pan-

indígena, que a nivel continental y mundial, desarrolla acciones en pos del reconocimiento y de la efectivización de sus derechos como pueblos, de manera de garantizar su reproducción social y cultural.

En relación con este contexto, los *comunicadores* relatan experiencias de confrontación y de organización para reclamar por sus derechos, en las que han puesto de manifiesto las contradicciones entre los derechos reconocidos y su violación cotidiana, instaurando litigios que abren nuevos espacios y formas de lo “político”. Los aprendizajes realizados en estas instancias fueron retomados al momento de definir la necesidad de tener medios propios y trabajar en su creación, relacionándolos con experiencias previas individuales de participación en medios de comunicación comunitarios.

El proyecto de *Comunicación con identidad* apunta a visibilizar y legitimar la perspectiva y acción indígena en los acontecimientos actuales de confrontación y lucha por la efectivización de sus derechos. La lucha implica, además, el “fortalecimiento de la identidad”, a través de la producción y transmisión de saberes y prácticas culturales de cada pueblo por sus medios. Partiendo de sus propias trayectorias, en las que la identificación como indígenas es el resultado de procesos conflictivos y dinámicos de interpelación y de auto-adscripción a través de los que construyeron lugares de agencia, buscan interpelar a los “jóvenes” que comparten esas prácticas, para que se reconozcan como integrantes de un pueblo indígena. Los medios de comunicación indígenas son definidos así como productores de sentidos de pertenencia colectiva, o productores de instancias de comunalización. Este propósito se alimenta además de las prácticas previas a la producción de contenido mediático, que requiere procesos de recuerdo y recuperación de la memoria de cada pueblo, que ha sido silenciada y ocultada.

En base a estos fundamentos definen a la *Comunicación con identidad* como un derecho colectivo, vinculado a otros derechos reconocidos en marcos legales internacionales y nacionales relativos a los pueblos indígenas, tales como la autodeterminación, la participación libre e informada en los asuntos que los involucran, la posesión de sus territorios ancestrales, la reproducción social y cultural, el mantenimiento y transmisión de sus lenguas, la educación intercultural bilingüe, etc. A partir de esta definición reclamaron el reconocimiento de este derecho en la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual N° 26.522, con el fin de que el Estado asumiera su responsabilidad de garantizar y proveer las herramientas y recursos necesarios para que cada pueblo indígena desarrolle medios de comunicación y difunda sus producciones a toda la sociedad.

El modo en que este derecho fue reconocido en la Ley N° 26.522 da cuenta de los desafíos y contradicciones de un “presente” marcado por una modalidad de construcción de políticas públicas y de relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas basada en la valoración de la diversidad cultural. Para éstos, la interculturalidad apunta a la transformación del Estado en el sentido de eliminación de la diferencia o desigualdad colonial y, en consecuencia, la *Comunicación con identidad* tiene sentido como parte de ese proyecto. Para el Estado, en contraste, el cambio pasa más que nada por el reconocimiento de la existencia de una diversidad como característica de la población, pero siempre subordinada a los valores de la Nación argentina. En nombre de esa Nación, ambas agencias —tanto las estatales a nivel nacional y provincial, como las privadas interesadas en los recursos económicos en posesión de, o expropiados y reclamados por los indígenas— admiten la apertura de medios de comunicación indígenas, pero los reprimen e

invisibilizan cuando expresan su oposición a prácticas actuales de expropiación y dominación.

Los medios de comunicación indígenas se hallan, de este modo, atravesados por las contradicciones de las modalidades hegemónicas de reconocimiento de los derechos de sus pueblos. Éstas privilegian el reconocimiento de aquellos aspectos definidos como parte de una noción folclorizada de la cultura —que niega la historicidad de dichas prácticas, y la agencia indígena en su producción— mientras excluyen de esa definición a alteridades presentadas como ilegítimas porque expresan contradicciones, oposiciones y cuestionan las actuales desigualdades.

Los *comunicadores* reconocen estas dinámicas, así como los requerimientos propios de “descolonizar su pensamiento”; es decir reconocen los mecanismos hegemónicos de silenciamiento, valoración diferencial y (des)legitimación de sus prácticas culturales, manteniendo la intención de elaborar criterios propios desde un posicionamiento crítico hacia aquellos. En este camino, definen de manera colectiva las modalidades de construcción de un “modelo de comunicación de los pueblos originarios”, retomando experiencias previas vividas no sólo en términos individuales, sino como pueblos, que históricamente han resistido a las prácticas de dominación y generado mecanismos y prácticas de transmisión de saberes que hoy deciden visibilizar y difundir a través de medios de comunicación.

BIBLIOGRAFÍA

- Agosto, Patricia y Claudia Briones
2007 Luchas y resistencias Mapuche por los bienes de la naturaleza. OSAL 8(22): 295-299.
- Anderson, Benedict
2007 [1993] Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económico.
- Balibar, Etienne
1991 La forma nación: historia e ideología. *En* Raza, Nación y Clase. Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein. Pp. 133-163. Madrid: IEPALA.
- Barth, Fredrik
1976 Introducción. *En* Los grupos étnicos y sus fronteras. Fredrik Barth comp. Pp. 9-50. México: Fondo de Cultura Económica.
- Becerra, Martín
2013 Cuatro años de la ley audiovisual: un balance. Quipu, Políticas y tecnologías de la comunicación. <http://martinbecerra.wordpress.com/2013/10/09/cuatro-anos-de-la-ley-audiovisual-un-balance/>, consultado el 07 de febrero de 2014.
- Becerra, Martín y Soledad López
2009 La contienda mediática. Temas, fuentes y actores en la prensa por el conflicto entre el gobierno y las entidades del campo argentino en 2008. *Revista de Ciencias Sociales* 16: 9-30.
- Beckett, Jeremy
1988 Introduction. *En* Past and Present. The construction of Aboriginality. Jeremy Beckett ed. Pp. 1-10. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Bengoa, José.
2000 La emergencia Indígena en América Latina. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
2009 ¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social* 29: 7-22.
- Berliner, David.
2005 An 'Impossible' Transmission: Youth Religious Memories in Guinea-Conakry. *American Ethnologist* 32(4): 576-592.
- Borón, Atilio
2012 América Latina en la geopolítica del imperialismo. Buenos Aires: Ediciones Luxemburg.
- Briggs, Charles

1986 Learning how to ask. Cambridge: Cambridge University Press, (Traducción de la Cátedra Etnolingüística, Departamento de Letras, FFYL, UBA).

Briones, Claudia

2005 a. Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. *En* Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad. Buenos Aires. Claudia Briones comp. Pp. 11-43. Buenos Aires: Antropofagia.

2005 b. (Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

2008 Diversidad cultural e interculturalidad. ¿De qué estamos hablando? *En* Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. Cristina García Vázquez comp. Pp. 35-58. Buenos Aires: Prometeo.

Briones Claudia y Lucía Golluscio

1994 Discurso y metadiscurso como procesos de producción cultural. Actas de II Jornadas de Lingüística Aborigen. Pp. 499-517. Buenos Aires: Instituto de Lingüística, UBA.

Briones, Claudia y Ana Ramos

2010 Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. *En* Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina. Gastón Gordillo y Silvia Hirsch comps. Pp 39-78. Buenos Aires: La Crujía.

Brow, James

1990 Notas sobre comunidad, hegemonía, y los usos del pasado. *En* El habla en interacción: La Comunidad. Susana Skura comp. Pp. 21-32. Buenos Aires: OPFyL. (Versión en español para la Cátedra de Etnolingüística, FFyL, UBA).

Burguete Cal y Mayor, Araceli

2007 Cumbres indígenas en América Latina: Cambios y continuidades en una tradición política. A propósito de la III Cumbre Continental Indígena en Guatemala. http://www.cumbrecontinentalindigena.org/docs_guate.php, consultado el 18 de Diciembre de 2013.

Calónico, Cristian

2001 Marcos: historia y palabra. México D.F.: Miguel Carranza.

Calavia Sáez, Oscar

2004 Mapas carnales, el territorio y la sociedad Yaminawa. *En* Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro eds. Pp. 121-137. Documento N° 39. Lima: IWGIA.

Cañuqueo, Lorena y Laura Kropff

2005 Reflexiones sobre el trabajo del Equipo de Comunicación MapUrbe. Ponencia presentada en el 5^o Seminario Anual Performance y raíces, Instituto Hemisférico de Performance y Política de la Universidad de Nueva York, Universidad Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 11 al 21 de marzo.

Carrasco, Morita

2002 El movimiento indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas. Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies. University of Texas at Austin. <http://utexas.edu/cola/lilas>, consultado el 18 de diciembre de 2013.

Carrasco, Morita y Claudia Briones

1996 La tierra que nos quitaron: reclamos indígenas en Argentina. Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat y Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas. Documento IWGIA 18. Buenos Aires: IWGIA.

CELS

2008 Derechos humanos en Argentina. Informe 2008. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Chela Tualombo, María Bégica

2004 Interculturalidad, comunicación y nuevas tecnologías (experiencia de la Red Kiechwa Satelital RKS - ALER). onda-rural.comunica.org/docs/chela.doc, consultado el 18 de Diciembre de 2013.

CLACPI

2007 Medios de Comunicación y Pueblos Indígenas. Abrir comunicación para escuchar diferentes voces. <http://clacpi.org/observatorio/?p=3666>, consultado el 18 de Diciembre de 2013.

Collazos Palco, Jaime

2004 La Comunicación en las Comunidades Indígenas antes y después de la Marcha Indígena a Cali. CEDAL, Interacción 42. <http://www.cedal.org.co/index.shtml?apc=h1b1---&x=747&cmd%5B126%5D=c-1-'42>, consultado el 18 de Diciembre de 2013.

Córdoba, Mónica, Cecchi, Paula y Lucía Testoni

2012 Investigación-acción participativa: relato de una experiencia en un Bachillerato Popular. *En* Investigación acción participativa y cartografía social. Debates y resignificaciones desde la Educación Popular. Marina Ampudia y Mónica Córdoba comp. Pp. 57-86. Alemania: Editorial Académica Española.

Corrigan, Peter y Derek Sayer

2007 [1985] El gran arco: la formación del Estado inglés como revolución cultural. *En*: Antropología del Estado: Dominación y prácticas contestatarias en América Latina. María L. Lagos y Pamela Calla comps. Pp.117-139. Cuaderno de Futuro N° 23, PNUD: La Paz.

De Sousa Santos, Boaventura

2001 Los nuevos movimientos sociales. Revista OSAL 05: 177-188.

Delrío, Walter

2005 Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. 1872-1943. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Delrío Walter, Lenton Diana y Alexis Papazian

2010 Agencia y política en tres conflictos sobre territorio mapuche: Pulmarí/ Santa Rosa-Leleque/ Lonko Purrán. *Sociedades de paisajes áridos y semiáridos* 2: 125-143.

Descola Philippe

1996 Constructing natures. Symbolic ecology and social practice. *En Nature and Society. Anthropological perspectives.* Philippe Descola y Gísli Pálsson eds. Pp. 82-102. Londres y Nueva York: Routledge.

Díaz, Raúl

1997 El caso del Parque Nacional Lanín como estrategia de ocupación y control del territorio de los Pueblos Originarios. Una perspectiva histórica. Universidad Nacional de Rosario, Centro Interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico – Sociales, Papeles de Trabajo 6: 115-126.

Dorian, Nancy

1998 Western language ideologies and small-language prospects. *En Endangered Languages.* Grenoble, L. y L. Whaley eds. Pp. 3-21. Cambridge: Cambridge University Press.

Duranti, Alessandro

2000 [1997] *Antropología Lingüística.* Madrid: Cambridge University Press.

ENDEPA

2011 Advertencia sobre la inejecución de las leyes nacionales N° 26.160 y 26.544. Emergencia de la posesión y propiedad comunitaria indígena. <http://redaf.org.ar/wp-content/uploads/2011/05/INFORME-LEY-26160.pdf>, consultado el 07 de julio de 2014.

2013 Nueva advertencia sobre la inejecución de la Ley N° 26.160. La brecha entre las declaraciones y la realidad en materia de derechos territoriales indígenas. <http://www.slideshare.net/AndreaLandella/segunda-advertencia-de-endepa-sobre-la-ley-26160>, consultado el 07 de julio de 2014.

Equipo de Comunicación de Pueblos Originarios

2012 Aportes para la construcción del modelo de comunicación indígena en Argentina. Buenos Aires: INAI.

Escolar, Diego

2007 Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina. Buenos Aires: Prometeo Libros.

EZLN

1996. Segunda Declaración de la Selva Lacandona.

Fals Borda, Orlando

2009 Una sociología sentipensante para América Latina. Víctor Manuel Moncayo comp. Bogotá: Siglo del hombre editores y CLACSO.

Ferguson, James y Akhil Gupta

2002 Spatializing states: towards an ethnography of neoliberal governmentality. *American Ethnologist* 29: 981-1002.

Foucault, Michel

1991 La gubernamentalidad. *En* Espacios de poder. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría comps. Pp. 9-26. Madrid: La Piqueta.

2006 [2002] Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Freire, Paulo

1970 Pedagogía del oprimido. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

GELIND

2000 La producción legislativa entre 1984 y 1993. *En* Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina. Morita Carrasco ed. Pp. 63-103. Buenos Aires: VinciGuerra. Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat y Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas. Serie Documentos en Español 30.

Golluscio, Lucía

2006 El Pueblo *Mapuche*: poéticas de pertenencia y devenir. Buenos Aires: Biblos.

Gordillo, Gastón y Silvia Hirsch

2010 La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina. *En* Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina. Gastón Gordillo y Silvia Hirsch comp. Pp. 15-38. Buenos Aires: La Crujía.

Gramsci, Antonio

1984 [1972] Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el estado moderno. Buenos Aires: Nueva Visión.

Grossberg, Lawrence

1992 We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture. Pp. 89-111. New York: Routledge.

2003 [1996] Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso? *En* Cuestiones de Identidad cultural. Stuart Hall y Paul du Gay eds. Pp. 148-180. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Guber, Rosana

2012 La etnografía: Método, campo y reflexividad. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Hale, Charles

2002 Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* 34 (3): 485-524.

Hall, Stuart

1985 Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates. *Critical Studies in Mass Communication* 2(2): 91-114.

2010 Multiculturalismo, globalidad, Estado y postcolonialidad. *En Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich eds. Pp. 483-613. Ecuador: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Enviación Editores.

Hirsch, Silvia, Hebe González y Florencia Ciccone

2006 Lengua e identidad: Ideologías lingüísticas, pérdida y revitalización de la lengua entre los tapietes. *Indiana* 23: 103-122.

Jelin, Elizabeth

2002 Los trabajos de la memoria. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Karasic, Gabriela A.

2010 Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy. *En Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Gastón Gordillo y Silvia Hirsch comp. Pp. 259-282. Buenos Aires: La Crujía.

Kejval, Larisa

2008 Truchas. Los proyectos político-culturales de las radios comunitarias, alternativas y populares argentinas. Colectivo La Tribu. <http://www.vivalaradio.org/comunicacion-alternativa/radios/16truchas.html>, consultado el 17 de febrero de 2012.

Korol, Claudia y Roxana Longo

2009 Criminalización de los movimientos sociales en Argentina –Informe General. *En Argentina, criminalización de la pobreza y de la protesta social*. Claudia Korol coord. Pp. 203-266. Buenos Aires: El Colectivo, América Libre.

Kropff, Laura

2005 Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas. *En Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Pablo Dávalos comp. Pp. 103-132. Buenos Aires: Grupos de Trabajo, CLACSO.

2007 Construcciones de aboriginalidad, edad y politicidad entre jóvenes mapuche. Tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires.

Lagos, María L. y Calla, Pamela

2007 Introducción. El Estado como mensaje de dominación. *En Cuadernos de Futuro N° 23. Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. María L. Lagos, y Pamela Calla comp. Pp. 11-38. La Paz: INDH/PNUD.

Lamas, Ernesto

1997 Las radios de nuevo tipo: la estética sin la ética no sirve para nada. *Encuentro con José Ignacio López Vigil. Revista Causas y Azares* 5: 77-90.

Lazzari, Axel

2010 Autenticidad, sospecha y autonomía: la recuperación de la lengua y el reconocimiento del pueblo rankülche en La Pampa. *En Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Gastón Gordillo y Silvia Hirsch comps. Pp. 147-172. Buenos Aires: La Crujía.

Lazzari, Axel y Diana Lenton

2000 Etnología y Nación: facetas del concepto de Araucanización. *Avá 1*: 125-140.

Lenton, Diana y Mariana Lorenzetti

2005 Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los pueblos indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista. *En Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Claudia Briones comp. Pp. 293-325. Buenos Aires: Antropofagia.

Loreti, Damián

2010 Nueva Ley de servicios de comunicación audiovisual. http://www.catedras.fsoc.uba.ar/loreti/publicaciones_recomendadas/lsc_a_19p.pdf, consultado el 17 de febrero de 2012.

Marino, Santiago, Mastrini Guillermo y Martín Becerra

2010 El proceso de regulación democrática de la comunicación en Argentina. *Oficios Terrestres 25*: 11-24.

http://www.perio.unlp.edu.ar/oficios/documentos/pdfs/oficios_25.pdf, consultado el 17 de febrero de 2012.

Mastrini, Guillermo.

2009 Medios públicos y derecho a la comunicación. <http://www.portalcomunicacion.com/lecciones.asp?aut=76>, consultado el 17 de febrero de 2012.

Mastrini, Guillermo y Diego De Charras

2004 Veinte años no es nada: del NOMIC a la CMSI. Ponencia presentada al Congreso IAMCR, Porto Alegre, Brasil. http://www.catedras.fsoc.uba.ar/mastrini/textos/mastrini_decharras.doc, consultado el 17 de febrero de 2012.

Mauss, Marcel

1979 [1971] *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Mignolo, Walter

2010 *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Del Signo.

Muyolema, Armando

2001 De la “cuestión indígena” a lo “indígena” como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)aje. *En Convergencia de tiempos*.

Estudios subalternos/ contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad. Ileana Rodríguez ed. Pp 365-380. Amsterdam: Rodopi.

Olivera, Daniel

2001 Sociedades agropastoriles tempranas: el formativo inferior del Noroeste argentino. *En* Historia Argentina Prehispánica. Tomo I. Pp. 83-125. Córdoba: Brujas.

Oszlak, Oscar

1982 Reflexiones sobre la formación del estado y la construcción de la sociedad argentina. *Desarrollo Económico* 84 (21): 531-548.

Piña, Carlos

1989 Aproximaciones metodológicas al relato autobiográfico. *Revista Opciones* 16: 107-125.

Pollak, Michael

2006 Memoria, Olvido y Silencio, La producción social de identidades frente a situaciones límite. La Plata: Ediciones Al Margen.

Poole, Ross

2008 Memory, history and the claims of the past. *Memory studies* 1: 149-166.

Popular Memory Group

1982 Popular Memory: Theory, Politics, Method. *En* Making Histories. Johnson, Richard, Gregor McLennan, Ill Schwarz y David Sutton eds. Pp. 205-252. Minneapolis: University of Minnesota Press. Citado en Brow, James. 1990 Notas sobre comunidad, hegemonía, y los usos del pasado. *En* El habla en interacción: La Comunidad. Susana Skura comp. Pp. 21-32. Buenos Aires: OPFyL. (Versión en español para la Cátedra de Etnolingüística, FFyL, UBA).

Rancière, Jacques

2012 [1996] El desacuerdo. Política y Filosofía. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rappaport, Joanne

2007 Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197-229.

Red Eco Alternativo

2009 Discurso mediático y criminalización de la protesta. *En* Argentina, criminalización de la pobreza y de la protesta social. Claudia Korol coord. Pp. 203-266. Buenos Aires: El Colectivo, América Libre.

Restrepo, Eduardo

2004 Biopolítica y alteridad: Dilemas de la etnización de las Colombias Negras. *En* Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Eduardo Restrepo y Axel Rojas eds. Pp. 271-301. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Rincón, Omar

2009. Estos/medios/apropiados: cuentos indígenas de la paciencia, la identidad y la política. Folios 21 y 22. Pp. 181-196. Medellín: Universidad de Antioquia, Facultad de Comunicaciones.

<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/folios/article/viewFile/6434/5903>, consultado el 18 de diciembre de 2013.

Rockwell, Elsie

1980 Antropología y educación: Problemas del concepto de cultura. México: Publicación del Departamento de Investigaciones Educativas.

2009 La experiencia etnográfica. Historia y cultura en los procesos educativos. Buenos Aires: Paidós.

Rodríguez, Mariela Eva

2010 De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina), Tesis doctoral, Georgetown University.

<http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>, consultado el 18 de diciembre de 2013.

2011 “Casualidades” y “Causalidades” de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz. En Debate: Reclamos, restituciones y repatriaciones de restos humanos indígenas: cuerpos muertos, identidades, cosmologías, políticas y justicia. Axel Lazzari ed. Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana 1 (1): 1-8.

2012 “Te envío esto que los blancos llaman ‘mensaje’; mis paisanos tehuelches le dicen ‘memoria’”: Reflexiones sobre los silencios, los olvidos y la transmisión generacional en la Patagonia austral. Ponencia presentada a la XVII International Oral History Conference: “The Challenges of Oral History in the 21st Century: Diversity, Inequality and Identity Construction”. Buenos Aires, 4 al 7 de septiembre.

Roseberry, William

2007 [1994] Hegemonía y el lenguaje de la controversia. *En* Cuadernos de Futuro N° 23. Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina. María L. Lagos, y Pamela Calla comp. Pp. 117-139. La Paz: INDH/PNUD.

Schleifer, Pablo F. y Julio C Monasterio

2007 Privatización, concentración y desnacionalización del sistema de medios. El rol del estado frente al escenario neoliberal. *Revista Question* 16 (1).

<http://www.perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/viewFile/450/374>, consultado el 07 de julio de 2014.

Sherzer, Joel

2002 [1987] Una aproximación a la lengua y la cultura centrada en el discurso. *En* Etnografía del habla. Textos fundacionales. Lucía Golluscio y colaboradoras (comps.). Pp. 165-188. EUDEBA: Buenos Aires.

Shore, Chris

- 2010 La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la “formulación de las políticas”. *Antípoda* 10: 21- 49.
- Silverstein, Michael
2000 [1976] Conmutadores, categorías lingüísticas y descripción cultural. *En* Estudios sobre contexto I. Cristina Messineo comp. Buenos Aires: OPFyL-UBA.
- Stavenhagen, Rodolfo
1998 El sistema internacional de los derechos indígenas. *En* Autonomías étnicas y Estados Nacionales. Miguel A. Bartolomé y Alicia M. Barabas coords. Pp. 49-72. México: Conaculta-INAH.
- Surrallés, Alexandre
2004 Horizontes de intimidad. Persona, percepción y espacio en los Candoshi. *En* Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno. Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro eds. Pp.:137-157. Documento 39. Lima: IWGIA.
- Svampa, Maristella
2005 La sociedad Excluyente. Buenos Aires: Taurus.
2011 Argentina, una década después. Del ‘que se vayan todos’ a la exacerbación de lo nacional-popular. *Nueva Sociedad* 235: 17-34.
- Valverde Sebastián y Gabriel Stecher
2006 Los Proyectos de desarrollo, transformaciones productivas, organizacionales y reivindicaciones territoriales: el caso de la comunidad Mapuche Vera (San Martín de los Andes, Provincia de Neuquén). *Theomai* 13: 1-20.
- Villamayor, Claudia
2005 Atri’ ri in In ri’ ri at Maya K’che’. Experiencias radiofónicas. La Educación en nuestras manos 24. Suplemento Digital. Buenos Aires: SUTEBA. <http://www.aulaintercultural.org/spip.php?article1083>, consultado el 18 de diciembre de 2013.
- Vinelli, Natalia y Carlos Rodríguez Esperón comp.
2004 *Contrainformación. Medios alternativos para la acción política*. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- Walsh, Catherine
2002 (De) construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros del Ecuador. *En* Interculturalidad y política. Desafíos y Posibilidades. Norma Füller ed. Pp. 115-142. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos.
- Williams, Raymond
2009 [1977] *Marxismo y literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.