

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

TESIS DOCTORAL EN ANTROPOLOGÍA

**EL DERECHO A LA COMUNICACIÓN DE LOS PUEBLOS
ORIGINARIOS. LÍMITES Y POSIBILIDADES DE LAS
REIVINDICACIONES INDÍGENAS EN RELACIÓN AL SISTEMA DE
MEDIOS DE COMUNICACIÓN EN ARGENTINA**

MARÍA MAGDALENA DOYLE

BUENOS AIRES, NOVIEMBRE DE 2016

RESUMEN

Esta tesis aborda una dimensión cada vez más importante de los procesos de etnicidad contemporáneos protagonizados por pueblos indígenas, como son las luchas orientadas a transformar las condiciones de hegemonía discursiva que estigmatizan y excluyen las voces de esos pueblos en el espacio público mediatizado. Específicamente, se pregunta por los modos en que distintos pueblos y grupos indígenas han sido y son producidos como sujetos de comunicación en ese espacio; por las intervenciones de estos pueblos para la transformación de dicha configuración hegemónica; y por los modos en que, en esas intervenciones y en el marco de esas condiciones de hegemonía, se constituyen en sujetos de derecho a la comunicación.

En términos teóricos, el objeto de investigación se construyó en la articulación de dos perspectivas: la perspectiva que, desde la Antropología Sociocultural, aborda los procesos sociales de identificación étnica protagonizados por pueblos indígenas asumiendo su carácter histórico y su configuración en relaciones de hegemonía que instituyen maneras y procedimientos por los cuales los sujetos se hacen visibles socialmente. Y la perspectiva que, desde el campo de Estudios de la Comunicación, habilita a pensar la complejidad de esos procesos en el marco de sociedades mediatizadas. Desde esa articulación teórica, se asume que la mediatización de la experiencia es, cada vez más, una dimensión insoslayable en el abordaje de los procesos sociales de identificación étnica y particularmente de los procesos de etnicidad contemporáneos. Al mismo tiempo, se postula que, como parte de esos procesos de etnicidad, la configuración hegemónica del espacio público mediatizado se ha ido constituyendo en objeto de disputas para muchos pueblos originarios, que irrumpen en ese espacio ejerciendo y demandando su derecho a ser vistos y oídos como lo que son. Esto es, su derecho a la comunicación.

En términos metodológicos, se propone una estrategia analítica que aborda esas luchas indígenas articulando, a la vez, el estudio de procesos transnacionales y nacionales de configuración de las condiciones en que ellas surgen y se desarrollan, y el estudio etnográfico de dos experiencias de comunicación indígena: la productora de contenidos audiovisuales *Kona Producciones*, de la ciudad de Neuquén (Neuquén) y la radio FM *La Voz Indígena*, de Tartagal (Salta). El análisis comparativo de las descripciones que se construyeron sobre las trayectorias y prácticas de ambos grupos, así como de las condiciones particulares de sus

luchas, se orienta a profundizar y complejizar las miradas sobre las prácticas de comunicación masiva de pueblos indígenas y sobre sus demandas en relación al derecho a la comunicación. Esta investigación surgió de la apuesta por repensar y problematizar, teóricamente, los sentidos y prácticas en torno al derecho a la comunicación, una categoría que, tanto desde los estudios sobre políticas de comunicación como desde los ámbitos de planificación y ejecución de estas políticas, es pensada en términos de universalidad, pero que presenta aún escollos al momento de construir políticas y prácticas tendientes al diálogo social intercultural. En virtud de esa apuesta, se espera que, en términos políticos, esta investigación aporte, en alguna medida, al desafío de luchar por la primacía de una concepción del derecho a la comunicación como un derecho humano y, por ello mismo, plural en sus acepciones y modos de ejercicio.

ABSTRACT

This thesis tackles an every day more important dimension of the ethnic contemporary processes led by the indigenous people, such as the struggles to transform the conditions of dominant discourse that stigmatize and exclude the aboriginal voices in the public media spaces. Specifically, it enquires the ways the different groups and indigenous peoples have and are offered as communication subjects in this area; it enquires the participation of these peoples in the transformation of such dominant configuration; and the modes by which through these participations and dominant conditions they become communication rights subjects.

Theoretically the investigation object was built on two outlooks: from the Sociocultural Anthropology outlook it tackles the ethnic identification social processes led by indigenous groups, assuming their historical role, and building leadership relations, creating ways and proceedings, making them socially conspicuous. And from the areas of the Communication Studies outlook, it fosters thinking about the complexity of these processes in the context of mediatized societies. From that theoretical outlook, the mediatization of the experience is, every day more, an unavoidable outlook. Tackling ethnic identification social processes, and, particularly, contemporary ethnic processes. As well, one postulates as part of these ethnic processes, the dominant configuration of the mediatic public space is being converted into an object of discussion in many aborigine groups, breaking into this space, fulfilling and demanding the right to be seen and listened as what they are. This is: their right to communication.

Methodologically, an analytical strategy is proposed, tackling these indigenous struggles, including as well the the study of transnational and national configuration processes of the conditions there emerging and being developed, and the ethnographic study of two indigenous communication experiences: the producer of audiovisual material *Kona Producciones*, from de Neuquén City, and FM radio *La Voz Indígena*, from Tartagal (Salta). The comparative analysis of the descriptions built from the trajectories and practices of both groups, as well as the particular conditions of their struggles, are meant to deepen and complex the outlooks on indigenous massive communication practices and their demands to communication rights.

This investigation sprouted from the challenge to rethink and probe, theoretically, the meanings and practices on communication rights, an item that both from communication policies studies as from the areas of planning and performing those policies, is tackled in

universal terms, but still is hindered when boiling down to politics and practices aiming towards social intercultural dialogue. On account of this challenge we expect, politically, this investigation to apport in some measure, to the struggle for the primacy of the right to communication as a human right, and consequently plural in this meaning and use.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS.....	10
INTRODUCCIÓN	12
1. Delimitación del tema de investigación	12
2. Trayectoria de construcción del objeto de investigación	13
3. Estado del arte y nuevos interrogantes sobre la comunicación indígena.....	18
4. Presupuestos, preguntas y objetivos de investigación	25
5. Sobre los capítulos en que se organiza esta investigación	28
CAPÍTULO I	
PROCESOS SOCIALES DE IDENTIFICACIÓN ÉTNICA Y LUCHAS POR DERECHOS EN LAS SOCIEDADES MEDIATIZADAS.....	
	30
Introducción	30
1. Sobre la noción de hegemonía para pensar las articulaciones entre procesos sociales de identificación étnica y medios masivos de comunicación	30
2. Procesos sociales de identificación étnica	41
2.1 Sobre el carácter relacional e histórico contextual de los procesos de identificación étnica.....	41
2.2 Procesos de etnicidad o la asunción política de la identidad	47
3. Sociedades mediatizadas en el capitalismo informacional	56
3.1 Mediatización del espacio público y luchas políticas.....	60
3.2 Diferencias infocomunicacionales o las desigualdades en la mediatización de la experiencia.....	64
3.3 Los pueblos indígenas y los medios masivos de comunicación	66
4. El derecho a la comunicación como derecho humano	69
4.1 Los derechos del derecho a la comunicación	72
4.2 El papel del Estado	75
4.3 Derecho a la comunicación y medios masivos	77
CAPÍTULO II	
LUCHAS INDÍGENAS EN Y POR EL ESPACIO PÚBLICO MEDIATIZADO: PRESUPUESTOS, NIVELES Y DIMENSIONES DE ANÁLISIS	
	80
Introducción	80
1. Presupuestos epistemológicos-metodológicos.....	80

2. Niveles y dimensiones de análisis	85
2.1 Las luchas indígenas por el derecho a la comunicación en América Latina.....	85
2.2 Condiciones objetivas y subjetivas de las luchas indígenas por el derecho a la comunicación en Argentina.....	89
2.3 Las diversas y comunes formas de ser sujetos de derecho en materia de comunicación. Análisis particular y comparado de dos experiencias de comunicación indígena	93
CAPÍTULO III	
“LA COMUNICACIÓN COMO FUERZA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA”: DISPUTAS DE PUEBLOS ORIGINARIOS POR EL DERECHO A LA COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA	108
Introducción.....	108
1. La comunicación indígena en los años 50, 60 y 70: popular, rural, alternativa	109
2. La comunicación indígena en la década del 80 e inicios de los 90	113
2.1 Transformaciones político institucionales.....	113
2.2 Las organizaciones políticas indígenas	116
2.3 Emergencia de las experiencias de comunicación indígena: indígenas, urbanas y al servicio de las luchas reivindicatorias vinculadas a identificaciones étnicas.....	121
3. La comunicación indígena desde los años 90 hasta la actualidad	124
3.1 Sobre derechos indígenas a la comunicación o la descolonización del espacio público mediatizado	124
3.2 Los derechos que se reivindican en relación al espacio público mediatizado	125
4. Los derechos indígenas en las legislaciones sobre medios de comunicación en América Latina	136
CAPÍTULO IV	
EL DERECHO A LA COMUNICACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN ARGENTINA.....	142
1. Los pueblos indígenas y el Estado argentino: historia de una “inclusión” violenta.....	143
2. Lógicas informativas y comunicacionales hegemónicas.....	153
2.1 El papel del Estado en la configuración del sistema de medios.....	153
2.2 Trayectorias de presencias y ausencias de los indígenas en los discursos mediáticos... 155	
3. Las experiencias de comunicación indígena en Argentina.....	164
4. Los pueblos indígenas en la Ley SCA: antecedentes, disputas, transformaciones y desafíos	167
4.1 Antecedentes de políticas nacionales de comunicación orientadas a pueblos indígenas	167
4.2 La discusión del Proyecto de Ley de SCA: la Coalición por una Radiodifusión Democrática y los “21 puntos”	170

4.3 El “derecho a la comunicación con identidad”	173
4.4 La lucha indígena durante el período de debate parlamentario del Proyecto de Ley de SCA: la “incidencia política” y la “incidencia pública”	183
4.5 Los pueblos indígenas en la Ley SCA: conquista de derechos y el paradigma de la comunidad.....	188
4.6 La participación de los pueblos en el sistema de medios de Argentina a partir de la Ley SCA: transformaciones y pendientes.....	192
5. Sobre irrupciones políticas y “nuevas asunciones identitarias”	198
CAPÍTULO V	
KONA PRODUCCIONES: EL “DERECHO A LA COMUNICACIÓN CON IDENTIDAD” EN EL PROYECTO DE UNA SOCIEDAD INTERCULTURAL	
Introducción	202
1. El Pueblo Mapuce en Neuquén.....	203
1.1 Etapa de Territorio Nacional	203
1.2 Sobre el proceso de provincialización de Neuquén	206
1.3 El Pueblo Mapuce y el MPN	207
1.4 La configuración política en Neuquén: el MPN, la Multisectorial y la Confederación Mapuce de Neuquén	212
1.5 Las luchas de la CMN: derecho al territorio, autonomía y activismo cultural	213
2. La configuración local del sistema de medios	219
3. <i>Kona Producciones</i>	225
3.1 Mirada retrospectiva: el surgimiento y la trayectoria de <i>Kona Producciones</i>	225
3.2 Hacer comunicación con identidad: las prácticas específicamente significantes de <i>Kona Producciones</i>	241
3.3 La dimensión organizacional: el trabajo colectivo y la CMN y los propios <i>lof</i> como espacios de referencia	262
3.4 La sustentabilidad económica de producciones y encuentros	262
3.5 El derecho a la comunicación con identidad y las articulaciones con otros actores.....	264
3.6 Sentidos sobre el derecho a la comunicación con identidad en el proyecto de sociedad intercultural: ¿Qué restricciones? ¿Qué posibilidades? ¿Qué derechos?	269
CAPÍTULO VI	
FM COMUNITARIA 95.5 LA VOZ INDÍGENA: “UNA RADIO DONDE NOSOTROS PODEMOS SER LIBRES”	
Introducción	276
1. Los pueblos indígenas en el Departamento San Martín.....	277

2. La configuración local del sistema de medios	297
3. Radio Comunitaria FM <i>La Voz Indígena</i>	301
3.1 Mirada retrospectiva: el surgimiento y la trayectoria de <i>LVI</i>	301
3.2 Las prácticas específicamente significantes	312
3.3 La dimensión organizacional: relaciones entre los comunicadores indígenas, ARETEDE y las comunidades	334
3.4 La sustentabilidad económica	336
3.5 Derecho a la comunicación y las articulaciones con otros actores	338
3.6 Sentidos sobre el derecho a la comunicación.....	340
Epílogo	345
CONCLUSIONES	
LOS SENTIDOS DEL DERECHO A LA COMUNICACIÓN: HETEROGENEIDADES, CONFLUENCIAS Y NUEVAS PREGUNTAS	
Epílogo. Nuevo escenario político y nuevas preguntas	347
BIBLIOGRAFÍA CITADA.....	360
ANEXOS	392
1. Referencias de principales siglas utilizadas	392
2. Autorizaciones y FOMECA otorgados a pueblos originarios a partir de la sanción de la Ley SCA hasta diciembre de 2015	394

AGRADECIMIENTOS

La realización de una tesis es un camino extenso, complejo, de avances y retrocesos, de angustias y alegrías. Es, sobre todo, un camino de aprendizajes y nuevos afectos. Un recorrido que se vive, a la vez, como solitario y profundamente colectivo. Particularmente en esta investigación, muchas son las personas y los ámbitos académicos y políticos que hicieron de su elaboración un camino posible y fructífero. A todos ellos, el más sincero de los agradecimientos.

A las comunicadoras y los comunicadores indígenas, y a las distintas comunidades, organizaciones y grupos que protagonizan, cotidianamente y en diversos frentes, la batalla por el derecho a la comunicación para sus pueblos. Por ellos, por los diálogos que generosamente han compartido conmigo, fue posible esta tesis. Especialmente a Casandra, Leda, Liliana, Nancy, Felisa, Cristina, María, Aida, Olga, Ceci, Aníbal, Valerio, Omar, Rafael, Saturnino, Ismael, Luis (Kereimba), Alfredo, Demetrio, Karina, Eli, Nilda, Noemí, Ángel, a los caciques, a Piren, Ailin, Kvrvf, Umaw, Jorge, María, Juan Manuel y Luis L. A esos/as luchadores y luchadoras, mi gratitud por la amistad, por las alegrías compartidas, por su tiempo, por lo que me enseñaron. A todos/as ellos/as, mi gran admiración.

A Valeria Iñigo Carrera, por la generosidad, el respeto y la rigurosidad con que siempre ha leído, corregido y realizado invalorable aportes al contenido de esta tesis. Por el afecto con que me acompañó en momentos de tensión e incertidumbre y por alegrarse conmigo luego de una productiva entrevista realizada o de un capítulo finalizado. Porque su compromiso con la construcción del conocimiento me inspiró este camino.

A María Cristina Mata, por el afecto y la dedicación con que me ha escuchado, leído y orientado. Por transmitirnos que la producción del conocimiento es siempre colectiva, y que requiere tanta rigurosidad como compromiso y generosidad. Y, una vez más, mi profunda gratitud por enseñarnos que estudiar las luchas por el derecho a la comunicación es siempre, y al mismo tiempo, militarlas, ser parte de esas batallas.

A mis compañeros y amigos del Programa de Estudios sobre Comunicación y Ciudadanía, especialmente a Liliana, Daniela, Líbera, Valeria, Susana, Santiago y Pablo. Por el trabajo

comprometido que hace posible este espacio de formación y producción colectiva de conocimiento. A Caro Menso, por el diseño de la portada de esta tesis.

Al Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA y al Centro de Estudios Avanzados de la UNC, mi lugar de trabajo. Y, en ellos, a la querida universidad pública. Al mismo tiempo, esta investigación fue posible en gran medida gracias a una Beca Interna Doctoral otorgada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

A mi familia, especialmente a mis viejos, Cristina y Patricio. Por su confianza, su Fe, su cariño y contención. Por preguntar cuando había que preguntar y por abrazar cuando había que abrazar. Y porque hace más de treinta años, cuando decidieron ir a vivir a Tres Pozos, al “monte”, comenzó a trazarse también el mapa de este, mi caminar. A Rufina, porque el recuerdo de su cariño, de su valentía y sus pesares me inspiraron frente a momentos de dudas. A mis suegros y a Cata, porque sin ellos nuestro día a día hubiese sido menos alegre y más difícil.

A Juan, mi compañero, por su amor, su paciencia y sus consejos. Por los ricos mates y por el aguante. A Camilo, por llenar nuestros días de risas, sorpresas y besos. Y por esperar pacientemente que mamá apague la compu para salir a jugar.

INTRODUCCIÓN

1. Delimitación del tema de investigación

La participación indígena en medios masivos de comunicación reconoce, en América Latina, una trayectoria cuyo origen puede situarse a mediados del siglo pasado. Desde aquellos años, muchos pueblos y comunidades comenzaron a ser parte de emisoras radiales impulsadas principalmente por la Iglesia Católica. Se trataba de radios que, si bien eran nombradas principalmente como medios campesinos, educativos, mineros o populares, al mismo tiempo destacaban la centralidad de la presencia indígena en las producciones, programaciones y audiencias. Aquellas experiencias se constituyeron en los primeros ámbitos desde los cuales muchos grupos indígenas comenzaron a pensar y utilizar los medios como lugares de expresión de la palabra silenciada y, paulatinamente, en tanto ámbito público y referente de la acción política en sus diversas luchas por derechos: principalmente, derechos al reconocimiento como pueblos y al territorio.

Ya a principios de los años 90 comenzó en América Latina un período de visibilidad pública de una gran cantidad de experiencias de comunicación masiva protagonizadas por pueblos indígenas¹. Desde entonces, cientos de organizaciones y comunidades han organizado y participado en eventos que tienen por objetivo definir, legitimar y posicionar públicamente su derecho a la comunicación.

Pocos años después, sobre todo desde la década pasada, algunos organismos de cooperación internacional y gobiernos latinoamericanos empezaron a formular declaraciones, legislaciones y/o líneas de acción tendientes a garantizar a estos pueblos ciertas condiciones que les permitan cobrar más protagonismo en el espacio público mediatizado, y particularmente en los medios masivos de comunicación, arquitectos centrales de ese espacio (Caletti, 2000). El caso de Argentina fue paradigmático en ese sentido, ya que en 2009 se sancionó la Ley 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual (SCA), que reconoce el derecho de los pueblos indígenas a participar de diversos modos en los medios y establece la obligación del Estado a garantizar ciertas condiciones para que esa participación sea posible. Una cuestión central de esa inclusión en la Ley es que fueron los mismos indígenas quienes plantearon los términos en que sus derechos son reconocidos en ella.

¹ A lo largo de la tesis utilizamos, indistinta o alternativamente y por cuestiones de redacción, las nociones de pueblos indígenas y pueblos originarios.

El debate en torno a esa Ley, y sobre todo el proceso de su aplicación, dieron cierto carácter público a las extensas trayectorias de luchas indígenas en torno al derecho a la comunicación en Argentina. Y también permitieron reconocer la creciente centralidad que los medios propios están adquiriendo al interior de las comunidades y organizaciones, así como la diversidad de sentidos que los indígenas otorgan a esos medios y a la propia condición de sujetos de derecho en relación al ámbito de la comunicación pública mediatizada.

En ese escenario, nuestro planteo es que, para comprender una dimensión cada vez más importante de muchos procesos de etnicidad contemporáneos protagonizados por pueblos indígenas, resulta central dar cuenta del proceso por el cual el uso de medios masivos de comunicación propios, que nació como práctica al servicio de otras disputas, luego se ha tornado en una lucha en sí misma, orientada a transformar las actuales condiciones de hegemonía discursiva que estigmatizan y excluyen a las voces indígenas en el espacio público mediatizado. Y también que, para comprender en alguna medida estas luchas, es imprescindible un abordaje que involucre tanto el análisis de los procesos transnacionales y nacionales de configuración de las condiciones en que ellas surgen y se desarrollan, como de las trayectorias particulares de comunidades u organizaciones que protagonizan esas luchas y de los sentidos que cada una de ellas otorga a los medios y al derecho a la comunicación.

2. Trayectoria de construcción del objeto de investigación

...las investigaciones no sólo expresan el punto de vista del investigador, sino que no pueden dar cuenta del punto de vista del nativo sino a través de las propias categorías teóricas, culturales y existenciales del investigador, dado que éste, como dice Gadamer, sólo puede conocer a través de un determinado horizonte. (...) esta tendencia sostiene que no sólo se conoce a partir de la propia historicidad y situacionalidad, sino que además no sólo es imposible sino inconveniente colocar entre paréntesis nuestros presupuestos, dado que según Gadamer, es a partir de los mismos que podemos generar nuestros principales aportes.

Menéndez, E. *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo.*

Un presupuesto a la vez epistemológico, teórico y metodológico transversal a esta investigación ha sido la asunción de que el abordaje de las luchas indígenas por y desde los medios masivos de comunicación requiere de un enfoque relacional. Esto es, un enfoque que no se centre en uno solo de los actores sociales (por ejemplo, los medios autodefinidos indígenas) sino en las relaciones constituidas entre los diferentes actores significativos que intervienen en la temática a estudiar (Menéndez, 2010). De este modo, a lo largo de la tesis

proponemos y realizamos un permanente esfuerzo por evitar la autonomización analítica de los medios indígenas y sus luchas respecto de, por ejemplo, los procesos de etnicidad de los pueblos indígenas en América Latina y particularmente en Argentina; las historias de violenta inserción de esos pueblos en los Estados; la exclusión, de larga data, de los indígenas respecto de los espacios de lo público; la configuración hegemónica de los sistemas de medios y las múltiples luchas ciudadanas que se han desarrollado en toda América Latina en pos de la reversión de las exclusiones generadas por esa configuración.

Por otro lado, y como explica Menéndez (1997; 2010), la adopción de un enfoque relacional remite tanto a la construcción y abordaje del objeto de investigación como a la reflexividad del investigador respecto de la propia práctica de producción del conocimiento. Su planteo es que se vuelve central analizar cuáles son los procesos de producción social, institucional, laboral que han intervenido en esa práctica: dar cuenta de las condiciones políticas, sociales e ideológicas dominantes en el lapso durante el cual el investigador estudió el tema y qué consecuencias tuvieron para la investigación y describir cómo se produjo la información obtenida o cuál fue el tipo de relaciones tenidas por los investigadores con los sujetos objeto de la investigación, para poder observar a través del propio trabajo cómo se produjeron la descripción y las explicaciones teóricas respecto de los problemas analizados².

Si bien en el capítulo II nos detenemos en algunas de estas cuestiones, nos parece importante aquí dar cuenta de la trayectoria en la cual fuimos construyendo nuestro interés y perspectiva de investigación.

En el año 2004 participamos en la elaboración de un proyecto para la creación de una radio wichí en El Sauzalito, localidad del noroeste de la provincia del Chaco³. En ese marco comenzamos, entre otras cuestiones, a indagar qué radios o redes de emisoras indígenas había en Argentina y también si se estaban desarrollando políticas públicas orientadas a apoyar este tipo de iniciativas.

A su vez, aquél también fue el disparador de nuestros primeros interrogantes por los modos en que desde el campo académico había sido pensada la temática de la participación de los pueblos indígenas en los medios masivos de comunicación, y particularmente los modos en que se había trabajado (o no) la cuestión del derecho a la comunicación de dichos pueblos.

² Esta propuesta de Menéndez se inscribe en una crítica que formula a ciertas investigaciones antropológicas desarrolladas desde la metodología del “punto de vista del actor”. Su crítica refiere al “hecho de que los que trabajan con el PVA no asumen generalmente que realizan sus investigaciones a partir de presupuestos de muy diferente tipo, que están orientando su trabajo interpretativo y/o práctico en términos subjetivos e ideológicos. No asumen la existencia de diferentes procesos que operan en la construcción de conocimiento y que van desde la denominada “ecuación personal” hasta la discusión sobre las posibilidades o no de objetividad pasando por la presencia de factores psicológicos, institucionales e ideológicos, y su incidencia en los diferentes pasos de un proceso de investigación...” (Menéndez, 2010: 342).

³ El proyecto no prosperó por la imposibilidad de acceder a fondos para la compra de equipamientos.

El reconocimiento de que esta temática parecía constituir en gran medida un área de vacancia en Argentina, motivó el interés por profundizar en las diversas dimensiones de lo que iba configurándose, para nosotros, en un objeto de investigación. Ese interés orientó nuestra inserción, en 2007, en la Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba. Allí abordamos, entre otras cuestiones, lecturas vinculadas al estudio genealógico y crítico de las nociones que fueron modelando históricamente las investigaciones y la práctica de la comunicación y su articulación con la constitución de las sociedades modernas, centrándonos en los desarrollos referidos a las articulaciones existentes entre los procesos económicos y políticos y los hechos comunicativos. Tal como explicaremos más adelante, estos abordajes orientaron la realización de nuestra tesis de maestría. Tesis en la cual, a su vez, se delinearon los supuestos teóricos que sustentan esta investigación doctoral.

En el año 2009 nuestros propios interrogantes sobre la comunicación indígena se vieron atravesados por los debates que se suscitaron en Argentina en torno al entonces Proyecto de Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (SCA). En aquel momento, mientras se discutía sobre el rol de los medios en la sociedad; sobre el papel del Estado en relación con la regulación o no de esos medios; sobre el sentido y la potestad del derecho a la comunicación, cobró presencia pública también la problemática de las (im)posibilidades y modalidades de participación de los pueblos indígenas en el sistema de medios de este país. Un debate en el marco del cual dichos pueblos se posicionaron en tanto sujetos de derecho en materia de comunicación buscando diferenciarse de otros actores que luchan por ese derecho, por ejemplo el sector comunitario, en función de especificidades vinculadas a la indigeneidad y a una historia de involuntaria inclusión en el Estado nación.

Poco tiempo después, en el año 2010, obtuvimos una beca doctoral del CONICET y comenzamos a trabajar nuestros intereses de investigación también en el marco del Doctorado en Antropología de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Inicialmente, nuestro proyecto de investigación doctoral se proponía, textualmente, “analizar, a partir de la comprensión de la situación actual de los pueblos indígenas de Argentina en materia de derecho a la comunicación, la modalidad de una Política Nacional Intercultural de Comunicación que les garantice el mencionado derecho, atendiendo a sus procesos de construcción de identidad”.

Sin embargo, una vez sancionada y reglamentada la Ley SCA, resultó cada vez más claro que las posibilidades y modalidades de participación indígena en el sistema de medios no podían comprenderse sólo en términos de leyes que garantizaran el acceso al espectro radioeléctrico y a la tecnología que permite su explotación, sino que estaba atravesada también por otros múltiples factores: por las experiencias de muchos comunicadores indígenas como

productores de contenido en radios comerciales o medios comunitarios; por la disparidad, entre los distintos grupos indígenas, en relación a la discusión respecto de las lógicas (económicas, políticas, de enunciación) hegemónicas que configuran la arquitectura del espacio público mediatizado; por las distintas modalidades de liderazgos en las comunidades y organizaciones; por los históricos vínculos de esas comunidades y organizaciones con el Estado nacional y con los gobiernos provinciales y municipales, etc.

El reconocimiento de esa complejidad se fue nutriendo, por un lado, del trabajo de campo en el cual establecimos diálogos con distintas experiencias de comunicación indígena, y particularmente con las dos experiencias con que finalmente decidimos trabajar en esta investigación: *Kona Producciones*, una productora de contenidos audiovisuales vinculada a la Confederación Mapuce de Neuquén (CMN)⁴, y la radio FM *La Voz Indígena*, de Tartagal, en Salta. La definición de trabajar con esos dos grupos tuvo que ver, precisamente, con haber vislumbrado que ambos representaban dos modos diferentes de entender(se) a los pueblos indígenas en tanto sujetos de derecho en materia de comunicación, modos que en alguna medida se habían contrapuesto durante la discusión del Proyecto de ley SCA. *Kona Producciones* había sido una de las principales impulsoras de la inclusión del “derecho a la comunicación con identidad” en ese proyecto de ley, así como de la diferenciación de los pueblos indígenas respecto del sector de medios comunitario. La radio FM *La Voz Indígena*, en cambio, autoadscribía a ese sector de medios comunitarios a la vez que entendía a la indigeneidad de sus comunicadores como un fundamento central de sus prácticas de comunicación masiva⁵.

Simultáneamente, los interrogantes que se generaban en el reconocimiento de esa complejidad y diversidad se iban nutriendo de las lecturas, discusiones e investigaciones que realizábamos en el marco del Programa de Estudios sobre Comunicación y Ciudadanía⁶, donde se abordan y producen elaboraciones teóricas e indagaciones empíricas que, en el cruce de teorías comunicativas, sociales y políticas, interrogan el lugar y papel de los medios masivos y tecnologías de información y comunicación en la construcción del orden democrático⁷. Ello nos permitió problematizar, como parte de nuestras propias preguntas de investigación, la relación de los medios masivos de comunicación con los procesos de lucha indígena en torno

⁴ Para aludir al Pueblo Mapuce, y particularmente a la Confederación Mapuce de Neuquén y a *Kona Producciones*, utilizaremos el grafemario ragileo, que es la forma de escritura del mapuzugun adoptada por dicha Confederación. De acuerdo a este grafemario, por ejemplo, la letra “C” suena como “CH” (aunque con un sonido más suave). Por ello, en lugar de “mapuche” escriben “mapuce”.

⁵ En el capítulo II damos cuenta de nuestros vínculos con ambas experiencias y ampliamos los fundamentos de la decisión de haber trabajado con ellas.

⁶ Programa dirigido por la Profesora María Cristina Mata, inserto en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

⁷ Proyecto de investigación SECyT (2012-2013) dirigido por la Profesora María Cristina Mata, inserto en el Programa de Estudios sobre Comunicación y Ciudadanía.

al ejercicio de derechos, y particularmente los límites y posibilidades de las reivindicaciones de pueblos originarios en relación al sistema de medios de comunicación en Argentina, en términos de derecho a la comunicación.

Al mismo tiempo, nuestros interrogantes se iban configurando también en el marco de lecturas que realizábamos en el Doctorado en Antropología y del equipo de investigación dirigido por el Dr. Hugo Trincheró⁸: lecturas respecto de las particularidades y aportes de la perspectiva etnográfica, como también de los estudios sobre relaciones interétnicas. Ello nos permitió complejizar la mirada en relación a los procesos de configuración de identificaciones étnicas y, particularmente, a los procesos de etnicidad. Fue desde esas indagaciones que pudimos entender a la indigeneidad (y a las luchas que fundamenta) “como un proceso político-cultural producido históricamente y que puede por ende adquirir expresiones muy diversas, debido a diferentes regímenes de reconocimiento estatal así como a la enorme diversidad de experiencias de quienes se identifican como “indígenas”, “aborígenes” o “pueblos originarios”.” (Gordillo, 2010: 209). Tal como fuimos comprendiendo, en esos procesos se inscribían y adquirían sentido las luchas indígenas en torno a la transformación de las condiciones que restringen las posibilidades de expresión de estos pueblos en el espacio público mediatizado.

Fue entonces, en ese escenario político y esta trayectoria personal, que definimos las preguntas que orientaron primero nuestra tesis de maestría y luego esta tesis doctoral.

En la tesis de maestría nos preguntamos por los modos en que, principalmente desde el campo de Estudios sobre Comunicación en América Latina, se habían abordado las distintas prácticas de comunicación masiva que diversos grupos indígenas desarrollan o han desarrollado desde sus propios medios⁹. Reconstruir ese estado del arte nos permitió reconocer los límites y áreas de vacancia en relación a la temática, sobre los cuales es necesario avanzar para comprender, al menos en alguna medida, la complejidad de esta presencia indígena en el espacio público mediatizado.

A continuación daremos cuenta brevemente de ese estado del arte, para plantear luego las áreas de vacancia y los presupuestos teóricos a que su reconstrucción nos permitió arribar, y desde los cuales definimos las preguntas que orientaron esta investigación¹⁰.

⁸ Específicamente, participo en calidad de colaboradora externa en el desarrollo de la investigación titulada “Colonialidad del poder, desarrollo y transformaciones territoriales en el nuevo contexto de integración regional. Problemática indígena y campesina en el Norte Grande Argentino” con subsidio UBACyT (Programación científica 2014-2017). Director: Dr. Hugo Trincheró.

⁹ La tesis, presentada y defendida en 2013, se tituló “Los medios masivos de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordajes desde los Estudios sobre Comunicación en América Latina”. Fue dirigida por la Prof. María Cristina Mata y co-dirigida por la Prof. Valeria Iñigo Carrera.

¹⁰ En la tesis de maestría reconstruimos ese estado del arte hasta el año 2013. Aquí actualizamos esa reconstrucción incorporando las producciones publicadas hasta inicios del año 2016.

3. Estado del arte y nuevos interrogantes sobre la comunicación indígena

Desde la última década del siglo pasado, comenzó a crecer paulatinamente el número de investigaciones dedicadas a estudiar, desde diversas perspectivas, el uso de medios masivos por parte de pueblos indígenas. De este modo, si bien a partir de la década del 70 pueden hallarse trabajos pioneros sobre este tema¹¹, fue en el marco del proceso de “emergencia indígena” de la década del 90 (Bengoa 2009) y de la mayor visibilidad de los medios de pueblos originarios en esos mismos años, que se incrementó el número de trabajos que buscan estudiar las prácticas de comunicación masiva de pueblos indígenas en América Latina¹².

En términos de adscripción disciplinar, la mayor parte de las investigaciones sobre esta temática se inscriben en el heterogéneo campo de los Estudios sobre Comunicación: desde los primeros textos, producidos a inicios de la década del 70 y que surgieron en la matriz latinoamericana denominada Estudios sobre Comunicación Popular, hasta los desarrollos producidos en las últimas décadas. Según explican Ginsburg, Abu-lughod y Larkin (2002: 3), ello estaría vinculado con el hecho de que, salvo algunas excepciones¹³, hasta ya entrada la década del 80 “los medios de comunicación fueron considerados casi un tema tabú para la antropología, demasiado aroma a la modernidad occidental para un campo identificado con la tradición, lo no occidental, y la vitalidad de la local.”¹⁴.

De todos modos, pese a la preeminencia de una inscripción en los Estudios sobre Comunicación, en los trabajos contemporáneos sobre este tema el abordaje es siempre transdisciplinar: más allá de la formación de grado o posgrado de los autores (principalmente en el campo de la Comunicación, a veces en el de la Antropología, y muchas veces en ambos), las preguntas por las características de las experiencias de comunicación autodefinidas indígenas, por los límites y posibilidades que estos pueblos encuentran para

¹¹ Tal como analizamos extensamente en nuestra tesis de Maestría, los primeros trabajos sobre uso de medios por pueblos indígenas datan de la década del 70 y se inscriben en los Estudios Sobre Comunicación Popular. Se trata de abordajes que analizaron la participación indígena en medios que en ese momento se denominaban populares, educativos o mineros (en el capítulo III volveremos sobre esas primeras experiencias de participación indígena en aquellos medios). Para un análisis de esas investigaciones pioneras, ver Doyle (2013).

¹² Nos centramos principalmente en investigaciones producidas sobre experiencias que tienen o tuvieron lugar en América Latina, dado que excedía a nuestra factibilidad emprender un análisis con tales características abarcando otras regiones del mundo. De todos modos, tanto en este apartado como en el capítulo I hacemos alusión a trabajos inscriptos en la Etnografía de los Medios. En general, se trata de investigaciones que han abordado experiencias de comunicación indígena de otras regiones del mundo (principalmente Australia y Canadá) (Ginsburg, 1997, 2002; Browne, 1998; Avison y Meadows, 2000; Meadows y Molnar, 2002; Prins, 2002; Roth, 2005).

¹³ Los autores mencionan algunos estudios sobre largometrajes y propaganda en tanto documentos culturales, de la década de 1940 (Mead y Bateson Métraux 1953, 1943), sobre las relaciones sociales del mundo del cine de Hollywood en la década de 1950 y sobre el impacto de los medios de comunicación en África (Powdermaker 1950, 1967), y el cine de los Navajo, en EEUU, durante la década de 1960 (Worth, Adair y Chalfen [1972] 1997) (cfr. en Ginsburg, Abu-lughod y Larkin, 2002).

¹⁴ Traducción propia desde el inglés.

participar en los sistemas de medios de los distintos países, y por las articulaciones entre aquellas experiencias y los procesos de luchas indígenas, se formulan y abordan articulando trayectorias teóricas, categorías y estrategias metodológicas del campo de la comunicación (particularmente recuperando las conceptualizaciones sobre los medios propuestas por autores de la vertiente latinoamericana de los estudios culturales, tales como Jesús Martín Barbero o Néstor García Canclini), de los estudios sobre relaciones interétnicas (particularmente para pensar las nociones de identidad y/o cultura en referencia a grupos indígenas), de la antropología política (en las reflexiones sobre regímenes de estatalidad y políticas públicas que contemplen la diversidad étnica) y de la sociología de la técnica (en las reflexiones sobre las tecnologías de la comunicación y la información).

Otro elemento común a la mayor parte de estos trabajos (aunque no a todos), es que se centran principalmente en analizar las transformaciones que los usos de las tecnologías de la comunicación y la información (TICs) implican en relación a las identidades, subjetividades políticas, culturas y/o condiciones de vida de distintos grupos indígenas. De todos modos, más allá de esa tendencia, encontramos profundas diferencias entre las perspectivas a que adscriben y las dimensiones de análisis que proponen los distintos abordajes de la temática.

A nuestro criterio, la perspectiva predominante para el estudio de las prácticas de comunicación masiva de los pueblos indígenas es la del determinismo tecnológico: enmarcados en la esperanza democratizadora que desde distintos ámbitos se ha depositado en la sociedad de la información, muchos autores parten de asumir que los medios, y particularmente las tecnologías vinculadas a Internet, habilitarían nuevas modalidades de participación política, de empoderamiento de los grupos indígenas (Becker y Delgado, 1997; Ayriwa Pilco, 2000; Forte, 2002; Hernández y Calcagno, 2003; Monasterios, 2003a, 2003b; Sandoval Forero y Mota Díaz, 2007; Aguilar Pinto, 2010; Arévalo Mosquera, 2010; Catalán Pesce, 2010; Cortés Campos, 2010; dos Santos Neves y Alonso Monarcha, 2013). Desde ese lugar, realizan análisis en los cuales enumeran las desigualdades relacionadas al acceso y uso de las TICs por parte de pueblos indígenas -desigualdades que coinciden en llamar, con matices en su definición, brecha digital-; describen casos de organizaciones o comunidades que han utilizado esas tecnologías en sus procesos de lucha; y, a partir de esos casos que vendrían a demostrar el potencial de las TICs cuando los indígenas logran acceder a ellas, los autores proponen políticas públicas tendientes a propiciar la participación de los pueblos indígenas de cada región en la sociedad de la información.

En segundo lugar, también hallamos trabajos que podríamos inscribir en una concepción artefactual, instrumental de la tecnología y, con algunos matices, en una concepción difusionista de los procesos de comunicación mediática. En términos esquemáticos, el planteo

que subyace es que la tecnología, en tanto producto que responde al criterio de utilidad y eficacia, es indiferente a los fines para los que puede ser utilizada y resulta sólo contingentemente relacionada con los valores sustantivos a los que sirve (Feenberg, 1991). En consecuencia, la postura a adoptar frente a ella es la de un compromiso sin reservas para con su utilización. Luego, los análisis que se desarrollan desde esta concepción presentan matices: por un lado, abordajes que se centran en la caracterización de la estructura de propiedad del sistema de medios de un país y la participación de los indígenas en él (Borja, 1998; Esteinou Madrid, 2001; Esteniou Madrid y Chávez y Peniche, 2002; Fuenmayor y Antepaz, 2009). Se trata de trabajos que realizan un aporte al caracterizar parte de las desigualdades expresivas que configuran los sistemas de medios en Ecuador, en México o en Venezuela. Sin embargo, el problema es que se sustentan en la afirmación según la cual el efecto que los medios generan en la sociedad depende de quiénes sean sus propietarios: actualmente se encuentran en manos del poder económico y político y por lo tanto contribuyen a la dominación de las comunidades y pueblos; en cambio, en la medida en que las comunidades y organizaciones puedan acceder a los recursos tecnológicos, éstos podrán ponerse al servicio de sus luchas. Ello, combinado con cierto esencialismo cultural en la conceptualización de los pueblos indígenas y de sus relaciones con la sociedad no-indígena, deriva en un análisis del vínculo entre los medios y los procesos de lucha de pueblos originarios en tanto articulación de exterioridades, sin más densidad histórica y cultural que la del proceso de concentración de los medios en el país.

En esta segunda perspectiva también inscribimos trabajos que, sin profundizar en reflexiones sobre las desigualdades expresivas en el espacio público mediatizado, aluden a los medios masivos (particularmente a Internet) como herramientas de difusión de mensajes al servicio de las luchas indígenas, como plataformas para transmitir mensajes que tendrían un impacto en la opinión pública (Itturriaga, 1996; Barnhart-Park, 2000; Camacho Padilla, 2005).

Retomando a Martín Barbero, la pregunta que surge a partir de los análisis que asumen una concepción artefactual de los medios es “¿cómo podríamos transformar el sistema de comunicación sin asumir su espesor cultural/político/económico?” (2002b: 224).

En tercer lugar, hace ya varias décadas desde la Antropología Visual se vienen desarrollando investigaciones que analizan experiencias de uso de tecnologías audiovisuales en el marco del trabajo etnográfico de los investigadores, pero donde los indígenas también hicieron suya esa tecnología para objetivos propios, diferentes a los del antropólogo (Flores, 2005; Torres Agüero, 2013; Estrada y Köhler, 2013; Hasen, 2011)¹⁵. En términos generales, el objeto de

¹⁵ Mayormente, estas producciones reconocen como antecedentes los trabajos de Jean Rouch con comunidades africanas. Hay en ellos una preocupación central referida a la posibilidad de crear, recuperando la idea de cine

estos trabajos es la reflexión sobre la propia práctica antropológica, sobre los vínculos entre los investigadores y los indígenas y sobre las potencialidades de la tecnología audiovisual en tanto ámbito de encuentro entre ambos. En general, los autores distinguen entre los objetivos de los indígenas en relación al video -reforzar su identidad étnica y ampliar sus formas de expresión política (Flores, 2005: 16)-, y los del propio investigador –por ejemplo, el acceso privilegiado a información etnográfica (Flores, 2005: 16) y la construcción de un conocimiento donde la imagen cobra centralidad (Torres, 2013) -.

Con distintos grados de desarrollo, estos trabajos aluden a las históricas desigualdades expresivas de las cuales los indígenas han sido víctima durante siglos, y particularmente las desigualdades en el espacio público mediatizado. Más allá de ese planteo, en algunos casos la reflexión sobre los objetivos de los indígenas respecto de esas tecnologías entiende a estas últimas como “herramientas de difusión” (Torres Agüero, 2013; Hasen, 2011). En otros casos, en cambio, se avanza en una reflexión central respecto de los usos de medios audiovisuales como “luchas epistémicas autonómicas (...) otras formas de conocer el mundo y otras formas de producir y transmitir conocimientos” (Estrada y Kohler, 2013: 86).

En cierta sintonía con esta segunda concepción, se comenzó a desarrollar hace casi treinta años la perspectiva hoy denominada Etnografía de los Medios. Tal como explican Ginsburg, Abu-lughod y Larkin (2002), en las últimas décadas la Antropología ha comenzado a prestar más atención hacia los medios masivos de comunicación. Entre los factores que contribuyeron a ello, los autores mencionan el incremento de la accesibilidad de los medios en casi todos los puntos del planeta y, al mismo tiempo, transformaciones al interior del campo disciplinar, principalmente

...las rupturas en la teoría y metodología antropológica de los años 1980 y 1990, y el desarrollo de una “antropología del presente” (Fox 1991) que desarrolla y analiza las transformaciones del pasado medio siglo, en el que los medios de comunicación juegan un papel cada vez más prominente. Junto a una aceptación cada vez mayor del trabajo en América del Norte y Europa, llevó a que se presente más atención al tráfico económico, político y cultural entre zonas urbanas y rurales y los “primeros” y “Terceros Mundos”. Esta reubicación del enfoque geográfico y teórico significaba tanto que los antropólogos estaban trabajando en las sociedades donde los medios de comunicación eran centrales, como enfrentar el hecho de que los medios de comunicación electrónicos estaban penetrando en las sociedades que alguna vez los habían tenido fuera de su alcance (Ginsburg, Abu-lughod y Larkin, 2002: 3)¹⁶.

compartido o colaborativo (Rouch, 1975, cfr. en Torres, 2013), una nueva forma de conjugar la antropología y el cine: “Este es el inicio de lo que algunos de nosotros denominamos “antropología compartida”. El observador está por fin descendiendo de su torre de marfil; su cámara, su grabadora, y su proyector le están conduciendo, a través de un extraño camino de iniciación, al verdadero corazón del conocimiento; y por primera vez, su trabajo no está siendo juzgado por un tribunal de tesis sino por las propias personas que fue a observar” (Rouch, 1975: 117, cfr. en Torres, 2013: 70).

¹⁶ Traducción propia desde el inglés.

En ese marco, afirman, las preguntas sobre “la política y la poética de la representación documental - cómo los antropólogos cineastas representan a otros (por ejemplo, Prins 1997; Rubí 1991, 1995)- [*se han expandido*] para abarcar cuestiones relativas a cómo se están tomando los medios de comunicación en las distintas sociedades y se han popularizado en la nuestra” (Ginsburg, Abu-lughod y Larkin, 2002: 4). Es decir, para dar lugar a esa nueva área de conocimiento dentro de la Antropología Sociocultural denominada Etnografía de los Medios (Ginsburg, Abu-lughod y Larkin, 2002): tanto etnografías de consumo de medios¹⁷ como estudios sobre la producción audiovisual por parte de distintos grupos que hasta hace pocas décadas tenían más restringido el acceso a esas tecnologías, como los pueblos indígenas¹⁸. En este segundo grupo de trabajos, referidos a la producción de medios indígenas, el planteo general que subyace se vincula con la pregunta respecto a si “las minorías o los sujetos dominados pueden asimilar los medios de comunicación a sus propias inquietudes culturales y políticas, o están inevitablemente comprometidos por su presencia” (Ginsburg, Abu-lughod y Larkin, 2002: 9). En el contexto de los pueblos indígenas, algunos antropólogos han expresado su alarma por estos desarrollos tecnológicos (Faris, 1992), ya que ven a estas nuevas prácticas como destructivas de la diferencia cultural, haciéndose eco de las preocupaciones sobre los efectos destructivos de la cultura de masas que fueron planteados por los intelectuales de la escuela de Frankfurt (Ginsburg, Abu-lughod y Larkin, 2002). Otros antropólogos, en cambio, apoyan activamente la producción de los medios de comunicación indígena sin dejar de reconocer las complejidades que ello presenta (Roth, 2002). Ginsburg (1991), por su parte, sugiere que los medios de comunicación indígenas constituyen una especie de “contrato fáustico” con las tecnologías de la modernidad, ya que habilitan un cierto grado de agencia para el control de la representación, pero en condiciones menos que ideales. Y propone una perspectiva estratégica en relación al uso de medios por parte de los indígenas: “En lugar de poner en duda estos esfuerzos para utilizar los medios de comunicación como formas de expresión cultural y compromiso político, algunos vemos en el creciente uso de las películas y otros medios de comunicación una cada vez más consciente y estratégica objetivación de la cultura” (Ginsburg, Abu-lughod y Larkin, 2002: 10). En ese sentido, explica la autora, la capacidad para narrar sus memorias, volver a contar historias desde un punto de vista indígena a través de medios de comunicación que pueden circular más allá de

¹⁷ Por ejemplo, los trabajos de Abu-lughod (1993, 1995, 2005) sobre la presencia de la televisión en aldeas de Egipto.

¹⁸ Una referencia central en este sentido son los trabajos de Ginsburg (1993, 1997, 2002) en Australia. Esa perspectiva de abordaje tiene sus orígenes a inicios de la década del 90, a partir que, “desde principios de la década de 1980, los pueblos indígenas y las minorías han empezado a tomar una serie de medios para poder “replicar” a las estructuras de poder que han borrado o distorsionados sus intereses y realidades” (Ginsburg, Abu-lughod y Larkin, 2002: 7).

lo local, ha sido una fuerza importante para la constitución de las luchas en torno a las tierras y los derechos culturales, así como para el establecimiento de alianzas con otras comunidades (Ginsburg, 2002). En síntesis, el planteo desde esta perspectiva es que los medios como el cine, el video y la televisión, en tanto tecnologías de objetivación, “crean nuevas posibilidades de comprensión en el mismo momento que plantean nuevas amenazas de alienación y ruptura. Sin embargo, nuestra primera preocupación no es resolver estas contradicciones en la teoría, sino observar cómo la gente a veces resuelve o más comúnmente vive estas contradicciones en la práctica local” (Miller, 1995: 18, cfr. en Ginsburg, Abu-lughod y Larkin: 2002: 10).

Los trabajos de Terence Turner sobre el Pueblo Kayapo, de Brasil, constituyen una referencia de este abordaje en América Latina. El antropólogo estadounidense ha insistido en la diferencia entre las producciones audiovisuales sobre pueblos indígenas y aquellas producidas por los mismos indígenas, y en la necesidad de estudios empíricos que den cuenta de las particularidades de los distintos casos de usos de medios por parte de esos pueblos (Turner, 2002). En ese marco, y recuperando particularmente los aportes de Ginsburg sobre etnografías del uso de medios por pueblos indígenas en Australia, Turner analizó la experiencia de uso del video por parte del Pueblo Kayapo (1991, 1992, 2002). Sus reflexiones se centran en los sentidos que los sujetos construyen respecto del uso del video: las articulaciones de sus prácticas de filmación y edición con los patrones estéticos del pueblo Kayapo; el modo en que la práctica misma de uso de video en el marco de situaciones de conflicto con el gobierno o con empresas constituye para los sujetos una estrategia de autorepresentación (específicamente, de legitimación) frente a los no-indígenas; y, finalmente, el autor explica que los Kayapo usan el video como documento social y político, para registrar eventos importantes de sus aldeas y luego conservarlos y/o difundirlos.

Sin embargo, explica, esas tecnologías no son simplemente herramientas de registro de la realidad sino que tienen un efecto performativo hacia el interior de las comunidades, ya que su apropiación conlleva una reconfiguración de los límites entre lo público y lo privado:

La representación de los eventos transitorios en un medio tal como el vídeo, con su capacidad para fijar la imagen de un evento y almacenarla de modo permanente en un formato que puede circular en el dominio público, objetivamente accesible a todos exactamente de la misma manera, parece conferir al acto contingente y privado el carácter de hecho público establecido¹⁹ (Turner, 2002: 87).

Por otro lado, afirma Turner, como parte de ese proceso de apropiación de las tecnologías de la comunicación masiva se produce un empoderamiento de los Kayapo, entendiéndolo por ello, básicamente, el control sobre las representaciones mediáticas en relación a sus vidas, sus

¹⁹ Traducción propia desde el inglés.

comunidades, sus reclamos. Desde ese planteo, el autor cuestiona los presagios tecnofóbicos según los cuales la introducción de las tecnologías audiovisuales en culturas indígenas habría generado una “pérdida de autenticidad” de las mismas. Esto, explica Turner (2002: 79) “parece ser una variante inconscientemente irónica de la convicción de la superioridad etnocéntrica evolucionista de la cultura occidental asociado con la ideología del imperialismo occidental.”²⁰

Coincidimos con esa crítica al determinismo que autonomiza a las tecnologías y esencializa a las culturas indígenas, postulando una relación de exterioridad y determinación unidireccional desde las primeras a las segundas. Sin embargo, una cuestión a debatir respecto del planteo de Turner es la asunción de un excesivo margen de autonomía de los sujetos en lo relativo a las posibilidades de resignificación tanto de esas tecnologías como de sus propias prácticas políticas y culturales una vez que se insertan en el proceso de mediatización. Las tecnologías, asumimos, no pueden resignificarse y utilizarse independientemente de las lógicas de producción del artefacto; de las relaciones de poder que vinculan a las comunidades con las instituciones estatales, empresas u ONGs que implementan los programas de acceso al equipamiento tecnológico; de la cultura de masas de la cual los sujetos no pueden abstraerse; y de las imposibilidades, para grandes sectores de la población, de acceso a las tecnologías y espacios con mayor poder de construcción de agenda mediática. Ello se relaciona, en alguna medida, con el debate que propone el último grupo de investigaciones sobre esta temática.

Desde mediados de la década pasada, enmarcados en un enfoque cultural y político sobre los medios y en el interés por indagar los procesos de configuración de identificaciones en el espacio público mediatizado, se produjeron trabajos que aportan pautas teóricas y metodológicas centrales para el abordaje de este fenómeno (Espinosa, 1998; Ramos Rodríguez, 2002, 2009; Salazar, 2003, 2014; Godoy, 2003; Ramos Rodríguez y Díez Mendoza, 2004; Magallanes Blanco, 2007; Magallanes Blanco y otros, 2013; Ramos Rodríguez y otros, 2009; Castells i Talens, 2008, 2011; Lizondo, 2015). Muchos de estos textos se inscriben en el consenso que adquirieron, en la Antropología y en las Ciencias Sociales, las teorías performativas de la identidad (desde las cuales se asume el carácter descentrado de los sujetos y se piensan las identidades en tanto fragmentadas, flexibles y disputadas). En ese marco, cobran centralidad nociones como “negociación de identidades” o “políticas de identidad”, ya que los autores coinciden en afirmar que los medios masivos se constituyen en espacios fundamentales de negociación en las disputas político identitarias libradas por los grupos indígenas. De este modo, a la vez que reconocen el contexto de desigualdades expresivas en que los medios hegemónicos han sumido a los indígenas,

²⁰ Traducción propia desde el inglés.

analizan las prácticas de comunicación mediática que estos pueblos desarrollan para disputar sentidos en torno a la indigeneidad. En ese sentido, se plantea que

...el espacio mediático y la apropiación de herramientas de comunicación son algunos de los ámbitos en los que los pueblos indígenas están ejerciendo un papel activo, renovador y de redefinición de lo que son, han sido y quieren ser, planteando nuevos proyectos civilizatorios que son negados por la civilización eurocéntrica y moderna (Magallanes Blanco y otros, 2013: 161).

Una cuestión central de estos trabajos radica en que nos invitan a pensar dos dimensiones centrales e inseparables de la temática que nos ocupa. Por un lado, analizar qué sentidos de la indigeneidad se construyen desde esos espacios de comunicación indígena y con qué otros actores se disputan esos sentidos. Y a la vez, asumir que la relación entre el uso de medios y las luchas indígenas no refiere sólo a luchas que se dan **desde** el espacio público mediatizado sino también **por** ese espacio. Particularmente en el momento actual, cuando cada vez más los grupos indígenas buscan ser reconocidos como interlocutores legítimos para incidir en el modo de regulación de los servicios de comunicación audiovisual de sus países, no puede soslayarse que la relación entre los pueblos originarios y los medios refiere de manera central a disputas en torno a los regímenes de comunicación para la construcción de lo común. Disputas que involucran tanto luchas por el acceso y la participación al interior de los sistemas de medios, como en relación a modos y espacios legítimos del contar. Esto es, disputas en torno a la arquitectura del espacio público mediático. Y, en suma, batallas por los modos de entender, ejercer y garantizar el derecho a la comunicación.

4. Presupuestos, preguntas y objetivos de investigación

Un abordaje como el que proponemos asume, como punto de partida, una serie de presupuestos cuya fundamentación desarrollaremos a lo largo de la tesis, pero que aquí presentamos brevemente:

- En primer lugar, partimos de entender al espacio público mediatizado como un ámbito central de la lucha por distintos derechos. Y, más específicamente, asumimos que la preponderancia de los medios masivos de comunicación en tanto agentes de significado, de comunicación, de participación, de movilización (Silverstone, 2004: 158), deviene parte también de las prácticas políticas de las comunidades y organizaciones, en la medida en que crece la centralidad de esos medios en el imaginario social como lugar público y referente de la acción política (Mata, 1999).
- En relación con ello, también asumimos que en las últimas décadas el espacio público mediatizado, su arquitectura inequitativa y excluyente, y particularmente los medios, se han convertido en objetos de disputa para los pueblos indígenas: disputas referidas tanto al acceso

a la tecnología; a la participación en la definición de políticas públicas vinculadas a los sistemas de medios; como a las lógicas de enunciación hegemónicas. Y disputas que, por otro lado, se libran tanto hacia afuera (particularmente en relación al Estado y al mercado) como dentro de las propias organizaciones y comunidades indígenas. Este presupuesto, a su vez, nos remite a otros dos puntos de partida:

- Esta investigación también tiene entre sus fundamentos una crítica tanto a las perspectivas que reducen a las tecnologías de la comunicación a meros instrumentos que habilitarían, por ejemplo, un mayor alcance geográfico de las reivindicaciones indígenas, como también a aquella perspectiva que deposita en las tecnologías de la comunicación la esperanza de la ampliación de las posibilidades de participación ciudadana y, por tanto, de profundización de las democracias. Cuestionando a estas concepciones, entendemos que los desarrollos tecnológicos y el acceso, la apertura a esos desarrollos, no constituyen movimientos exteriores a los procesos de etnicidad sino que son parte de ellos. El papel de los medios indígenas en las luchas de esos pueblos está determinado, en gran medida, por las condiciones de esos procesos de etnicidad y a la vez contribuyen a reconfigurarlos. En otras palabras, las experiencias de comunicación masiva de pueblos indígenas, las luchas indígenas por el espacio público mediatizado deben comprenderse, necesariamente, en relación a los contextos estatales en los cuales se desarrollan los diversos procesos de etnicidad, así como a las lógicas y coyuntura política de los distintos pueblos, organizaciones, comunidades. Por eso resulta central, siguiendo a Turner (2002), el abordaje de experiencias particulares de comunicación indígena. Abordajes que puedan dar una mayor atención teórica a las significaciones construidas desde y en torno a ellas, y en intrínseca articulación con el análisis de las condiciones en que se configuran sus luchas por el derecho a la comunicación.

- Finalmente, tal como se ha discutido y planteado desde el Programa de Estudios sobre Comunicación y Ciudadanía²¹, un abordaje de este tipo requiere incorporar y a la vez trascender las perspectivas jurídicas en relación al derecho a la comunicación²².

²¹ Desde 2004 en adelante, bajo la dirección de la Prof. María Cristina Mata, el Programa ha desarrollado distintas investigaciones donde se ha planteado que la vinculación de los individuos con los medios masivos de comunicación en tanto públicos implica un grave condicionamiento para reivindicar y ejercer el derecho a la comunicación. Y se han estudiado, a su vez, distintas prácticas de organizaciones sociales que, reconociendo las dificultades para su representación y actuación en el espacio público mediatizado y desarrollando prácticas orientadas a transformar la hegemonía discursiva (Mata y Córdoba, 2009), ponen en tensión esa condición de público. En el siguiente capítulo volveremos sobre esta noción de público (Mata, 1999).

²² En la teoría jurídica de la comunicación se habla, en general, de “derecho a la comunicación” en singular, para nombrar el derecho de todas las personas a constituirse ciudadanos en los procesos comunicacionales (Contreras Baspineiro, s/a). Simultáneamente, se plantea que este derecho incluye, a su vez, a otros múltiples derechos: derecho a la libertad de expresión, a la información, a la verdad, etc. Por ello a veces se habla de “derechos a la comunicación”, en plural. En el capítulo I volveremos sobre los derechos del derecho a la comunicación.

Recuperando a Balibar (2004), partimos de entender ese derecho como la posibilidad y la práctica política de hacerse ver, oír y nombrar públicamente como lo que se es²³. En ciertas configuraciones históricas de las relaciones sociales, parte de las condiciones para el ejercicio de ese derecho se institucionaliza en marcos regulatorios que avanza en garantizar pluralidad, diversidad y mayor acceso a ámbitos de expresión pública. Pero, al mismo tiempo, ese derecho se ejerce, se reivindica, se propone. Ello ocurre cuando un sujeto irrumpe políticamente forzando, en alguna medida, las barreras de la escena de todas las confrontaciones, del espacio de lo público (Caletti, 2002: 17).

Desde esos presupuestos, la propuesta de esta investigación es entender al espacio público -al cual, en virtud de la actual centralidad de los medios en su constitución y configuración, denominaremos como mediatizado- como un territorio en disputa y, en ese marco, interrogarnos por los modos en que distintos grupos indígenas han sido y son producidos como sujetos de comunicación en una determinada configuración hegemónica de ese espacio; interrogarnos también por las intervenciones de estos sujetos para la transformación de dicha configuración; y por los modos en que, en esas intervenciones, se constituyen en sujetos de derecho a la comunicación.

Desde esas preguntas, el objetivo que nos propusimos fue analizar las condiciones para el ejercicio del derecho a la comunicación por parte de los pueblos indígenas en el marco de la contemporánea configuración hegemónica del espacio público mediatizado en nuestro país, y estudiar las intervenciones que distintas experiencias organizativas indígenas de Argentina desarrollan para la reivindicación de ese derecho.

Ese objetivo involucró, para su consecución, el trabajo sobre los siguientes objetivos específicos: 1) Caracterizar los cursos que ha seguido la normativización de este derecho para los pueblos indígenas en América Latina y particularmente en Argentina; 2) Analizar cómo se articulan esos procesos jurídicos y políticos con los distintos momentos de las relaciones entre los pueblos indígenas y los Estados, en América Latina y específicamente en Argentina; 3) Comprender cómo se articulan con las transformaciones de los dispositivos de poder que producen y reproducen modalidades hegemónicas de visibilización de estos sujetos sociales; 4) Estudiar las prácticas que distintos grupos indígenas desarrollan en pos de su emergencia en el espacio público mediatizado en América Latina y Argentina; 5) Comprender los sentidos que adquiere el derecho a la comunicación y los propios medios para los miembros de *La Voz*

En esta investigación utilizamos mayormente la nominación en singular, aunque asumiendo siempre la existencia y posibilidad de discriminar entre distintos derechos involucrados tanto en el ejercicio como en la regulación del derecho a la comunicación.

²³ Tal como desarrollaremos en el próximo capítulo, entendemos a la política en el sentido que Rancière (1996) la define.

Indígena y Kona Producciones; 6) Explorar las prácticas que ambas experiencias desarrollan con respecto a la reivindicación de ese derecho, y los límites y posibilidades que encuentran; 7) Analizar, de modo particular y comparado, la inscripción de esos sentidos y prácticas en los procesos de configuración identitaria de los pueblos, comunidades y organizaciones en que surgieron esas experiencias; 8) Examinar, de modo particular y comparado, la articulación de esos sentidos y prácticas con otras luchas que protagonizan dichos pueblos, comunidades u organizaciones; 9) Comprender, de modo particular y comparado, las formas en que esos sentidos y prácticas tensionan, cuestionan, recuperan y/o resignifican los significados instituidos en torno al derecho a la comunicación.

5. Sobre los capítulos en que se organiza esta investigación

En el capítulo I presentamos las perspectivas teóricas en que se inscribe esta investigación, provenientes del campo de la Antropología Social y de los Estudios sobre Comunicación y Cultura. La construcción de una articulación entre miradas teóricas y categorías de ambos campos se constituyó en un lugar productivo para el abordaje de determinadas particularidades que adquieren los procesos de etnicidad protagonizados por pueblos indígenas en el marco de las actuales sociedades mediatizadas, y específicamente en el marco de una particular configuración hegemónica del espacio público. En el capítulo II desarrollamos los presupuestos epistemológicos y metodológicos presentes en la construcción de nuestro objeto de investigación. Y explicitamos y fundamentamos las decisiones que, en términos de metodologías y técnicas, fuimos adoptando a lo largo de esta tesis. En ese capítulo explicamos la decisión de abordar las luchas indígenas en y por los medios masivos de comunicación desde una estrategia analítica que articuló el estudio de lo local – es decir, de experiencias particulares de comunicación indígena-, con el análisis de procesos que trascienden los ámbitos cotidianos en que esas experiencias se desarrollaron. Esa decisión definió la organización de los capítulos subsiguientes.

En el capítulo III analizamos el proceso de emergencia de las experiencias de comunicación masiva autodefinidas indígenas en América Latina, así como las demandas de los pueblos originarios en relación a la transformación de los actuales sistemas de medios masivos. El capítulo IV se centra en las luchas de pueblos indígenas por el derecho a la comunicación en Argentina, en las condiciones en que dichas luchas surgieron y en las transformaciones que generaron durante y después de la sanción de la Ley SCA: transformaciones en las posibilidades y modalidades de aparición de los indígenas en el espacio público mediatizado, y particularmente en las posibilidades de participación de los pueblos indígenas en el sistema

de medios. Los capítulos V y VI, abordan, respectivamente, las experiencias de *Kona Producciones* y de la FM *La Voz Indígena*. En ambos capítulos damos cuenta de las trayectorias particulares de esas experiencias en sus luchas por el derecho a la comunicación. Pero lo hacemos a partir de una serie de dimensiones de análisis comunes (que explicitamos en el capítulo II) que nos permiten comprender y dar cuenta de las diferentes y transversales condiciones en las cuales esas luchas surgieron y se desarrollaron, y en las cuales se fueron configurando diversas y comunes formas de ser sujetos de derecho en materia de comunicación.

Finalmente, en las conclusiones realizamos una síntesis analítica de las similitudes y diferencias entre las prácticas y sentidos en torno al derecho a la comunicación de ambas experiencias, y planteamos la complejidad del entramado de niveles y factores a abordar para comprender esas diferencias y similitudes. A partir de esos casos estudiados, presentamos también algunas pistas teórico-metodológicas a considerar para el abordaje de otras luchas indígenas en torno al derecho a la comunicación, así como para el estudio de luchas por ese derecho protagonizadas por otros sectores sociales. Finalmente, si bien en términos cronológicos esta investigación se centró principalmente en los debates que se abrieron durante la discusión de la Ley SCA (2009) y los tres años posteriores a ese momento, en las conclusiones desarrollamos un epílogo relativo a las transformaciones en las condiciones para el ejercicio del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas a partir de diciembre de 2015, cuando se produjo un cambio de gobierno a nivel nacional; presentamos algunas pistas sobre los problemas y desafíos que esas transformaciones imponen a los proyectos político-comunicacionales indígenas; y planteamos ciertos interrogantes que consideramos importante abordar de aquí en adelante para poder aportar a la batalla por la primacía de una concepción del derecho a la comunicación como derecho humano y, por ello mismo, plural en sus acepciones y modos de ejercicio.

CAPÍTULO I

PROCESOS SOCIALES DE IDENTIFICACIÓN ÉTNICA Y LUCHAS POR DERECHOS EN LAS SOCIEDADES MEDIATIZADAS

La parte más difícil e interesante de todo análisis cultural, en las sociedades complejas, es la que procura comprender lo hegemónico en sus procesos activos y formativos, pero también en sus procesos de transformación.
Williams, R. *Marxismo y literatura*

Introducción

Tal como fue planteado, nuestro objeto de investigación se inscribe en la articulación de, por un lado, la perspectiva que aborda los procesos sociales de identificación étnica protagonizados por pueblos indígenas asumiendo el carácter histórico de dichos procesos, y específicamente su configuración en relaciones de hegemonía que instituyen maneras y procedimientos por los cuales los sujetos se hacen visibles socialmente. Y, por otro, de la perspectiva que nos permite pensar la complejidad de estos procesos en el marco de sociedades mediatizadas y de la configuración hegemónica del espacio público mediatizado. Desde esa articulación teórica, asumimos que la mediatización de la experiencia es, cada vez más, una dimensión insoslayable en el abordaje de los procesos sociales de identificación étnica y particularmente de los procesos de etnicidad contemporáneos. Al mismo tiempo postulamos que, como parte de esos procesos de etnicidad, la configuración hegemónica del espacio público mediatizado se ha ido constituyendo en escenario pero también en objeto de disputas políticas para muchos pueblos originarios.

1. Sobre la noción de hegemonía para pensar las articulaciones entre procesos sociales de identificación étnica y medios masivos de comunicación

Los procesos sociales de identificación étnica que protagonizan los pueblos indígenas refieren a la configuración y reconfiguración -a través de la historia y en el marco de migraciones, invasiones, conquistas, fisiones o fusiones- de colectividades humanas que llamamos grupos étnicos, en la medida en que se perciben y son percibidos como distintos a otros grupos. De diversos modos y con distintas temporalidades, “estos procesos tienen su inicio en la incorporación de estos grupos dentro de una situación colonial, sujeta, por lo tanto, a un aparato político-administrativo que integra y representa un Estado (sea políticamente

soberano o sólo con *status* colonial)” (Pacheco de Oliveira, 1998: 54)²⁴. En ese sentido, el estudio de estos procesos consiste en el abordaje de las inserciones -siempre complejas, conflictivas y signadas por la desigualdad- de los grupos étnicos en el contexto de las formaciones estatales (Bartolomé, 2006a), de los modos en que las lógicas de los diversos sistemas organizativos indígenas se inscriben en marcos de actuación específicos, algunos de cuyos principales parámetros están dados por los Estados, un tipo de orden y legalidad donde son hegemónicas las ideas de “universalidad”, “racionalidad” y “monopolio” (Schavelzon, 2010, Iñigo Carrera, 2008). Y donde intervienen también coyunturas políticas y económicas internacionales que establecen ciertas condiciones y rumbos a las dinámicas en las relaciones entre los grupos étnicos y el Estado (Bartolomé, 2006a; Pacheco de Oliveira, 1998).

Los procesos sociales de identificación étnica, asumimos, no pueden ser comprendidos sino como parte de las relaciones de hegemonía en las cuales se configuran, “dado que es en dichas relaciones donde encontraríamos simultáneamente los sujetos, los grupos y condiciones que los dominan y explotan, así como el papel de los sujetos subalternos en la producción de su propia subalternidad, pero también de sus propuestas contrahegemónicas” (Menéndez, 2010: 140)²⁵.

Siguiendo la propuesta de Raymond Williams (2001, 2008, 2009), quien se inscribe a su vez en la tradición gramsciana para aludir a esta categoría, entendemos a la hegemonía²⁶ como un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo:

...es un sentido de la realidad para la mayoría de las personas de la sociedad; un sentido de lo absoluto debido a la realidad experimentada más allá de la cual se torna sumamente difícil para la mayoría de los miembros de la sociedad moverse en la mayor parte de las áreas de sus vidas. Es decir que, en el sentido más firme, es una “cultura”, pero una cultura que debe ser considerada asimismo como la vívida dominación y subordinación de clases particulares. (Williams, 2009: 151)²⁷

²⁴ La traducción desde el portugués es nuestra.

²⁵ Por cuestiones de redacción utilizamos a lo largo de la tesis, de manera alternativa o indistinta, términos como identidades, identidad, identificaciones o procesos identitarios. Vale aclarar que estaremos refiriéndonos siempre a procesos sociales de identificación de pueblos indígenas en el sentido antes mencionado.

²⁶ El autor sugiere la conveniencia de utilizar el término “lo hegemónico” en lugar de “hegemonía” para referir al carácter procesual y siempre incompleto (por contraposición a su acepción como un sistema o estructura) de su configuración y sus principios organizadores: “la realidad de toda hegemonía (...) es que, mientras que por definición siempre es dominante, jamás lo es de un modo total o exclusivo” (2009: 152). Cabe aclarar que si bien por cuestiones de redacción hablaremos indistintamente de “hegemonía” o de “lo hegemónico”, estaremos asumiendo siempre esta definición de la categoría.

²⁷ Lejos de una abstracción histórica de la categoría de hegemonía, Williams (2008, 2009) plantea que sus formas de dominación y subordinación se corresponden más estrechamente con los procesos de organización y control social en gran parte de las sociedades contemporáneas: permite dar cuenta, por ejemplo, de las realidades de la democracia electoral y de las significativas áreas modernas del ocio y la vida privada más específica y activamente que las ideas más antiguas sobre la dominación, con sus explicaciones acerca de la simple manipulación y la corrupción.

Y es que la hegemonía, entendida como el modo en que ciertos significados, valores y prácticas se integran en una cultura significativa y un orden social efectivo, se constituye en una solución viva- en la respuesta política, dice el autor- a una realidad económica específica (Williams, 2009) ²⁸. A su vez, es en el marco de esa hegemonía que cobra sentido dicha realidad económica.

Pero lo hegemónico no se reduce sólo a las dinámicas económicas ni constituye un reflejo de éstas, sino que refiere a formas de organización y control que involucran, de diversos modos, a los distintos órdenes de la vida cotidiana. En otras palabras, lo hegemónico en un momento histórico dado puede pensarse en términos de

...las relaciones de dominación y subordinación, bajo sus formas de conciencia práctica, como una saturación efectiva del proceso de la vida en su totalidad; no solamente de la actividad política y económica, ni solamente de la actividad social manifiesta, sino de toda la sustancia de las identidades y las relaciones vividas, a una profundidad tal que las presiones y límites de lo que puede ser considerado en última instancia un sistema cultural, político y económico, nos dan la impresión a la mayoría de nosotros de ser las presiones y límites de la simple experiencia y el sentido común (Williams, 2009: 151).

Esta concepción de hegemonía se inscribe en la propuesta teórica que el mismo Williams denomina “materialismo cultural”, “una teoría de las especificidades de la producción material de la cultura al interior del materialismo histórico” (2009: 15).

La importancia que adquiere el materialismo cultural de Williams en esta investigación tiene que ver con tres cuestiones relacionadas: por un lado, con una concepción de la hegemonía que no concibe a las prácticas culturales, a los procesos sociales de significación, como determinados, en términos abstractos, por el proceso social material, sino como una dimensión constituyente y constitutiva del proceso social total (Williams, 1994, 2009). Este presupuesto subyace en el modo en que entenderemos que se desarrollan los procesos sociales de identificación étnica, y particularmente su inscripción en las actuales sociedades mediatizadas.

En segundo lugar, por su afirmación de que ninguna hegemonía es absoluta, y que por tanto engendra siempre posibilidades de resistencia y transformación (Williams, 2009). Es desde este presupuesto que entenderemos la posibilidad de los procesos de etnicidad, y particularmente aquellos que son el foco de esta tesis: los que involucran procesos de politización en relación al espacio público mediatizado y demandas en torno al derecho a la comunicación.

²⁸ Este proceso de incorporación de prácticas, significados y valores a un orden social y en realidades económicas específicas, adquiere gran importancia en la propuesta de análisis cultural de Williams (2009). Para comprenderlo, propone analizar tres aspectos dentro del proceso cultural: tradiciones, instituciones y formaciones. Volveremos sobre estas categorías páginas más adelante.

Y finalmente, en estrecha relación con los dos puntos anteriores, cobra para nosotros centralidad el análisis que Williams propone de los medios en tanto formas culturales (que involucran instituciones, políticas y usos) cuya materialidad se inscribe en las condiciones económicas y sociales que dieron lugar a su desarrollo, pero cuyas formas, regulaciones y usos constituyen también espacios y objetos de lucha (Williams, 1992a, 1992b, 2011; Córdoba 2013).

A continuación nos detendremos brevemente en los desarrollos de Williams sobre cada uno de estos puntos.

El materialismo cultural de Williams -y particularmente sus elaboraciones en torno a la noción de hegemonía- tiene su origen en las discusiones que el autor plantea con las consideraciones teóricas de algunas corrientes ortodoxas dentro del marxismo. Especialmente con aquellas que han asumido a las nociones de base y superestructura como si fueran entidades concretas separables, postulando que la segunda constituye un reflejo de la primera (Williams, 1994, 2008, 2009)²⁹. Un argumento así, afirma el autor, caracteriza a todas las necesidades humanas como económicas antes que como sociales, y aísla las cuestiones culturales de los temas relacionados con la organización económica (Stevenson, 1998).

Ello genera, básicamente, dos problemas.

Por un lado, la objetivación de dos órdenes separados (un proceso social material y unas prácticas culturales) suprime el verdadero trabajo sobre el material –en un sentido definitivo,

²⁹ Williams plantea que Marx realizó uno de los principales aportes a las teorías de la cultura y a la superación de las dicotomías que habían instaurado, desde Rousseau y el movimiento romántico, una concepción de cultura como proceso “interno” y “espiritual” distinto de un desarrollo “externo”: “el efecto primordial de esta alternativa era el de asociar la cultura con la religión, el arte, la vida personal y familiar, como algo distinto o, en realidad, opuesto a la “civilización” o a la “sociedad”.” (Williams, 2009: 24). El análisis de la historia propuesto por Marx, que parte de la asunción de “el hombre haciéndose a sí mismo a través de la producción de los propios medios de vida” (en contraposición a la “historiografía idealista” del Iluminismo), “era el más importante avance intelectual en todo el pensamiento moderno. Ofrecía la posibilidad de superar la dicotomía entre “sociedad” y “naturaleza” y de descubrir nuevas relaciones constitutivas entre “sociedad” y “economía”. En tanto que especificación del elemento básico del proceso social de la cultura, era una recuperación de la totalidad de la historia. Inauguraba la inclusión decisiva de la totalidad de la historia material, que había sido excluida de “la así llamada historia de la civilización, que es la historia de las religiones y los Estados” (Williams, 2009: 30). Pero, afirma el autor, hay dificultades en este logro. Esas dificultades tienen que ver con la persistencia, en algunas corrientes del pensamiento marxista, de un tipo de racionalismo vinculado a la asunción de un desarrollo progresivo unilineal, como una versión del descubrimiento de las “leyes científicas” de la sociedad. Esto, postula, debilitó la perspectiva constitutiva (una historia material en la que los hombres son constructores de su propia sociedad a través de la producción de sus medios de vida) y fortaleció una perspectiva más instrumental. De este modo, afirma Williams, el acento en la historia material, especialmente en la polémica necesaria para su establecimiento, fue comprometido de manera especial: “En lugar de hacer historia cultural material, que era el próximo movimiento radical, se la hizo dependiente, secundaria, “superestructural”: un reino de “meras” ideas, creencias, artes, costumbres, determinadas por la historia material de la base. Lo que sucede aquí es no sólo el elemento de la reducción, en una forma alterada, de la separación de “cultura” de la vida social material, lo cual ha sido la tendencia dominante en el pensamiento cultural idealista. Aunque las plenas posibilidades del concepto de cultura como un proceso constituyente de lo social, creador de diferentes y específicas “formas de vida” que podrían haber sido profundizadas notablemente por el énfasis puesto en el proceso social material, fueron perdidas por largo tiempo, y a menudo fueron sustituidas en la práctica por un universalismo unilineal abstracto” (2009: 31).

sobre el proceso social material- que constituye la producción de cualquier trabajo considerado como específicamente cultural. Y es que Williams postula la materialidad de las prácticas culturales, materialidad que se anula cuando se asume que esas prácticas no son parte del proceso social material sino su mero reflejo. El autor afirma que reducir la cultura, “la superestructura”, a un dominio idealista se opone a la posibilidad de asumir que la creación social de significado es siempre también una actividad práctica material. Y, por ende, obtura la posibilidad de asumir el carácter material de la producción de un orden político, social, cultural:

...el orden social y político que mantiene un mercado capitalista, como las luchas sociales y políticas que lo crearon, supone necesariamente una producción material. Desde los castillos, palacios e iglesias hasta las prisiones, asilos y escuelas; desde el armamento de guerra hasta el control de la prensa, toda clase gobernante, por medios variables aunque siempre de modo material, produce un orden político y social. Esas actividades no son nunca superestructurales. Constituyen la necesaria producción material dentro de la cual, en apariencia, sólo puede ser desarrollado un modo de producción autosustentable... (Williams, 2009: 128,129)³⁰.

Pero hay un segundo problema en la escisión entre la cultura y el proceso social material y en la asunción de un vínculo entre ambos órdenes en términos de una “determinación” en sentido abstracto. El problema es que ese planteo impide analizar el proceso social en tanto experiencia histórica tan activa y consciente como, por omisión, pasiva y objetivada. Nos detendremos brevemente en este punto dado que constituye uno de los principales argumentos sobre el que se sustenta el desarrollo de Williams en torno a la noción de hegemonía.

La cultura, afirma, es “el *sistema significativa* a través del cual necesariamente (aunque entre otros medios) un orden social se comunica, se reproduce, se experimenta y se transforma” (1994: 13). En ese sentido, todo análisis cultural remite a un orden social global. Pero, explica el autor, la práctica cultural y la producción cultural no se derivan simplemente de un orden social ya constituido, sino que son, en sí mismos, elementos esenciales de su propia constitución³¹. Este concepto de cultura como un proceso constituyente de lo social, creador

³⁰ Como veremos, comprender este carácter a la vez simbólico y material de las prácticas significantes es central en la obra de Williams para analizar el desarrollo de los medios masivos de comunicación en el marco de las sociedades contemporáneas. Tanto por su alusión a la materialidad de la tecnología y las disputas económicas y políticas que involucran los desarrollos tecnológicos, como por el hecho de que las instituciones, las regulaciones y los usos de los medios no pueden analizarse sin referencia al desarrollo del capitalismo informacional y la hegemonía de la lógica empresarial de los medios. Volveremos sobre este punto en el apartado 3 de este capítulo.

³¹ En esta definición de la cultura como proceso social que es constitutivo de lo humano adquiere centralidad el lenguaje entendido como actividad práctica constitutiva y constituyente de la autocreación humana -que es muy distinto, afirma Williams, a hacerlo preceder a todas las otras actividades conexas y plantear que es el elemento fundante de la humanidad- (2009:43). En esta definición del lenguaje Williams se remonta a Marx y Engels y plantea que, tal como estos autores desarrollan en *La Ideología Alemana* (1969), la humanidad distintiva de la producción de la vida se vincula con que tal producción es desde, el comienzo, también una relación social. Lo cual involucra, como un elemento necesario, aquella conciencia práctica que es el lenguaje. Este acento puesto en el lenguaje como actividad, que fue una contribución crucial Marx y Engels a las teorías de la cultura, “era una corrección determinante de la pasividad inherente al positivismo y al materialismo objetivista, usualmente

de diferentes y específicas formas de vida, no puede escindirse, a su vez, de las distribuciones específicas de poder en cada sociedad particular: “afirmar que “los hombres” definen y configuran por completo sus vidas es sólo cierto en un plano abstracto. En toda sociedad real existen ciertas desigualdades específicas en los medios y por lo tanto en la capacidad para realizar este proceso” (Williams, 2009: 148).

En ese sentido, cuestionando la idea de un “determinismo abstracto” de los modos de producción sobre los procesos de significación social donde ambas nociones se plantean en una relación de exterioridad, Williams recupera de Marx la idea de condiciones objetivas históricas, dinámicas configurando un proceso de límites y presiones complejo e interrelacionado. Y, al mismo tiempo, afirma que

...en la práctica la determinación no es nunca sólo la fijación de límites; es asimismo el ejercicio de presiones. Tal como se da es también una acepción del término “determinar” en inglés: determinar o ser determinado a hacer algo es un acto de voluntad y propósito. En un proceso social total, estas determinaciones positivas, que pueden ser experimentadas individualmente pero que son siempre actos sociales, son realmente y con frecuencia formaciones sociales específicas, que mantienen relaciones muy complejas con las determinaciones negativas que son experimentadas como límite, ya que en modo alguno son sólo presiones contra los límites, aunque éstos son de fundamental importancia. Con frecuencia son al menos presiones derivadas de la formación y el momento de un modo social dado: en efecto, son una compulsión a actuar de maneras que lo mantienen y renuevan. Son asimismo, vitalmente, presiones ejercidas por formaciones nuevas, con sus requerimientos e intenciones todavía por realizarse. Por lo tanto, la “sociedad” nunca es solamente una “cáscara muerta” que limita la realización social e individual. Es siempre un proceso constitutivo con presiones muy poderosas que se expresan en las formaciones culturales, económicas y políticas y que, para sumir el peso pleno de lo “constitutivo”, son internalizadas y convertidas en “voluntades individuales”. La determinación de este tipo –un proceso de límites y presiones complejo e interrelacionado- se halla en el propio proceso social total y en ningún otro lugar: no en un abstracto “modo de producción” (...). Toda abstracción del determinismo basada en el aislamiento de categorías autónomas, que son consideradas categorías predominantes o que pueden utilizarse con el carácter de predicciones, es en consecuencia una mistificación de los determinantes específicos y siempre asociados que constituyen el verdadero proceso social:

formalizada en la metáfora del “reflejo” para explicar la relación entre lenguaje -y en general entre cultura- y proceso social material (Williams, 2009: 47).

En su capítulo sobre Feuerbach, en *La Ideología Alemana*, recapitulando los “momentos o “aspectos” de una concepción materialista de la historia, Marx y Engels escribieron: “solamente ahora, luego de haber considerado cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas fundamentales, nos encontramos con que el hombre también posee `conciencia´; pero aun así, no una conciencia inherente, ni `pura´. Desde el comienzo el `espíritu´ es afligido en el transcurso de ser `cargado´ con una cuestión que hace aquí su aparición bajo la forma de agitadas capas de aire y sonidos, en síntesis: de lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia, el lenguaje es conciencia práctica, ya que existe para los demás hombres, y por aquella razón está realmente comenzando a existir personalmente para mí; ya que el lenguaje, como conciencia, sólo surge de la necesidad, la necesidad de intercambio con otros hombres” (Marx y Engels, 1963 :19; cfr. en Williams, 2009:43). Esta descripción, prosigue Williams luego de recuperar esa cita, es compatible con el enfoque puesto en el lenguaje como actividad práctica constitutiva: como articulación de la experiencia activa y cambiante, como una dinámica y articulada presencia social en el mundo. La dificultad emerge cuando la idea de lo constitutivo es deshecha en elementos ordenados temporalmente, y entonces se corre el riesgo de una reducción en dos sentidos posibles: o bien “en la dirección de la palabra creativa aislada, que deviene en idealismo, o bien (...) en materialismo y positivismo objetivistas, donde el “mundo” o la “realidades” o la “realidad social” son categóricamente proyectados como una formación preexistente respecto de la cual el lenguaje es simplemente una respuesta” (Williams, 2009: 44).

una experiencia histórica tan activa y consciente como, por omisión, pasiva y objetivada. (Williams, 2009: 121, 122)

En otras palabras, tenemos que concebir la determinación no como una fuerza única o una abstracción única de fuerzas, sino como un “proceso en el cual los factores determinantes reales –la distribución del poder o del capital, la herencia social y física, las relaciones de jerarquía y tamaño entre los grupos- fijan límites y ejercen presiones, pero no controlan ni predicen por completo el resultado de la compleja actividad que se desarrolla dentro de esos límites o en esos límites bajo o en contra de esas presiones” (Williams, 2011: 166).

En síntesis, afirma Ulin (1990), Williams desarrolla una concepción comunicativa de la cultura y del ser social, que considera que las interacciones materiales son siempre, también, intercambios comunicativos sujetos a determinaciones históricas y de poder. Y es en la noción de hegemonía donde Williams “establece una conexión entre una concepción comunicativa del ser social y el control social” (Ulin, 1990: 229).

Tal como planteamos anteriormente, la hegemonía incluye a la noción de cultura –entendida como “proceso social total” en el que los hombres definen y configuran sus vidas - pero tiene un alcance mayor, ya que relaciona ese proceso en que los hombres definen y configuran sus vidas con las distribuciones específicas de poder e influencia.

Del mismo modo, la hegemonía va más allá del concepto de “ideología”, entendida ésta como sistemas de significados, valores, y creencias relativamente formal y articulado, de un tipo que puede ser abstraído como una perspectiva de clase. La noción de hegemonía alude no solamente a esos sistemas conscientes de ideas y creencias, sino a todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes (Williams, 2008, 2009).

En ese sentido, afirma Gordillo (2006), el concepto de hegemonía ayuda a superar la idea de que los actores sociales tienen una “conciencia libre” de formas de dominación, pero sin caer en la postura de que ello conlleva una suerte de “lavado de cerebro ideológico”. Lo que Williams plantea es que la hegemonía involucra el proceso activo de “incorporación” de los significados prácticos y valores a una cultura significativa y un orden social efectivo. Este proceso de incorporación de significados prácticos, significados y valores a un orden social y en realidades económicas específicas, asume, como anticipamos páginas antes, una importancia cultural central en su obra.

El autor afirma que para comprender ese proceso es necesario distinguir tres aspectos dentro del proceso cultural: tradiciones, instituciones y formaciones. Las tradiciones, en tanto versiones intencionalmente selectivas de un pasado configurativo y un presente preconfigurado, resultan poderosamente operativas en el proceso de definición e

identificación cultural y social (Williams, 2009; Ulin, 1990). En las sociedades caracterizadas por la división de clases, ejemplifica Ulin, la tradición que predomina se halla al servicio de la hegemonía de la élite gobernante. Sin embargo,

una tradición selectiva no es tanto instrumental como constitutiva en el sentido de que contribuye a la formación de la identidad social y personal y, por tanto, conforma la interacción en el mundo. Con su concepto de tradición selectiva, Williams no quiere decir que toda tradición sea ideológica; el concepto sólo se aplica a las formaciones sociales y los contextos históricos en que la reproducción de las relaciones sociales y las prácticas culturales refuerza la hegemonía de clase, de un grupo de élites o, en algunos casos, de género” (Ulin, 1990: 229).

Al mismo tiempo, ninguna tradición selectiva lo determina todo: en cada lugar y momento, los límites de la tradición selectiva “dependen de circunstancias históricas específicas, la forma de integración social existente y la distribución de la autoridad en la sociedad de que se trate” (Ulin, 1990: 229).

Las instituciones, por su parte, tienen una profunda influencia sobre el proceso social activo: Williams se refiere a lo que desde “la sociología ortodoxa es abstraído como el proceso de socialización”, pero no como proceso universal abstracto. Las instituciones inscriben los procesos de socialización (“lo que todos los seres humanos deben aprender”) “en un selecto rango de significados, valores y prácticas que, en la misma proximidad de su asociación con el necesario aprendizaje, constituyen los verdaderos fundamentos de lo hegemónico” (2009: 162), ya que la verdadera condición de la hegemonía es la efectiva autoidentificación con las formas hegemónicas. Entre las instituciones el autor nombra, por ejemplo, a la familia, la educación formal, las iglesias, los sitios específicos de trabajo y, en las sociedades modernas, a los principales sistemas de comunicaciones, que “materializan las noticias y la opinión seleccionadas y también una amplia gama de percepciones y actitudes seleccionadas” (2009: 162). Sin embargo, afirma, todavía no puede suponerse que la suma de todas estas instituciones constituya una hegemonía orgánica. Por el contrario, precisamente porque no es socialización sino un complejo proceso hegemónico, en la práctica está lleno de contradicciones y de conflictos no resueltos.

Este carácter conflictivo y a veces contradictorio de lo hegemónico se relaciona con la tercera categoría que Williams propone: las formaciones. Se trata de las tendencias y movimientos conscientes (científicos, artísticos, literarios, mediáticos) que normalmente pueden ser distinguidos en sus producciones formativas. Las formaciones no pueden ser plenamente identificadas con las instituciones formales o sus significados y valores formales ya que incluso, a veces, pueden ser opuestas a ellas.

Particularmente, las tradiciones y las instituciones constituyen entonces los medios de incorporación y la expresión más evidente de las presiones y límites dominantes y

hegemónicos. Y, como veremos a lo largo de este capítulo, son por ello también espacios desde y por los cuales se lucha.

En ese marco, un desarrollo central en la obra de Williams lo constituye el análisis del papel de los medios masivos de comunicación en tanto espacios de configuración de los órdenes hegemónicos en las sociedades contemporáneas (1974; 1992a; 1992b; 2009; 2011).

En las sociedades modernas, afirma, los medios masivos de comunicación, como instituciones del orden social, son los espacios desde los cuales las fuerzas del capital logran introducirse en las vetas más finas de nuestras vidas cotidianas (Williams, 2011). Lo cual no implica postular que los medios, las políticas y los usos en relación a ellos, así como los modelos hegemónicos de visibilidad que construyen, estén exentos de contradicciones, conflictos y, por tanto, de posibilidades de transformación.

El autor plantea que el estudio de los medios requiere, al mismo tiempo, comprender su inscripción en las condiciones económicas y sociales que dieron lugar a su desarrollo³²; y también entender que son parte del entramado cultural con el que se articulan, reproduciéndolo, transformándolo y siendo transformados en ese mismo entramado. Los medios, en tanto instituciones, están condicionados y contribuyen a reproducir el devenir de la sociedad en mercado (Martín Barbero, 2002a). Pero a la vez, como prácticas y formas culturales que son parte de relaciones de hegemonía, plantea Williams, los medios están atravesados por las contradicciones propias de toda sociedad y, por lo tanto, admiten, usos y efectos alternativos a aquellos para los que fueron concebidos³³:

...la tecnología no determinará los efectos. Por el contrario, la nueva tecnología es en sí producto de un sistema social particular y se desarrollará como un proceso aparentemente autónomo de innovación sólo en la medida en que no seamos capaces de identificar las verdaderas fuerzas que la impulsan y de oponernos a ellas. Pero esta no es sólo una cuestión de identificación y defensa. Hay factores contradictorios en todo el desarrollo social que pueden ofrecer la posibilidad de usar algunas o todas las nuevas tecnologías con propósitos completamente distintos de los que persigue el orden social existente (...) Las elecciones que

³² La mayor parte del desarrollo técnico, afirma, está en manos de corporaciones que expresan el entramado contemporáneo de intenciones militares, políticas y comerciales. Y la mayor parte del desarrollo de las estrategias está en manos de las corporaciones de teledifusión establecidas y de las burocracias políticas de unos pocos Estados poderosos (Williams, 2011).

³³ En un sentido similar, desde la teoría crítica de la tecnología Feenberg (1991: s/p) plantea que “la tecnología no es una cosa en el sentido ordinario del término, sino un proceso ambivalente de desarrollo suspendido entre diferentes posibilidades”. Esta “ambivalencia” de la tecnología se distingue de la neutralidad por el rol que le atribuye a los valores sociales en el diseño, y no meramente en el uso de los sistemas técnicos. En la ambivalencia de la tecnología está en juego no sólo el espectro limitado de usos que permite un diseño técnico dado, sino el completo abanico de efectos que las tecnologías pueden tener al ser modificadas. No todos estos efectos pertenecen a una tecnología dada en todos los estadios de su desarrollo, y no todos son “usos” en el sentido habitual. Entonces no hay contradicción en afirmar que la tecnología está siempre sesgada de un modo u otro y sostener que es ambivalente, es decir, que su sesgo es un tema político (Feenberg, 2006).

En esta visión, afirma el autor, la tecnología no es un destino sino un escenario de lucha. Es un campo de batalla social en el cual las alternativas civilizacionales (alternativas hegemónicas, plantearemos desde Williams) son debatidas y decididas.

se hagan y los usos que se les den serán, en todo caso, parte de un proceso más general de desarrollo social, de crecimiento social y de lucha social (Williams, 2011: 174)

Esas contradicciones, esa “ambivalencia”, habilitan la potencialidad, en determinadas coyunturas históricas, de conflicto social en torno al acceso, la participación y los usos de los medios³⁴.

Y estas contradicciones y ambivalencias nos remiten, a su vez, a una cuestión central en relación a la noción de hegemonía, y tiene que ver con el hecho de que toda configuración hegemónica engendra las posibilidades de su resistencia y transformación. Ningún orden hegemónico, afirma Williams, es dominante de un modo total o exclusivo, sino dinámico y procesual. Esto se vincula con el hecho de que toda hegemonía es continuamente resistida, limitada, desafiada por presiones, con lo cual debe ser constantemente renovada, recreada, defendida y modificada.

Williams habla, en ese sentido, de contrahegemonía y hegemonía alternativa. Esas formas alternativas u opuestas de la economía, la política y la cultura, existen en la sociedad como elementos significativos y son importantes no sólo en sí mismas, sino como rasgos indicativos de lo que en la práctica ha tenido que actuar el proceso hegemónico con la finalidad de ejercer su control.

Uno de los principales problemas teóricos, afirma Williams, radica en distinguir entre las iniciativas y contribuciones alternativas y de oposición que se producen dentro de –o en contra de– una hegemonía específica (la cual les fija ciertos límites o lleva a cabo con éxito la tarea de neutralizarlas, cambiarlas o incorporarlas efectivamente) y otro tipo de contribuciones e iniciativas que resultan irreductibles a los términos de la hegemonía originaria o adaptativa. Aún en esos casos en que las iniciativas o contribuciones asuman configuraciones alternativas o de oposición, en la práctica éstas se hallan también vinculadas a lo hegemónico ya que la “cultura dominante” también produce y limita sus propias formas de contracultura. De todos modos, plantea el autor, sería un error descuidar la importancia de las obras e ideas que, aunque claramente afectadas por los límites y presiones hegemónicas, constituyen –al menos en parte– rupturas significativas respecto de ellas, y también en parte pueden ser neutralizadas, reducidas o incorporadas (Williams, 2009)³⁵.

³⁴ Incluso disputas en torno al desarrollo tecnológico que sustenta a algunos de esos medios, como es el caso de las luchas en contra del carácter privativo del software. En otra oportunidad analizamos, por ejemplo, la polémica desatada entre algunas comunidades mapuce que residen en el sur de Chile y Argentina a raíz del acuerdo tripartito que tuvo lugar en 2003 entre la compañía Microsoft, la Universidad de la Frontera de Temuco y el gobierno de Chile para desarrollar Windows XP y Office en mapuzugun. Dicho convenio generó una protesta por parte de sectores del Pueblo Mapuce, por considerarlo una violación a su autonomía (Doyle, 2009).

³⁵ A los conceptos de contra hegemonía y hegemonía alternativa Williams suma las nociones de “dominante”, “residual” y “emergente” (1994; 2009), con lo cual complejiza la noción de hegemonía ya que la enfrenta con el

En ese sentido, coincidimos con Gordillo (2006, 2009) en la afirmación de que el concepto de hegemonía no debe ser utilizado para analizar sólo ni principalmente el consenso en torno a lo dominante, sino las constricciones que constituyen formas de lucha: esto es, las maneras en que las imágenes y símbolos usados por los grupos subordinados para entender o resistir su dominación son, en gran medida, configurados por el mismo proceso de dominación.

Entonces, desde esta perspectiva en relación a la hegemonía y a sus posibilidades de transformación, nos interesa sintetizar **tres presupuestos teóricos centrales que subyacen a la construcción de nuestro objeto de investigación:**

En primer lugar, como señalamos anteriormente, asumimos que los procesos identitarios étnicos se inscriben en y son parte de relaciones de hegemonía en las cuales se configuran. Y, específicamente, en la medida en que esos procesos identitarios están ligados a lo étnico, y a su vez los grupos étnicos constituyen un sujeto socialmente explotado y culturalmente subalternizado en la configuración hegemónica de los Estados nación, la producción y reproducción de esas identidades sólo se comprende en sus complejas relaciones con y frente a unos otros dominantes (Isla, 2009). Nos detendremos sobre ese punto en el siguiente apartado de este capítulo.

En segundo lugar, partimos de asumir que estas relaciones de hegemonía remiten no sólo a modelos económicos y políticos hegemónicos, sino también a modelos de discursividad y visibilidad social en cuya configuración los medios adquieren particular centralidad (Córdoba, 2013). Por lo tanto, como desarrollaremos en el apartado 3 de este capítulo, es central pensar esas relaciones de dominación en el marco de los procesos de mediatización de la experiencia (Mata, 1999) y de las desigualdades infocomunicacionales (Ford, 1999) que determinan (en el sentido en que Williams asume este término) los modos de inscripción de los pueblos indígenas en esos procesos de mediatización.

Por último asumimos, desde la perspectiva de Williams, que la mediatización hegemónica de la sociedad (Córdoba, 2013) produce tanto espacios de dominación y control como espacios de lucha, que involucran acomodamientos y resistencias.

Tal como hemos dicho ya, el foco de esta tesis está puesto, precisamente, en las luchas indígenas que comenzaron a plantear que las desigualdades para el acceso y participación en el espacio público mediatizado, y particularmente en los medios masivos, constituyen una barrera a sus posibilidades de transformar las condiciones de existencia de las personas, comunidades, pueblos y organizaciones indígenas.

conjunto de elementos residuales que persisten desde el pasado o los emergentes que se originan en el presente anunciando la aparición de configuraciones nuevas.

2. Procesos sociales de identificación étnica

2.1 Sobre el carácter relacional e histórico contextual de los procesos de identificación étnica

Las etnias, afirma Miguel Bartolomé, son comunidades identitarias, “eventualmente lingüísticas, históricas o territoriales, cuya existencia fáctica ha desafiado tradicionalmente a las perspectivas reduccionistas que pretendían definir las en términos exclusivos, ya sean raciales, lingüísticos, económicos o culturales. Sus distintos sistemas organizativos y culturales son históricamente generados y por lo tanto contingentes y mutables” (2006a: 60). Por eso, argumenta el autor, no es recomendable proponer una definición única de lo étnico, ya que sus lógicas asociativas y procesos de inserción en contextos de estatalidad han sido y son históricamente variables.

En virtud de ello, no intentaremos aquí recuperar o construir una definición acabada, en el sentido estricto del término, de la categoría etnia. En cambio, proponemos una aproximación conceptual a ciertas dimensiones consideradas más relevantes para comprenderla dentro de la estructura argumental de la reflexión antropológica (Bartolomé, 2006a, 2006b).

Particularmente a partir de la publicación de la obra de Fredrik Barth sobre los grupos étnicos y sus fronteras (1976), muchos representantes contemporáneos de los estudios sobre relaciones interétnicas han cuestionado los criterios desde los cuales históricamente se había construido la categoría de grupo étnico. Desechando la ecuación de una raza = una cultura = un lenguaje, Barth enfatizó “que los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen la característica de organizar la interacción entre los individuos” (1976: 10, 11). Elaborando una crítica a las perspectivas culturalistas estadounidenses -que unificaban a los sujetos a partir de supuestas esencias culturales que se manifestarían como rasgos comunes-, Barth focalizó la mirada en las complejas relaciones sociales, afirmando que lo que define a las identidades étnicas no es, necesariamente, su vínculo con un patrimonio cultural exclusivo sino la existencia de grupos asumidos/autoasumidos como distintos: las fronteras e interacciones, el contraste entre ellos da lugar a la configuración de esas identificaciones.

A partir de la influencia de la obra de Barth gran parte de los antropólogos

...van a rescatar del mismo y enfatizar el carácter interactivo y procesual de estas identidades (Cardoso de Oliveira, 1992; Bartolomé, 1997; Díaz Polanco, 1995; Bechis, 1992; Trincherro, 2000; Vázquez, 2000; Balazote, 1994 y Radovich, 1992), y consensuar que la auto-percepción (esto es, el auto reconocimiento como indígenas) constituye una variable central ya que implica la representación subjetiva de valores que sirven a la configuración de identidades, en este caso la pertenencia a los diferentes pueblos indígenas (Trincherro, 2009a: 6).

No obstante, estos mismos antropólogos, al tiempo que se referencian en su argumentación, van a criticar la perspectiva de Barth por asumir una concepción sistémica de acuerdo a la cual los distintos grupos étnicos están planteados como equivalentes funcionales dentro del sistema social: dichos grupos se ubican en una posición de oposición simétrica entre ellos y desde allí construyen sus fronteras y límites. En esta postura las relaciones de dominación-subalternidad no aparecen como tales (Vázquez, 2000). En otras palabras, la crítica refiere a su escasa atención a las relaciones de poder y a las contradicciones al interior o con el exterior de los grupos étnicos. Y también, en vínculo con lo anterior, se cuestiona la centralidad que adquiere en su obra la perspectiva del actor racional derivado de la teoría de la acción social de Parsons, que asume una cierta libertad en las elecciones posibles, aunque pueda tomar en cuenta voluntades, objetivos y necesidades del conjunto de actores (Vázquez 2000; Villar, 2004; Bartolomé, 2006a, 2006b; Trinchero, 2009a).

En contraposición con esta perspectiva de Barth, lo que plantea la mayor parte de estos autores es que los procesos de configuración de identidades étnicas se producen históricamente en el marco de relaciones de poder. De este modo, “los sujetos existen socialmente en tanto configuraciones resultantes de una serie de relaciones históricas, institucionales, estructurales y cotidianas que, al incluirlos, los instalan en la escena pública, los hacen visibles socialmente” (Trinchero, 2007: 77).

En América Latina, los procesos sociales de identificación étnica son inescindibles de la historia de conformación y transformación de los Estados nación, de estas “formaciones políticas regionales que se configuraron como Estados uninacionales sobre los ámbitos multiétnicos respecto a los cuales ejercen su hegemonía.”³⁶ (Bartolomé, 2006a: 45).

³⁶ En esta investigación asumimos al Estado como aparato político administrativo que, como señalamos al principio, representa un tipo de orden y legalidad donde son hegemónicas las ideas de “universalidad”, “racionalidad” y “monopolio” (Schavelzon, 2010; Iñigo Carrera, 2008). Sin embargo, lejos de presuponer al Estado como una configuración homogénea y exenta de tensiones y contradicciones, reconocemos su inscripción en la lógica de producción, reproducción y transformación de lo hegemónico: en ese sentido, presuponemos que “las acciones políticas desarrolladas por las instituciones del Estado (desde la formulación e implementación de ‘políticas públicas’ en general hasta las resoluciones y los actos cotidianos de los agentes estatales, pasando por la formulación de leyes, decretos y ordenanzas, etc.) son el resultado de procesos políticos donde distintos actores disputan por el control directo de espacios de poder estatal y/o por la capacidad de influir sobre los mismos. En efecto, además del más o menos evidente accionar de los partidos políticos y sus líneas internas, embarcados en continuas operaciones destinadas a capturar espacios de poder, muchos otros actores –tales como los sindicatos y las asociaciones empresarias, los grupos económicos, los *lobbistas* de uno y otro sectores, las ONGs, los llamados ‘nuevos movimientos sociales’, etc.- desarrollan actividades que no por menos ‘visibles’ son menos continuas o relevantes” (Rosato, 2009: 7). En otras palabras, asumimos al Estado como espacio en disputa por parte de múltiples actores y atravesado por las contradicciones y heterogeneidades que involucra la participación de estos múltiples actores, aun cuando el poder de incidencia de cada uno de ellos es desigual en las distintas coyunturas políticas. Desde esa concepción se vuelve posible comprender ciertos procesos de transformación en los vínculos entre los Estados y los pueblos indígenas, tal como veremos particularmente en los capítulos III y IV. Y es también desde esta perspectiva que resulta posible comprender procesos de transformación en relación a otros ámbitos, pero que involucran a los pueblos indígenas: nos referimos específicamente al momento histórico en que fue posible plantear el debate sobre la configuración del sistema de medios en Argentina, sobre la necesidad o no de transformar la legislación que lo regía, sobre la posibilidad y

Todas las configuraciones indígenas están articuladas con algún Estado que pretende incluirlas dentro de sus principios organizadores políticos, económicos e ideológicos. Es por ello, afirma Bartolomé, que el estudio antropológico de la inserción de los pueblos indígenas en las sociedades contemporáneas “no puede prescindir en sus análisis de temas antes poco frecuentes, tales como el Estado, la nación o el nacionalismo; sin los cuales las etnias aparecerían como unidades culturales autocontenidas y ubicadas en un vacío político, económico y social.” (2006a: 45).

La creación de los Estados latinoamericanos asentados sobre poblaciones que preexistían a ellos y la trayectoria posterior de vínculos entre ambos ha involucrado la institucionalización de modalidades de organización y visibilización de estas poblaciones, como parte de políticas económicas, culturales y sociales, y de las estrategias desarrolladas por los Estados para implementarlas:

...la homogeneización de la población del estado (...) se convirtió en tarea de la mayor urgencia para el estado-nación porque se veía al estado como la nación políticamente organizada. La extensión espacial de las naciones estaba señalada por los límites geográficos de estados ya existentes. Puesto que la jurisdicción del estado cubría a toda la población establecida en su territorio, el núcleo políticamente activo de la población (la “nación” en sentido concreto) había de ser expandido hasta los límites del territorio. Más aún, la legitimidad y buen funcionamiento de un gobierno democrático exigía que los ciudadanos conformasen una unidad social viable con una intención corporativa. Era, por lo tanto, el derecho y el deber del estado-nación el quitar cualesquiera obstáculos que se opusieran a tal unidad de propósitos; erradicar -así fuera por fuerza policial descarnada- todas las identidades tradicionales y solidaridades particularistas (...) que dividían a la población del estado... (Francis Emerick: *Interethnic Relations*, p. 388) (Bechis, 1992: 99-100)

Tal como explica Bartolomé, la etnización fue parte de este proceso:

...el adjudicarle un carácter étnico a un grupo humano, es producto del proceso de occidentalización planetaria, liderado por estados específicos, que se ha manifestado históricamente como colonialismo, imperialismo o globalización. Pero lo anterior no quiere decir que esas unidades no existan, sino que su clasificación dentro de un mismo criterio taxonómico responde a una lógica proveniente de los Estados-nación “occidentales” para referir a una forma de organización social considerada como “premoderna” en distinción al modelo “occidental” considerado “moderno” (2006a: 54).

Según plantea Pacheco de Oliveira (1998), ese proceso de etnización de los pueblos indígenas se desarrolló en el marco de lo que el autor llama “procesos de territorialización”: se trata de intervenciones de la esfera política administrativa que dieron lugar a la conformación de objetos étnicos por medio de mecanismos arbitrarios y de arbitraje que asociaron —de forma

modalidad de sanción de una nueva ley de servicios de comunicación audiovisual, y sobre el curso que tomó su implementación luego de haber sido sancionada la Ley SCA 26.522. Para un análisis de la complejidad de este proceso, de ciertas disputas al interior de distintos ámbitos de gobierno y la participación de otros actores no gubernamentales, ver Córdoba, 2013. Volveremos sobre este punto en el capítulo IV.

prescriptiva e innegable— un conjunto de individuos y grupos a límites geográficos bien determinados:

Lo que denomino proceso de territorialización es, precisamente, el movimiento por el cual un objeto político-administrativo —en las colonias francesas equivaldría a “etnia”, en la América española a “reducciones” y “resguardos”, en Brasil a “comunidades indígenas”— se transforma en una colectividad organizada a partir de la formulación de una identidad propia, la institución de mecanismos de toma de decisión y de representación, y la reestructuración de sus formas culturales (inclusive las que los relacionan con el medio ambiente y con el universo religioso). (...) Las afinidades culturales o lingüísticas, así como los vínculos afectivos e históricos que pudieran existir entre los miembros de esa unidad político-administrativa (que al inicio quizás sean vistos como arbitrarios y circunstanciales), serán re trabajados por los propios sujetos en un contexto histórico determinado y contrastados con características atribuidas a los miembros de otras unidades, lo cual genera un proceso de reorganización sociocultural de amplias proporciones (Pacheco de Oliveira, 1998: 56).³⁷

En otras palabras, el autor habla de procesos de etnización en el marco de “procesos de reorganización social” que implican: 1) la creación de nuevas unidades socioculturales mediante el establecimiento de una identidad étnica diferenciadora; 2) la constitución de mecanismos políticos especializados; 3) la redefinición del control social sobre los recursos ambientales; 4) la reelaboración de la cultura y de la relación con el pasado.

Los modos en que se desarrollaron y desarrollan los procesos de territorialización en América Latina han variado de un Estado a otro. Incluso han sido diferentes en distintas regiones dentro de un mismo Estado y han variado en una misma región de un período histórico a otro, en virtud de factores geográficos (accesibilidad, recursos naturales disponibles, etc), movimientos demográficos y particularmente de modelos económicos/políticos hegemónicos en cada momento, que han definido en gran medida la modalidad de la incorporación de agrupamientos estructuralmente disímiles a una misma economía política. En ese sentido, tal como explica Briones (1998) recuperando a Jean y John Comaroff (1992), las etnias remiten, por un lado, a clasificaciones subjetivas de entidades sociales y, al mismo tiempo, a una asignación estereotipada y jerárquica de agrupamientos a distintos nichos dentro de la división social del trabajo.

Para el caso de Argentina, Lenton (2014) plantea que el paradigma -hoy hegemónico- de la organización territorial comunitaria de los pueblos indígenas, así como la definición de que las **comunidades** son las unidades jurídico-administrativas reconocidas por el Estado empezó a desarrollarse en la región del noroeste del país durante la primera década del 1800, particularmente en Jujuy. En Tucumán, afirma la autora, “también podemos rastrear la designación de “comunidad” aplicada a los pueblos de los Valles al menos desde 1847.” (2014: 7). Pero distinto fue el caso en otras regiones del actual territorio argentino:

³⁷ La traducción desde el portugués es nuestra.

... la utilización del concepto de comunidad para referirse a los pueblos y a la calidad de su ocupación territorial es común desde las primeras décadas de vida republicana en las llamadas “provincias viejas”, donde la relación entre el Estado y sus habitantes –originarios o no– fue definida en gran parte durante la Colonia. En cambio, para los pueblos que hasta la década de 1880 permanecían soberanos, en el sur y el nordeste del territorio pretendido por el Estado nacional, se utilizó hasta fines del siglo XIX y a veces a principios del XX el término tribu, aún después de realizadas las campañas “al desierto”. Por ejemplo, en 1888 llega al Congreso Nacional el primer proyecto “de repartición de tierras y colocación de indios sometidos”, que propone adjudicar seis leguas al sur del Río Negro a Manuel Namuncurá y 300 familias “de su tribu”. En este marco, el Senado decide que cuatro leguas serían para el cacique y el resto se dividiría entre las familias, “con el propósito de suprimir esa comunidad en que viven aún los grupos de población india de la pampa”. Como vemos, el término comunidad se utiliza como atributo –negativo en este caso– del grupo, pero no como colectivo que lo define. La tribu vive en comunidad, pero no es, en referencia a los mapuches, una comunidad (Lenton, 2014: 7).

La autora afirma que fue durante el inicio de la hegemonía del modelo político económico desarrollista en Argentina cuando se institucionalizó la figura de la comunidad como forma de abordar a los grupos indígenas, reemplazando a otros términos como tribu, nación, linaje, familia, etc. Ello, explica, se vio “reflejado en numerosas agencias de “Desarrollo de Comunidades” de distinto nivel, en el caso argentino esta decisión atravesó en adelante y hasta hoy, todo el esquema de la política indigenista nacional, y homogeneizó, para bien o para mal, el concepto sociológico aplicado a todos los pueblos indígenas del país.” (Lenton, 2014: 7)³⁸.

Sin embargo, afirma Pacheco de Oliveira (1998), estos procesos jamás deben ser entendidos de forma unidireccional pues su actualización por parte de los indígenas puede conducir justamente a lo contrario, esto es, a la construcción de una identidad étnica diferenciada de la de la comunidad genérica atribuida desde los Estados.

En Argentina la terminología de comunidad comenzó a ser adoptada también desde fines de la década del 70 por las organizaciones de militancia indígena que empezaban a cobrar una presencia pública más visible y significó “una apertura no desdeñable para el reconocimiento de nuevas estructuras sociales que no podían ser contenidas por los antiguos conceptos, especialmente las derivadas de procesos de etnogénesis y de nuevos contextos de urbanización y proletarización.” (Lenton: 2014: 7)³⁹.

³⁸ Nos interesa particularmente el desarrollo de este paradigma de organización territorial y jurídico administrativo porque en él se inscribe, como veremos con detenimiento en el capítulo IV, la constitución de los pueblos indígenas como sujetos de derecho a la comunicación a partir de la sanción de la Ley SCA.

³⁹ Bompadre explica que en la antropología mexicana ha comenzado a usarse desde hace algunos años la noción de comunalismo para analizar “la (in)existencia y/o reproducción de las comunidades indígenas y las formas variadas de movilización étnica” (2015: 203). Más aún, el comunalismo se ha ido constituyendo en una nueva perspectiva que asume y posiciona como sujeto histórico de su propio devenir a los movilizados que viven en comunidad y considera sus articulaciones con otros grupos subalternizados, “reconoce un régimen de conocimientos basados en epistemologías otras (Fernández, 2006; Pari Rodríguez, 2006; Rivera Cusicanqui, 2010), pero también de saberes que “nacen” de la lucha (Sousa Santos, 012), desplazando así el análisis desde los enfoques culturalistas a los centrados en la política. A su vez, se reconsidera también el papel del trabajo de campo, el que se piensa dialógicamente y alentando a que la “mutua transferencia” de conocimientos

En síntesis, sin caer en simplificaciones que puedan atribuir a un actor o a la voluntad de determinado sector el curso de procesos políticos altamente complejos, lo que queremos plantear es que, como parte de la historia de nacimiento y consolidación de los Estados latinoamericanos, se fue configurando una indigeneidad genérica a partir de modos de organización, categorías y marcas atribuidas a los indígenas (por los Estados pero también, en vínculo con ellos, por instituciones como la Iglesia católica, por algunos sectores de la academia que trabajaban con comunidades indígenas, por organismos de cooperación internacional, entre otros). Marcas que fueron siempre disputadas pero que, de modo hegemónico, los homogeneizaron y estigmatizaron negativamente. Estos procesos de homogeneización, de etnización negativamente estigmatizada, afirma Menéndez, contribuyeron a “construir a estos sujetos a partir de la mirada de la sociedad dominante, de tal manera que una parte de ellos asumieron la estigmatización subalternizada como parte de su propia identidad” (2010: 98). Pero al mismo tiempo, explica el autor, desde fines de la década del 70, una parte de estos sujetos se caracterizará “porque se constituyen a partir de reivindicar positivamente su propia diferencia, incluida su diferencia estigmatizada; no reproducen los etiquetamientos, sino que los cuestionan a partir de reivindicar su identidad diferenciada” (2010: 98).

De este modo, gran parte de los procesos sociales de identificación étnica que han protagonizado los pueblos indígenas desde mediados del siglo pasado han estado atravesados por la tensión entre las posiciones socioeconómicas y los sentidos institucionalizados por sectores que son hegemónicos en las formaciones estatales, y los procesos contrahegemónicos que emergen de ese mismo orden hegemónico en un momento histórico determinado.

Cuando aludimos al carácter histórico de esos procesos partimos de asumir que “la historia (...) es un atributo de los acontecimientos. De aquellos acontecimientos que cambian en alguna forma los modos de vida de grupos o agregados humanos por la acción de los individuos entre sí, entre ellos y su cultura, entre ellos y la naturaleza, y entre ellos y su propia historia.” (Bechis, 1992: 92). Tal como explica la autora, esto implica reconocer, al mismo tiempo, que los seres humanos son a la vez actores dentro del mundo y creadores de su propio mundo cultural. Tienen la capacidad de sintetizar su experiencia y de reaccionar –pensado desde Williams, con distintos grados de conciencia respecto de los condicionantes y del curso de sus propias prácticas-, de maneras inesperadas, no preestablecidas:

Si bien los seres humanos están inmersos en una estructura de poder social y político, en un sistema tecnológico, en determinantes naturales, demográficos y ecológicos, es su capacidad de comportamiento simbólico “incrustado en la naturaleza humana” lo que los lleva por

(Hernández, 2003) oriente los ensayos explicativos.” (Bompadre, 2016: 202, 203)

caminos transitados, transitables, intransitables y novedosos. Más aún, una vez lograda una forma social, la historia sigue porque las relaciones sociales de que están hechas aquellas formas sociales hay que “hacerlas todos los días” para que mantengan su vigencia y sostengan los cambios (Bechis, 1992: 92).

En esta postura subyace el presupuesto de que los procesos sociales de identificación étnica incluyen el papel activo de los sujetos, pero también refieren a procesos y actores sociales que van más allá de cada sujeto y de los microgrupos. Una cuestión, afirma Menéndez, “es cuestionar el papel omnímodo de la estructura y la negación del papel del sujeto, y otra proponer que el actor es siempre quien decide, que el sujeto es pura agencia, que es él quien crea las estructuras.” (2010: 361).

En ese sentido, reconociendo la permanente tensión entre autonomía y heteronomía, de lo que se trata es de entender estos procesos de identificación indagando tanto las relaciones de los grupos étnicos con los Estados, con otros actores sociales y en los variables contextos globales, como las transformaciones y diferentes respuestas de las sociedades nativas. Esto es, preguntarnos, asumiendo el carácter inescindible de ambos interrogantes, ¿cuáles son los límites y posibilidades de los dispositivos de poder en la producción y reproducción de modalidades de visibilización de los sujetos sociales? y, al mismo tiempo, ¿cuáles son los límites y posibilidades de las prácticas y discursos de los sujetos en la construcción de identificaciones que no sean meras internalizaciones de modalidades hegemónicas de visibilización? (Trincheró: 2000).

2.2 Procesos de etnicidad o la asunción política de la identidad

Tal como hemos planteado anteriormente, la noción de identificación étnica alude aquí a determinados procesos de configuración y reconfiguración de las colectividades humanas que llamamos pueblos indígenas, procesos que tienen lugar en la medida en que éstos se perciben y son percibidos e institucionalizados como distintos a otros grupos en el marco de un orden social y como parte de las disputas por el mantenimiento o transformación de ese orden. En este sentido, en la medida en que las relaciones interétnicas representan bajo las formas más variadas la problemática constante del poder y del intento de dominación y control de unos grupos sobre otros, las identidades son categorías de clasificación con un fuerte sentido político (Gorosito Kramer, 1992; Isla, 2009). Y, afirmamos desde Williams (2009), están atravesadas por y son el punto de articulación de una compleja trama siempre dinámica de determinaciones, contingencias e iniciativas colectivas.

Sin embargo, hay casos en que esa politicidad se constituye, de modo manifiesto, en la dimensión central de un proceso de identificación étnica: nos referimos particularmente a la emergencia de movimientos etnopolíticos expresando el derecho a la existencia de la propia

colectividad social (Bartolomé, 2006a). Es decir, a los procesos de etnicidad en tanto explícita asunción política de la identidad (Bechis, 1992).

Para pensar la etnicidad como proceso de politización en el marco de un orden hegemónico, nos parece interesante recuperar algunos aportes de la perspectiva de Jacques Rancière (1996), tanto por los diálogos que pueden establecerse con la propuesta de Williams en relación a lo hegemónico y los procesos contrahegemónicos, como por la posibilidad que ofrece Rancière de pensar la inescindible articulación entre política y comunicación. Articulación que subyace en nuestro interés por indagar las relaciones entre los procesos de etnicidad y las luchas en torno al derecho a la comunicación en el marco del capitalismo informacional.

Desde la propuesta teórica de Rancière, en un orden social se pueden reconocer dos lógicas enfrentadas: la de “lo político” (o “policía”) y la de “la política”. Por un lado aquella que distribuye los cuerpos de acuerdo con sus propiedades, estableciendo una correlación entre “las maneras de ser, las maneras de hacer y las maneras de decir -o de no decir-” (2006: 42), a la que el autor llamará lo político o policía. Y, por otro, la que interrumpe esta ilusoria “armonía” mediante el conflicto primordial que instauro el litigio en la comunidad: la política. Por lo general se denomina política a los procesos de agregación y consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes y los sistemas de legitimación. Sin embargo, el autor propone denominar policía a esta lógica que depende de las relaciones sociales -que distribuyen los lugares y las funciones de los cuerpos- y de las funciones estatales.

Esta lógica configura el orden históricamente situado de lo visible y de lo decible que codifica los comportamientos en los distintos aspectos de la vida colectiva (o, desde Williams, la hegemonía). Ese orden, afirma Rancière, puede verse reconfigurado por la política, por la actividad antagónica de sujetos que irrumpen poniendo en tela de juicio a ese ordenamiento.

Hay política, afirma el autor, cuando una parte de los que no tienen parte luchan por interrumpir los efectos de la dominación, o mejor: cuando el orden de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte.

Particularmente, Rancière inscribe esta noción de política en el marco de los sistemas democráticos. La democracia, afirma, significó la inversión de todas las relaciones de jerarquía que estructuran a la sociedad. La democracia es “litigio”: la disputa por lo que puede y debe considerarse lo común, y la disputa por la distribución del poder. La política como expresión de la democracia implica “el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él” (Rancière, 1996: 41). Sin embargo, plantea, la democracia liberal se sustenta en una “cuenta errónea”, que refiere a la

distancia entre “la igualdad proclamada –necesaria para la dominación por consenso- y la desigualdad vivida” (Briones y Ramos, 2010: 46).

Esta “cuenta errónea” significaría, en términos de Williams, que la dominación no es total sino que engendra, en sí misma, la posibilidad de ser puesta en litigio. Esa cuenta errónea, esa distorsión, afirma Rancière, es constitutiva de la política misma.

La política refiere al litigio en el cual la masa de los hombres sin propiedades “se identifica con la comunidad en nombre del daño que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen parte en nada” (Rancière, 1996: 22). Los pobres antiguos, el tercer estado, el proletariado moderno, o el vasto territorio de lo que se denomina “lo excluido” en las sociedades actuales representan a “los que no tienen parte”. Esa “parte de los que no tienen parte” aparece para reclamar lo suyo. Y esa misma irrupción involucra su emergencia como interlocutores en un escenario común.

En síntesis, la política existe cuando esos que “no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar” e irrumpen en el ordenamiento social por el hecho de “poner en común la distorsión” (Rancière, 1996: 42), es decir, el enfrentamiento y la contradicción de mundos de experiencia diferentes y desiguales⁴⁰. De este modo, la política involucra procesos de subjetivación que suponen “la producción de una capacidad de enunciación que no era identificable en un campo de experiencia dado” (Rancière, 1996: 52)⁴¹, y redefinen, en su irrupción, el orden de lo visible y decible.

En otras palabras, plantean Briones y Ramos, siguiendo a Rancière:

...el litigio queda instituido por la inconmensurabilidad que existe entre la lógica de categorizar, ordenar, nominar, y la de exponer una distorsión introduciendo enunciaciones y prácticas que obligan a contar y tomar en cuenta a los que no vienen siendo contados o nombrados. Es a su vez de la institución de litigios de donde emergen tanto nuevas esferas de visibilidad y nuevos campos de interlocución como sujetos capaces de articularlos (2010: 49).

Posicionándonos en esa perspectiva, en esta tesis asumiremos a la política como irrupción, en el espacio de lo común, de lo excluido y lo negado, **manifestando el derecho a tener derechos** (Rancière, 1996; Mata, 2008).

⁴⁰ Los “políticos” que acuden al sistema de encuestas para ofrecer en determinados momentos la cuenta exacta de lo que cada grupo social piensa sobre cualquier tema problematizado en términos de actualidad, ofrecen -dirá el autor- (aunque su ejemplo es ligeramente diferente), una fórmula moderna de lo que en la antigüedad dividía a patricios y plebeyos: los primeros “no pueden entender la palabra de quienes no pueden tenerla” (Rancière: 1996).

⁴¹ Siguiendo a Rancière, Briones y Ramos plantean que, como modo de subjetivación, el momento de la política no crea sujetos de la nada sino que transforma las identificaciones propiciadas por lo político en instancias de experiencia de un litigio: “comporta por tanto una capacidad de producir escenarios polémicos que hagan ver la contradicción entre la igualdad presunta y la desigualdad vivida. En este sentido, toda subjetivación es efecto tanto de una desidentificación, cuanto de un acto de instalación en otro lugar que posibilite la toma en cuenta a los que no son tomados en cuenta” (2010: 49).

Esta concepción de la política, explicita Rancière remitiendo al Libro 1 de la *Política* de Aristóteles, parte de asumir que el carácter político del “animal humano” deriva de su posesión de la palabra: “El destino supremamente político del hombre queda atestiguado por un indicio: la posesión del logos, es decir de la palabra, que manifiesta, en tanto la voz simplemente indica. Lo que manifiesta la palabra, lo que hace evidente para una comunidad de sujetos que la escuchan, es lo útil y lo nocivo y, en consecuencia, lo justo y lo injusto.” (1996: 14).

En esa misma línea argumental, aquí asumimos que la comunicación constituye una condición de posibilidad de la política, en un doble sentido (Caletti, 2002): en primer lugar, porque la política supone una relación entre los hombres que se constituye y se despliega a través de la puesta en común de significaciones socialmente reconocibles a través de la palabra y la acción –asumiendo que esas significaciones y sus materializaciones en idiomas e instituciones y mecanismos de configuración y reconocimiento son también objeto de disputa-. Y en segundo lugar, porque es la comunicación –entendida en ese sentido- “la que habilita a lo común como horizonte que puede serle dado a las aspiraciones que laten en cualquier juego de intervenciones múltiples de los que solemos llamar política. Debe añadirse que ese horizonte de expectativas es, en rigor y a nuestro entender, constitutivo de la política.” (Caletti, 2002: 8).

Tres cuestiones nos interesa resaltar, en relación a esta perspectiva, para el análisis de los procesos de etnicidad que involucran disputas sobre la configuración del espacio público mediatizado.

Por un lado, en diálogo con los planteos de Williams sobre los procesos contrahegemónicos, la asunción de que la política emerge de condiciones de dominación y desigualdad que, al mismo tiempo, nunca es absoluta sino que engendra las condiciones de su propia puesta en cuestión.

En segundo lugar, siguiendo la propuesta de Briones y Ramos (2010) en relación al aporte de Rancière para pensar procesos de etnicidad, esta perspectiva de análisis remite a los tiempos largos de la política, y no exclusivamente a los logros inmediatos de determinadas irrupciones: “Lo interesante es que, cuando irrumpen en el devenir de la política, acciones de reclamo y de protesta de este tipo van modificando el piso de la distribución de los cuerpos y la definición de los lugares, más allá de su capacidad inmediata para lograr los objetivos que la mueven” (2010: 59). Al mismo tiempo, afirman las autoras, el análisis de los tiempos largos permite reconocer los movimientos que se dan desde los sectores hegemónicos para “estabilizar los lugares sociales merecedores de reconocimiento (...), reconvertir los reclamos que se formulan a los lugares sociales previstos pero, por el otro, de transformar

eventualmente esos lugares para contener la irrupción de lo político como momento de emergencia de reclamos que ponen en evidencia injusticias constitutivas del sistema” (2010:52)⁴².

Y en tercer lugar, partiendo de asumir que la comunicación constituye una condición de posibilidad de la política y que el espacio de lo público se establece como un ámbito central de disputa, esta perspectiva nos permite tomar distancia de las lecturas que asumen a los procesos comunicacionales en términos de instrumentalidad y exterioridad respecto de los procesos políticos que protagonizan los pueblos indígenas. Y nos invita a pensar de qué modo, en cada caso, los procesos contemporáneos de mediatización de la sociedad y las desigualdades que, en el marco de la hegemonía del capitalismo informacional, determinan las inscripciones de los pueblos indígenas en esos procesos de mediatización, son también constitutivos de las luchas políticas que esos pueblos protagonizan⁴³.

Desarrollaremos, a continuación, cada uno de estos tres puntos.

Los procesos de etnicidad, asumimos, tienen su origen en situaciones de dominación, de una subordinación que es a la vez económica, política y cultural en el marco de las formaciones estatales.

Al mismo tiempo, afirma Bechis

Las mismas fuerzas que inducen a la cultura nacional a dominar pueden llevar a las culturas subordinadas a afirmar su identidad. Como dice Francis: “los problemas de la mala integración, dentro de una sociedad global, son congénitos en el estado nación moderno”. O

⁴² Siguiendo esta clave de análisis, en el capítulo IV veremos cómo el proceso de organización y construcción de demandas indígenas durante el período de discusión de la Ley SCA repercutió en los modos en que determinados grupos indígenas se posicionaron y plantearon demandas en luchas posteriores, vinculadas a otros ámbitos. Al mismo tiempo, analizaremos cómo las demandas de los indígenas de ser reconocidos como interlocutores legítimos en la definición de políticas comunicacionales estatales se fue inscribiendo, una vez sancionada la Ley SCA, en ciertas lógicas hegemónicas que han regido desde hace décadas en los espacios de participación indígena en el Estado Nacional.

⁴³ Aunque aquí postularemos que los medios son cada vez más espacios de referencia de las prácticas políticas de los distintos modos de movilización social, no estamos diciendo que esas prácticas se reduzcan a lo que ocurre en el espacio público mediatizado. Ellas tienen lugar en y son transversales a múltiples ámbitos y dimensiones de la vida cotidiana de dichos sujetos: distintas estrategias de vínculo con el Estado por parte de las comunidades (Isla, 2009); las relaciones de los indígenas con partidos políticos tradicionales (Iñigo Carrera, 2008; Gordillo, 2006; 2009); diversas modalidades de lucha por derechos que no involucran necesariamente la visibilización mediática (Radovich, 1992; Iñigo Carrera, 2008; Briones y Ramos, 2010; Gordillo, 2006; 2010; Spadafora, Gómez y Matarrese, 2010; Ciccone y Hirsch, 2010; Lazzari, 2010, entre otros); las religiones occidentales que han penetrado en comunidades y pueblos y los vínculos de poder que se juegan en los ámbitos ligados a ellas (Ceriani Cernadas, 2008; Wright, 2008); la politicidad que es constitutiva de las relaciones de género en las comunidades y fuera de ellas (Gómez, 2004, 2008; Hirsch, 2008; Castelnuovo, 2015, entre otros); determinadas elecciones de vestimenta (Karasik, 2010), etc. A su vez, el abordaje de los modos en que esos ámbitos y prácticas de la cotidianidad de cada pueblo se han visto atravesados por los procesos de mediatización de la sociedad es un tema de central importancia para comprender parte de las dinámicas actuales de los procesos de identificación étnica. Los trabajos de Grimson (2005) y de Caggiano (2005) sobre identidades de migrantes bolivianos en Argentina (2005), o de Halpern sobre identidades de migrantes paraguayos (2009), son referencias centrales para pensar diferentes dimensiones de la configuración de identificaciones en el marco del proceso de mediatización. Si bien se desarrollan sobre ámbitos geográficos muy diferentes, los trabajos de Lila Abu-lughod referidos a consumo de productos audiovisuales por parte de mujeres en comunidades rurales en Egipto (1995, 2005) son también referentes para este tipo de abordajes.

sea, que la etnicidad es el producto de las mismas fuerzas desencadenadas por la organización política moderna (1992: 103).

Las causas y los modos en que, en cada caso particular y en determinadas condiciones históricas de desigualdad se desarrollan procesos de irrupción política de colectivos excluidos, negados, que constituyen la “parte de los que no tienen parte” al interior de una determinada sociedad, no pueden ser objeto de abstracciones generalizantes que sólo inducirían a simplificaciones.

Sin embargo, lo que nos interesa plantear es que en la construcción de la identificación colectiva que constituye **el ser para sí** de los actores sociales indígenas, y en general en el desarrollo de sus estrategias etnopolíticas (Vázquez, 2000), operan múltiples cuestiones de las cuales nos interesa destacar al menos dos.

Por un lado, las relaciones de dominación y subordinación construidas a partir del colonialismo (Bartolomé, 2006a), en el marco de las cuales el Estado -en sus diferentes niveles organizativos- y los grupos sociales mayoritarios han instituido históricamente posiciones y lógicas de interrelación en el sistema político, económico y cultural y se fueron estableciendo, como ya dijimos, sentidos hegemónicos en torno a los grupos indígenas.

Asumir las condiciones estructurales de dominación como una parte significativa de la dinámica de la producción, reproducción y reelaboración de tales identidades (Valverde, 2009) implica dar atención a la articulación entre etnicidad y condiciones materiales de existencia para comprender la modalidad que adquieren los procesos de subjetivación política a los que estamos refiriendo, las reivindicaciones que se plantean, las alianzas, las modalidades de lucha, el impacto de esas batallas, etc. En otras palabras, el análisis de los movimientos etnopolíticos requiere necesariamente dar cuenta “de las condiciones materiales de existencia impuestas por el proceso de acumulación del capital respecto de las que aquellas formas constituyen una respuesta; y de las condiciones históricas concretas –i.e., la temporalidad– en que esas mismas formas se inscriben, con sus continuidades y rupturas” (Iñigo Carrera, 2012: 461).

Al mismo tiempo, la segunda cuestión que queremos mencionar tiene que ver con la articulación que en cada caso tiene lugar entre posiciones de subordinación estructural y la capacidad de los colectivos étnicos de sintetizar la experiencia y de reaccionar de maneras disruptivas. Nos referimos a procesos de subjetivación política que, claramente afectados por los límites y las presiones hegemónicas, pueden también constituir—al menos en parte—rupturas significativas respecto de ellas.

Por ejemplo, una cuestión central en los procesos de etnicidad contemporáneos es el sustento que éstos encuentran en los propios referentes culturales: se trata de prácticas, modos de

organización, símbolos, saberes que se resignifican y se constituyen en signos emblemáticos de luchas actuales, en la medida en que los colectivos encuentran en ellos la posibilidad de construir nuevos sentidos para la propia existencia. De este modo, elementos que eran desconocidos y/o negados para el resto de la sociedad nacional o que se consideraban como formando parte de una tradición prácticamente inerte, de un pasado apenas sobreviviente (Williams, 2009), emergen públicamente presentando una relación alternativa e incluso de oposición con respecto a la cultura dominante⁴⁴. Podemos asumir, siguiendo la propuesta de Williams respecto del proceso de transformación de lo hegemónico, que se trata de elementos “residuales” que determinadas instituciones dominantes (la educación formal, en muchos casos los medios masivos de comunicación, determinados organismos de cooperación internacional, las instituciones religiosas católicas o pentecostalistas cada una a su modo, por mencionar sólo algunos ejemplos) han pretendido y pretenden – históricamente lo han logrado en la mayor parte de los casos- hacer desaparecer bajo el argumento del carácter salvaje de esas prácticas o saberes, y/o incorporar de manera subordinada a la cultura dominante bajo la forma de exotismo, tradición folclórica selectiva, etc.

Frente a esta situación, muchos movimientos políticos de pueblos indígenas reivindican la valoración de las tradiciones civilizatorias de las que son portadores y que constituyen su aporte original a la fisonomía global de los Estados y a la propuesta occidental que éstos asumen⁴⁵. Y esa demanda acompaña, con distintos niveles de visibilidad, a la argumentación política o económica que se manifiesta en esos movimientos (Bartolomé, 2006a).

⁴⁴ Williams (1994, 2009) plantea que, además de la configuración dominante, hegemónica de todo orden social, el análisis de las dinámicas internas de lo hegemónico en tanto proceso que se configura y reconfigura históricamente permite reconocer siempre la presencia de lo “residual” y lo “emergente”. Se trata de elementos históricamente variados y variables que son significativos tanto en sí mismos como en lo que revelan sobre las características de lo dominante, y cuyo carácter de tales se define en cada momento en relación con este último. Lo residual (que no arcaico) alude a experiencias, significados y valores que no pueden ser expresados en términos de la cultura dominante pero que son, no obstante, valorados y en alguna medida “vividos y practicados sobre la base de un remanente –tanto cultural como social- de alguna formación o institución social y cultural anterior” (2009: 167). Se trata de significados, prácticas, valores, instituciones que fueron creados en el pasado y que todavía parecen tener significación porque representan áreas de la experiencia, la aspiración y el logro humano que la cultura dominante rechaza, desprecia, contradice, reprime o incluso es incapaz de reconocer (2009: 169). Un elemento cultural residual, explica el autor, se halla normalmente a cierta distancia de la efectiva cultura dominante, pero una parte de él, una versión de él en la mayoría de los casos habrá tenido que ser incorporada si la cultura dominante efectiva ha de mantener algún sentido en estas áreas.

Lo “emergente”, por su parte, refiere a nuevos significados y valores, prácticas, relaciones y tipos de relaciones que son alternativos u opositores a la cultura dominante, y que ésta intentará resignificarla e incorporarla o bien reprimir y eliminar.

⁴⁵ Analizando la “emergencia indígena” que ha cobrado mayor visibilidad en América Latina desde mediados de los años 80, Bartolomé (2006a) plantea que una característica común que se manifiesta de diversos modos en distintos procesos políticos interculturales contemporáneos tiene que ver con la lucha de muchos movimientos etnopolíticos por construir y legitimar una nueva asunción identitaria que se busca explicitar ante el exterior, en la vertebración de un nuevo tipo de acción política orientada a transformar los sistemas interétnicos dentro de los cuales han estado históricamente incluidos. Se trata, quizá no de una nueva forma del ser, sino de una nueva forma en que ese ser social se podía pensar a sí mismo. Como veremos en el capítulo III, en muy poco tiempo, lo que a partir de los años 60 se había inicialmente manifestado como la movilización circunscrita de algunos

Al mismo tiempo, llegados a este punto es necesario mencionar dos cuestiones que son importantes para el análisis de toda lucha indígena, y particularmente para el abordaje de las luchas por el derecho a la comunicación.

Por un lado, el análisis de los “tiempos largos” de estos procesos políticos permite ver, como haremos en los capítulos III, IV, V y VI, que estas particularidades que adquieren muchas de las luchas indígenas se articulan también y de diversos modos con determinadas condiciones hegemónicas de visibilización de estos sectores en las últimas décadas.

Y en segundo lugar, la importancia de asumir que el hecho de que los procesos de movilización política de base étnica puedan haberse extendido y visibilizado en las últimas décadas, no implica desconocer que los indígenas constituyen, como todos los demás, “actores políticos contradictorios y heterogéneos, que están lejos de formar bloques homogéneos articulados a nivel político exclusivamente por su etnicidad” (Gordillo, 2006: 258). En ese sentido, en el estudio de las prácticas políticas de estos procesos de etnicidad es importante analizar, en cada caso y momento histórico, el modo en que en la agenda que definen las organizaciones o movimientos indígenas se articulan adscripciones étnicas, de clase, político partidarias, etc.

Como veremos en los capítulos V y VI –donde analizamos las dos experiencias de organización política indígena en pos de derechos en el espacio público mediatizado–, en el caso de las luchas por el derecho a la comunicación hay diferencias en las trayectorias de las prácticas de comunicación masiva de los distintos colectivos, así como también en los modos de asumirse como sujetos de derecho, en las demandas, en las alianzas y otras estrategias de lucha, etc. Diferencias que no se pueden comprender sino en referencia a las condiciones objetivas y subjetivas de esos procesos de lucha⁴⁶. A su vez, aunque en distintos grados y modos, estas condiciones se reconfiguran en y por la irrupción política de los grupos.

grupos étnicos en diferentes países, pasó a constituirse en un proceso continental influido y condicionado por los distintos contextos regionales, pero cada vez más vinculado entre sí; una de cuyas características generalizables radica en el rechazo de que las identidades étnicas nativas sean absorbidas por las identidades alternativas propuestas por los Estados (Bartolomé, 2006a).

⁴⁶ Tal como se ha podido analizar en investigaciones colectivas del Programa de Estudios sobre Comunicación y Ciudadanía, las condiciones objetivas y subjetivas refieren a cuestiones centrales a considerar en el análisis de las prácticas de reconocimiento, ejercicio y búsqueda de ampliación del derecho a la comunicación. La noción de condiciones objetivas alude a los dispositivos económicos, políticos y culturales que intervienen de manera directa en el establecimiento de un régimen de derecho, es decir, tanto en su formulación como en su vigencia, y en el establecimiento de modalidades comunicativas públicas en que tal derecho se exprese; mientras que las condiciones subjetivas refieren a los significados compartidos por los integrantes de la sociedad acerca del derecho a la comunicación en tanto cultura operante en las prácticas que desarrollan con respecto a ellos. Son, en otras palabras, las disposiciones específicas a partir de las cuales individuos y grupos pueden auto-representarse como sujetos de derecho en el terreno de la comunicación y hacer efectiva esa condición (Mata y otros, 2005; Mata y otros, 2009; Mata, 2006). Asumimos la productividad de estas nociones para pensar los procesos de identificación vinculados a la constitución de los indígenas en sujetos de derecho en materia de comunicación. Volveremos sobre estas categorías en el capítulo metodológico.

En ese sentido, analizamos disputas por el espacio público mediatizado en las cuales las adscripciones étnicas son centrales, pero asumiendo que se despliegan siempre de manera que confirman el carácter histórico-político, antes que primordial, de la identidad (Gordillo, 2009). En otras palabras, asumimos la centralidad de inscribir todo proceso de subjetivación política en las condiciones concretas de la práctica social en un momento y espacio determinados.

Esta referencia a la historia, pero también a los espacios en que se inscribe cada batalla, nos introduce en una última cuestión que queríamos mencionar respecto de los procesos de etnicidad, y particularmente aquellos que disputan la configuración hegemónica del espacio público mediatizado.

Gordillo (2006) plantea, siguiendo a Gramsci y a Lefebvre, que para el análisis de procesos contrahegemónicos el desafío consiste no sólo en considerar que la gente lucha por lugares particulares, sino también en analizar cómo la hegemonía configura el tipo de lugares por los que la gente considera que vale la pena luchar. Ello, afirma el autor, también significa examinar cómo la hegemonía contribuye a producir lugares como arenas políticas inestables. Entendiendo a los lugares “no como entidades físicas inertes, sino como procesos sociales e históricos creados a través de prácticas, relaciones sociales y campos de poder (Harvey, 1996; Lefebvre, 1991). Más aún, como consecuencia de estas relaciones, los lugares nunca están encerrados en sí mismos sino que se construyen en relación con *otros* lugares (Massey, 1994:155)” (Gordillo, 2006: 198)⁴⁷.

Tal como planteamos al inicio de este capítulo, en las sociedades contemporáneas los medios masivos de comunicación fueron adquiriendo un papel central en tanto espacios de configuración de los órdenes hegemónicos. Ello, como veremos en el siguiente apartado, ha ocurrido en el marco de transformaciones y desplazamientos de otros espacios. Por otro lado, como también desarrollaremos luego, esta centralidad de los medios no es homogénea en relación a todos los ámbitos ni a todos los grupos sociales (Williams, 1974; 1992a; 1992b; 2009; 2011).

De todos modos, más allá de las heterogeneidades, esa creciente capacidad configuradora de lo real por parte de los medios ha operado, cada vez más, como base para el diseño de prácticas políticas vinculadas a la puesta en escena de los sentidos que se pretende instalar en la agenda pública y en el imaginario colectivo.

⁴⁷ Gordillo (2006) estudia, por ejemplo, las disputas y sentidos de algunas comunidades qom de la provincia de Formosa en relación a “la comuna”, esto es, a la Municipalidad como espacio representativo del Estado en tanto ámbito de poder. Los sentidos que adquiere la comuna y las luchas en torno a ella se configuran en relación a otros ámbitos, particularmente al “monte” como histórico espacio de resistencia de los qom. El autor analiza las transformaciones de los sentidos que adquieren ambos espacios para los qom, y particularmente las relaciones entre ellos, en distintas coyunturas históricas.

Al mismo tiempo, esta centralidad de los medios como una de las arenas políticas hegemónicas tiene lugar en el marco de un capitalismo informacional que niega a grandes sectores de la población su carácter de interlocutores legítimos en el espacio público mediatizado. Esto es, que los constituye en parte de los que no tienen parte.

Lo que queremos decir es que la centralidad del espacio público mediatizado es, a la vez, profundamente ambivalente en la medida en que las desigualdades infocomunicacionales que atraviesan a las sociedades contemporáneas impiden el reconocimiento de la pluralidad de formas de vida, derechos y demandas que diferentes sujetos expresan en el espacio público. Desigualdades muchas de ellas que los indígenas comparten con otros sectores sociales por compartir con ellos condiciones materiales de existencia y similares situaciones de exclusión respecto de los sistemas de medios⁴⁸.

El hecho de que los medios se hayan constituido en espacios centrales de referencia para muchas prácticas políticas, sumado a la configuración hegemónica -signada por la desigualdad- de los espacios y modalidades de visibilización que éstos habilitan, constituye a los medios, al espacio público mediatizado, en lugares por los que la gente considera que “vale la pena luchar” (Gordillo, 2006: 198).

Tal como señalamos en el capítulo introductorio, en el marco del objetivo de comprender esas luchas para el caso de los pueblos indígenas, esta investigación tiene entre sus fundamentos una crítica tanto a las perspectivas que reducen a las tecnologías de la comunicación a meros instrumentos que habilitarían, por ejemplo, un mayor alcance geográfico de las reivindicaciones indígenas, como también a aquella perspectiva que deposita en las tecnologías de la comunicación la esperanza de la ampliación de las posibilidades de participación ciudadana y, por tanto, de profundización de las democracias.

Asumimos, en cambio, una perspectiva que, partiendo de presuponer la inescindible articulación entre comunicación y política, nos permite pensar la complejidad de las luchas de los pueblos indígenas en el marco de sociedades mediatizadas y de la configuración hegemónica del espacio público mediatizado.

3. Sociedades mediatizadas en el capitalismo informacional

⁴⁸ Los trabajadores campesinos (Meirovich, 2016); los jóvenes urbanos de barrios marginales (Rey, 2005; Daroqui, 2009; Morales, 2011); los inmigrantes que viven en condiciones de pobreza en los lugares en que se asientan (Grimson, 2005; Halpern, 2007, 2011), entre otros, comparten con los pueblos indígenas la condición de sujetos estigmatizados negativamente por los discursos mediáticos hegemónicos, y el ocultamiento, por esos discursos, de sus necesidades, luchas, intereses. Estos sectores comparten la imposibilidad de ser asumidos como interlocutores legítimos en los medios, el “ser hablados por otros” en el espacio público mediatizado.

Después de todo, tengo que vérmelas con seres humanos y sus comunicaciones, con la lengua y el habla, con el decir y lo dicho, con el reconocimiento y el no-reconocimiento, y con los medios como intervenciones técnicas y políticas en el proceso de asignar sentido a las cosas.
Silverstone, R, *¿Por qué estudiar los medios?*

Si bien la historia de los medios de comunicación de masas se remonta al siglo XV con el origen de la imprenta⁴⁹ y al surgimiento de los primeros periódicos durante el siglo XVII, la aceleración de los cambios tecnológicos en materia de comunicación masiva se inició a principios del siglo XX con la creación y creciente penetración, en gran parte de los hogares, de la radio y luego la televisión (Williams, 1992b). A partir de allí, las formas simbólicas mediatizadas comenzaron a producirse y reproducirse en una escala cada vez mayor, se volvieron accesibles para muchos individuos diseminados en el espacio y en el tiempo, y se convirtieron en productos que pueden comprarse y venderse en el mercado (Córdoba, 2013).

Los medios masivos de comunicación se convirtieron progresivamente en un hecho cotidiano para poblaciones enteras (Moreno, 1992), fueron asumiendo una serie de tareas confinadas anteriormente a una diversidad de instituciones y modos de vinculación personalizados, completándolos y complementándolos conflictiva o congruentemente (Mata, 1999), y se instituyeron como “fuentes de información y entretenimiento, como fuentes de la construcción de imaginarios colectivos entendidos como espacios identitarios nacionales, epocales, generacionales” (Mata, 1999: 83).

En el marco del capitalismo monopolista de la posguerra (Garnham, 1983) comenzó a desarrollarse con mayor rapidez el -hasta entonces incipiente- proceso de mercantilización y concentración de la producción cultural que se realiza desde los medios masivos de comunicación⁵⁰ (Williams, 1974; Jameson, 1991). A partir de allí, las relaciones económicas fueron cobrando cada vez más importancia en la organización y el control de esa producción cultural, en la medida en que el desarrollo de las tecnologías de la comunicación se volvió inescindible del crecimiento del capitalismo y su búsqueda de nuevos mercados⁵¹.

⁴⁹ En una reconstrucción de la historia de la prensa en Inglaterra, Williams (1974) afirma que el libro impreso es el primer gran medio de comunicación moderno. Si la escritura había hecho posible el registro de la comunicación, la imprenta hizo posible su rápida distribución. Ello trajo aparejado que, a partir del 1500, en países como Inglaterra el Estado comenzara a desarrollar iniciativas tendientes a regular la imprenta.

⁵⁰ La entrada de las lógicas industriales en los medios masivos de comunicación comenzó a fines del siglo XIX con la incipiente configuración oligopólica de las empresas periodísticas en Estados Unidos (Mastrini y Becerra, 2006) y en algunos países europeos, tal como reseña Williams (1974) para el caso de la prensa en Inglaterra.

⁵¹ Ese proceso se caracteriza por a) una creciente competitividad internacional y por la consiguiente entrada de las transnacionales en las empresas mediáticas de alcance nacional y local; b) luchas encarnizadas en el ámbito de la producción cultural, que abarca la organización del trabajo y de los procesos productivos en el intento del capital de incrementar la productividad; c) el creciente intento de abrir nuevos mercados con objeto de absorber el capital en exceso, dando lugar a procesos de privatización, concentración y convergencia de las empresas de

Se fue configurando así el capitalismo informativo, en el cual se multiplicaron los medios que funcionan como empresas, la información (y en general los contenidos mediáticos) se transformó en mercancía y el empresario se constituyó en el único titular del poder de informar y en quien mantiene la relación con el poder político administrativo (Loreti y Lozano, 2014).

Esta lógica mercantil de producción y distribución de bienes simbólicos que se configuraba en particulares coyunturas políticas, se fue articulando a su vez con las posibilidades que habilitaron los distintos desarrollos tecnológicos⁵² y con los usos sociales de esas tecnologías que dieron lugar a cambios profundos en las culturas cotidianas de las mayorías⁵³, de aquellos que, en el marco del proceso de mediatización de la sociedad, se vieron atravesados y reconfigurados por la experiencia cultural de ser públicos de los medios (Mata, 1999)⁵⁴.

En un proceso que involucra esas complejas dimensiones, el concepto de “sociedades mediatizadas” refiere entonces al rediseño, a partir de la existencia de las tecnologías y medios de producción y transmisión de información, del proceso colectivo de producción de

medios; d) los esfuerzos para abrir nuevos mercados tanto en el hardware como en el software, introduciendo nuevas tecnologías (Garnham, 1983). A su vez, cada una de estas cuestiones se fueron transformando, adquiriendo distintas particularidades a lo largo del siglo XX y principios XXI por el surgimiento de nuevas lógicas operativas del desarrollo de este sector comunicacional y cultural a partir de nuevos avances tecnológicos, nuevos principios organizativos de la producción industrial, reconfiguraciones de los vínculos entre los Estados y los sectores mediáticos empresariales, etc.

⁵² Las articulaciones entre las estructuras de propiedad de sistemas de medios y las posibilidades abiertas por cada nuevo desarrollo tecnológico en materia de comunicación están definida por cuestiones técnicas pero también son objeto de disputas políticas. Así, por ejemplo, en sus comienzos el telégrafo, el teléfono y los sistemas de distribución de electricidad urbana ofrecían modelos de aplicación técnica y organización institucional que llevarían a la conformación de redes (Varela, 2002; Postolski, s/a). Los usos que las empresas estaban dispuestas a llevar a cabo determinarían opciones técnicas y formas de comercialización: “La compañía de teléfonos Bell, que desde 1876 expande rápidamente las redes telefónicas en los Estados Unidos, determinó un modo de crecimiento empresarial –a veces también asociado con un monopolio- que funcionó como patrón de los medios de comunicación posteriores, con la decisión financiera de que la compañía controlara tanto el servicio como el equipo de consumidores (Fischer, 1997)” (Varela, 2002: 170). Ese fue el primer paso en la configuración del modelo de regulación gubernamental del sistema de medios en Estados Unidos donde el énfasis estaba en los privados y la acción estatal fue incitada más por el apoyo a la competencia que por una visión de servicio al interés público (Van Cuilemburg y McQuail, 2005). Distinto fue el modelo británico, caracterizado por la hegemonía centralizada de un monopolio público de los servicios, financiados por contribuciones de la audiencia. En América Latina, bajo el influjo del modelo norteamericano, se desarrolló el sistema comercial y, en forma paralela, un modelo combinado: estatal con influencia gubernamental y contenidos definidos por el criterio comercial (Monje, Mercadal y Doyle, 2013).

⁵³ Los modos de transmisión de la radio y la televisión, por mencionar sólo un ejemplo, se articularon con e incidieron en la configuración de nuevas modalidades de socialización al incorporarse al mundo de la vida privada y servir a un estilo de vida a la vez móvil y centrado en el hogar: “la existencia de un polo emisor de mensajes difundidos a una audiencia que no mantiene una relación directa con los productores, ni tampoco entre sí fue a la vez una respuesta y una profundización de la privatización de la vida moderna” (Varela, 2002).

⁵⁴ Ser público de los medios, afirma María Cristina Mata (2001), no es una mera actividad; es una condición, un modo de existencia de los sujetos, “un rol genérico diseñado desde el mercado mediático (...) con arreglo a normas y competencias que él mismo provee y que se entrecruzan con las adquiridas por los sujetos en otros ámbitos de la vida social. Lo que (...) nos permite caracterizar a nuestra sociedad como “sociedad de los públicos” es justamente la adopción de ese rol que constituye un nuevo y significativo referente identitario. Desde él -en convergencia o conflicto con otros referentes- los individuos actuamos. No sólo consumimos medios.” (2001: 187, 188)

significados a través del cual un orden social se comprende, comunica, reproduce y transforma⁵⁵ (Mata, 1999).

Los medios filtran y modelan las realidades cotidianas a través de sus representaciones singulares y múltiples, ya que “forman parte de los sistemas clasificatorios con los que los hechos son recortados, noticiados, percibidos, interpretados” (Halpern, 2011: 69). Proporcionan referencias para la conducción de la vida diaria y la producción y el mantenimiento del sentido común, de modo tal que “las dimensiones clave del proceso social, las que nos sitúan en el espacio, el tiempo y la identidad, las que nos permiten manejar el riesgo, la historia y la presencia de los otros, ya no están, si es que alguna vez los estuvieron, libres de mediatización” (Silverstone, 2004: 186). Las vivencias del tiempo y el espacio social y cultural se transforman⁵⁶. Los medios se constituyen en piedras angulares para la construcción de la memoria contemporánea⁵⁷. Generan (y enmascaran) cercanías y distancias sociales, culturales y políticas con fuerte incidencia en los modos en que se definen las otredades⁵⁸.

De este modo, resulta insoslayable reconocer el lugar estratégico que la comunicación masiva ha pasado a ocupar en la configuración de los modelos de sociedad. Sin olvidar, al mismo

⁵⁵ Es importante aclarar, nuevamente, que no estamos posicionándonos en una perspectiva determinista según la cual el cambio tecnológico sería un poderoso motor del cambio social que se impone a las demás fuerzas sociales (Broncano, 2000: 33). Por el contrario, asumimos que las tecnologías son antes resultado que causa de relaciones sociales específicas. Obran sobre estas relaciones tendiendo a condensarlas y cristalizarlas en la dirección de sus formas dominantes, y suelen servir a su instalación y naturalización: “bucear las condiciones de posibilidad de unas tecnologías y no de otras en las relaciones sociales que las producen puede ser más útil a la inteligibilidad de los procesos históricos que colocarlas en el lugar de agentes históricos abstractos (“la tecnología hace/impone/promete/domina”, etcétera).” (Caletti, 2000: 16). Estudiar los medios es investigar también los espacios más amplios en los que operan las tecnologías, y que les otorgan a la vez su significado y su poder. Al mismo tiempo que es posible reconocer en la maduración de esas tecnologías los aspectos que expresan y refractan una buena parte de la dinámica social más vasta (Silverstone, 2004: 46, 47).

⁵⁶ Si bien no profundizaremos en este punto, podemos mencionar que la disponibilidad de recursos electrónicos habilitó el despliegue en un espacio/tiempo hasta entonces socialmente inexistente, permitiendo a los actores el acceso y la posibilidad de interacción en espacio público local pero también nacional e internacional: “el perfeccionamiento de las tecnologías de información ha permitido construir un nuevo régimen espacio-temporal: el de la coexistencia, el de la cohabitación.” (Mata, 1999: 85). Encender el televisor o abrir un diario en la privacidad de nuestra casa es embarcarse en un acto de trascendencia espacial y temporal, explica Silverstone (2004: 23). Sin embargo, compartir un espacio no necesariamente es poseerlo; ocuparlo no nos da obligatoriamente derechos. Nuestra experiencia de los espacios mediáticos son particulares y a menudo fugaces.

⁵⁷ La memoria, afirma Silverstone (2004) es aquello con lo que contamos, en privado y en público, para fijarnos en el espacio y, especialmente, en el tiempo. Y nuestros medios, tanto por intención como por defecto, son instrumentos para su articulación: tienen el poder de definir el pasado, de presentarlo y representarlo. Y son, por lo tanto, espacios fundamentales en la batalla por la construcción de un pasado público.

⁵⁸ Según explica Silverstone, “contrariamente a lo que suele sostenerse –que en el alcance global de los medios modernos enfrentamos el mundo en su Otredad como nunca antes, y que en esa confrontación podemos mostrar y demostrar que nos preocupamos (viene al caso mencionar el ascenso del movimiento ambientalista)-, los medios son amorales en un sentido estructural. Amorales, no inmorales. La distancia que generan y enmascaran como cercanía, las conexiones que establecen a la vez que nos mantienen apartados, su vulnerabilidad a la desemejanza (desde la falsificación de las imágenes documentales hasta el disfraz de la identidad en las comunicaciones por Internet), reducen la visibilidad, la vivacidad del Otro” (2004: 220). El “Otro”, afirma el autor, es aquel que no soy yo, que no es de mi hechura ni está bajo mi control; distinto, diferente, fuera de alcance, pero que ocupa el mismo espacio, el mismo paisaje social.

tiempo, la hegemonía comunicacional del mercado y analizar en cada caso las implicancias políticas, culturales y económicas de esa hegemonía comunicacional cuyos dispositivos -la fragmentación que disloca y descentra, el flujo que comprime y globaliza, la conexión que desmaterializa e hibridiza- agencian el devenir mercado de la sociedad (Martín Barbero, 2002a).

Dos cuestiones nos interesa remarcar en relación a este complejo proceso de transformaciones sociales: por un lado, la centralidad que el espacio público mediatizado ha adquirido en tanto escenario y objeto de luchas políticas. Y, al mismo tiempo, la necesidad de reconocer la existencia de profundas desigualdades en relación al modo en que esas transformaciones atraviesan y configuran la experiencia de la población en las distintas regiones y los diferentes sectores sociales (Mata, 1999).

3.1 Mediatización del espacio público y luchas políticas

... la tecnología también puede verse como política. Y esto en dos dimensiones. La política que surge o por la que puede abogarse en torno de los medios es una política de acceso y regulación, y la política que puede o no ser posible dentro de los medios es una política de participación y representación, en ambos sentidos de la palabra, en la cual podrían aparecer nuevas formas de democracia; o, a decir verdad, nuevas formas de tiranía.

Silverstone, R, *¿Por qué estudiar los medios?*

Una cuestión definitoria en las sociedades mediatizadas es el hecho de que se acrecientan progresivamente “las zonas de la existencia de los individuos que se realizan -o prometen realizarse- a través de los medios y tecnologías que, en consecuencia, se constituyen en garantes de la posibilidad del ser y el actuar” (Mata, 1999: 87). En virtud de ello, los medios masivos de comunicación –en tanto agentes de significado, comunicación, participación y movilización- cobran centralidad en relación a los modos de configurarse una comunidad cultural, social y política, de vivirla, de ser parte -o no- de ella.

En relación a esa cuestión -la centralidad de los medios en la habilitación e inhabilitación de participación en la comunidad (local, nacional, internacional) y en la definición de modalidades hegemónicas de esa participación- nos parece importante, citando a María Cristina Mata, señalar una cuestión:

Es evidente que con la noción de mediatización de las sociedades -y de la cultura mediática- se hace referencia a una alteración sustantiva que producirían las tecnologías y medios de producción y distribución de información en dos órdenes que, convergentes, no pueden confundirse; el de las prácticas sociales y el de su representación. Poder comunicarse efectiva y rápidamente vía satelital entre varias personas, por ejemplo, y tejer una red que las acerca

superando distancias, no es lo mismo que experimentar el sentimiento de interconexión y menos aún haber eliminado barreras comunicativas. (...) Ser filmados mientras se plantea una demanda no es lo mismo que acceder con ella al poder. (1999: 86, 87)

Es por ello que reconocer la capacidad configuradora de lo real por parte de los medios requiere también reconocer “su capacidad para con-fundir el mostrar/ver con el ser/saber en el orden de las representaciones” (Mata, 1999: 87), y al mismo tiempo asumir el carácter performativo, en relación a las prácticas sociales, de esa particularidad de las lógicas discursivas mediáticas. Y especialmente, nos interesa señalar aquí, el carácter performativo en relación a las prácticas políticas de sujetos colectivos e individuales, ya que, cada vez más, la confianza en esa capacidad configuradora de lo real por parte de los medios opera como base para el diseño de prácticas políticas vinculadas a la puesta en escena de los sentidos que se pretende instalar en la agenda pública y en el imaginario colectivo (Mata, 1999).

Lo anterior nos introduce a una cuestión importante para esta tesis, que tiene que ver con la centralidad que el espacio público mediatizado ha adquirido en tanto ámbito de referencia de las prácticas políticas y, como parte de ello, de las luchas que distintos sectores sociales desarrollan en pos de transformar, mejorar, revertir su situación en relación a distintos ámbitos de su existencia.

Desde su origen, afirma Sergio Caletti (2002), el concepto de lo público estuvo asociado a la noción de visibilidad universal, esto es, al espacio donde los sujetos de una comunidad política se presentan los unos a los otros, se reconocen y confrontan por medio de la palabra y la acción, constituyéndose a sí mismos en y por su relación con otros, y en y por su relación tensa con las instituciones del orden social: en “el espacio de lo público los humanos confrontan sus diferencias, amalgaman sus prácticas, cuajan los horizontes de lo posible o sus utopías. En el espacio de lo público la vida social se carga de los elementos de la politicidad que la atravesarán, al margen, por encima de y frente a todas las ingenierías de gobierno” (Caletti, 2002: 66).

Así entendido, el espacio público es a la vez escenario, es decir, terreno de aparición (en términos de actuación y de representación) de individuos y grupos sociales, y en consecuencia, espacio de constitución de las identidades y subjetividades contemporáneas y de los sujetos políticos; y es también esfera de interlocución, es decir, conjunto de interacciones –diálogos, conflictos, alianzas, diferenciaciones–, que dan lugar a la constitución y visibilización de actores y de los tópicos que se reconocen como públicos, es decir, como lo compartido y común (Mata y otros, 2009).

Si bien desde sus orígenes el espacio de lo público ha estado atravesado por las formas técnicas dominantes en cada momento⁵⁹, en el marco de las sociedades mediatizadas los medios masivos de comunicación fueron constituyéndose en sus principales arquitectos (Caletti, 2000), visibilizando y legitimando temas, hablantes e interpretaciones, cambiando las formas tradicionales de intermediación, modificando los procesos de agregación (Córdoba, 2013). En este sentido, si bien el espacio público integra numerosos ámbitos y modalidades de organización, los medios masivos y las redes informáticas adquieren una centralidad insoslayable como espacio de referencia y escena privilegiada de intercambios.

Ello tiene implicancias en distintos ámbitos de la vida política de cada sociedad⁶⁰. Pero lo que nos interesa particularmente señalar aquí es la articulación entre esta centralidad de los medios en relación al espacio público y la configuración de las prácticas de movimientos políticos, de sectores sociales organizados que luchan por la transformación de sus condiciones de vida, que reivindican diversos derechos en relación a distintos ámbitos de sus existencias.

Como afirman Mata y Córdoba (2009), esa centralidad de los medios para los movimientos políticos tiene básicamente dos dimensiones: por un lado, los medios favorecen - o impiden- el acceso a la información que resulta indispensable para el ejercicio de derechos en distintos campos (social, económico, político y cultural). Y, por otro lado, favorecen - o impiden- el reconocimiento de la pluralidad de formas de vida, derechos y demandas que estos sujetos expresan en el espacio público.

Cada vez más, y en gran medida reemplazando a instituciones como la escuela, los medios se han ido constituyendo en fuentes de información sobre las cuestiones de interés público, que afectan a la vida de las mayorías. Para las organizaciones, movimientos, acciones colectivas que luchan por la transformación de sus condiciones de existencia, esa información pública se vuelve el saber necesario para poder constituirse como colectivo y diseñar las acciones que se emprenderán. Y al mismo tiempo, la información es el dispositivo de presentación ante el

⁵⁹ Caletti habla de la tecnologicidad como una característica central del espacio de lo público: esto es, la inescindible relación entre lo público y las técnicas dominantes que en cada momento las relaciones sociales han producido para su propia representación. Desde los salones literarios hasta la arquitectura, desde el *theatrum mundi* a los medios de comunicación contemporáneos. Cada una de estas formas de lo público implica no sólo determinados regímenes de visibilidad, sino también regímenes para el desarrollo de las propias relaciones sociales que se cumplen bajo su luz: regímenes de comunicación para la construcción de lo común, criterios de legitimidad para la producción de la discursividad política, criterios de legitimidad que las tecnologías de comunicación reconvierten en gramáticas naturalizadoras de lo decible (Caletti, 2002).

⁶⁰ Desde la institucionalización del régimen del sondeo de opinión como mecanismo de supuesta representación de la opinión pública ciudadana y las implicancias en lo que se asume de manera hegemónica como opinión pública y representación política ciudadana en las sociedades contemporáneas; hasta la “ferialización” del espacio público, proceso por el cual, de manera isomorfa a la feria renacentista, las reglas del entretenimiento y la narrativización de los acontecimientos subordinan otros lenguajes, y a su vez afectan la visibilidad pública de la política (Caletti, 2000), por mencionar sólo algunas cuestiones.

resto de la sociedad, mediado por las representaciones hegemónicas de los medios masivos (Mata y Córdoba, 2009).

A la vez, en función de las lógicas hegemónicas de las rutinas productivas de los medios masivos de comunicación, y particularmente del carácter mercantil que orienta las decisiones de la mayor parte de los medios en relación a los temas y las fuentes que se priorizan⁶¹,

...grandes capas de población se ven impedidas de acceder a la información –datos, análisis, opiniones autorizadas, diversidad de interpretaciones-, que no sólo den cuenta de las problemáticas que les afectan de manera directa –tanto individual como colectivamente-, sino de las cuales sean protagonistas, vale decir fuentes. O, en otras palabras, a la imposibilidad de acceder a la producción de información propia que pueda ser compartida entre iguales y entre diferentes como expresión de vivencias, necesidades, reclamos y propuestas.” (Mata y Córdoba, 2009: 3).

Los medios hegemónicos manipulan, condicionan los reclamos y luchas que demandan desde situaciones de desigualdad: “...es limitante la fragmentariedad con que ellas pueden pronunciarse en los medios hegemónicos, el carácter episódico que siempre adquieren los reclamos y luchas, su transformación en relatos más o menos violentos, espectaculares o morbosos.” (Mata, 2011: 27).

En ese marco, la reivindicación de la expresión propia, “del nombrar desde sí el mundo particular” y su visibilización pública, así como el acceso a la información entendida como el saber sobre los asuntos públicos (Mata, 2006) se constituyen cada vez más, y de muy diversas maneras, en ejes transversales a las prácticas de muchos movimientos políticos y acciones colectivas que luchan por transformar determinadas cuestiones de sus condiciones de vida.

Es importante aclarar que, como veremos, las luchas por la visibilización pública y por transformar los modos en que se construye esa visibilización no se desarrollan exclusivamente en las condensaciones discursivas. También está la lucha por el acceso a los medios de significación:

...la diferencia entre aquellos testigos y portavoces acreditados que tenían un acceso privilegiado, por derecho propio, al mundo del discurso público y cuyas afirmaciones llevaban la representatividad y la autoridad que los permitía establecer el marco o los términos primarios de un argumento; en contraste a aquellos que tenían que luchar para ganar acceso al mundo del discurso público, cuyas “definiciones” eran siempre más parciales, fragmentarias y deslegitimadas; y quienes, cuando sí ganaban acceso, tenían que desempeñarse con los términos establecidos de la problemática en juego. (Hall, 2010: 180, 181).

Se trata, en otras palabras, de disputas que tienen que ver con la propiedad, el control, el alcance, el acceso, la participación y los modos legítimos de contar y articular, que

⁶¹ Nos referimos, por ejemplo, a la precariedad de fuentes de información, la construcción de agendas informativas unánimes, al sensacionalismo, a la falta de formación apropiada de muchos periodistas, como factores que se inscriben en el mercantilización de la información y que atentan contra el pluralismo informativo y, en general, contra la posibilidad de ejercicio del derecho a la comunicación (Mata y otros, 2005)

constituyen la arquitectura de lo que venimos llamando espacio público (y, como parte de él, el espacio público mediatizado).

Se trata de luchas por “el derecho a comunicar, entendido como el derecho a existir en un mundo cada vez más interrelacionado por las comunicaciones, en el que la pelea por la visibilidad va de la mano de la lucha por la sobrevivencia” (Loreti y Lozano, 2014: 55).

3.2 Diferencias infocomunicacionales o las desigualdades en la mediatización de la experiencia

Lo anterior nos conduce a la importancia de reconocer que las transformaciones generadas a partir de la mediatización de la experiencia, y particularmente las transformaciones en las prácticas políticas, no son uniformes en todas las regiones y para todos los sectores sociales:

...no sólo deberíamos afirmar que -como afirma Eliseo Verón- no todas las prácticas sociales se mediatizan de manera homogénea, sino que debería reconocerse que esa capacidad transformadora se revelará en grado desigual y operando distintas alteraciones según los particulares actores de esas prácticas; según los desiguales -y profundamente desiguales- universos materiales en que ellas se desarrollan (Mata, 1999: 88).

En América Latina, las sociedades y los distintos grupos que las conforman experimentan cada vez con más fuerza que los logros y fracasos de los pueblos en las luchas por defender el derecho a existir materialmente y a mantener sus culturas -en otras palabras, el derecho a la existencia de la propia colectividad social- se hallan ligados a las dinámicas y los bloqueos de la comunicación mediatizada y masiva (Martín Barbero, 2002b).

Esa comunicación involucra, en la experiencia de muchos sectores de la población de América Latina, sentidos antagónicos. Al mismo tiempo que significa la punta de lanza de la modernización, el motor de “las transformaciones sociales que nos hacen contemporáneos al futuro” (Martín Barbero, 2002b), esta comunicación es también sinónimo de lo que nos manipula y nos engaña, de lo que desfigura políticamente a los pueblos, movimientos, comunidades, y de lo que nos destruye culturalmente. En esa tensión, analiza Jesús Martín Barbero (2002b), se configuran algunas dinámicas culturales y políticas que viven grandes sectores de este continente: la primera concierne al modo como las industrias culturales están reorganizando las identidades colectivas, las formas de diferenciación simbólica, al producir hibridaciones nuevas que dejan caducas las demarcaciones entre lo tradicional y lo moderno, lo propio y lo ajeno. Al mismo tiempo, afirma el autor, los medios masivos de comunicación también separan: ahondan, refuerzan, rehacen las divisiones sociales, las exclusiones que vienen de la estructura social y política legitimándolas culturalmente.

Esa separación se materializa, por ejemplo, en los diferentes tipos de desigualdades infocomunicacionales que acompañan a las diversas y crecientes brechas entre riqueza y pobreza que se producen en la sociedad contemporánea (Ford, 1999).

Al hablar de desigualdades infocomunicacionales, Ford se refiere principalmente a:

- Las desigualdades en el acceso al equipamiento tecnológico tanto para la recepción como para la producción y distribución de contenidos infocomunicacionales.
- La marginación de un número importante de memorias y culturas por parte de los sistemas globales de información, desde los cuales se privilegian los contenidos sobre la cultura de los países industrializados y se margina o simplifica a muchas otras.
- Las desigualdades en la situación del receptor, que refieren a las diferencias en lo que la filosofía del derecho a la comunicación conceptualizó como el derecho a ser visto, en la oferta de lo que Herbert Schiller (1996) llama información socialmente necesaria⁶²: esto es, aquella que es vital para el sistema político democrático puesto que los ciudadanos la necesitan para definir gran parte de sus acciones políticas, económicas y sociales.

Estas desigualdades se fueron agravando desde fines de la década del 70 y particularmente en los 80, a partir de la hegemonía de las políticas neoliberales en América Latina. Durante ese período, habilitado por las regulaciones estatales para el sector, se profundizó el proceso de privatización de importantes servicios audiovisuales y de telecomunicaciones, y una creciente internacionalización del mercado.

Los procesos de transnacionalización y concentración de la propiedad de los medios⁶³, así como de convergencia del sector de las telecomunicaciones⁶⁴, implicaron una creciente limitación del pluralismo informativo y cultural.

⁶² Schiller (1996) parte de problematizar el proceso de consolidación del poder del sector empresarial mediático sobre el control y la difusión de la comunicación y la información vitales para una democracia: cada vez más, como parte de un proceso de privatización y desregulación de los ámbitos de producción y circulación de información, determinadas empresas (los medios masivos de comunicación pero también empresas encargadas de producir y procesar información pública, relativa a las instituciones estatales) incrementan su poder en el proceso de crear, gestionar, almacenar y difundir (o esconder) información, convirtiéndola en mercancía.

⁶³ La noción de concentración alude a “un proceso o el resultado de un proceso que, en un determinado conjunto, tiende a aumentar las dimensiones relativas o absolutas de las unidades presentes en él. Independientemente de la formación elegida de crecimiento, la consecuencia es el aumento de tamaño de la empresa” (Miguel de Bustos, 1993, cfr. en Becerra y Mastrini, 2004: 8). Es decir, que la concentración es la creciente incidencia de una empresa, o de un grupo, en el control del mercado, en este caso el mercado mediático. El concepto de concentración siempre está ligado al de asimetría, con el cual se hace referencia al aumento de poder de un número restringido de empresas o grupos. Dentro del proceso de concentración de medios una de las estrategias de las empresas es que no se limitan a las “economías de escala” sino que buscan impulsar “economías de gama”. Con ello pretenden controlar un conjunto o gama de productos o segmentos de mercado para tener mayores posibilidades de alcanzar el éxito. Al mismo tiempo, en todos los países de América Latina ha tenido lugar un proceso de concentración geográfica: esto es, de centralización de la producción, distribución y consumo cultural en los grandes centros urbanos (Becerra y Mastrini, 2004) con la consecuente exclusión, en las agendas de los medios con mayor penetración, de las realidades y puntos de vista del resto de las regiones.

⁶⁴ Los procesos de concentración tuvieron y tienen lugar en gran medida por las posibilidades que habilita la convergencia de la informática y lo audiovisual a partir de la consolidación de procesos de digitalización: se puede definir a la convergencia como la distribución de múltiples contenidos y servicios interactivos al conjunto

Esta concentración monopólica de las industrias de lo simbólico, junto al carácter mercantil inscripto en las lógicas hegemónicas de las rutinas productivas de los medios de comunicación fueron configurando nuevas condiciones de existencia y de lucha que articulan un nuevo funcionamiento de la hegemonía (Martín Barbero, 2002b).

3.3 Los pueblos indígenas y los medios masivos de comunicación

Fue en ese complejo escenario donde, desde mediados de la década del `80, muchas organizaciones y comunidades indígenas del actual territorio latinoamericano comenzaron a plantearse estrategias para su emergencia en el espacio público mediatizado local, nacional e internacional.

Estrategias que son parte de las luchas por derechos que protagonizan en el marco de sus inscripciones en los Estados nación contemporáneos: luchas por el derecho a la recuperación y propiedad comunitaria de los territorios; a la autonomía política y jurídica; a la intervención en las decisiones sobre los recursos naturales de las zonas en que habitan; al reconocimiento oficial de los propios idiomas; a la educación bilingüe; al reconocimiento del carácter pluricultural de los Estados; a la salud, el acceso al agua potable, a la vivienda, etc.

En el marco de esas luchas, distintos grupos y líderes indígenas comenzaron a plantearse la existencia de cierto vínculo entre las posibilidades de transformación de sus condiciones de existencia y la necesidad de hacer públicas sus reivindicaciones. El reconocimiento de la existencia de un espacio público mediatizado en el cual, entre otras, se libra gran parte de las disputas con los gobiernos locales o nacionales a los cuales los indígenas reclaman el reconocimiento de derechos, se traslada también al reconocimiento de un espacio público mediatizado internacional en cuyas agendas se vuelve necesario incidir, del cual se vuelve fundamental formar parte como estrategia de legitimación y construcción de cierta correlación de fuerzas.

En ese proceso, enmarcado en un escenario de desigualdad en lo que respecta a posibilidades expresivas, muchas comunidades, organizaciones y pueblos indígenas comenzaron a disputar la arquitectura del espacio público mediatizado.

Como veremos con más detenimiento en los capítulos III y IV, ello involucró, por un lado, la creación, por parte de líderes, organizaciones, comunidades y pueblos indígenas, de áreas o encargados de comunicación, e incluso de sus propios medios masivos de comunicación.

de mercados, a través de una red de banda ancha conmutada. Tal como afirman Mastrini y Aguerre (2007), es posible constatar, en relación a la convergencia, un creciente grado de confluencia patrimonial: las telefónicas, por ejemplo, han avanzado en la propiedad de los medios de comunicación, y a su vez algunos grupos de medios de comunicación han avanzado en la participación de propiedades vinculadas a las nuevas tecnologías de la información.

Estos medios indígenas, afirman algunos autores desde la Etnografía de los Medios, son espacios profundamente políticos, en la medida en que, en la mayor parte de los casos, las tecnologías se constituyen en formas de auto-producción colectiva desde las cuales disputar el reconocimiento y reparación de los derechos humanos (Ginsburg, Abu-lughod, y Larkin, 2002; Salazar, 2014). En ese sentido, no son ámbitos de “reflejo” de unas identidades o tradiciones preexistentes, sino espacios desde los cuales se están produciendo reconfiguraciones de ciertas prácticas culturales, saberes y autopercepciones de cada pueblo:

...los pueblos indígenas están utilizando los medios para recuperar sus propias historias colectivas e historias -algunas de ellas traumáticas- que han sido borradas en las narrativas nacionales de la cultura dominante y que están en peligro de caer en el olvido dentro de mundos locales. Por supuesto, volver a contar historias para los medios de cine, video y televisión a menudo les obliga a la remodelación, no sólo dentro de las nuevas estructuras estéticas, sino también en la negociación con la economía política de los medios de comunicación comerciales, así como controlados por el Estado... (Ginsburg, 2002: 40).⁶⁵

En suma, más allá de las particularidades que adquiere en cada caso, la presencia indígena en el espacio público mediatizado involucra tanto una búsqueda de visibilización de demandas como un proceso de resignificación del presente y la memoria social en sus propios términos (Salazar, 2003; Magallanes Blanco y otros, 2013). Y se trata de un fenómeno que tiene lugar dentro de ciertos límites que definen las lógicas mediáticas hegemónicas.

La existencia de los límites nos introduce a otra dimensión de las luchas indígenas por el espacio público mediatizado. Nos referimos al hecho de que, como parte de estas luchas, en las últimas décadas muchas organizaciones indígenas ya no sólo buscan ser mostradas por los grandes medios o crear sus propios y pequeños espacios de comunicación masiva, sino que también comenzaron a luchar por nuevas modalidades de acceso y participación en los sistemas de medios masivos de cada localidad, país, región.

De este modo, **el espacio público mediatizado deja de ser sólo escenario de las luchas por los sentidos en torno a la indigeneidad y comienza a ser, en sí mismo, un espacio a disputar:** se trata de luchas en torno a los regímenes de comunicación para la construcción de lo común. Disputas que involucran, como dijimos anteriormente, tanto luchas por el control, el alcance, el acceso y la participación al interior de los sistemas de medios, como en relación a modos, tiempos y espacios legítimos del contar.

Esas batallas son complejas y presentan diferencias en cada caso, ya que se inscriben en procesos políticos, económicos y culturales que trascienden ampliamente a los usos que cada grupo indígena pueda hacer de los medios. Se inscriben en los distintos procesos históricos de incorporación a los Estados, que han atravesado los diferentes pueblos indígenas de América

⁶⁵ La traducción del inglés es nuestra.

Latina. Se inscriben en sistemas de medios concentrados y privatizados que configuran un escenario de graves desigualdades infocomunicacionales para gran parte de la población de América Latina, entre ella (y con sus importantes particularidades) los pueblos indígenas. Se inscriben, como dijimos páginas antes, en la hegemonía de un tipo de vínculo de los individuos con los medios que se realiza a través de su condición de “públicos”, una condición que, aun cuando no elimina significativos niveles de criticidad respecto de los contenidos consumidos, en general tiende a inhibir el desarrollo de prácticas político-culturales orientadas al cuestionamiento y transformación del sistema mediático (Córdoba, 2013)⁶⁶.

Pero se inscriben también en los procesos de lucha que grandes sectores de la población protagonizan desde hace décadas en torno a la configuración de sistemas de medios menos excluyentes. Y particularmente en los distintos debates que se vienen desarrollando en algunos países de este continente sobre la transformación de las normas que regulan esos sistemas de medios.

Se trata, en suma, de procesos de subjetivación política que se inscriben en particulares condiciones históricas y que en muchos casos conllevan una reconfiguración de las identidades políticas de los grupos indígenas en la medida en que comienzan a asumirse como sujetos de derecho en materia de comunicación y a debatir y disputar los sentidos en torno a dicha identificación.

Como veremos en el capítulo III, esos debates en relación a qué involucra y cuál es el alcance del derecho a la comunicación para los pueblos originarios vienen construyéndose en América Latina desde hace más de dos décadas y han cobrado mayor presencia pública a partir de los procesos de discusión que tuvieron o tienen lugar en algunos países en torno a la transformación de los marcos normativos que regulan el funcionamiento de los respectivos sistemas de medios masivos.

En ese marco, estos debates en torno al derecho a la comunicación de los pueblos indígenas se están produciendo en diálogo con la definición instituida por los organismos internacionales de derechos humanos, que asume este derecho a la comunicación en tanto derecho humano, de carácter universal. Pero también en discusión con ellas, en la medida en que los

⁶⁶ En los capítulos V y VI -referidos a la experiencia de *Kona Producciones* y de la radio comunitaria *La Voz Indígena*- veremos cómo este modo hegemónico de interpelación de los sujetos por parte de los medios permea aún aquellas experiencias que buscan cuestionar, precisamente, los modos de funcionamiento de los medios. Si bien se cuestiona, por ejemplo, que los medios con fines de lucro invisibilicen los reclamos indígenas, resulta mucho más complejo poner en cuestión las trayectorias de consumos de otros bienes culturales asociados a los medios en que se trabaja, como por ejemplo la música que se transmite o la producción de programas de entretenimiento. En las decisiones sobre esos temas entra en tensión el gusto por la música que habitualmente se oye en las radios (que muchas veces contiene, por ejemplo, estereotipos negativos en relación a las mujeres) y la asunción de que al ser un medio indígena debe transmitir música indígena, o al menos géneros asociados a la música de protesta.

comunicadores, las comunidades y las organizaciones indígenas (se) proponen **repensar el significado de este derecho desde sus necesidades, saberes, jerarquías y modos de construcción de la palabra pública.**

4. El derecho a la comunicación como derecho humano

Los derechos, afirma Iñigo Carrera (2008), son una forma de relación social y por lo tanto su existencia no tiene un carácter natural sino necesariamente histórico. En ese sentido, aún en el caso de los derechos humanos, no partimos de asumir que habría unos derechos naturales, inherentes al ser humano, de cuyo reconocimiento serían testigo los distintos momentos históricos. Es por ello que resulta central ver las transformaciones que van sufriendo las relaciones jurídicas que se presentan bajo la forma de derechos inherentes a las personas, pueblos, y genéricamente a la humanidad como la forma que van tomando las transformaciones que experimenta, en su organización, la materialidad del proceso de vida social (Iñigo Carrera, 2008), así como también los momentos y modos en que esas relaciones se constituyen en objeto de disputa.

Tal como explican algunos autores desde la teoría jurídica de la comunicación (Duhalde y Alén, 1999; Navas Alvear, 2004; Loreti y Lozano, 2014) las primeras regulaciones que en occidente aludieron a la comunicación se refirieron a la libertad de expresión y opinión como una libertad individual, vinculada tanto a la posibilidad de realización personal como a la “promoción de la verdad”⁶⁷. Por un lado, la libertad de expresión se asumía como condición para el autogobierno personal, el desenvolvimiento autónomo y la autonomía política. Y al mismo tiempo,

...la libertad de diseminar información y opinión, así como la de criticar las opiniones de otros, es un factor clave para evitar posiciones equivocadas sobre los hechos y los valores. Esta visión abreva en la tradicional teoría del mercado de ideas, la cual sostiene que es necesario permitir la difusión de cualquier tipo de expresión –aun cuando se trate de opiniones declaradamente falsas, irracionales, o que inciten al odio, la discriminación o la violencia– porque sólo de esta manera lo racional-verdadero puede prevalecer y demostrar su validez frente a otros argumentos. (Loreti y Lozano, 2014: 27).

A partir de la Revolución Francesa de 1789 y con el inicio de las “revoluciones burguesas” que se extendieron por Europa y América al caer el Antiguo Régimen y sentaron las bases del Estado moderno, apareció el reclamo por la libertad de prensa. En consonancia con este proceso surgió la concepción liberal de la información que dio origen a la etapa

⁶⁷ Las primeras declaraciones de derechos en las que se contemplan referencias a la libertad de opinión y expresión son las inglesas *Petition of Rights*, de 1628, y *Bill of Rights*, de 1689 (Navas Alvear, 2004: 57). A ella siguieron la Declaración de Derechos de Virginia (1776), la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (1789) tras la Revolución Francesa y la Primera Enmienda en la Constitución de Estados Unidos (1791).

“empresarista”, primera configuración del capitalismo informativo al que aludimos anteriormente: durante esa etapa la libertad de prensa queda, básicamente, reducida a la libertad de empresa (Loreti y Lozano, 2014).

Durante la primera mitad del siglo XX, afirman Loreti y Lozano (2014), el rol de los periodistas como agentes informativos adquirió relevancia y comenzó una reflexión sobre el valor social y político de su práctica. Se crearon asociaciones de periodistas, consejos y otras instancias de evaluación ética de la actividad informativa, que fueron el preámbulo de una nueva etapa en que la información comenzó a consagrarse como un derecho. En el marco de ese proceso, en 1948 se promulgó la Declaración Universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas que reconoce, en su artículo 19, el derecho a la información.

Allí tuvo su origen formalmente la etapa “universalista” en relación a los derechos vinculados a la comunicación. Desde ese momento comenzó a institucionalizarse en declaraciones y acuerdos internacionales la concepción según la cual “la información y la comunicación dejan de ser potestades del Estado, de los empresarios periodísticos e incluso de los mismos periodistas, para convertirse en un derecho humano, cuyo titular es el público” (Loreti y Lozano, 2014: 57). Esto implica la importancia de garantizar no sólo el derecho de hacerla circular de quien la expide, sino también el derecho de los que la reciben de disponer de ella en forma completa y plural (Navas Alvear, 2004; Loreti, 1995). Así, “mientras que las primeras libertades de opinión y expresión, como productos históricos de la modernidad ilustrada se construyen como libertades civiles, el derecho a la información se asume como un derecho social, es decir ya no de marcado corte individualista” (Navas Alvear, 2004: 70).

De la mano con estos replanteos, desde la década del 70 comenzó a proponerse la noción de derecho a la comunicación en tanto categoría que involucra el derecho a la información, pero también el derecho a poder expresar, a decir, a manifestar la palabra, a ser escuchados. Y, en suma, el derecho a constituirse ciudadanos en los procesos comunicacionales (Contreras Baspineiro, s/a)

En 1969 se enunció por primera vez la categoría de derecho a la comunicación: fue el jurista francés Jean D’Arcy quien expresó de modo pionero la necesidad de formular y garantizar el derecho humano a comunicar. D’Arcy afirmaba que el derecho a la comunicación necesariamente tendría que ser más amplio que los derechos de opinión, expresión e información, los cuales resultaban insuficientes como paraguas normativo para orientar la regulación del fenómeno de la comunicación en un contexto de acelerado desarrollo de las tecnologías de la información y comunicación así como de una creciente concentración a nivel mundial de los medios masivos en empresas transnacionales de la información.

Desde entonces, la conceptualización del derecho a la comunicación está en debate. Como veremos en el capítulo III, los organismos de cooperación internacional se constituyeron inicialmente en los principales escenarios de esos debates.

El planteo (no exento de contradicciones y tensiones, como veremos también en el capítulo III) de estos organismos durante los años 70 y 80 fue que los derechos involucrados en el derecho a la comunicación constituyen derechos sociales, ya que cuando se restringe ilegalmente la libertad de expresión de un individuo no sólo es el derecho de ese individuo el que está siendo violado sino también el derecho de todos a recibir informaciones e ideas (Corte Interamericana de Derechos Humanos, 1985).

En consonancia con esa postura, autores provenientes del campo de estudios jurídicos y normativos de la comunicación (Loreti, 1995; Duhalde y Alén, 1999; Perla Anaya, 2003; Navas Alvear, 2004; Jurado Vargas, 2009; Loreti y Lozano, 2014, entre otros) afirman que este carácter social del derecho a la comunicación involucra la importancia de que se garantice el derecho de todos a acceder y poder utilizar los medios apropiados para difundir ideas, opiniones, saberes y hacerlo llegar al mayor número posible de destinatarios. Esto es, el acceso a los bienes necesarios para el ejercicio de estos derechos a fin de que puedan ejercerlos no sólo quienes cuentan con los medios para hacerlo sino todos aquellos que desean hacer oír sus voces (Loreti y Lozano, 2014).

El proceso de definición teórica y política del derecho a la comunicación, de los derechos a informarse y expresarse en el espacio público, viene dándose, como señalamos anteriormente, en un marco de creciente hegemonía del espacio público mediatizado por parte de las lógicas del mercado. Dijimos también que esta configuración de los sistemas de medios ha sido posible en gran medida por la connivencia de los Estados que, principalmente a través de procesos de re-regulación, han favorecido los procesos de concentración de medios y de constitución de sistemas de medios privativos y excluyentes (Mastrini y Mestman, 1996):

Graham Murdock advierte con lucidez sobre la creciente contradicción que plantea el proceso de concentración entre el rol idealizado de la prensa como un recurso de la ciudadanía y su base económica de propiedad privada. Como se ha señalado, es imperioso volver a considerar cómo se articula un sistema productivo basado en la propiedad privada con un sistema político que presupone que una participación social plena depende en parte del acceso al máximo rango posible de información y análisis y a un debate abierto sobre los temas cotidianos, cuando esta información es controlada por muy pocos actores (Mastrini y Loreti, 2009: 61).

Este ha sido y aún es uno de los principales fundamentos de los debates y las luchas en torno al derecho a la comunicación, a su definición e implementación. Luchas que, como veremos en el capítulo III, han impulsado las experiencias de comunicación popular, comunitaria, alternativa que surgieron en América Latina desde mediados del siglo pasado, el Movimiento de Países no Alineados y académicos de distintas partes del mundo, entre otros.

Cuáles son, desde esta perspectiva, los derechos involucrados en la categoría de derecho a la comunicación, a quién atañe la principal responsabilidad de su protección y cuál es el lugar de los medios masivos en relación a las posibilidades y modalidades de ejercicio de estos derechos, son los puntos en que nos detendremos a continuación. Lo haremos recuperando las sistematizaciones y conceptualizaciones propuestas por autores que, dentro del campo de estudios sobre comunicación, se encuadran en el sub campo de estudios jurídicos y normativos. Particularmente aquellos que proponen una mirada crítica y jurídicamente fundamentada de la comunicación como derecho humano. Mirada que predomina entre movimientos y organizaciones que recurren a esos tratados y convenciones para fundamentar sus peticiones y propuestas (Córdoba, 2013).

Este recorrido nos permitirá luego analizar de qué modos específicos emergen estas (y otras) cuestiones en los debates y luchas en torno al derecho a la comunicación de los pueblos indígenas en América Latina (capítulo III), qué configuración adquirieron en la regulación de este derecho para los indígenas en Argentina antes y después de la sanción de la Ley SCA (capítulo IV), y qué sentidos y prácticas construyen en torno a estas cuestiones los comunicadores y comunicadoras indígenas, las comunidades u organizaciones que están gestionando sus propios medios masivos en el marco de particulares procesos de etnicidad (capítulos V y VI).

4.1 Los derechos del derecho a la comunicación

El derecho a la comunicación aún no se ha formulado en términos positivos, con excepción de su mención en algunos documentos internacionales y en las legislaciones sobre medios de Bolivia y de Ecuador⁶⁸. Sin embargo, tanto desde autores de la teoría jurídica de la comunicación (Cocca, 1983; Duhalde y Alén, 1999; Perla Anaya, 2003; Navas Alvear, 2004; Jurado Vargas, 2009; Loreti y Lozano, 2014) como desde algunos ámbitos internacionales donde esta temática se debate (particularmente UNESCO), hay cierto acuerdo en que la categoría de derecho a la comunicación involucra los siguientes derechos, algunos de los cuales se fueron agrupando e incorporando al ordenamiento jurídico y otros cuya formulación aún está en debate:

⁶⁸ Por ejemplo, en los Convenios de la Unión Internacional de Telecomunicaciones, cuyo articulado específico, en la Recomendación 2 de la Resolución 69 UIT (incorporada a los Acuerdos de Ginebra de diciembre 1992 y el Convenio de Kyoto durante 1994), expone: “teniendo en cuenta la Declaración de Derechos Humanos de 1948, la Conferencia de Plenipotenciarios de la Unión Internacional de las Telecomunicaciones, consciente de los nobles principios de la libre difusión de la información y que el derecho a la comunicación es un derecho básico de la comunidad RECOMIENDA: a los Estados parte que faciliten la libre difusión de información por los servicios de telecomunicaciones” (Ley SCA, Notas de artículos 4 al 7)

- El derecho a comunicar, concebido primero como libertad de opinión y expresión y luego como derecho a esas libertades.
- El derecho a comunicar, ampliado de tal modo que abarca también la libertad de informar a los demás y ser informado uno mismo. Y de la mano con éste, el derecho al acceso a la información pública y –aún en discusión- el derecho a la verdad para los familiares de las víctimas de violaciones a los derechos humanos.
- Como parte del punto anterior, en algunos países ha comenzado a definirse y buscar garantizar el derecho de todos los actores, y particularmente aquellos que se constituyen como públicos de los servicios de comunicación audiovisual, a que se garantice la posibilidad de expresar cómo quieren ser dichos, representados en el espacio público mediatizado; así como también de plantear sus intereses y necesidades en términos de contenidos audiovisuales.
- El derecho al acceso a tecnologías y otros recursos que habilitan las distintas modalidades de participación en el espacio público mediatizado.

Estos derechos atañen, de diversos modos, tanto a los individuos, a los medios como a las comunidades locales, nacionales e internacionales (Duhalde y Alén, 1999).

El derecho humano a la libertad de expresión, explican Loreti y Lozano (2014: 26) “es el derecho de las personas a tomar la voz pública y hacer conocer a los demás lo que piensan o la información que poseen”⁶⁹. Así entendida, afirman los autores, la libertad de expresión tiene una dimensión política que se vincula con su centralidad para la participación de los distintos miembros de una comunidad, con la construcción de condiciones de equidad para intervenir en el debate público en todos sus órdenes.

El derecho a la información, por su parte, refiere al derecho de todas las personas a recibir, buscar e impartir información por cualquier medio de comunicación, eliminándose todo tipo de medidas que discriminen a un individuo o grupo de personas en su participación igualitaria y plena en la vida política, económica y social de su país (CIDH, 2000, cfr. en Loreti y Lozano, 2014)⁷⁰. Es importante aclarar que si bien se habla de información, el Pacto de San José de Costa Rica reconoce como parte de este derecho a todo tipo de expresión, sea ella

⁶⁹ Algunos de los principales tratados internacionales que aluden a la libertad de expresión y/o al derecho a ella, son, además de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos de 1966 y la Convención Americana sobre Derechos Humanos (El Pacto de San José de Costa Rica) de 1969.

⁷⁰ Además de la Declaración de Derechos Humanos de 1948, este derecho se reconoce, en similares términos, en la Convención Internacional de Derechos Civiles y Políticos, aprobada por la ONU en 1966; la Convención Europea de los Derechos del Hombre, de 1950; la Declaración de Derechos Civiles, Políticos y Culturales de Teherán, de 1973; el Acta de Helsinki, de 1975. Tal como explica Damián Loreti (1995) la introducción del derecho a la información como derecho positivo en la Argentina se produjo a través del Pacto de San José de Costa Rica (Convención Americana de Derechos Humanos), de 1969, que fue aprobado por la ley 23.054 en marzo de 1984.

periodística, educativa, artística u humorística. Del mismo modo, tampoco hace distinciones sobre el tipo de medio utilizado para la transmisión de las ideas (Loreti, 1995).

Este derecho presupone la libertad de optar los medios por los cuales informarse o entretenerse, con lo cual requiere la existencia de una pluralidad de voces y espacios construyendo y difundiendo los contenidos que circulan en el espacio público mediatizado.

Como parte del proceso de asunción del derecho a la información en tanto derecho humano (y no sólo de los medios o los periodistas), desde mediados de la década del 90 algunos países han comenzado a incluir en sus legislaciones sobre medios masivos la figura de los defensores o representantes del público o las audiencias, orientados a garantizar a los públicos la posibilidad de ejercer el derecho a expresar cómo quieren ser representados por los medios⁷¹. Estos espacios reciben denuncias por parte de las audiencias en relación a contenidos ofensivos, discriminatorios por parte de dichos medios, a cuestiones en las que éstos pueden estar violando las leyes que los regulan, también demandas por parte de la población sobre temas de interés público que quisieran se aborden en esos medios. Pero al mismo tiempo las Defensorías tienen un rol pedagógico que es central, orientado a promover en la población el conocimiento acerca del propio derecho a la comunicación.

Por otro lado, como anticipamos anteriormente, en el marco del derecho a la libertad de expresión y del derecho a la información se establece también el derecho de acceso a la información pública⁷². Este derecho comprende una obligación positiva para el Estado: la de brindar acceso a la información que está en su poder. Y un derecho correlativo de las personas sometidas a su jurisdicción a buscarla, recibirla, acceder a ella y difundirla, con las excepciones legítimas previstas en la ley, y en igualdad de condiciones (Loreti y Lozano,

⁷¹ Brasil, Colombia, México, Argentina, Ecuador y Canadá cuentan, en América, con figuras de defensores o representantes de la audiencia, del público, o los *ouvidores*, en portugués. En algunos casos, como en Brasil o Colombia, se establece que cada medio -tanto privados como públicos- debe contar con un ombudsman dedicado a recibir e investigar las quejas y demandas de la audiencia, y debe hacerlas públicas (Pauwels, 2014). En otros, como Ecuador, un organismo externo a los medios define, mediante concurso público, quién ocupará tal rol en cada medio de alcance nacional. En Argentina, en cambio, la Ley SCA creó la figura de un único Defensor del Público con jerarquía parlamentaria y competencias para recibir las quejas y observaciones de la audiencia de todo los SCA del país.

⁷² Tal como explica Díaz Cafferata (2008), el primer antecedente de derecho de acceso a la información pública se dio en Suecia en 1766, cuando el partido de oposición ganó la mayoría en el Parlamento y se dedicó a buscar información sobre las actividades del régimen anterior. Ese año, explica el autor, se aprobó la Real Ordenanza sobre Libertad de Prensa, con carácter constitucional, que en su art. 1º establece: “En interés de un libre intercambio de opiniones y de una información clara sobre los diferentes aspectos de la realidad, todo ciudadano sueco tendrá libre acceso a los documentos oficiales”. En la actualidad, los organismos internacionales han considerado que “implícito en la libertad de expresión está el derecho de toda persona a tener libre acceso a la información y a saber que están haciendo los gobiernos por sus pueblos, sin lo cual la verdad languidecería y la participación en el gobierno permanecería fragmentada.” (Primera Declaración Conjunta de los Relatores de Libertad de Expresión 1999). En Argentina el año 2003 se sancionó el Decreto 1172, que regula el acceso a la información pública en el ámbito del Poder Ejecutivo Nacional. Y en mayo de 2016 recibió media sanción por la Cámara de Diputados de la Nación Argentina un Proyecto de Ley de Acceso a la Información Pública, que aún es discutido por la Cámara de Senadores de la Nación.

2014). Tanto los estándares internacionales como las legislaciones nacionales, provinciales o aun municipales sobre acceso a la información, a datos públicos, han reconocido que este derecho es una herramienta fundamental para la participación ciudadana en asuntos públicos, para el control ciudadano del funcionamiento del Estado y la gestión pública y también para el ejercicio de otros derechos humanos (Loreti y Lozano, 2014). Como veremos en los siguientes capítulos, en el caso de los pueblos indígenas este derecho cobra especial relevancia en la medida en que se constituye en un presupuesto del derecho, establecido en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas del año 2007, a la consulta previa, libre e informada sobre cualquier decisión y acción del Estado u otro actor que pueda afectar a las comunidades, a los pueblos y a los territorios en que viven⁷³. Finalmente, en los últimos años la UNESCO ha comenzado a plantear la relación entre el derecho a la información y el derecho a la verdad en los casos de violaciones graves de los derechos humanos⁷⁴: en estos casos, afirman Loreti y Lozano (2014), el acceso a la información resulta instrumental al derecho de las víctimas, sus familiares y de la sociedad en su conjunto a conocer lo ocurrido sobre las atrocidades cometidas en el pasado y hasta en el presente. Este derecho, explican los autores, genera en el Estado una obligación de investigar –y, en consecuencia, la posibilidad de que toda la sociedad conozca el pasado- y de preservar la memoria colectiva e impedir la repetición de crímenes contra la humanidad.

Si se reconoce, como hicimos páginas antes, el carácter de los medios en tanto espacios fundamentales en la batalla por la construcción del pasado público, las posibilidades y modalidades de ejercicio del derecho a la verdad remiten necesariamente a la configuración del sistema de medios de cada país, de cada región. Volveremos sobre este punto más adelante.

4.2 El papel del Estado

Esta concepción del derecho a la comunicación como derecho humano transforma el papel del Estado respecto de lo que se asumía desde la concepción liberal canónica sobre libertad de expresión: desde la perspectiva de los derechos humanos, el rol del Estado ya no se reduce sólo a abstenerse de censuras sino que tiene la obligación de contribuir al fortalecimiento de

⁷³ Además de los otros tratados, convenios y declaraciones internacionales que aluden al derecho a la información, el derecho al acceso a la información pública para los pueblos indígenas se establece en el Convenio 169 de la OIT (Art. 30) y en distintos artículos de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (Art. 16, 31, entre otros).

⁷⁴ El tema ha sido abordado en el informe del Relator de Libertad de Expresión de Naciones Unidas para el año 2013. El reconocimiento de este derecho deriva del desarrollo jurisprudencial normativo de los últimos treinta años de los órganos de protección de los derechos humanos. A la vez, encuentra antecedentes en el derecho internacional humanitario, particularmente en el derecho de los familiares a conocer la suerte de sus seres queridos en el marco de conflictos armados (Loreti y Lozano, 2014).

expresiones que de otro modo no podrían ser conocidas y a las que el público no tendría posibilidad de acceder. En otras palabras, la posibilidad de ejercicio del derecho a la comunicación implica contar con las condiciones y las herramientas para hacer efectivo ese ejercicio. Ello, afirman Loreti y Lozano (2014), conlleva, para los Estados, obligaciones de prestación y regulación tendientes a fomentar el pluralismo y la diversidad de voces.

De hecho, históricamente el papel de los Estados en relación a las empresas de medios de comunicación no ha sido solamente el abstenerse de censuras:

...esto no funciona así, ni en el derecho ni en la práctica. Subsidios o desgravamientos, condiciones de utilización del espectro radioeléctrico, regulaciones sobre derechos de exhibición, tratamientos específicos al papel para impresión de periódicos, prórrogas o concesiones para el acceso y explotación de licencias de medios audiovisuales, medidas específicas para el fomento y la protección de la industria cinematográfica, marcan a las claras que en el libre mercado de ideas el Estado actúa y no todo es obra de una mano invisible. (...) Si en el mercado hay quienes entienden que la mano invisible garantiza la distribución de los bienes, es ostensible que en la vida de la comunicación social y de las industrias culturales no hay mano invisible y menos que ella garantiza pluralismo y diversidad (Loreti y Lozano, 2012: 32).

Cuestionando las concepciones liberales según las cuales el mejor sistema de comunicaciones es aquel que se autoregula, desde esta perspectiva se plantea que los Estados efectivamente intervienen regulando dichos sistemas. Y que esa intervención es fundamental para que gocen de estos derechos no sólo quienes tienen facilitado el acceso a las vías más poderosas de comunicación sino particularmente aquellos que, en las actuales condiciones, no pueden sumarse al concierto de voces. Esto es, que los Estados, orientados por el objetivo de promover el pluralismo y la diversidad, intervengan regulando y prestando servicios de comunicación. Respetar la libertad de expresión y, más aún, garantizar el derecho a la comunicación requiere acciones públicas destinadas a que se escuchen voces diferentes, acciones que faciliten el acceso a la escena pública de puntos de vista opuestos, acciones que rompan una inercia que castiga a quienes están peor por razones completamente ajenas a su responsabilidad (Gargarella, 2005, cfr. en Loreti y Lozano, 2014).

La historia, plantean Loreti y Lozano (2014), ha demostrado que no sólo los Estados están en condiciones de intervenir para promover la circulación libre, democrática y universal de informaciones y opiniones. Tampoco son los únicos en condiciones de obstaculizarla. Pero, en la actual configuración de los sistemas de medios, “sólo a través del Estado -no decimos “desde” él- es posible terciar en la disputa con los intereses comerciales transnacionales” (De Charras, Lozano y Rossi, 2013: 48,49):

Los debates del pasado asumían que el Estado era el enemigo natural de la libertad. Era el Estado el que estaba tratando de silenciar al individuo, y era el Estado al que había que poner límites. Hay una gran dosis de sabiduría en esta concepción, pero se trata de una verdad a medias. Ciertamente el Estado puede ser opresor, pero también puede constituir una fuente de libertad. (...) Este punto de vista —inquietante para algunos— descansa en una serie de

premisas. Una de ellas se refiere al impacto que las concentraciones privadas de poder tienen sobre nuestra libertad; a veces se necesita al Estado para contrarrestar estas fuerzas. (Fiss, 1999, en Loreti y Lozano, 2012: 35, 36)

La lectura y análisis de los compromisos internacionales da cuenta, precisamente, de que los derechos a la libertad de expresión, a la información, etc, exigen a las autoridades el cumplimiento de obligaciones de prestación destinadas a garantizar pluralismo, diversidad y desconcentración frente a las tendencias o prácticas monopólicas⁷⁵.

Ello involucra: producir y hacer accesible la información sobre las políticas, decisiones y líneas de acción estatales; investigar y hacer pública – en la medida en que ello no atente contra otros derechos de las víctimas o sus familiares- la información sobre las violaciones de derechos humanos ocurridos en los territorios de sus jurisdicciones; apoyar la producción y/o producir contenidos que contribuyan a la difusión de perspectivas, saberes, intereses y necesidades de grupos de población marginados de los espacios públicos; y, particularmente, garantizar el acceso y la participación de todos los sectores al sistema de medios masivos de comunicación de cada país.

4.3 Derecho a la comunicación y medios masivos

El espacio público mediatizado, dijimos anteriormente, es configurado de manera hegemónica por los medios masivos de comunicación y asume hoy una centralidad primordial en la conformación de nuestra percepción de la realidad social y política así como en la determinación de la agenda pública de las necesidades a las cuales atender (Loreti, De Charras y Lozano, 2012).

En ese marco, los medios de comunicación se constituyen en un ámbito fundamental en el cual debe materializarse el ejercicio del derecho a la comunicación, de tal modo que sus condiciones de funcionamiento tienen que adecuarse a los requerimientos de ese derecho. Para ello es imprescindible la pluralidad de medios, la prohibición de todo monopolio, cualquiera sea la forma que pretenda adoptar, y la garantía de la protección a la libertad e independencia de los periodistas (Loreti y Lozano, 2014). Tal como señalan estos autores, la concentración de medios resulta actualmente una variable fundamental, si bien no la única, para analizar los niveles de pluralismo en la circulación de bienes simbólicos de una sociedad.

⁷⁵ Particularmente las obligaciones emanadas de la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH) de 1969, la Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, del 2000. En el Sistema Universal de Derechos Humanos aluden a esta responsabilidad de los Estados, por ejemplo, la Convención sobre los Derechos del Niño, de 1989. El convenio 169 de la OIT, aprobado en 1989, y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, de 2007, también establecen obligaciones de los Estados en relación a garantizar la libertad de expresión, de acceso a la información y de acceso a los medios masivos para los pueblos indígenas.

Estos fundamentos económicos que subyacen y condicionan el ejercicio del derecho a la comunicación obligan a los Estados a tomar las medidas necesarias para “evitar la concentración abusiva de la propiedad y el control de los medios de comunicación, incluyendo leyes antimonopólicas, como condición necesaria para asegurar la diversidad y pluralidad de voces” (Loreti y Lozano, 2014: 19). Ello debe ir de la mano con la promoción de políticas activas que promuevan tanto el acceso a las herramientas como la capacitación de quienes habrán de hacerse cargo del uso intensivo de esas tecnologías.

Ello atañe a la prensa –en la regulación, por ejemplo, de los costos del papel-, a las plataformas digitales –desde la alfabetización digital o la facilitación del acceso material a ciertos instrumentos tecnológicos para todos los sectores, el fomento de la producción nacional de software y hardware, hasta la garantía contra las escuchas y los espionajes masivos en la red, por mencionar sólo algunas cuestiones-, pero también, y muy especialmente, a la radio y la televisión, ya que son los medios que tienen mayor penetración en la población y que utilizan, en gran parte de los casos, un recurso escaso, limitado: el espectro radioeléctrico.

De acuerdo a los tratados internacionales, el espectro radioeléctrico se ha definido como patrimonio de la humanidad y los Estados son los administradores de la porción del espectro correspondiente al territorio sobre el que ejerce su soberanía. Es por ello que cuando se debaten las leyes que regulan los sistemas de medios de un país una disputa central gira en torno a los criterios y mecanismos de asignación de frecuencias de radiodifusión: una ley, y en general unas políticas de comunicación que asumen a la comunicación como mercancía y a los medios como negocios, privilegiará (como ocurría en Argentina durante el período de vigencia de la Ley de Radiodifusión 22.285) el uso del espectro por parte de medios con fines de lucro. Desde la perspectiva del derecho a la comunicación como derecho humano, en cambio, se plantea que los Estados tienen la “obligación de garantizar un acceso equitativo tanto a las frecuencias como a los soportes de distribución de contenidos” para cada uno de los grupos de actores (Loreti y Lozano, 2014: 65). Específicamente se habla de tres actores dentro del sistema de medios, cuya participación en él debe ser equitativa: el sector comercial, el sector público (estatal y no estatal), y el sector sin fines de lucro (cooperativas, organizaciones de base, ONG, fundaciones, sindicatos, etc). Cada uno de estos sectores y de los actores que los componen debe poder utilizar un porcentaje limitado del espectro radioeléctrico. Ese criterio de asignación de frecuencias es una de las principales herramientas para limitar la concentración de la propiedad de medios. Y, como veremos en el capítulo IV, fue el que orientó parte de las definiciones de la Ley SCA en Argentina.

En el marco de la emergencia de esta perspectiva, se comenzaron a configurar las demandas indígenas sobre derecho a la comunicación en América Latina. Pero también lo hicieron poniendo en cuestión o tensionando algunos de sus fundamentos e instando a repensar el significado de este derecho desde sus condiciones de subordinación, desde sus propias necesidades y sus saberes, desde sus actuales modalidades de organización y sus modos de construcción de la palabra pública.

En próximos capítulos analizaremos, precisamente, de qué modos las organizaciones indígenas que luchan por el derecho a ser vistos y oídos como lo que son, han ido, en esa lucha, asumiendo, ejerciendo, cuestionando, logrando la garantía, trascendiendo y transformando esos derechos formulados y (algunos de ellos) consagrados jurídicamente. Y, más aún, de qué modo, en esa lucha, fuerzan las barreras del espacio público mediatizado y se constituyen, de diversos modos, en sujetos de derecho en materia de comunicación.

CAPÍTULO II

LUCHAS INDÍGENAS EN Y POR EL ESPACIO PÚBLICO MEDIATIZADO: PRESUPUESTOS, NIVELES Y DIMENSIONES DE ANÁLISIS

Introducción

Tal como hemos planteado anteriormente, las preguntas que orientan esta investigación refieren a los modos en que distintos grupos indígenas han sido y son producidos como sujetos de comunicación en una determinada configuración hegemónica del espacio público mediatizado; así como también a las intervenciones de estos sujetos para la transformación de esa configuración hegemónica; y a los modos en que, en esas intervenciones y en el marco de esa configuración hegemónica del espacio público mediatizado, se constituyen en sujetos de derecho en materia de comunicación.

Al hacernos estas preguntas asumimos que los sujetos existen socialmente en tanto configuraciones resultantes de una serie de relaciones de hegemonía que, al incluirlos, los instalan en la escena pública, los hacen visibles socialmente (Trincherro, 2007). Y al mismo tiempo, que el orden social hegemónico puede verse reconfigurado por la actividad política de sujetos que irrumpen poniendo en tela de juicio a ese ordenamiento y, como parte de él, a esas modalidades hegemónicas de visibilización.

1. Presupuestos epistemológicos-metodológicos

Para este abordaje partimos de dos presupuestos clave: en primer lugar, que el estudio de los procesos de lucha en torno al derecho a la comunicación requiere conocer, comprender y analizar el punto de vista de los actores en relación a los modos en que han sido y son construidos como sujetos de comunicación en las configuraciones hegemónicas del espacio público mediatizado; los sentidos que esos actores otorgan a los medios masivos; los sentidos que otorgan a sus propias prácticas de comunicación masiva; a las relaciones entre esas prácticas y otros procesos de lucha que protagonizan; y a los modos en que se asumen como sujetos de derecho en relación a este ámbito.

Al mismo tiempo, si como planteamos ya en varias oportunidades, asumimos que las disputas indígenas en y por el espacio público mediatizado no pueden comprenderse al margen de las relaciones de hegemonía en que emergen y se configuran, abordar esas luchas requiere también trascender lo que Malinowski llamó “el punto de vista del indígena” (1986: 41).

Abordar esas luchas implica indagar las múltiples relaciones que configuran determinaciones de categorías y clases de sujetos sociales en cuyo campo se construyen los sujetos (Trinchero, 2007) y los procesos de subjetivación política que pueden dar lugar a formaciones contrahegemónicas.

La insistencia metodológica en “ver las cosas desde el punto de vista del nativo” (Geertz, 1994: 74) ha sido históricamente parte del programa de la producción de conocimiento antropológico (Iñigo Carrera, 2008).

El desarrollo de esa aproximación metodológica, explica Menéndez,

...está estrechamente vinculada a las corrientes teóricas que cuestionaron los enfoques estructuralistas, funcionalistas y culturalistas como cosificadores de la realidad, y que revalidaron al actor y/o al sujeto como unidad de descripción y de análisis, pero también como agente transformador. Propusieron un actor que produce y no sólo reproduce la estructura social y los significados. Más aún, para algunas de estas corrientes la “realidad” se construye a partir de las definiciones y expectativas del actor. La estructura no determinaría, ni siquiera condicionaría el comportamiento del actor, sino que la estructura sería lo que producen los actores. El eje de la descripción y análisis pasa de estar colocado en la sociedad a ser colocado en el actor (1997: 239).

La perspectiva del actor suele concluir tácita o explícitamente que lo que el actor no registra no existe para él. Lo cual, por lo menos en parte, es correcto, pero lo grave es asumir que el problema no existe más allá del punto de vista del actor, lo cual tiene lugar cuando se reduce la realidad del actor a su propia perspectiva y no se incluye dentro de un sistema de relaciones donde otros actores pueden tener perspectivas similares, pero también diferentes (Menéndez, 2010). Frente a esta postura, Menéndez afirma la importancia de abordar, comprender, dar cuenta de la perspectiva de los actores pero siempre asumiéndola como parte de relaciones sociales signadas por la desigualdad y la diferencia:

La recuperación del punto de vista del actor como metodología académica y/o política debiera reconocer que en las sociedades actuales las estructura social y de significado refieren a condiciones de desigualdad y diferencia que, generadas a partir de lo étnico, lo religioso, lo político o lo económico, se expresan no sólo a través de los diferentes actores, sino sobre todo a través de las relaciones construidas entre los mismos. Es decir, que recuperar la perspectiva del actor supondría no sólo un cuestionamiento de las concepciones estructuralistas, sino hacer evidente la diferencia, la desigualdad y la transaccionalidad que caracterizan nuestras sociedades (Menéndez: 1997: 239, 240).

En el marco de este enfoque, nuestra propuesta es analizar las expresiones que adquieren las prácticas que los grupos indígenas desarrollan en pos de su emergencia y reconocimiento como sujetos de derecho en materia de comunicación en el espacio público mediatizado, a partir del análisis de las “condiciones objetivas y subjetivas” de esas prácticas (Mata y otros, 2005). Este lugar teórico y metodológico nos permite analizar, como parte de una misma configuración hegemónica de las relaciones sociales, tanto las expectativas, motivaciones y fundamentos presentes en las experiencias y prácticas propias de individuos y colectivos,

como las condiciones económicas, políticas y culturales que intervienen en la emergencia y configuración de esas experiencias y prácticas.

Las condiciones objetivas y subjetivas, anticipamos en el capítulo anterior, refieren a las disposiciones específicas que, en contextos particulares, habilitan el desarrollo de determinadas prácticas de reconocimiento, ejercicio y búsqueda de ampliación del derecho a la comunicación.

La noción de condiciones objetivas alude a los dispositivos económicos, políticos y culturales que intervienen de manera directa en el establecimiento de un régimen de derecho, es decir, tanto en su formulación como en su vigencia, y en el establecimiento de modalidades comunicativas públicas en que tales derechos se expresan (Mata y otros, 2005). Tales condiciones objetivas involucran, principalmente:

- Las regulaciones y políticas comunicativas vigentes en la sociedad, expresadas tanto en las normativas vinculadas al derecho a la comunicación, como en las políticas estatales desarrolladas en relación con tal derecho y su ejercicio.
- Las lógicas informativas y comunicacionales hegemónicas que impiden o menoscaban la vigencia del derecho a la comunicación, su reconocimiento y ejercicio.
- Las prácticas y movimientos sociales, políticos y culturales orientados a fortalecer tal derecho.

Las condiciones subjetivas, en cambio, son los significados compartidos por los integrantes de la sociedad acerca del derecho a la comunicación “en tanto cultura operante en las prácticas que desarrollan con respecto a ellos. Son, en otras palabras, las disposiciones específicas a partir de las cuales individuos y grupos pueden auto-representarse como ciudadanos en el terreno de la comunicación y hacer efectiva esa condición” (Mata y otros, 2005: 5). Específicamente, las condiciones subjetivas involucran:

- Los sentidos hegemónicos y contrahegemónicos acerca del derecho a la comunicación.
- Las motivaciones y fundamentos presentes en las experiencias y prácticas propias de individuos y colectivos, desde las cuales se asumen las vinculaciones con los actores legalizados y legitimados como responsables de la vigencia de derechos en cada sociedad y las vinculaciones con los actores legitimados como mediadores comunicativos.
- Las expectativas que individuos y colectivos sociales expresan en torno a las potencialidades transformadoras del ejercicio del derecho a la comunicación, tanto en el sentido de perspectivas de acción como de utopías orientadoras de las mismas.

En síntesis, la estructuración del orden social o condiciones objetivas posibilitan la apertura o el cierre de diferentes cursos de acción. Las condiciones subjetivas, por su parte, no remiten a una cuestión de conciencia sobre las condiciones objetivas sino que aluden a la capacidad de

los sujetos de dar sentido a esa situación y de iniciar acciones conjuntas en esas condiciones (Córdoba, 2013).

Estudiar las luchas que grupos indígenas protagonizan en y por el espacio público mediatizado haciendo foco en estas condiciones objetivas y subjetivas nos remite, a su vez, al segundo presupuesto metodológico que orienta a esta investigación: la centralidad de un abordaje que se desarrolle en tres niveles de análisis: local, nacional y latinoamericano. Nos detendremos a continuación en la fundamentación y desarrollo de esta propuesta.

Tal como anticipamos en la introducción de la tesis, esta investigación recupera la propuesta de Turner (2002), quien plantea que para comprender en toda su complejidad el uso de medios masivos por parte de pueblos originarios es necesario realizar abordajes particulares de experiencias de comunicación indígena, en los cuales dar atención teórica a las significaciones construidas desde y en torno a ellas.

Siguiendo esta propuesta, el foco de nuestra investigación está puesto en el análisis, particular y comparado, de dos experiencias de comunicación indígena: una radio, la FM comunitaria *La Voz Indígena*, ubicada en Tartagal, Provincia de Salta; y una productora de contenidos audiovisuales, *Kona Producciones*, que funcionó en la ciudad de Neuquén capital, Provincia de Neuquén⁷⁶. El objetivo de analizar sus trayectorias en la producción de contenidos audiovisuales; sus inscripciones en particulares procesos de etnicidad vinculados a modalidades provinciales de administración de la indigeneidad (Bompadre, 2016); y sus prácticas y sentidos en torno al ejercicio del derecho a la comunicación, motivó los dos años y medio de trabajo etnográfico en los ámbitos locales donde dichas experiencias se desarrollan cotidianamente.

Pero, al mismo tiempo, la particular construcción que proponemos de este objeto –el estudio de luchas indígenas en y por el espacio público mediatizado a partir de la comprensión de las condiciones objetivas y subjetivas en que se configuran–, requiere una estrategia analítica que articule el abordaje de “lo local” –de experiencias de producción de medios masivos y de luchas por el derecho a la comunicación por parte de grupos u organizaciones indígenas específicas, que tienen lugar en ámbitos y espacios geográficos delimitados–, con el análisis de procesos que trascienden los ámbitos cotidianos en que esas experiencias se desarrollan.

En ese sentido nos inscribimos, nuevamente, en la propuesta de Eduardo Menéndez, quien plantea que

...la cuestión no es negar o reducir el papel de lo local, sino reconocer que la exclusión de lo no local impide comprender el significado de los procesos económico-políticos construidos por los propios sujetos a nivel local. Más aún, me parece que nunca se habló tanto de lo local,

⁷⁶ Utilizamos el verbo en pretérito perfecto simple porque *Kona Producciones* se disolvió como tal a inicios de 2013, aunque con perspectivas de volver a producir. Desarrollaremos esta cuestión en el capítulo V.

y nunca como ahora tenemos la noción del decisivo impacto de las condiciones macro-sociales sobre lo local en términos de marginación, desocupación, violencia, extrema pobreza, etc. (2010: 143).

Desde esta perspectiva, el autor cuestiona las opciones metodológicas centradas exclusiva o principalmente en lo local, que asumen a las comunidades, los actores o prácticas que se estudian en términos de autonomía y sin incluir la red de relaciones establecidas entre lo local y diferentes niveles de la sociedad global, y ello referido tanto a lo económico-político como a lo sociocultural (Menéndez, 2010).

En términos de esta investigación, el planteo es que las experiencias de luchas indígenas en y por el espacio público mediatizado no pueden comprenderse sino como parte de procesos políticos, económicos y culturales más amplios. Por un lado, de las disputas indígenas por el espacio público mediatizado que han tenido lugar a nivel latinoamericano (que de distintas maneras remiten, a su vez, a procesos internacionales que trascienden a América Latina) y la inscripción de esas luchas en los tiempos largos de los procesos de identificación étnica y de los movimientos etnopolíticos que han protagonizado los pueblos indígenas en esta región desde mediados y particularmente desde fines del siglo pasado. Tampoco pueden comprenderse al margen de los procesos de configuración hegemónica de los sistemas de medios masivos en los países de esta región, ni de los vínculos de esas luchas indígenas con las batallas de otros múltiples sectores por transformar la arquitectura del espacio público mediatizado.

Al mismo tiempo, las batallas que protagonizan cada una de las experiencias con que trabajamos no pueden analizarse sin referencia a los históricos y actuales modos hegemónicos de (in)visibilización de los pueblos indígenas en distintos ámbitos públicos en Argentina, y particularmente en los medios masivos de comunicación; a la configuración del sistema de medios en nuestro país y a las transformaciones normativas y tecnológicas que ha atravesado en los últimos cinco años; de los debates, que han cobrado visibilidad a partir de 2009, en torno la conceptualización del derecho a la comunicación y de quiénes serían los sujetos de ese derecho; de las luchas que distintos líderes, organizaciones, comunidades y pueblos indígenas están librando en pos de la transformación de su propia situación de marginación respecto del sistema de medios, de las modalidades que han adquirido esas luchas, sus límites y sus posibilidades en el contexto político contemporáneo.

En el marco de la perspectiva teórica y metodológica que adoptamos, el análisis de estos dos niveles no constituye sólo el contexto o la anécdota, sino que es parte del objeto de investigación (Menéndez, 2010).

Entre los tres niveles, postulamos, existen relaciones de determinación en lo que respecta a las expresiones que adquieren las prácticas que los grupos indígenas desarrollan en pos de su emergencia en el espacio público mediatizado. Parafraseando nuevamente a Menéndez (2010: 150), no presuponemos que las explicaciones sobre lo local, y más aún sobre las acciones cotidianas de los sujetos, deban buscarse ni vayan a encontrarse exclusivamente en los niveles más generales, ya que la población toma constantemente decisiones inmediatas sobre su cotidianeidad y actúa de maneras diversas de acuerdo a sus trayectorias, a sus saberes, a sus tradiciones. Diciéndolo muy simplificado, si bien la concentración de medios y la hegemonía de lógicas comunicativas mercantiles constituyen fenómenos que los sujetos no controlan a nivel local, las decisiones sobre transformar o no esa situación y cómo hacerlo son tomadas por ellos. Decisiones y procesos de transformación que a su vez nos remiten, nuevamente, a unas luchas y procesos de transformación que exceden el ámbito local e involucran a miles de sujetos inscriptos en condiciones similares.

A continuación nos detendremos en las estrategias metodológicas adoptadas y los ejes de análisis construidos para cada uno de estos niveles.

2. Niveles y dimensiones de análisis

2.1 Las luchas indígenas por el derecho a la comunicación en América Latina

Un nivel de análisis se centra, como señalamos anteriormente, en el abordaje de las trayectorias de las luchas indígenas en y por el espacio público mediatizado en el ámbito latinoamericano.

Si bien reconocemos la complejidad de leer en una clave geográfica tan amplia procesos que presentan profundas diferencias entre regiones, Estados, pueblos, consideramos que es posible, productivo y necesario comprender la emergencia y configuración de las prácticas y sentidos en torno al derecho a la comunicación de los pueblos indígenas también como parte de ciertas operaciones medulares de formaciones de alteridad que tuvieron y tienen lugar en esta parte del continente⁷⁷ (Briones, 2005: 25).

⁷⁷ Si bien hay experiencias de comunicación autodefinidas indígenas en otras regiones del mundo, excedía a la factibilidad de esta tesis emprender un análisis con tales características abarcando otras regiones donde los procesos de identificación étnica fueron muy diferentes desde hace siglos. Análisis sobre experiencias de uso de medios en Australia, Canadá o Estados Unidos pueden hallarse, por ejemplo, en Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin (2002). Esta bibliografía ha sido incorporada en la construcción de nuestra propia perspectiva teórica para el análisis de las experiencias que son el foco de esta investigación.

El análisis a este nivel se construyó fundamentalmente con una perspectiva diacrónica⁷⁸, indagando las trayectorias de la participación de pueblos indígenas en medios masivos de comunicación desde la década de 1950 (que es cuando surgieron las primeras experiencias de ese tipo de medios de las que hemos hallado registros) hasta la actualidad. Tal decisión se fundamenta en el interés por dar cuenta de los “tiempos largos” (Ford, 1994) de los procesos de etnicidad en este continente, y particularmente de los tiempos largos de las luchas por transformar las condiciones de la presencia indígena en el espacio público mediatizado de cada región. Esta decisión se vincula con lo planteado en el capítulo anterior, donde, citando a Briones y Ramos (2010), aludimos a la centralidad de pensar las luchas políticas analizando no sólo las irrupciones en momentos determinados sino también los modos en que, en el devenir de esas luchas, se va modificando el piso de la distribución de los cuerpos y la definición de los lugares. Y se van produciendo también movimientos desde los sectores hegemónicos para contener la irrupción de la política como momento de emergencia de reclamos que ponen en evidencia injusticias constitutivas del sistema (2010:52).

Recuperando la noción de condiciones objetivas y subjetivas antes desarrollada, los ejes desde los cuales planteamos el análisis en este nivel son:

1. Las prácticas y movimientos indígenas, que tuvieron o tienen lugar en América Latina, orientados a transformar distintos modos de exclusión e invisibilización de los pueblos originarios en el espacio público mediatizado de cada región o país. Específicamente, realizamos una caracterización general de las experiencias surgidas en tres períodos históricos: las décadas de 1950, 1960 y 1970, cuando surgen los primeros medios masivos con participación indígena; las décadas de 1980 y hasta mediados de 1990, cuando surgen las experiencias enmarcadas en el proceso de “emergencia indígena” (Bengoa 2009); y desde fines de la década de 1990 hasta la actualidad, período en que las luchas indígenas por presencia en el espacio público mediatizado se complejizan con el planteo público de demandas por la transformación de la arquitectura de ese espacio y por su “descolonización”⁷⁹. Para cada período realizamos una caracterización de los principales modos en que se autodefinieron la mayoría de las experiencias de medios con participación indígena; los modos en que definieron a sus audiencias; sus objetivos fundacionales; los sentidos que predominaron en torno a los propios medios masivos de comunicación y los

⁷⁸ Lo diacrónico, explican Rosato y Boivin, refiere a una sucesión de hechos a través del tiempo, mientras que lo sincrónico nombra la coincidencia de los hechos en el tiempo, “adjetiva a la correspondencia temporal entre procesos” (2013: 8)

⁷⁹ Tal como desarrollaremos en el capítulo III, la definición de esos tres momentos se articula, a su vez, con momentos bisagra en los procesos de transformación de las identificaciones étnicas en América Latina desde la década del 50.

procesos de transformación que transitaron en cada uno de los momentos señalados. Procesos de transformación que analizamos, a su vez, en articulación con las disputas y transformaciones de los sentidos hegemónicos en torno a la indigeneidad y particularmente el proceso de constitución de los pueblos indígenas en sujetos de derecho, cuya mayor visibilización comenzó en la década de 1980.

2. Los sentidos hegemónicos y contrahegemónicos acerca del derecho a la comunicación, y las prácticas y movimientos sociales, políticos y culturales orientados a fortalecer tal derecho: como parte del proceso de transformación política de las experiencias de comunicación masiva de pueblos indígenas, a partir de 1990 en algunos congresos, encuentros, cumbres de pueblos originarios se empezó a plantear la problemática de los distintos modos de discriminación de los indígenas por parte de los grandes medios masivos de comunicación de cada región y las estrategias para revertir la invisibilización o estigmatización en el espacio público mediatizado de cada país. En la década del 2000 se comenzaron a organizar encuentros, cumbres, parlamentos que reunieron a autoridades indígenas, comunicadores y comunicadoras y demás miembros de pueblos originarios de distintas regiones de América Latina y que tuvieron como principal objetivo definir estrategias colectivas en pos de lograr la garantía del derecho a la comunicación para estos pueblos

Específicamente, analizamos qué derechos involucran el derecho a la comunicación desde la perspectiva de estas organizaciones, líderes, comunidades, pueblos indígenas que están dando estos debates a nivel latinoamericano. Abordamos el proceso de reflexividad que estos sujetos se están dando en relación a qué significa “conquistar el territorio de la comunicación”⁸⁰, conquista que, como veremos, incluye pero excede la dimensión jurídica del derecho a la comunicación.

A su vez, esos debates que buscaron explícitamente instituir de manera pública sentidos contrahegemónicos en relación a los derechos en espacio público mediatizado, son puestos en diálogo, en el capítulo IV, con las trayectorias de lucha por el derecho a la comunicación de otros actores, tales como algunos Estados y sectores organizados de la sociedad civil.

3. Las legislaciones vigentes en los distintos países de América Latina, que regulan algunos de los aquí entendemos como derechos que son parte del derecho a la comunicación: particularmente, damos cuenta de las legislaciones de aquellos países donde se regula la participación de los pueblos indígenas en los sistemas de medios masivos de comunicación,

⁸⁰ Entrevista realizada a Jorge, *Logko* del *lof* Newen Mapu (Neuquén: 04/2012).

analizando bajo qué figuras son incluidos en esos marcos jurídicos y qué derechos a la comunicación se garantizan a estos pueblos.

Además de fuentes bibliográficas que se citan oportunamente, para la construcción del análisis en este nivel trabajamos con:

Fuentes documentales:

- Documentos en distintos soportes que analizamos para reconstruir los procesos de configuración de las experiencias de participación indígena en medios masivos de comunicación: cartillas, libros y páginas web producidas por distintas experiencias de comunicación con participación indígena, donde se describe el origen y la trayectoria de desde cada uno de esos espacios y directorios de emisoras afiliadas a redes que nuclean experiencias de participación indígena⁸¹.

- Declaraciones y otros documentos producidos en los distintos encuentros, cumbres y parlamentos indígenas de carácter continental, particularmente aquellos donde se abordó la cuestión de los medios masivos de comunicación y del derecho a la comunicación.

- Declaraciones y documentos producidos desde organismos de cooperación internacional referidos al derecho a la comunicación, y declaraciones y documentos producidos desde organismos de cooperación internacional referidos a derechos de los pueblos indígenas.

- Textos de normativas referidas al derecho a la comunicación, vigentes en los distintos países de América Latina.

Fuentes primarias:

En el marco del trabajo de campo de esta investigación participamos de eventos que nuclearon a distintas experiencias de comunicación indígena de distintas regiones de América Latina: la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, que tuvo lugar en el Resguardo Indígena La María (el Cauca, Colombia) entre el 8 y el 12 de noviembre de 2010⁸²; el Encuentro de Comunicación Popular y Buen Vivir, que tuvo lugar en Quito (Ecuador) y fue organizado por la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER) entre el 19 y el 22 de septiembre de 2012; y el I Parlamento Internacional de Comunicación Indígena, que tuvo lugar en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires entre los

⁸¹ La profesora María Cristina Mata puso a nuestra disposición sus archivos de materiales producidos por experiencias de comunicación con participación indígena que se gestaron durante el primer y segundo período de los tres períodos consignados.

⁸² Tal como describiremos en el capítulo III, la II Cumbre se realizó en México y tuvo lugar en octubre de 2013. No pudimos asistir a este evento por haber dado a luz poco tiempo antes, de modo que trabajamos con las declaraciones y documentos publicados por los organizadores de esta Cumbre.

días 12 a 16 de noviembre de 2012 y fue organizado principalmente por el Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación Indígena (CLACPI).

Durante estos eventos realizamos observación participante: asistimos a mesas de trabajo, conversatorios y conferencias, mantuvimos conversaciones informales con miembros de distintas experiencias de comunicación indígena de diferentes regiones. Y registramos en audio y/o video las exposiciones y debates que se desarrollaron durante estos eventos.

Por otro lado, la participación en estos eventos nos permitió integrarnos a redes de intercambio de correos electrónicos y recibir distintas producciones informativas producidas por experiencias de comunicación indígena de diversas regiones⁸³. Ello nos habilitó una permanente actualización sobre problemáticas que afrontan esas experiencias en cada región y algunos debates en torno a ellas.

2.2 Condiciones objetivas y subjetivas de las luchas indígenas por el derecho a la comunicación en Argentina

El segundo nivel de análisis que proponemos involucra el abordaje de las condiciones objetivas y subjetivas en que se configuran, específicamente en Argentina, los procesos de subjetivación política indígena en -en relación a- el espacio público mediatizado.

Las distintas dimensiones que analizamos en relación a este nivel se plantean fundamentalmente desde una mirada diacrónica, al mismo tiempo que nos detenemos especialmente en el período en que, a nivel nacional, comenzó a debatirse la formulación y sanción de una Ley SCA que reemplazaría a la Ley de Radiodifusión 22.285 (marzo a octubre de 2009), el momento de su sanción (octubre de 2009) y los años subsiguientes hasta la actualidad. Esto por cuanto asumimos que aquél constituyó un momento bisagra en términos históricos: tanto en relación a la dirección que adoptaron las políticas públicas de comunicación, como en relación al debate –que, de distintos modos y en diferentes grados, atravesó a la sociedad toda- sobre los medios masivos de comunicación como actores políticos; sobre quiénes son los sujetos de derecho en materia de comunicación; sobre el papel del Estado en la garantía de ese derecho; y también respecto de qué es ser sujeto de derecho a la comunicación en un determinado contexto y en el marco de ciertas identidades específicas.

Las **dimensiones** a partir de las cuales desarrollamos el análisis en este nivel, son:

⁸³ Nos referimos, por ejemplo, a las producciones de *Mapuexpress* y de *Azkintuwe* en Chile; a las producciones del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y del Tejido de Comunicación del Pueblo Nasa, de Colombia; a las informaciones que envía la Productora de Contenidos Audiovisuales *Ojo de Tigre Producciones*, desde Oaxaca, México; a las informaciones que en distintos formatos envía *Servicios de Comunicación Intercultural SERVINDI*, desde Perú; las producciones de *ALRED – América Indígena en Red*, vinculada a ALER en Ecuador.

1. Las lógicas informativas y comunicacionales hegemónicas que impiden o menoscaban la vigencia del derecho a la comunicación, su reconocimiento y ejercicio por parte de los pueblos indígenas: abordamos los sentidos hegemónicos construidos por los medios masivos de comunicación en Argentina respecto de dichos pueblos⁸⁴ y caracterizamos ciertas lógicas hegemónicas –económicas, políticas y discursivas- que limitan la posibilidad de expresión de los pueblos indígenas en el espacio público mediatizado.

2. Las regulaciones y políticas comunicativas vigentes en nuestro país, expresadas tanto en las normativas vinculadas al derecho a la comunicación como en las políticas estatales desarrolladas en relación con tal derecho y su ejercicio⁸⁵: realizamos un breve análisis diacrónico de las transformaciones de los marcos normativos y de otras políticas estatales en materia de servicios de comunicación audiovisual, para concluir en el momento de la sanción de la Ley SCA y las transformaciones que tuvieron lugar desde entonces en la dirección que adoptaron las políticas públicas de comunicación. Nos detenemos, específicamente, en el análisis de los modos en que ese marco legal y esas políticas refieren a los pueblos indígenas como sujetos de derecho en materia de comunicación y las transformaciones que generaron en términos de acceso y participación (Rossi, 2006) de estos pueblos en el sistema de medios de Argentina⁸⁶.

⁸⁴ Dado que no es objetivo de esta tesis hacer un análisis de los discursos mediáticos hegemónicos en relación a pueblos indígenas, para el trabajo sobre este punto retomamos fuentes bibliográficas así como también fuentes documentales producidas por organismos del Estado encargados de la regulación de los servicios de comunicación audiovisual: particularmente, trabajamos con el informe “Hacia un plan nacional contra la discriminación. La discriminación en Argentina. Diagnósticos y propuestas”, elaborado en 2005 por el Instituto Nacional Contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI); el Informe “Las representaciones de los pueblos indígenas en radio y televisión”, elaborado en 2009 por el Observatorio de la Discriminación en Radio y Televisión (conformado por la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA), el INADI y el Consejo Nacional de las Mujeres); y el Informe sobre reclamos y denuncias que fueron presentadas a la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual, relativas a representaciones mediáticas “lesivas para con los pueblos originarios”. Se trata de un informe inédito, elaborado en mayo de 2015 por la Defensoría.

⁸⁵ De acuerdo a lo fundamentado en el capítulo anterior, analizamos especialmente las políticas públicas de comunicación orientadas a regular los servicios de comunicación audiovisual que utilizan, para su transmisión, el espectro radioeléctrico: la radio analógica y la televisión. Por ser aquél un recurso limitado, la regulación de ambos servicios se ha constituido en el principal objeto de disputas políticas en nuestro país (con excepción de la disputa en torno a la regulación de la producción del papel prensa, que comenzó en Argentina a partir de la década del 70 - hasta entonces el país importaba casi la totalidad del papel prensa que consumía-. Para un mayor desarrollo de esta disputa, ver, por ejemplo, Ulanovsky (2005); Gasparini (2007); Borrelli (2008).

Al mismo tiempo, la participación en emisoras de radio ha sido y aún es (en toda América Latina, y también en Argentina) la principal opción de los pueblos indígenas cuando se trata de participar en el sistema de medios, por lo cual la garantía de acceso a frecuencias de radiodifusión es un objeto de disputas para estos pueblos. En las últimas décadas también las páginas web y las redes sociales han sido espacios que adquirieron centralidad en las luchas indígenas. Pero la regulación de estos ámbitos es aún incipiente, por lo que no se ha constituido aún en objeto de disputa para estos pueblos en nuestro país. Una excepción ha sido la antes mencionada lucha de organizaciones del Pueblo Mapuce contra Microsoft y el gobierno de Chile por la creación de software en mapuzugun (Doyle, 2009).

⁸⁶ Acceso y participación, afirma Diego Rossi (2006), son dos categorías que se proponen como indicadores del nivel de democratización de los medios, de ciertos límites y posibilidades de ejercicio del derecho a la

3. La trayectoria y actualidad de las prácticas y movimientos indígenas orientados a fortalecer el derecho a la comunicación: realizamos una caracterización histórica de las experiencias indígenas de comunicación masiva surgidas en Argentina y, particularmente, de ciertos cambios en las expresiones de las disputas políticas de algunas comunidades, organizaciones y/o líderes indígenas que comenzaron a incorporar, en esas disputas, el objetivo de transformar la configuración hegemónica del espacio público mediatizado. Como parte de ello, analizamos las modalidades de irrupción política de los indígenas durante el debate en torno a la Ley SCA: sus demandas, modalidades de reivindicación y las redefiniciones que esa irrupción generó –en el corto y mediano plazo– en la configuración hegemónica del espacio público mediatizado.

Analizamos la inscripción de esas luchas indígenas por el espacio público mediatizado, y sus transformaciones, en las trayectorias de otras movilizaciones indígenas en Argentina. Nos detenemos particularmente en las trayectorias de vínculos entre los pueblos originarios y el Estado argentino, centrándonos en la modalidad que siguió el proceso de constitución de los pueblos indígenas en sujetos de derecho.

4. Los sentidos hegemónicos y contrahegemónicos acerca del derecho a la comunicación: tal como señalamos, el momento de discusión en torno a una nueva ley que regulara los servicios de comunicación audiovisual constituyó un momento bisagra en el debate sobre el derecho a la comunicación. En el marco de este eje damos cuenta brevemente de la pugna entre distintos sentidos sobre ese derecho.

Especialmente, y en vínculo con el eje anterior, analizamos especialmente el proceso de irrupción política, que cobró particular visibilidad a partir de ese momento histórico, de cientos de comunicadores indígenas, comunidades y organizaciones que propusieron discutir, al interior de los pueblos y con la sociedad toda, el sentido de la presencia indígena en el

comunicación en relación a ellos. Estas nociones, afirma el autor, fueron acuñadas dentro de los estudios de la sociopolítica de las comunicaciones a mediados de la década de 1970, por investigadores que buscaban indicadores para precisar el estado de la democratización de la comunicación dentro de un país determinado. En el marco del encuentro organizado por la UNESCO en Belgrado en 1977 se elaboró el informe titulado *Acces, Participation and Selfmanagement*, donde se clasifica al acceso en dos niveles: a) el de la elección del material, y b) el de la retroacción. La participación, por su parte, puede analizarse en tres niveles: a) la intervención de la población en la producción de los mensajes, b) la intervención en la toma de decisiones, y c) la contribución para la formulación de planes y políticas de comunicación masiva (Rossi, 2006). Esta categorización propone un escalonamiento progresivo en las posibilidades de los ciudadanos para la recepción y la gestión de los medios de comunicación masivos (del acceso hacia la participación, llegando a un nivel ideal de participación en la definición de políticas de comunicación) para el logro de la configuración de sistemas de medios cada vez más democráticos.

espacio público mediatizado, las condiciones que históricamente han inhabilitado esa presencia, y qué significa ser sujetos de derecho a la comunicación “con identidad”⁸⁷.

Además de fuentes bibliográficas que se citan oportunamente, para la construcción del análisis en este nivel se trabajó con:

Fuentes secundarias

- Recopilamos y analizamos documentos de circulación pública producidos por personas, organizaciones y/o comunidades indígenas en el marco del proceso de discusión en torno a la ley SCA y a su aplicación: declaraciones; intervenciones de indígenas en las audiencias públicas de discusión sobre la ley promovidas por el Poder Legislativo Nacional; comunicados de prensa; registros de conferencias de prensa; entrevistas concedidas a medios de comunicación por parte de indígenas.

- Analizamos la legislación, vigente en Argentina, vinculada a la regulación del derecho a la comunicación.

- Recopilamos y analizamos información estadística y distintos documentos (convenios, informes de evaluación de determinadas líneas de acción, etc.) producidos por organismos estatales de nivel nacional vinculados a la planificación e implementación de políticas de comunicación relativas a pueblos indígenas: el AFSCA, la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual, el Ministerio de Cultura de la Nación.

Fuentes primarias

- Realizamos entrevistas semi-estructuradas y mantuvimos conversaciones informales con funcionarios del gobierno nacional que se constituyen en informantes clave por tener o haber tenido a su cargo la formulación o implementación de políticas de comunicación destinadas a pueblos originarios: realizamos entrevistas a Luis Lázzaro y Silvina Ávila (AFSCA); mantuvimos conversaciones con una persona del Instituto Nacional de Tecnología Industrial (INTI) y con miembros de la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual; entrevistamos a Matías Melillán, representante de los pueblos indígenas en el Consejo Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual y miembro, hasta diciembre de 2015, del área de comunicación del INAI.

- En el marco del trabajo de campo de esta investigación participamos de eventos que reunieron a experiencias de gestión de medios de pueblos indígenas del actual territorio argentino. En esos eventos asistimos a mesas en las que se expuso y discutió sobre trayectorias, problemáticas y desafíos de distintas experiencias de comunicación indígena, y

⁸⁷ Expresión acuñada por comunicadores indígenas de Argentina durante el proceso de debate en torno al Proyecto de Ley SCA.

también mantuvimos conversaciones informales con miembros de algunas de esas experiencias. Nos referimos al Seminario “Comunicación y Pueblos Indígenas: Asumiendo el Desafío Tecnológico”, convocado por la Red de Comunicación Indígena (Argentina), Servicios en Comunicación Intercultural (Perú), el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWIGIA) y las Escuelas de Radio y Televisión Radio TEA, que tuvo lugar en CABA, en octubre de 2006; el “Encuentro sobre Comunicación y Pueblos Originarios. Potencialidades de la ley 26.522 sobre Servicios de Comunicación Audiovisual (Ley de Medios)”, organizado por el Programa Permanente de Extensión, Investigación y Desarrollo en Comunidades Indígenas, Secretaría de Extensión, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, y que tuvo lugar en CABA, en diciembre 2011; y el I Parlamento Internacional de Comunicación Indígena, que tuvo lugar en la CABA, en noviembre de 2012. Si bien dicho evento tuvo carácter internacional, hubo una instancia de debate que nucleó específicamente a dirigentes, comunicadores/as y organizaciones de pueblos originarios del actual territorio argentino.

2.3 Las diversas y comunes formas de ser sujetos de derecho en materia de comunicación. Análisis particular y comparado de dos experiencias de comunicación indígena

...se debe enfatizar que los pueblos nativos no son un testimonio del pasado o un anacronismo, como todavía lo pretenden algunas perspectivas nacionalistas ancladas en las ideologías decimonónicas, sino parte integrante y viva del presente y deseablemente del futuro. Y de un futuro que, para evitar reiterar injusticias históricas, deberá ser construido a partir de la aceptación y el respeto entre **las múltiples y diferentes formas de ser miembro de una formación estatal.**⁸⁸

Bartolomé, M. “En defensa de la etnografía. El Papel contemporáneo de la investigación intercultural”

Como señalamos anteriormente, cuando en Argentina comenzó a debatirse la posibilidad y modalidad del nuevo Proyecto de Ley de SCA, algunos líderes, comunicadores, organizaciones y comunidades indígenas manifestaron públicamente la demanda de inclusión del “derecho a la comunicación con identidad” en ese proyecto. En esa irrupción política, el discurso indígena que cobró visibilidad pública diferenció a los pueblos originarios, en tanto sujetos de derecho en materia de comunicación, respecto de otros actores que luchan por ese derecho. Particularmente, del sector de medios comunitarios.

⁸⁸ El resaltado es nuestro.

Sin embargo, presuponíamos ya en aquel momento, la pregunta referida al ser sujeto del derecho a la comunicación en un determinado contexto no puede comprenderse prescindiendo de reconocer la existencia de esas múltiples y diferentes formas de ser y de asumirse miembro de una formación estatal, de las que habla Bartolomé (2003) en el epígrafe de este apartado.

Una vez visibilizada públicamente y reconocida legalmente la existencia de experiencias de comunicación masiva desarrolladas por indígenas, así como de reivindicaciones por el derecho a la comunicación donde la etnicidad cobra centralidad política, se volvió imperioso - en términos políticos y académicos- comprender la complejidad y diversidad de esas experiencias y reivindicaciones. Comprender las similitudes entre ellas pero también, lejos de presuponer una homogeneidad, analizar la diversidad de modos de asumir y ejercer ese derecho. Sin entender ni la diversidad ni las similitudes en términos primordiales sino, como dijimos anteriormente, históricos y contextuales (Gordillo, 2006).

Fue en ese marco que cobró forma nuestro interés por realizar un abordaje etnográfico con dos experiencias organizativas indígenas que asumen y enuncian como su objetivo principal desarrollar actividades de comunicación audiovisual al servicio de las luchas por derechos de sus pueblos y/o comunidades, y que efectivamente desarrollaban esas actividades durante el período en que realizamos el trabajo de campo⁸⁹ (desde mediados de 2010 hasta mediados de 2012). Nos referimos a *Kona Producciones* y a la FM comunitaria *La Voz Indígena*.

Nos propusimos producir un análisis comparativo de las descripciones que construyéramos sobre las trayectorias y prácticas de ambos grupos, así como de las condiciones particulares de esas trayectorias y prácticas. Análisis comparativo que nos permitiera profundizar y complejizar las miradas en relación a las prácticas de comunicación masiva de pueblos indígenas y a las demandas de estos grupos en torno al derecho a la comunicación. Y que nos permitiera desantualizar la presunción de homogeneidad en relación a esas prácticas y reclamos, así como vislumbrar nuevas dimensiones de extrañeza (Rosato y Quirós, 2004).

La comparación tuvo como eje el análisis de las disputas en y por el espacio público mediatizado desarrolladas por los grupos protagonistas de cada una de las dos experiencias y, particularmente, el análisis de los modos de asumirse como sujetos del derecho a la comunicación al interior del sistema de medios.

Antes de desarrollar las particularidades que adquirió el trabajo de campo etnográfico, nos interesa recuperar muy brevemente algunas discusiones que se han dado y se dan en el campo de la antropología en relación al método comparativo. Un posicionamiento en esas discusiones nos permitirá fundamentar más claramente nuestra decisión de optar por analizar las dos experiencias comparativamente.

⁸⁹ En las próximas páginas desarrollaremos la fundamentación del recorte temporal del trabajo de campo.

La comparación como “un medio de comprender la humanidad de los seres humanos”: distinción respecto del método comparativo clásico

Tal como plantean distintos autores (Boas, 2010; Barth, 2000; Leach, 1988; Rosato y Quirós, 2004; Rosato y Boivin, 2013) el método comparativo en antropología se ha asociado inicialmente con fines estadísticos. En los trabajos de Tylor, por ejemplo, la aplicación de este método estaba al servicio de derivar leyes generales del desarrollo cultural humano mediante el análisis cuantitativo o estadístico y la comparación de adherencias de costumbre definidas externamente en término de las categorías del antropólogo (Rosato y Boivin, 2013).

Desde Morgan a Lévi-Strauss, plantea Leach, los antropólogos clásicos han buscado demostrar que “las pautas del comportamiento social pueden repetirse y se repiten en contextos ampliamente diferenciados” (1988:171). En ese marco, con el método comparativo se buscaba entender determinados rasgos de una sociedad particular interpretándolos como ejemplos de un tipo o clase general de fenómenos sociales y, después, relacionarlos con determinada tendencia universal de las sociedades humanas (Boas, 2010). En otras palabras, los estudios comparativos clásicos intentaban

... explicar costumbres e ideas de notable similitud que se encuentran aquí y allí. Pero también persiguen el más ambicioso esquema de descubrir las leyes y la historia de la evolución de la sociedad humana. El hecho de que muchas características fundamentales de la cultura sean universales, o por lo menos ocurran en muchos lugares aislados, interpretadas por la suposición de que las mismas características deben siempre haberse desarrollado de las mismas causas, lleva a la conclusión de que hay un gran sistema según el cual la humanidad se ha desarrollado en todos los lugares; que todas las variaciones existentes no son más que pequeños detalles en esta gran evolución uniforme. Está claro que esta teoría tiene como base lógica la suposición de que los mismos fenómenos siempre se deben a las mismas causas (Boas, 2010: 89).

En suma, el cuestionamiento es a aquellas investigaciones antropológicas que comparaban fenómenos culturales similares de varias partes del mundo para construir evidencia estadística de la historia uniforme del desarrollo de esos fenómenos en distintos lugares. Lo cual requería una abstracción tal que permitía presuponer que el mismo fenómeno etnológico se había desarrollado de la misma manera en todos los lugares (Boas, 2010).

En lugar de ello, afirma Leach, debemos partir del hecho de que similares configuraciones de fenómenos se repiten en distintos contextos, y que “no estamos descubriendo verdades de la naturaleza independientes de los actores humanos, sino más bien las posibilidades de la acción humana como tal” (1988:172). Esa orientación, prosigue, nos conduce no a demostrar que una serie de fenómenos se repite en distintos contextos culturales sino a indagar cuál es la lógica que pone determinados fenómenos sociales y culturales en relación con un contexto

determinado. Y esta pregunta nos lleva, por otro lado, a considerar qué variaciones de esta serie de fenómenos son conceptualmente posibles para dicho contexto. Por último, y aquí el nuevo sentido que adquiere la comparación, ¿cuál de estas variaciones ocurre realmente y en qué circunstancias? De esta forma, “el resultado de tal procedimiento es una comparación de contrastes más bien que unas comparaciones de similitudes, y el objetivo del ejercicio es descubrir qué es humanamente factible más que bien que demostrar qué es estadísticamente probable. La comparación se convierte ahora en un medio de comprender la humanidad de los seres humanos” (Leach, 1988:172).

En el marco de esas discusiones, en esta investigación asumimos, siguiendo a Barth, que la comparación parte de la identificación de dos formas como variantes de una misma, lo que implica construir en términos teóricos una categoría abarcativa en la que las dos formas puedan ser incluidas, comparadas y contrastadas (2000:188), para luego buscar conocer y comprender las diferencias, las diversidades⁹⁰, las complejidades particulares de cada experiencia, y también otras similitudes que no presuponíamos al iniciar el trabajo de campo. En ese punto, Barth (2000) propone construir en la comparación un conjunto de dimensiones de variación que faciliten, a su vez, la descripción de cada caso en particular. Nos detendremos a continuación en la definición teórica de las unidades a comparar y de las dimensiones que comparamos.

Pero antes nos interesa mencionar otra precisión metodológica que recuperamos de Barth (2000) en relación a la realización de estudios comparativos en antropología. El autor plantea la importancia de que la comparación se base en estudios etnográficos, en descripciones producidas por el investigador a partir de su propia experiencia en el campo. Con esa advertencia Barth intenta dar solución a parte de los peligros de la reificación – de los objetos comparados– propios del modelo comparativo clásico, que inicialmente realizaba las comparaciones en base a descripciones de viajeros o de otros investigadores. El autor plantea que antes que comparar materiales secundarios o terciarios sobre los objetos recortados, el antropólogo debe aplicar las operaciones de comparación en base al propio trabajo de campo. En esa misma línea, el análisis comparativo que aquí desarrollamos se funda en nuestra propia experiencia directa en el campo, en diálogos con las personas que protagonizaban estas experiencias, compartiendo con ellas espacios en los que producían contenidos audiovisuales, en los que discutían qué temáticas abordar, en los que articulaban con otros actores, etc. Eso no significa que hayamos comparado “realidades empíricas”. Como bien han desarrollado Rosato y Quirós (2004), la comparación se sustenta en nuestra construcción del objeto

⁹⁰ Variaciones que, plantea Barth (2000), deben analizarse tanto en la comparación entre distintos grupos como al interior de cada espacio, reconociendo la complejidad (que no la homogeneidad) al interior de los mismos.

(Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2002), que es lo que a su vez vuelve comparables, en los términos de cada investigación, a las experiencias, fenómenos o momentos.

Según proponen los autores que venimos citando (Barth, 2000; Leach, 1988; Rosato y Quirós, 2004; Koberwein y Doudtchitzky, 2007), nuestro punto de partida no fue la diferencia sino la semejanza. Como anticipamos anteriormente, las prácticas que analizamos son realizadas por grupos organizados compuestos principalmente por sujetos indígenas, que asumen y enuncian como objetivo central desarrollar actividades de comunicación masiva al servicio de las luchas por derechos de los pueblos originarios: de las luchas de las comunidades a que pertenecen, y también al servicio de las otras luchas indígenas que tienen lugar en Argentina y otros lugares de América Latina. Otro elemento central en común es que ambos grupos desarrollaban, antes y durante el período en que realizamos el trabajo de campo, principalmente actividades de comunicación audiovisual. Tal como planteamos en el capítulo anterior, si bien las discusiones sobre derecho a la comunicación trascienden lo relacionado con los medios y particularmente con los audiovisuales, gran parte de los debates en torno a normativas que garanticen dicho derecho atañen a los servicios de comunicación audiovisual. En el marco de ese postulado, decidimos trabajar con experiencias que desarrollaran ese tipo de actividades comunicacionales. Actividades que, por lo tanto, entran en el ámbito de regulación de la Ley SCA. Y este punto en común es importante porque, si bien ambas experiencias existían antes de la sanción y debate de dicha Ley⁹¹, las condiciones objetivas y subjetivas de sus prácticas de comunicación masiva se vieron reconfiguradas por dicho momento bisagra en el cual se estableció el modo en que los indígenas serían definidos legalmente en tanto sujetos de derecho en materia de comunicación.

Sin embargo, hipotetizamos antes de comenzar el trabajo de campo, estas condiciones no se transformaron de igual modo para todas las experiencias de comunicación indígena del actual territorio argentino. Trayectorias organizativas diversas; distintos vínculos con la sociedad no indígena y con otros pueblos indígenas; particularidades locales de los vínculos que cada experiencia mantiene con el Estado (en sus diferentes niveles) y concibe su relación con él; trayectorias diversas de quienes participan en cada grupo, son algunos de los factores que, supusimos, mediarían en el posicionamiento de cada experiencia respecto de sus prácticas de comunicación masiva y del modo de ejercer y asumirse como sujetos de derecho en relación a ese ámbito.

⁹¹ El haber trabajado con experiencias que existían antes de la sanción de la Ley SCA tuvo que ver con el momento de inicio de esta investigación: el proyecto fue elaborado en 2009, antes de la sanción de la Ley, y el trabajo de campo comenzó antes de que ésta fuera reglamentada. De todos modos, el trabajar con experiencias que existían antes de la aprobación de la Ley SCA nos permitió reconocer, precisamente, los modos en que dichas experiencias se vieron atravesadas por ese momento bisagra.

Dicha hipótesis comenzó a tomar mayor carnadura durante el trabajo de campo. Inicialmente nos contactamos con miembros de *Kona Producciones*. Teníamos interés en trabajar con ellos porque habían sido impulsores de la inclusión de los pueblos indígenas en la Ley SCA. Queríamos conocer qué significaba para este grupo el “derecho a la comunicación con identidad”, por qué la distinción respecto del sector de medios comunitarios y desde qué experiencias colectivas habían llegado a construir tal categoría y a enfatizar tal distinción. En junio de 2010 tuvimos con ellos una primera conversación telefónica, en noviembre compartimos con Kvrvf, uno de sus miembros, la experiencia de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala (en la cual *Kona Producciones* participaba como parte del comité organizador), luego mantuvimos contacto vía mail por varios meses y en abril de 2011 realizamos el primer viaje de dos semanas a Neuquén. Durante ese viaje permanecimos en la casa de Kvrvf, participamos de la emisión del programa radial *Mapuradio*, de instancias de grabación de *spots* para dicho programa, de reuniones de miembros de la Confederación Mapuce de Neuquén, entrevistamos a miembros de *Kona*, mantuvimos extensas conversaciones informales, nos brindaron acceso a materiales audiovisuales producidos por ellos, etc.

En simultáneo, en 2010 comenzamos a tomar contacto con otras experiencias de comunicación indígena. Hasta que en octubre de ese año conocimos la experiencia de la radio comunitaria *La Voz Indígena*. Compartimos con Alfredo, perteneciente al Pueblo Guaraní y en ese momento miembro del equipo de la radio, un viaje a Misión La Paz (en el Chaco salteño) y allí conversamos sobre esa emisora⁹². Él nos puso en contacto, en ese mismo viaje, con Leda, miembro de ARETEDE, una ONG que acompañó el surgimiento de la radio. Luego de intercambios telefónicos y vía mail, el equipo coordinador de la emisora aceptó que también realizáramos con ellos nuestra experiencia de trabajo de campo. El primer viaje fue en junio de 2011. Allí nos alojamos en una casa desocupada que nos ofrecieron miembros de la radio y realizamos entrevistas a gran parte de ellos. Una de esas entrevistas fue clave para comenzar a delimitar el curso de nuestras indagaciones. Durante una entrevista en la comunidad El Carpintero⁹³, donde conversábamos con Valerio, Saturnino y Aníbal, los tres del Pueblo Wichí y miembros de la radio, Valerio nos preguntó: “¿En Córdoba hay radios como ésta? [*La Voz Indígena*]”. A lo cual, sin mediar demasiada reflexividad y reproduciendo categorías de *Kona Producciones* y de la Ley SCA, respondimos: “Hay radios comunitarias,

⁹² Se trató de un viaje organizado por el Programa Universitario Permanente de Investigación, Extensión y Desarrollo en Comunidades Aborígenes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, cuyo objetivo fue dictar un taller de fotografía en la Comunidad La Estrella, del Pueblo Chorote. De ese viaje participó también Alfredo, miembro de la radio, quien nos presentó al resto de los miembros de la emisora.

⁹³ En el capítulo VI señalamos la ubicación geográfica de cada comunidad a la que pertenecen los entrevistados.

pero radios indígenas no hay”. Y él repreguntó, con tono sorprendido, “¿Y qué diferencia hay...?”. Ese fue un momento clave en esta investigación. Allí se abrió una rendija de luz a esa hipótesis desde la cual habíamos partido: la existencia de elementos comunes entre las distintas experiencias de comunicación indígena, pero también la existencia de diferencias en los modos de asumir sus propias prácticas de comunicación masiva y su derecho a la comunicación, como parte de procesos de etnicidad distintos⁹⁴.

Allí terminamos de tomar la decisión de realizar un estudio comparativo que nos permitiera penetrar en algunas dimensiones de la complejidad de las experiencias de comunicación masiva indígena y las luchas indígenas por el derecho a la comunicación⁹⁵. Que nos permitiera estudiar las similitudes y diferencias en las condiciones objetivas y subjetivas de los procesos en los cuales estos grupos indígenas se definen a sí mismos al interior del sistema de medios y en el marco de los propios procesos de etnicidad.

Las **dimensiones de análisis** desde las cuales construimos dicha comparación son:

1. Luchas indígenas y espacios de participación política: realizamos una descripción de las principales luchas indígenas en el plano local y de su configuración en el marco de los procesos de formaciones de alteridad que tuvieron y tienen lugar a nivel nacional, provincial y local y que fueron definiendo los sistemas de relaciones interétnicas locales. Nos detenemos en señalar y caracterizar los espacios locales de participación política indígena existentes durante la etapa de realización del trabajo de campo, sus modalidades de configuración en tanto interlocutores frente a los actores legalizados y legitimados como responsables de la vigencia de derechos y también sus vinculaciones con los actores legitimados como

⁹⁴ La experiencia del trabajo de campo nos permitió comprender que, para analizar comparativamente los procesos de subjetivación política de cada grupo en relación al espacio público mediatizado, es central abordar y dar cuenta de la existencia de similitudes pero también de diferencias en las condiciones objetivas y subjetivas de las luchas en y por el espacio público mediatizado que cada uno de ellos protagoniza. Esto es, no presuponer que por ser indígenas ambos grupos están y se asumen en iguales condiciones al momento de dar esas disputas. Para un abordaje teórico de este punto fueron iluminadores algunos textos de Gordillo (2006; 2009) donde el autor analiza cómo las demandas y subjetividades políticas de grupos indígenas de la provincia argentina de Formosa se constituyen y reconstituyen entrelazadas con aparatos político-partidarios. Lejos de plantear la supeditación de identidades étnicas a factores de poder que serían externos a ellas y en relación a las cuales todos los indígenas estarían igualmente subordinados, el autor analiza también las diferentes y desiguales posiciones de los mismos indígenas en esas relaciones de dominación política.

⁹⁵ Sabíamos que toda decisión implica ganancias y resignaciones. En este caso, trabajar simultáneamente con dos experiencias diferentes y distantes en términos geográficos implicó limitaciones de distinto orden: desde la imposibilidad de permanecer períodos de tiempo muy prolongados en cada lugar, hasta la imposibilidad de realizar, como nos habíamos propuesto inicialmente, análisis discursivos detallados de los contenidos comunicacionales producidos por ambas experiencias. Sin embargo consideramos que, en vistas de la aún escasa producción de investigaciones sobre esta temática y reconociendo que desde distintos ámbitos se corre permanentemente el riesgo de presuponer cierta homogeneidad (a veces casi esencialista) en los usos que los indígenas hacen de los medios y en sus luchas por el espacio público mediatizado, era importante dar cuenta, comparativamente, de cómo esas luchas se van configurando en condiciones objetivas y subjetivas comunes pero donde también hay diferencias.

mediadores comunicativos. Vemos cómo, en cada caso, la particularidad de este tipo de espacios políticos y las modalidades y posibilidades de participación de los indígenas en ellos se articulan con la emergencia de las dos experiencias con que trabajamos, con la gente que participa en ellas y con los modos en que éstas se articularon con distintas comunidades y organizaciones indígenas y sus luchas.

2. La configuración local del sistema de medios, que condiciona la posibilidad y modalidad de ejercicio del derecho a la comunicación en el espacio público mediatizado: analizamos particularmente la configuración de la estructura de propiedad del sistema de medios masivos en los espacios locales en que se desarrollan ambas experiencias, así como las lógicas informativas y comunicacionales hegemónicas que menoscaban la vigencia y ejercicio del derecho a la comunicación. Analizamos también la existencia de espacios de disputa contrahegemónica al interior del sistema de medios y los tipos de vínculos que éstos tengan (o no) con las dos experiencias con que trabajamos.

3. Las políticas públicas desarrolladas localmente en relación con tales derechos y su ejercicio por parte de los pueblos originarios: sistematizamos las distintas políticas o acciones puntuales desarrolladas por el Estado (nacional, provincial y municipal) en el ámbito local vinculadas específicamente al ejercicio del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas (nos referimos, por ejemplo, al otorgamiento de publicidad oficial para medios indígenas, al otorgamiento de subsidios para la compra de equipamientos, etc).

4. Las trayectorias y prácticas específicamente significantes⁹⁶ de *Kona Producciones* y la *Radio comunitaria La Voz Indígena*.

En este punto analizamos:

- El surgimiento y la trayectoria de ambas experiencias.
- Las prácticas específicamente significantes: los formatos que desarrollan y temáticas que abordan; la perspectiva editorial y construcción de agendas; las estéticas⁹⁷.

⁹⁶ Williams propone comprender la cultura “como el sistema significante a través del cual necesariamente (aunque entre otros medios) un orden social se comunica, se reproduce, se experimenta y se investiga.” (1994:13). Este sistema, donde el lenguaje adquiere un papel central, está conformado por el conjunto de prácticas mediante las cuales la sociedad confiere sentidos colectivos a sus experiencias. Es decir, la cultura es transversal a todas las actividades que los sujetos llevan a cabo cotidianamente. Pero al mismo tiempo, Williams señala la necesidad de distinguir a un conjunto de actividades, relaciones e instituciones que son “manifiestamente culturales” dado que, afirma el autor, su finalidad particular y específica es la de comunicar significados (1994). A ello nos referiremos aquí como prácticas específicamente significantes.

⁹⁷ Nos referimos a la artística general de los programas y/o emisoras, a los diversos modos de uso de los elementos que componen el discurso de la radio (música, palabras, efectos sonoros, silencios) poniendo en juego, en cada producto, una tonalidad de connotaciones y sensaciones (Haye, 2000).

- Las audiencias a las que se busca interpelar y las formas de relación con ellas.
- La dimensión organizacional: los modos de organización y comunicación; los espacios y modalidades de toma de decisiones.
- La situación económica y legal de cada una y las transformaciones o no en el marco de la sanción de la Ley SCA.

5. Las motivaciones y fundamentos presentes en las experiencias y prácticas de ambos colectivos y de los individuos que los conforman, desde las cuales se asumen las vinculaciones con los actores legalizados y legitimados como responsables de la vigencia de derechos en cada sociedad, las vinculaciones con los actores legitimados como mediadores comunicativos, y también las articulaciones con otros actores locales, nacionales o internacionales tales como movimientos sociales, ONGs, etc.

6. Los sentidos acerca del derecho a la comunicación: acerca de qué derechos involucra ese derecho a la comunicación; acerca de las condiciones que restringen o habilitan tales derechos; y a cerca de las propias posiciones en el espacio público mediatizado.

7. Las expectativas que individuos y colectivos expresan en torno a las potencialidades transformadoras del ejercicio del derecho a la comunicación, tanto en el sentido de perspectivas de acción como de utopías orientadoras de las mismas.

Es importante mencionar que, si bien nos centramos en el análisis de ambas experiencias en tanto actores colectivos, en algunos puntos abordamos también la existencia, al interior de cada una de ellas, de diferentes trayectorias o posturas individuales de los sujetos que las conforman. Esto porque el análisis de esas heterogeneidades, de los debates y las posturas que priman en relación a determinadas cuestiones es importante para comprender las particularidades de los procesos de subjetivación política de cada grupo.

Dado que se trata, precisamente, de un abordaje de los procesos de subjetivación política protagonizados por ambos grupos, lo que realizamos fue, valga la redundancia, un análisis de proceso. Siguiendo a Rosato y Boivin, entendemos que el proceso refiere a un “ir hacia delante”, un transcurrir del tiempo o a una sucesión de momentos. Esa noción “involucra los tres momentos en los cuales separamos el tiempo, es decir, entendiéndolo como algo que permite ordenar la secuencia de los sucesos que establece un pasado, un presente y un futuro” (2013: 8)

Además, afirman los autores, el tiempo tiene dos estados: la diacronía y la sincronía. Mientras que el primero, lo diacrónico, refiere a una sucesión de hechos a través del tiempo, el segundo, lo sincrónico, nombra la coincidencia de los hechos en el tiempo. Mientras que lo diacrónico adjetiva a hechos que ocurren a lo largo del tiempo, lo sincrónico adjetiva a la correspondencia temporal entre procesos.

Ambos estados del tiempo se articularon en nuestro análisis: el abordaje de las trayectorias de cada grupo a lo largo de más de una década⁹⁸ y, al mismo tiempo, los modos en que esas trayectorias se inscribieron -se (re) configuraron- en un momento histórico en el que las condiciones subjetivas y objetivas para el ejercicio del derecho a la comunicación se transformaron radicalmente: el período posterior a la sanción de la Ley SCA. Específicamente, analizamos las continuidades y transformaciones en las prácticas y sentidos en torno a la comunicación masiva y al derecho a la comunicación de estos dos grupos durante el período que va desde junio de 2010 hasta fin de 2012⁹⁹. El 2010 es el año inmediatamente posterior al debate y sanción de la mencionada Ley, momento en que, como señalamos, las discusiones sobre el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas adquirieron visibilidad pública y centralidad política, tanto fuera como dentro de las comunidades y distintas experiencias organizativas de pueblos indígenas. Durante el lapso de dos años pudimos ver cómo este debate adquiriría carnadura en los dos grupos con los que trabajamos, aunque en diferentes grados y con distintas expresiones.

Fue durante ese período que desarrollamos, en gran medida, el trabajo de campo etnográfico¹⁰⁰. Tal como mencionamos anteriormente¹⁰⁰, nuestro vínculo personal con ambas experiencias comenzó en el año 2010. Desde entonces, y hasta fin de 2012, alternamos viajes a Neuquén y Tartagal. Esos viajes tuvieron una extensión de entre una y tres semanas.

⁹⁸ Ambos colectivos se constituyeron como tales aproximadamente a inicios de la década del 2000.

⁹⁹ En la definición de fijar a diciembre de 2012 como momento de cierre de ese recorte incidieron tres factores: por un lado, habíamos comenzado a vislumbrar cierta saturación en nuestras indagaciones. Simultáneamente, sabíamos que se seguirían transformando las condiciones para el ejercicio de este derecho a la comunicación y que, por lo tanto, podríamos haber continuado con el trabajo de campo durante muchos años más. Allí intervinieron, entonces, otros dos factores. El principal fue que a inicios de 2013 *Kona Producciones* dejó de funcionar como tal y por lo tanto consideramos pertinente dar cuenta de algunas cuestiones que incidieron en esa situación y luego cerrar el recorte temporal para el análisis. Por otro lado, ciertas condiciones de producción de esta investigación (fundamentalmente el contar con una beca doctoral que establece plazos para la realización de la tesis) también fueron definitorias en ese recorte. De todos modos, luego de diciembre de 2012 seguimos en contacto con los jóvenes que habían integrado *Kona* y también continuamos viajando a Tartagal. De hecho, el capítulo relativo a la radio *LVI* se cierra con un epílogo en el que damos cuenta de algunas transformaciones en el proceso protagonizado por este grupo a partir de 2013. Algunas de ellas las habíamos hipotetizado ya a fines de 2012 y otras no.

¹⁰⁰ Si bien este nivel de análisis se construyó principalmente a partir de fuentes bibliográficas, del trabajo de campo etnográfico y de los materiales audiovisuales y documentos escritos a que ambos grupos nos permitieron acceder, para el análisis de la estructura de propiedad del sistema de medios se trabajó también con el relevamiento de las informes oficiales y resoluciones del AFSCA relativas al otorgamiento de licencias y autorizaciones en Tartagal y Neuquén. También utilizamos información estadística (INDEC, 2015) relativa los pueblos indígenas en ambas provincias.

A Neuquén viajamos en abril de 2011, noviembre de 2011 y abril de 2012. Durante esos viajes entrevistamos y mantuvimos conversaciones informales con miembros de la productora y también con dirigentes de la Confederación Mapuce de Neuquén. Entrevistamos también al director del Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (ODHPI), que funciona en Neuquén capital y cuyo trabajo se asume como orgánico a las luchas de la Confederación. En el caso de la lucha por el derecho a la comunicación, los abogados del ODHPI ayudaron a los miembros de *Kona Producciones* a redactar la propuesta de inclusión de los pueblos indígenas en la Ley SCA, que luego se presentó al Estado nacional.

En esos viajes pudimos asistir a la emisión del programa radial y a reuniones de producción de micros radiales, así como acceder a distintos materiales producidos por el grupo¹⁰¹.

También participamos de manifestaciones organizadas por la Confederación en el marco de luchas por territorios, de momentos de discusión interna en la *ruka*¹⁰² del *lof*¹⁰³ *Newen Mapu* (esta *ruka* funciona como sede de la Confederación en Neuquén capital) y asistimos a talleres de enseñanza de mapuzugun dictados en esa misma *ruka*. Durante esos momentos estuvimos especialmente atentos a los modos de participación de los miembros de *Kona Producciones* en los debates, manifestaciones, talleres, etc.

En el viaje que tuvo lugar en noviembre de 2011 asistimos y colaboramos en la organización de un taller sobre “Comunicación, Género e Interculturalidad”, organizado por la Secretaría de Cultura de la Nación y la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación junto con miembros de *Kona Producciones*¹⁰⁴. El taller se dictó durante tres días en la *ruka* del *lof* *Newen Mapu*. De él participaron alrededor de treinta mujeres de distintos pueblos indígenas, y particularmente algunas mujeres de la Confederación que viven en Neuquén capital. El registro en audio de las discusiones y exposiciones durante ese taller fue también recuperado en el análisis sobre esta experiencia. Por otro lado, también compartimos con algunos

¹⁰¹ En el caso de *Kona Producciones* los programas y micros radiales se transmitían por internet, a través del sitio web de *Radio Universidad Calf*. Durante nuestros viajes pudimos acceder a documentales y spots audiovisuales que el grupo produjo durante el proceso de debate en torno a la Ley SCA, micros para radio y TV sobre conocimiento del pueblo mapuce, notas periodísticas producidas por el grupo, etc.

¹⁰² Casa, en mapuzugun.

¹⁰³ El *lof* constituye la unidad de organización socioterritorial mapuce más pequeña. Está conformado por un grupo de familias de un mismo *Az Kvpan* (descendencia familiar que delega una característica, un *Az Ce*, una personalidad, conocimientos que vienen de generación en generación a través del *Pvjv* o espíritu de los antepasados, vinculada en general al *Tuwvn* o identidad territorial). En general se trata de familias consanguínea directa y familias parental patrilineal y/o matrilineal. Son familias que han dado origen al *lof* y que permanecieron en su territorio. Pero los *lof* también pueden incluir familias que llegaron a asentarse en el territorio en períodos posteriores (ya sea por migraciones a partir de la expulsión de los propios territorios y/o por casarse con alguien de otro *lof*) (CMN, 2010). Cada *lof* tiene sus autoridades (volveremos sobre el sistema de autoridades del Pueblo mapuce en el capítulo V). Actualmente muchos mapuce hablan de *lof* para referirse a la “comunidad”. Ello es parte de la búsqueda mapuce por el reconocimiento de las propias pautas culturales aún en el marco de los requerimientos e imposiciones estatales.

¹⁰⁴ Estos talleres se realizaron en distintos puntos del país. En cada caso, la modalidad de trabajo, las personas a convocar para participar y los temas de discusión eran acordados por los dos Ministerios y la organización indígena anfitriona.

miembros de *Kona Producciones* viajes de alrededor de una semana de duración a eventos sobre comunicación indígena en otras regiones. Compartimos con Kvrvf el viaje a la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, en Colombia; con Pirén un encuentro organizado por la Universidad Nacional de Villa María (Córdoba) en noviembre de 2011; y participamos, junto con todo el grupo, de la organización y realización del I Parlamento de Comunicación Indígena realizado en Buenos Aires, en noviembre de 2012. Los debates y exposiciones que tuvieron lugar en esos eventos fueron registrados en audio y/o audiovisual.

Con algunos miembros de *La Voz Indígena* tuvimos un primer encuentro en octubre de 2010. Luego volvimos a viajar en junio de 2011. También en octubre de ese mismo año, cuando se re-inauguró la radio luego de un período de remodelaciones. Viajamos nuevamente en noviembre de 2011, cuando tuvo lugar un Encuentro de mujeres indígenas en el marco del taller sobre “Diversidad Cultural, Género e Interculturalidad” impulsado por la Secretaría de Cultura de la Nación y la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. Volvimos a viajar en febrero de 2012, cuando, por pedido de algunos miembros de la radio, organizamos un taller de teatro que fue dictado por actores cordobeses a gente de la emisora que estaba trabajando en la realización de radioteatros. Viajamos nuevamente en marzo y en junio de 2012. Durante todos esos viajes entrevistamos a la mayor parte de las personas que participaban de la radio (locutores, operadores, miembros de una ONG que estuvo entre los impulsores de la creación de la radio). Permanecimos semanas enteras en el edificio de la radio conversando con quienes entraban y salían, almorzando con algunos de ellos en ese mismo espacio, asistiendo a reuniones de trabajo de los miembros de la radio, a festejos, escuchando y registrando en audio los programas que se emitían, acompañando a algún “movilero” a cubrir algún conflicto en comunidades o colaborando con el equipo de algún programa que comenzaba a emitirse. En diciembre de 2011 viajamos a Buenos Aires para asistir a la entrega de los premios “Construyendo Ciudadanía en Radio y TV”, organizada por el AFSCA y que en ese año premió el radioteatro producido por la emisora.

Una premisa que orientó nuestro vínculo con ambas experiencias fue la asunción de la centralidad del “compromiso del etnógrafo (...) para [con] la comunidad de intereses de los sujetos de su investigación, [implica] la exposición y la producción de conocimientos relevantes para la misma” (Trincheró, 1994: 328). Este presupuesto político/académico se materializó en dos cuestiones que nos interesa señalar y que, pese a distinguirlas ahora, estuvieron siempre estrechamente relacionadas. Por un lado, orientó la construcción de nuestros intereses de investigación y el modo en que asumimos específicamente a la práctica etnográfica. Siguiendo a Elsie Rockwell, para nosotros la etnografía fue la práctica de

“documentar lo no documentado” al servicio de procesos que tienden, no sin contradicciones y conflictos, a la reversión de historias de dominación en determinados ámbitos. La autora plantea que gran parte de la documentación sobre los procesos históricos es elaborada generalmente desde el poder, desde quienes tienen los medios para dejar por escrito los sucesos y lo hacen desde su perspectiva social. En cambio, explica,

...en nuestras sociedades, lo no documentado es lo familiar, lo cotidiano, lo oculto, lo inconsciente; es la historia de los que han logrado la resistencia a la dominación y la construcción de movimientos alternativos. Pero también es el entramado real de los intereses y poderes de quienes dominan, es aquella parte de su propia realidad que nunca ponen por escrito. Los ámbitos de lo no documentado dentro de nuestras sociedades “letradas” son amplios y es hacia ellos que torna la mirada del etnógrafo, sumándose a otros esfuerzos (periodísticos, literarios, etc.) de dejar testimonio escrito, público (Rockwell, 1986: 16, 17).

El proceso de producción de ese tipo particular de conocimiento es, desde la perspectiva de Rockwell, un aporte central que la etnografía puede hacer a la construcción de alternativas a la configuración hegemónica de determinados ámbitos sociales¹⁰⁵.

En el caso de esta investigación, tal como desarrollamos en el capítulo anterior, partimos de asumir, en términos teóricos, la inscripción de las luchas indígenas en y por el espacio público mediatizado en órdenes hegemónicos y en luchas por la hegemonía. Y, por tanto, entendemos que esas luchas indígenas están atravesadas por múltiples complejidades y contradicciones. En ese marco, el trabajo etnográfico nos permitió comprender cómo ciertos procesos macrosociales (nacionales e incluso latinoamericanos) de luchas indígenas y de transformaciones de las condiciones objetivas y subjetivas de esas luchas, tienen lugar en los ámbitos cotidianos de trabajo de las dos experiencias con las que aquí nos vinculamos¹⁰⁶. Asumimos que comprender los sentidos y las direcciones de esas luchas y cambios en la cotidianeidad de estas experiencias, sus particularidades, sus dificultades y aún sus contradicciones, es un aporte a esas luchas y cambios, tanto para las organizaciones como

¹⁰⁵ En el trabajo que citamos, Rockwell (1986) refiere particularmente a los aportes de la etnografía a la construcción de alternativas en el ámbito de la educación. Sin embargo, consideramos que es pertinente y productivo extrapolar su propuesta y sus reflexiones a otros ámbitos, tal como el del espacio público mediatizado y particularmente a los procesos políticos que tienden a la transformación de la configuración de los sistemas de medios masivos.

¹⁰⁶ Un debate que tiene lugar al interior de la antropología refiere al problema central de la relación entre la teoría y la descripción etnográfica. Frente a ese problema, afirma Rockwell, existen varias posiciones: “Encontramos la pretensión de un empirismo radical que propone un acceso ateórico, directo, a la realidad, tendencia que también se encuentra en algunas propuestas de “rescatar” el saber popular, y la pretensión contraria, racionalista, de la formulación de relaciones y definiciones teóricas precisas, explícitas, previas a la observación. Frente a estas versiones más difundidas, es posible plantear otra forma de concebir la relación entre la teoría y el proceso de investigación etnográfica: durante el trabajo de campo y de análisis, es necesaria la construcción teórica: la construcción de categorías y de relaciones conceptuales que permiten articular la descripción de determinada realidad” (1986: 18). La presente investigación se inscribe en esta última perspectiva epistemológica-metodológica, desde la cual la descripción etnográfica implica una articulación necesaria entre reflexión teórica y trabajo de campo (Trinchero, 2007; Rockwell, 1986, 1987; Menéndez, 2010, entre otros). Más aún, se plantea que la mayor explicitación y reflexión teórica permite ampliar el horizonte de lo observable, permite reconocer y volver inteligibles relaciones que no aparecen como observables a la mirada del investigador sobre el mundo empírico.

para el desarrollo de políticas de comunicación orientadas a pueblos indígenas. En palabras de Rockwell, “La posibilidad de recuperar lo particular, lo significativo desde los sujetos, pero además de situarlo en una escala social más amplia y en un marco conceptual más general, es una contribución posible de la etnografía a los procesos de transformación” (1986: 24).

En segundo lugar, y vinculado a otra preocupación de Rockwell (1986) referida al destino social del conocimiento que produce la investigación dentro de la conformación cultural de cada localidad, el compromiso político con las luchas de ambas experiencias también se materializó en la construcción de una relación que ha implicado la participación colaborativa en actividades de interés político para cada grupo, así como también la producción de materiales que respondieron a necesidades o intereses de miembros de cada una de las experiencias y que recuperaron los conocimientos que fuimos construyendo en diálogo con ellos: desde la construcción de la historia de la *LVI*, que quedó en la radio y que ha sido utilizada por sus miembros para entregar a gente que consulta por la emisora, hasta colaborar en la elaboración de proyectos para solicitar fondos a organismos del Estado (nacional y provincial), ayudar en la producción de algún programa que comenzaba a emitirse en *LVI*, o participar junto con miembros de *Kona Producciones* en la escritura del proyecto de una “Escuela Indígena de Comunicación y Producción Audiovisual”¹⁰⁷.

¹⁰⁷ El trabajo de campo etnográfico, dicen Velasco y Díaz de Rada (1997), es un ejercicio de papeles múltiples. Ello fue claro para nosotros a lo largo del trabajo de campo. En todo el período de vínculo permanente con los miembros de *Kona*, en general se mantuvo una relación amistad pero en la cual yo era la investigadora y ellos me brindaban, siempre con mucha generosidad y apertura, la información que necesitaba. Este vínculo se modificó en algunos momentos, por ejemplo en la elaboración del proyecto que mencionamos o durante la realización del I Parlamento Internacional de Comunicación Indígena, donde fui incorporada como parte del equipo a cargo de la logística del evento.

Con los miembros de *LVI* el vínculo tuvo matices diferentes. Si bien inicialmente yo era la investigadora que venía a “entrevistar sobre la historia de la radio” (como le dijo Alfredo a Karina, otra locutora de la radio, cuando nos presentó para que pudiera entrevistarla), luego ese vínculo fue modificándose. Se transformó particularmente a partir de febrero de 2012, cuando, a pedido de los miembros de la radio que habían grabado el radioteatro, organicé el dictado del taller de teatro. A partir de allí me comenzaron a pedir colaboración en múltiples actividades. Además de las cuestiones mencionadas antes, otras actividades de las que participé fueron colaborar en la logística de la organización de distintos eventos, sentarme en el estudio de radio con algún locutor cuando su compañero no iba a la emisora, festejar la alegría de algún logro o compartir la preocupación de problemas de algún miembro de la radio o de todo el grupo, etc. Muchas veces, durante mis viajes, los locutores dijeron al aire “acá la tenemos también a Magda, que ya es una compañera más de la radio”.

Por otro lado, pese a estas diferencias, vale mencionar aquí una cuestión relativa al modo en que, durante el trabajo de campo, se fue construyendo mi propio lugar como investigadora en la relación con las dos experiencias con las que trabajé. Inicialmente, en ambas experiencias me presenté como investigadora que estaba haciendo un doctorado en Antropología y que quería estudiar sobre producción de medios por pueblos indígenas. Sin embargo, en el diálogo con los protagonistas de ambos grupos, luego surgió que mi carrera de grado era la de Comunicación Social, y entonces rápidamente las personas de *Kona* y de *LVI* comenzaron a interpelarme como comunicadora, solicitándome colaboración en actividades sobre las cuales yo podía tener cosas que aportar a partir de mi formación en comunicación. Mi percepción es que, además, esa interpelación como comunicadora me colocó en un lugar de cierta paridad con los comunicadores de ambas experiencias, en el sentido de que podíamos tener un código común a partir de nuestros intereses y saberes en el campo de la producción comunicacional.

Así entendido, el trabajo etnográfico es, tal como plantea Miguel Bartolomé, “la experiencia antiexótica por excelencia, en la medida en que no supone una visión fugaz y estética de los Otros, sino una convivencia que compromete nuestra cotidianidad y nos involucra en redes personales, políticas, simbólicas, afectivas y culturales que ya nunca más nos podrán ser ajenas” (2003: 208).

CAPÍTULO III

“LA COMUNICACIÓN COMO FUERZA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA”: DISPUTAS DE PUEBLOS ORIGINARIOS POR EL DERECHO A LA COMUNICACIÓN EN AMÉRICA LATINA

Introducción

Como señalamos en capítulos anteriores, abordar la complejidad de las luchas indígenas en y por el espacio público mediatizado que tienen lugar en Argentina, requiere analizar sus inscripciones en los tiempos largos de transformaciones políticas, económicas y culturales que, aunque con variaciones, han tenido lugar en gran parte de América Latina.

Por un lado, las demandas indígenas en relación a modalidades de participación en el sistema de medios de Argentina, así como las transformaciones normativas que ocurrieron -en parte- recuperando esas demandas, se inscriben en transformaciones económicas y políticas que desde fines de los años 80 han dado lugar, en toda América Latina, a reconfiguraciones de las indigeneidades. Nos referimos, particularmente, a la emergencia de dispositivos de poder que fueron fijando nuevas condiciones de existencia diferenciales para los sujetos desagregados en uno y otro lado de esa marcación étnica y que inauguraron nuevas modalidades hegemónicas de visibilización de los pueblos indígenas (Briones, 1998).

Ello se relaciona, a su vez, con las transformaciones que han atravesado, desde la década de 1980, gran parte de los movimientos etnopolíticos del continente. Las luchas en y por el espacio público mediatizado son parte de esos procesos de etnicidad.

Tampoco podemos dejar de considerar la influencia de otras luchas políticas propias de múltiples sectores históricamente silenciados en este continente. Y que exceden específicamente a los procesos de etnicidad protagonizados por los pueblos indígenas: nos referimos, por ejemplo, al surgimiento y desarrollo de las experiencias de comunicación popular o alternativa en América Latina; a las disputas que el Movimiento de Países No Alineados protagonizó en los años 70 y 80 en pos de un libre flujo de la información y la comunicación; y a las distintas luchas que diferentes sectores de la sociedad (distintos movimientos sociales, medios comunitarios, ONGs, etc) han emprendido desde entonces para transformar los excluyentes, concentrados y privatizados sistemas de medios de los diversos países de América Latina.

Inscribiéndolas en ese complejo marco, a lo largo de este capítulo recorreremos, reconstruiremos y presentaremos algunos momentos fundamentales del proceso de emergencia de las experiencias de comunicación masiva autodefinidas indígenas en América Latina, así como de las demandas de los pueblos originarios en relación a la transformación de los actuales sistemas de medios masivos.

1. La comunicación indígena en los años 50, 60 y 70: popular, rural, alternativa

Desde la constitución de los Estados latinoamericanos se han ido transformando los modos de pensar (se) y actuar las identificaciones de los pueblos indígenas. Ello ha sido parte de las reconfiguraciones de los vínculos entre los Estados nacionales, la sociedad no indígena y los pueblos originarios.

Inicialmente, si bien con diferentes matices, en los distintos Estados el vínculo con los pueblos indígenas se caracterizó por el desarrollo de acciones tendientes a su exterminio físico y cultural y luego por la negación de la existencia de la población originaria.

Tal como lo plantea la bibliografía¹⁰⁸ que aborda las transformaciones de las políticas públicas, las legislaciones y líneas de acción de distintos gobiernos latinoamericanos en relación a los pueblos indígenas, desde mediados del siglo XX éstos comenzaron a reconocer la existencia de grupos de población indígena en los territorios sobre los que gobernaban, así como también cierta responsabilidad en relación a las posibilidades de supervivencia de esas poblaciones.

Sin embargo, las normativas y acciones emprendidas se sustentaron en una concepción según la cual esos grupos eran minorías y no pueblos —con lo que ello implica en términos de restricción de derechos, esencialmente el derecho a la autodeterminación—, sosteniendo que esas minorías estaban conformadas por personas alejadas de la civilización a las que era necesario, en el mejor de los casos, integrar a la vida social, cultural y económica de cada país.

Desde esta concepción se formularon las políticas indigenistas integracionistas¹⁰⁹ (Díaz Polanco, 1998) implementadas en América Latina a partir de la década del `40,

¹⁰⁸ Sobre las transformaciones de la normativa internacional y en distintos países de América Latina en relación a los pueblos indígenas ver: Stavenhagen, 1986, 1992, 2007; Clavero, 1994; Cletus Gregor Barié, 2000; Aylwin, 2004; Alvarez Molinero y otros, 2009; Salgado y Gomiz, 2010, entre otros.

¹⁰⁹ Cabe recordar que este indigenismo integracionista fue una expresión de los proyectos desarrollistas y modernizadores en el área de la economía, la política y la cultura, que orientaron el destino de los países latinoamericanos durante las décadas del 60 y 70. Desde esta concepción se afirmaba que para transformar a los países periféricos en naciones desarrolladas y con mayor autonomía era necesario incrementar la intervención del Estado en los distintos planos de la vida socioeconómica de cada país. Se trataba de medidas de corte

institucionalizando así un impulso homogeneizador tendiente a la invisibilización de la población indígena¹¹⁰. Se planteaba que esta población, en gran parte campesina en aquellos años, debía ser sacada de su atraso y su refugio en la tradición, objetivo frente al cual la lengua, la cultura y todos aquellos “elementos o señales de identidad indígena no eran más que obstáculos a superar” (Bello, 2004: 62). Este objetivo asimilacionista impulsó, entre otros, muchos de los programas de alfabetización de las comunidades. Tal como lo plantea Bello, más allá de esta búsqueda de asimilación, “el desarrollismo nunca distinguió entre el sujeto social indígena y el campesino, porque para él eran la misma cosa” (2004: 62)¹¹¹.

Fue en ese contexto que, desde fines de la década del 40 y principios de los años `50, surgieron los primeros medios masivos de comunicación –esencialmente emisoras de radios– con participación de población indígena.

La mayor parte esos medios nacieron en el marco de la emergencia de las experiencias de comunicación popular que comenzaron a fines de la década del 40 pero cobraron vigor a fines de los `50 y especialmente en los años `60 y `70. Se trataba de iniciativas muchas veces vinculadas a la Iglesia Católica, localizadas generalmente en ámbitos rurales o poblaciones de reducido tamaño, y que estaban al servicio de la alfabetización y evangelización de los habitantes de la zona¹¹². En algunos casos, la mayor parte de la población de las regiones en que surgían estas experiencias era gente que hablaba única o principalmente idiomas nativos,

asistencial que apuntaban, en el fondo, a garantizar la sobrevivencia del capitalismo con nuevos instrumentos de intervención e interpretación, capaces de solucionar las contradicciones más apremiantes de la acumulación de capital (Mantega, 1984).

¹¹⁰ La falta de datos censales, demográficos y económicos específicos sobre este sector de la población es, entre otros, un efecto de este proceso de invisibilización y borramiento de los indígenas por parte de los Estados (Mombello, 2002).

¹¹¹ Esta primacía de la campesinidad por sobre la indigenidad para nombrar y pensar a los grupos indígenas permeó también las disciplinas académicas que trabajan con esos sujetos. Según explica Eduardo Menéndez (2010: 102), “la antropología desarrollada entre los cincuenta y setenta <<convirtió>>, al menos en términos metodológicos y/o ideológico-políticos, a gran parte de los grupos étnicos en campesinado para estudiarlos básicamente en sus aspectos productivos y como una posible fuerza social...”. Sobre este punto ver también Stavenhagen (1979) y Bartolomé (2003). Así mismo, como veremos páginas más adelante, en la década del 70 desde este campo disciplinar muchos investigadores comenzaron a cuestionar las políticas indigenistas vigentes y a demandar la liberación del indígena a través de su autogestión, autodeterminación y la configuración de autonomías.

Una cuestión similar ocurrió en el campo de los estudios sobre comunicación de las décadas del 50, 60 y 70 en América Latina, donde gran parte de las investigaciones y reflexiones sobre las experiencias de comunicación con participación indígena producidas en estos años pensaron las prácticas de los sujetos en tanto prácticas de comunicación popular, rural o campesina y a las tecnologías de la comunicación en tanto herramientas al servicio de la inclusión de estos sujetos al mercado y al sistema político institucional. Pero también desde la década del 70 comenzaron a surgir trabajos que problematizaron la histórica opresión a que fueron sometidos los indígenas y asumieron a las experiencias de comunicación masiva con participación indígena en tanto ámbitos para la revalorización de las expresiones culturales de estos pueblos (Doyle, 2013).

¹¹² En 1947 se fundó *Radio Sutatenza*, la primera Radio Escuela fundada por Monseñor José Joaquín Salcedo. Bajo el lema “El subdesarrollo está en la mente del hombre”, Radio Sutatenza nació con el objetivo de ser un espacio desde el cual combatir no sólo el analfabetismo de la población de la región, sino también contribuir a la “modernización” de las antiguas formas de producción agrícola de los pobladores de la zona, al mismo tiempo que impartir cotidianamente la doctrina católica a los campesinos de Sutatenza, en el valle de Tenza, Boyacá (Colombia) (<http://radiofonicasutatenza.blogspot.com.ar/>).

preexistentes en América Latina en relación al castellano. De este modo, la programación de las radios se transmitía en esos idiomas, a veces en la voz de los mismos sacerdotes que aprendían a hablarlo pero también en la palabra de la gente de las propias comunidades.

En general, se trataba de grupos cuya indigenidad se asumía pero que, sin embargo, eran pensados y nombrados principalmente como campesinos, mineros, parte de los sectores populares.

Hacia fines de la década del 60 muchos de estos espacios, cuyo objetivo inicial había sido “abrir la inteligencia de esos campesinos a la luz”¹¹³, fueron transformándose en un lento y complejo proceso íntimamente vinculado con la transformación de la Iglesia Católica en Latinoamérica, que tuvo su origen formal en las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II (1962, 1963, 1964 y 1965), así como también con

...los pronunciamientos de la iglesia católica latinoamericana en la conferencia episcopal realizada en Medellín en 1968, el posterior pensamiento y la práctica de los teólogos de la liberación, de las comunidades cristianas de base, de sacerdotes, pastores y laicos de diferentes iglesias que hicieron de la educación y la comunicación popular una dimensión indisociable de su compromiso evangélico (Mata, 2011b: 13).

Durante esos años la Iglesia Católica redefinió su opción por los pobres, entendiendo por ellos a los sujetos oprimidos, aquellos que no pueden desarrollarse libremente porque un poder opresor los ha despojado de la propia lengua, de la tierra, de la conciencia de sí. El oprimido es el sujeto *sin voz*: “desde algunas perspectivas, sin voz se asociaba a alienación; a imposibilidad de reconocer el extrañamiento que el sistema de explotación capitalista producía tanto respecto del fruto del trabajo apropiado como de los valores, ideas y tradiciones de los grupos excluidos del poder –indígenas, campesinos, obreros-.” (Mata, 2011b: 13)

A partir de esas transformaciones y en el marco del fortalecimiento de los movimientos campesinos, de las reformas agrarias que tuvieron lugar en América Latina durante este período¹¹⁴, del crecimiento de los movimientos políticos de liberación que encontraron su más alta materialización en la revolución cubana, del ejemplo que proporcionaba el proceso de descolonización en África, por mencionar sólo algunos factores, esas emisoras se fueron constituyendo cada vez más en ámbitos asociados al cuestionamiento del poder autoritario en

¹¹³ Palabras de Mons. Leónidas Proaño en la inauguración de *Escuelas Populares Radiofónicas del Ecuador* (ERPE), el 19 de marzo de 1962. En “ERPE 26 años. Datos históricos de su caminar.” Ecuador: Centro de Investigación y Cooperación Popular – e.r.p.e. 1988.

¹¹⁴ Entre la década del 50 y 60 algunos gobiernos de la región -como Bolivia (1953), Chile (1962), Ecuador (1964) o Perú (1969)- impulsaron, con diferencias en cada país, reformas agrarias que contribuyeron a cambiar en alguna medida las condiciones de vida de los campesinos, y que en muchos casos fueron la plataforma para el desarrollo de organizaciones campesinas e indígenas (Bello, 2004: 63).

el propio seno de organizaciones populares y de instituciones que impedían la participación igualitaria en la toma de decisiones (Mata, 2011b)¹¹⁵.

En ese proceso de transformación se fue estrechando el vínculo entre estos espacios y las comunidades indígenas en que se insertaron. Algunas emisoras, por ejemplo *Radio Onda Azul*, en Perú, contaron desde sus inicios con personal indígena en algunas áreas (Figueroa, 1996). Pero aun en aquellas donde esto no ocurrió, las emisoras eran sentidas como propias porque eran para las comunidades, porque ellas se reconocían como tema central de la programación y porque eran sus destinatarias principales (Mata, 1987).

Sin embargo, hasta entrados los años `80 la mayor parte de esas emisoras -que contaban con programas en idiomas originarios, con producciones destinadas a población indígena, que se vivían como perteneciendo a las comunidades - se definieron y nombraron a sí mismas como medios de comunicación campesinos, rurales, mineros o populares, y hacían marginal mención, en la autodenominación, a la etnicidad de sus protagonistas¹¹⁶. En el mismo sentido, el análisis de fuentes documentales¹¹⁷ producidas en estas décadas permite reconocer que estos medios identificaban a sus audiencias primeramente por sus lugares de residencia (urbana o rural) o por sus actividades productivas (mineros, campesinos), constituyéndose la identidad étnica en una adscripción complementaria.

Pese a ello, como dijimos, estas emisoras reconocían y buscaban la reversión de la historia de opresión que vivían desde hace siglos los pobladores a que se dirigían, lo cual habilita a postular que se trataba de experiencias que habían configurado su identidad en un contexto

¹¹⁵ Algunos ejemplos paradigmáticos de este proceso lo constituyeron *Radio San Gabriel*, creada en Bolivia en el año 1955; *Radio Onda Azul*, fundada en 1958 en Perú; *Radio Pío XII*, fundada en 1959 en Bolivia; *Escuelas Populares Radiofónicas del Ecuador* y *Radiofónicas ERPE*, creadas en 1962 por el obispado de Riobamba, en Ecuador, de la mano de Monseñor Leonidas; la experiencia de la *Federación Guatemalteca de Escuelas Radiofónicas (FGER)*, creada en 1965 como un espacio de coordinación de las actividades de varias emisoras católicas, educativas y culturales de Guatemala (*Radio Mam*, *Radio Chortis*, *La Voz de Nahuala*, *La Voz de Colomba* y *La Voz de Atitlan*); o *Radio Huayacocotla La voz de los campesinos*, creada en 1965 en Veracruz, México. En todos los casos se trató de iniciativas impulsadas generalmente por la Iglesia Católica, grupos de laicos, comunidades de base, fuertemente influenciadas por los planes y discursos del desarrollismo en un principio, y luego acompañando, promoviendo, formando parte de los procesos de organización, toma de la palabra y movilización de organizaciones campesinas y mineras cuyos miembros eran, en su mayoría, población indígena. Para un desarrollo sobre el surgimiento y transformación de estas emisoras, ver Doyle (2013).

¹¹⁶ Una excepción fueron las emisoras que surgieron en México, impulsadas por el Instituto Nacional Indigenista. Estas emisoras -la primera de ellas creada en 1979-, constituyeron el Sistema de Radiodifusoras Culturales Indigenistas. Desde su origen, estos medios estuvieron atravesados por la tensión que implicaba pertenecer y responder en términos administrativos y organizativos al gobierno y, al mismo tiempo, estar insertos en las comunidades indígenas e ir, en algunos casos, convirtiéndose en espacios desde los cuales estas comunidades comenzaron a disputar el espacio público mediatizado. Para profundizar en el proceso de surgimiento y confirmación de estas emisoras ver Romo (1990); Cornejo Portugal (1991, 1993); Ramos Rodríguez (2002, 2009); Ramos Rodríguez y Díez Mendoza (2004); Castells i Talens (2008, 2011).

¹¹⁷ Nos referimos a estatutos y materiales de capacitación producidos en cada espacio, así como a los directorios de afiliados de la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER) -a la que pertenecieron y aún pertenecen la mayor parte de estas radios-, donde se explicitan algunos datos de cada experiencia de comunicación de las emisoras afiliadas: Nombre, director/a, dirección y otros datos de contacto, onda (A.M/F.M), banda, frecuencia, potencia, idioma/s de la programación, cobertura, tipo de audiencia, horas de emisión, audiencia potencial -en cifras- y audiencia real.

político, económico y cultural de hegemonía del indigenismo integracionista, pero al mismo tiempo estaban sentando las bases de los postulados sobre los que se erigirían los medios de comunicación indígena que surgirían a partir de los años 80.

2. La comunicación indígena en la década del 80 e inicios de los 90

2.1 Transformaciones político institucionales

Desde mediados de la década del 80 una serie de factores contribuyeron a modificar el escenario de las relaciones entre los Estados nacionales y los pueblos indígenas, y a transformar el modo de pensar, nombrar y actuar las identificaciones étnicas en relación a estos grupos.

Se trató de un proceso político, cultural y económico que, en términos muy generales, ha consistido en la tendencia a promover, al menos discursivamente, el respeto por las diferencias antes invisibilizadas. Y, en el marco de ello, se ha producido paulatinamente la conversión de los pueblos indígenas en sujetos de derecho internacional (Briones, 2002)¹¹⁸.

Tal como afirma esta autora, la explicación de esas transformaciones y sus efectos debe buscarse en cambios que se empiezan a producir en la década del 70, se instalan en los 80 y adquieren visibilidad social particularmente en los años 90: Briones se refiere, por ejemplo, a la internacionalización de la retórica de la diversidad como derecho humano y valor, y a la multiplicación de agencias y arenas involucradas en la gestión de la diversidad (agencias multilaterales, organismos internacionales, Estados, organizaciones y comunidades indígenas, ONGs). Un efecto de este proceso en el marco internacional fue la sensibilidad hacia la temática desarrollada por algunas entidades financieras que, principalmente desde la década del 90, incluyen a la población indígena dentro de sus programas de ayuda económica¹¹⁹ (Mombello, 2002), así como también el “surgimiento de alianzas entre indígenas y ONGs globales y locales (Conklin y Graham, 1995).” (Briones, 2005: 13).

Esto fue generando un marco que movilizó a algunos Estados nación a redefinir conceptos y políticas: entre ellos, el reconocimiento de los derechos indígenas en las constituciones y leyes (derechos a la propiedad colectiva tierras, por ejemplo) (Briones, 1998).

¹¹⁸ En el ámbito internacional se aprobaron el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT en 1989, la Declaración Americana de la OEA sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2006, la Declaración Universal de los Derechos Indígenas de las Naciones Unidas en 2007, entre otros marcos normativos.

¹¹⁹ “Una muestra de esto es la “Directiva operacional sobre Pueblo Indígenas” del Banco Mundial; la resolución “Sobre la acción requerida internacionalmente para proporcionar una protección efectiva a los Pueblos Indígenas”, del Parlamento de la Unión Europea y la firma del “Convenio Constitutivo del Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe” en 1992.” (Mombello, 2002: 8)

Simultáneamente, esas transformaciones también estuvieron avaladas “por un discurso que el Estado ha debido normalizar —legitimar— y que se corresponde con la que es quizá la corriente internacional más importante en el pensamiento político de nuestro fin de milenio: el discurso de los derechos humanos (véase Villoro, 1994)”. (De la Peña, 1995: 133). Esta cuestión cobró especial relevancia para el caso de América Latina, donde en la década del 80 se produjeron las transiciones de algunos gobiernos latinoamericanos desde el período dictatorial hacia las democracias y cobró particular fuerza la problemática de los derechos humanos.

Esos factores —y otros que abordaremos en el siguiente apartado— fueron algunos de los que convergieron en las primeras reformas constitucionales que reconocieron la (pre) existencia de los pueblos originarios¹²⁰, en la promulgación de legislaciones específicas en relación con los derechos indígenas y en la progresiva creación, en gran parte de los países latinoamericanos, de instituciones públicas destinadas a llevar a cabo políticas sociales referidas a los pueblos indígena (Bengoa, 2009).

Ello indicaba que, al menos en el plano discursivo, se asistía a un cambio de modelo “en el cual el Estado pasa de la indiferencia al reconocimiento; y de una fuerte tendencia a la homogenización de sus componentes indígenas, a posicionarse como garante del respeto a su identidad y de los derechos que tal respeto implican” (Mombello, 2002: 7). Aunque está lejos de ser un “indigenismo participativo”¹²¹, al menos comenzó a plantearse públicamente la discusión sobre el derecho de los pueblos indígenas a ser consultados en relación a cualquier decisión del Estado o del sector privado que los afecte¹²². Y si bien actualmente conviven legislaciones o líneas de acción que desde los Estados plantean la necesidad de garantizar la participación de los pueblos indígenas en las instancias de toma de decisiones con otras que aún conservan un marcado sesgo paternalista y asistencialista, es importante destacar que la

¹²⁰ Los primeros países de América Latina en reconocer constitucionalmente la existencia de pueblos indígenas fueron Ecuador (1979), Perú (1979, modificada) y Guatemala (1985) en momentos de transición a la democracia. Posteriormente lo hacen Panamá, Nicaragua, Brasil, México, Colombia y Paraguay. Argentina y Bolivia han adoptado en 1994 reformas constitucionales en este sentido (Iturralde Guerrero, 1997).

¹²¹ Bonfil Batalla nombra de ese modo a las políticas de participación de los pueblos indígenas: “ya no se trata de una política para los indios sino con los indios” (1987: 94)

¹²² De todos modos, si observamos que en general la distribución de la población indígena coincide con las áreas de los países donde se localizan los mayores índices de necesidades básicas insatisfechas (Mombello, 2002), vemos que la brecha que separa la letra de la ley de las políticas públicas es aún muy grande. Sobre esta cuestión, Tamagno plantea “la casi imposibilidad de que las demandas territoriales de los pueblos indígenas puedan ser satisfechas en el contexto de un capitalismo que se encuentra atravesando un nuevo momento de acumulación de capital en manos de sectores reducidos de la sociedad, a través de la expansión de la megaminería, del monocultivo y los agronegocios y del megaturismo; significando un claro acoso para la existencia de las poblaciones indígenas y de pequeños campesinos que no sólo se ven arrinconados y/o expulsados de sus tierras sino que ven amenazada su existencia por el impacto altamente negativo de tales fenómenos sobre el ambiente” (2013:1). Para un abordaje de las transformaciones de la legislación referida a pueblos indígenas en distintos países de América Latina y las prácticas estatales que entran en contradicción con dichas transformaciones, ver también Tamagno (2008); Grünberg (1995).

aparición misma de legislación específica está marcando una modificación substancial en la discusión sobre el status jurídico de los pueblos indígenas (Kropff, 2005) y en la forma de concebir la constitución poblacional de las naciones. Comenzó de este modo a legitimarse y difundirse un discurso jurídico asentado en el reconocimiento de la especificidad de estos pueblos, planteando la necesidad de reconocer la existencia de un tipo particular de ciudadano, y con intención de extender derechos económicos, sociales, culturales y políticos a esos grupos.

Una disputa central en este proceso de transformaciones, tanto en el ámbito internacional como al interior de los Estados, se centró en el modo de nombrar a estos grupos en tanto sujetos de derechos. Con el antecedente de las demandas de los países descolonizados en África y Asia en torno al derecho a la autodeterminación y de los debates sobre quiénes eran los pueblos capaces de ejercerla, las organizaciones indígenas asumieron el objetivo de lograr el reconocimiento de su derecho a ser considerados pueblos y como tales titulares del derecho a la autodeterminación. Ello generó resistencia en los gobiernos latinoamericanos, quienes argumentaban que podría constituir un atentado contra la unidad política y la integridad territorial de los Estados. Luego de casi tres décadas de discusiones, una salida transitoria ha sido adoptar una definición de la noción de **pueblo** que tiene alcances limitados en cuanto a la autodeterminación. Así, en los instrumentos jurídicos respectivos se aclara que el uso en ellos del término pueblo referido a las colectividades indígenas no implica darle los efectos que podría otorgar a dicho término el derecho internacional. Es decir, no significa de manera alguna posibilidad de separación respecto del Estado nacional.

Al mismo tiempo, si bien ya en el Convenio 169 de la OIT se estableció que la conciencia de la identidad indígena o tribal (esto es, la autoadscripción) se considera un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del Convenio, en el marco de este debate se establecieron algunos “requisitos” que definen a ciertos colectivos humanos en tanto pueblos indígenas y, por consiguiente, excluyen a otros, contribuyendo de este modo a la reconfiguración e institucionalización de los regímenes de visibilización de la indigeneidad¹²³. El requisito esencial es el de la preexistencia en relación a la formación de los Estados nacionales en los que residen¹²⁴. A ello se suman otros elementos como la

¹²³ En ese sentido, tal como lo afirma Trincherro, “existen datos y evidencias claras en la mayoría de los pleitos en los que intervienen instancias judiciales y administrativas en los cuales por más que la normativa estipula el criterio de autoafirmación como base para definir la identidad indígena, por lo general no se aplica este criterio, siendo el estado y sus instituciones quienes pretenden juzgar quién es o debería ser indígena” (2009: 4). De este modo, se constituyen en “censores de la indianidad” que se arrojan el derecho de desconfiar de las identificaciones étnicas y se atribuyen el derecho de juzgar y dictaminar respecto de quién es indígena y quién no lo es (Tamagno, 1991, 2013).

¹²⁴ Desde fines de la década del 70, y particularmente en los 80 y los 90 en América Latina adquirieron centralidad política, económica y cultural las disputas en torno a la definición del carácter preexistente de cada

permanencia territorial y continuidad histórica y cultural, así como también la posesión de características étnicas, culturales y organizativas que los diferencien de las sociedades nacionales del país en que viven. De este modo, comienzan a institucionalizarse ciertas marcas de la indigenidad con diversos efectos performativos tanto sobre las políticas estatales como en los discursos, identificaciones, modos de organización política y estrategias de lucha de muchos pueblos, comunidades y organizaciones indígenas que se fortalecerían desde fines de la década del 80.

2.2 Las organizaciones políticas indígenas

Estas transformaciones jurídicas, institucionales, comenzaron a producirse también en vínculo con el fortalecimiento y creciente visibilización de los procesos de resistencia indígena, de movimientos etnopolíticos que luchan por ser reconocidos en su diferencia particular, para que sus características diferenciales no sean estigmatizadas o den lugar a tratarlos subalternizadamente; en síntesis, que tratan de obtener derechos que garanticen su particularidad (Menéndez, 2010).

El antropólogo mexicano Bonfil Batalla afirma que es fundamental reconocer el protagonismo de esas “organizaciones políticas indias” para comprender las transformaciones en relación al reconocimiento de las reivindicaciones de los pueblos indígenas: “el primer gran logro de esta lucha política ha sido que varios gobiernos reconozcan y acepten la legitimidad del pluralismo étnico en el seno de sus sociedades nacionales” (1987:93).

En algunos países de América Latina -como en el caso de México-, a fines de la década del 60 habían comenzado a cobrar visibilidad algunos movimientos indígenas autogestionarios (Bartolomé, 1996). Durante esos años, en el marco de las coyunturas internacionales y nacionales a que aludimos, algunas organizaciones indígenas buscaron

...llamar la atención de Naciones Unidas a su problemática particular. Así, tuvieron lugar dos reuniones de organizaciones indígenas no gubernamentales, en 1977 y en 1981. A raíz de los planteamientos hechos por estas organizaciones, la Subcomisión decidió establecer un grupo de trabajo (...) para estudiar la problemática indígena (Stavenhagen, 1986: 150).

grupo. Ello tiene que ver principalmente con el proceso a que venimos aludiendo, de constitución, de los indígenas en sujetos de derecho internacional. En ese proceso, el concepto de “autoctonía” se constituyó en una fundamental arena de disputa de sentidos y se volvió cada vez más un recurso estratégico de los reclamos nativos para disputar espacios en el presente y no sólo en el pasado (Briones, 1998). Por eso, tal como lo afirma Briones, las tradiciones hegemónicas buscan controlar lo que el signo “autoctonía indígena” tenga de emergente, de significados y valores nuevos, nuevas prácticas, nuevos tipos de relaciones que ponen en duda los aspectos arcaizados. Ese control que opera, entre otras cosas, mediante esa materialización de estándares de autenticidad, que impone pesadas exigencias sobre los sentidos de pertenencia y devenir de los “otros” nativos porque, al quedar fijada la esencia de los étnicamente subordinados a través de distanciamientos y confinamientos sociales, espaciales y temporales, nunca se otorga a indígenas y no indígenas las mismas posibilidades de transformarse: en los indígenas cualquier alejamiento de la actuación mimética de su pasado es construida como pérdida de la sustancia original (Briones, 1998).

De la mano con ello, en algunos de estos países esa nueva confrontación fue produciendo una conciencia crítica tanto en los científicos sociales como en otros grupos relacionados con la cuestión étnica:

Una expresión de estos cambios fueron los documentos conocidos como Declaraciones de Barbados I, II y III, dadas a conocer en 1971, 1979 y 1994; en las cuales un grupo de antropólogos de toda América Latina cuestionábamos las políticas indigenistas vigentes y demandábamos la liberación del indígena a través de su autogestión, autodeterminación y la configuración de autonomías. Nuestros documentos propusieron la redefinición de los estados en términos étnicamente plurales, lo que provocó la reacción antagónica de los ideólogos de la homogeneización cultural y política. Los rígidos paradigmas de índole economicista que tipificaban ese momento histórico de la reflexión social y política en México, impidieron que la toma de conciencia respecto a las dimensiones de la cuestión étnica ocurriera en forma simultánea a la de otros países de América Latina (Bartolomé, 1996: 8).

Al mismo tiempo, desde los años 70' y '80 distintos países de América Latina “asistieron al surgimiento de una capa de jóvenes dirigentes indígenas que logró acceder a destacados niveles de instrucción formal, pudiendo por lo tanto conocer a la sociedad occidental “desde adentro”. Este hecho modificó la problemática étnica a partir de las organizaciones etnopolíticas desarrolladas por los nuevos líderes (Bengoa, 1994: 35-36)” (Valverde, 2009: 12).

Además de los factores políticos e institucionales a que hicimos referencia, este momento de emergencia de movimientos indígenas en América Latina se enmarcó en las transformaciones que, como parte de la oleada neoliberal que comenzó a fines de los años 70, trastocaron las formas de vida de los sectores populares al disolver y descomponer los modos de producción y reproducción que configuraban su vida cotidiana. Específicamente, afirma Bartolomé (2006a), en el último decenio del siglo XX el neoliberalismo y su frenesí mercantil afectaron a nivel económico a cada vez más regiones indígenas, determinando el desarrollo de movilizaciones de autodefensa de recursos.

A su vez, como señalamos anteriormente, para la misma época muchos de los Estados liberalizaron sus estructuras políticas, desarrollando nuevas legislaciones que reconocen la presencia indígena:

El resultado global de todos estos procesos fue el incremento de la voluntad y capacidad de acción política compartida, por parte de poblaciones que hasta entonces habían sido percibidas como sujetos pasivos de determinaciones externas, a pesar de contar con una dilatada trayectoria de resistencia étnica. Este conjunto de factores influyó de manera crucial en las poblaciones nativas, quienes accedieron en pocos años a una más clara percepción de su inserción en los contextos interétnicos regionales y estatales, favoreciendo de esta manera el desarrollo de respuestas y demandas políticas, inicialmente guiadas hacia cuestiones puntuales, pero posteriormente orientadas a afirmar su condición de pueblos oprimidos y a proponer sus propias perspectivas de futuro autónomo (Bartolomé, 2006a: 230).

Como parte de ese proceso de etnicidad, ya en la década del 80 se fueron estableciendo alianzas regionales entre movimientos indígenas y organizaciones ecologistas o de derechos

humanos, y los movimientos etnopolíticos fueron cobrando mayor visibilidad en el escenario internacional y en los respectivos países latinoamericanos, en esa particular configuración de las identificaciones indígenas en tanto sujetos del derecho internacional y en el pasaje de su reconocimiento de minorías a pueblos (Briones, 2005).

Un momento fundamental en este proceso de emergencia indígena iniciado durante aquellos años fue la conmemoración del Quinto Centenario desde la llegada de los colonizadores europeos a este continente. Muchos grupos y organizaciones indígenas se negaron a aceptar las conmemoraciones de esta fecha y lo transformaron en símbolo de resistencia y reconstrucción de sus identidades étnicas (Bengoa, 2009). Esta situación contribuyó al fortalecimiento del sistema de alianzas del movimiento indígena a nivel continental y mundial (Iturralde Guerrero, 1997) y a impulsar la búsqueda de visibilización por parte de las organizaciones indígenas¹²⁵.

A esa búsqueda de visibilización de las luchas y de la situación de estos pueblos durante los años cercanos al Quinto Centenario contribuyeron también muchas organizaciones que apoyaban sus reclamos y que trabajaron en pos de la publicidad de estos grupos, de sus luchas, de sus prácticas. En el ámbito de la comunicación popular podemos nombrar, por ejemplo, el trabajo realizado por ALER en Ecuador, denominado Proyecto ALER 500 años, que comenzó a planificarse en 1989 y se consolidó en 1991. Este proyecto tuvo como objetivo la promoción de la expresión del pueblo indígena y el impulso a la producción radiofónica a propósito de los 500 años (ALER, 1991). En el mismo sentido, algunas radios que trabajaban

¹²⁵ Como señalamos anteriormente, no estamos diciendo que los procesos de emergencia y visibilización de los movimientos indígenas de las últimas cuatro décadas hayan sido uniformes en los distintos países, ni siquiera en las diversas regiones de dichos países. Tal como explica Miguel Bartolomé, las modalidades de acción de las organizaciones responden tanto a los contextos estatales en los cuales se desarrollan como a la propia lógica y coyuntura política de los distintos pueblos: “Algunas movilizaciones provienen de los sistemas políticos tradicionales (propios o apropiados), que aún guían y norman la vida colectiva; pero otras se han estructurado como nuevos movimientos sociales a los que denominamos etnopolíticos para diferenciarlos de los anteriores. Si bien ambos tipos responden a la misma necesidad de enfrentarse o articularse con el estado en defensa de sus derechos, su estructuración responde a distintas coyunturas. En los pueblos que han logrado conservar en alguna medida los sistemas propios, la característica que asume la lucha se basa en su específica lógica política, la que a pesar de su legitimidad en ocasiones supone un factor adicional de incomprensión con la intolerante lógica de los estados. Así, por ejemplo, las complejas argumentaciones provenientes de su cosmología que esgrimen los guaraníes del Paraguay para fundamentar reivindicaciones sociales o territoriales, resultan incomprensibles para sus seculares interlocutores estatales. Más entendibles para el estado son las organizaciones etnopolíticas que, aunque se basan en la filiación étnica, recurren en sus demandas a un lenguaje político estructurado de acuerdo a la lógica dominante. Dicha lógica está orientada por una teórica noción de “democracia representativa”, y aunque ésta pueda no formar parte de la experiencia política indígena, se supone que deben comportarse de acuerdo con sus términos para negociar con el estado.” (2006a: 234, 235). En el mismo sentido, Claudia Briones (2005: 16) plantea que la constitución de los pueblos indígenas en sujetos políticos y actores sociales ha avanzado a ritmo dispar en los distintos países de América Latina. La disparidad, explica, se debe a la interacción de distintas variables, que van desde las dimensiones demográficas y el emplazamiento territorial de la población indígena hasta el carácter de las relaciones interétnicas, la vinculación de las organizaciones políticas con los sujetos étnicos y la maduración del o los movimientos indígenas en cada país; desde la capacidad hegemónica de cada Estado nación para garantizar la gobernabilidad del país y para el ejercicio de la soberanía, hasta los contextos políticos, económicos y sociales que cada Estado promueve y regula, incluyendo en ello la presencia de entidades internacionales como complemento o sustituto de Estados débiles.

con y para población indígena realizaron en 1992 distintas actividades tendientes a posicionar públicamente la voz, las memorias y las luchas de esos pueblos. La radio *Pío XII* (de Bolivia), por ejemplo, apoyó y promovió la reflexión sobre este tema a través de sus programas, organizó seminarios, talleres, y se asumieron políticas comunicacionales concretas sobre cómo posicionar la palabra “indígena”. (Mitre, 2004).

Estos múltiples factores confluyeron en una particular configuración, durante este período, de las identificaciones políticas de las organizaciones indígenas, de sus reivindicaciones y sus estrategias de visibilización de las luchas. Reconociendo los múltiples matices y profundas diferencias entre los distintos pueblos y grupos, Iturralde Guerrero (1997) menciona algunas dimensiones centrales de esta configuración política del “movimiento indígena latinoamericano”:

- En primer lugar, el establecimiento de una plataforma reivindicativa común a la mayor parte de los pueblos, comunidades u organizaciones, a partir de un proceso de agregación de las demandas particulares y diversas en los ámbitos locales y regionales. Operación que supuso no únicamente la suma de reivindicaciones y expectativas, sino la emergencia de nuevas categorías reivindicativas (autonomía, territorio, autorregulación) y de medios de simbolización (como nación, nacionalidad y pueblo indígena) que recogen esas demandas. La demanda de autonomía, particularmente, marcó esta emergencia indígena desde los años `90: “Los movimientos indígenas veían en la conquista de niveles altos de auto gobierno la posibilidad de ejercitar sus derechos a la autodeterminación política, económica y cultural” (Bengoa, 2009: 10)¹²⁶.

Como parte de este proceso, en general se fortaleció la tendencia a la reivindicación de las identificaciones étnicas de los movimientos y de la dimensión étnica de sus demandas. Según explica Menéndez, esa tendencia

...se caracteriza por la reducción de significación de los aspectos económicos y políticos y por el énfasis en sus derechos culturales, en sus usos y costumbres como parte de su propia identidad. De tal manera que las acciones, incluidas las políticas, se impulsan a través de los derechos étnicos y culturales más que a través de las demandas económico/políticas. Lo cual no supone que no tengan objetivos y demandas económico/políticas, sino que las expresan a través de sus derechos culturales y étnicos (2010: 102).

¹²⁶ Según afirma el antropólogo chileno José Bengoa, el concepto de autonomía manejado en la década del noventa se fundamentaba en “la homogeneidad étnica de la población indígena de un territorio determinado, y también en un alto grado de aislamiento espacial. Es por ello que los únicos casos “posibles” de autonomía se daban en territorios homogéneos y aislados, tales como la Comarca Kuna en Panamá o la costa atlántica en Nicaragua. La dificultad de implementar esta noción de autonomía en territorios multiétnicos es evidente y condujo a la necesaria revisión del concepto.” (2009: 11)

Como veremos en el período posterior, esto es, desde el inicio de la década del 2000, las reivindicaciones han variado según la situación de los indígenas en cada una de las sociedades nacionales, pero en general se percibe la tendencia a la formulación de demandas vinculadas a la posibilidad de participación efectiva de los indígenas en el ejercicio del poder político del Estado (Bengoa, 2009: 13).

Iturralde Guerrero explica que el proceso de generación de una plataforma de lucha común a todos los pueblos indígenas de un país o región involucró la juridización de sus demandas, esto es, la conversión del conjunto de reivindicaciones en un reclamo genérico de reforma constitucional y legal, así como de reconocimiento de una legalidad indígena propia. Al mismo tiempo, podemos agregar también la centralidad de la presencia y confluencia de estas luchas en el espacio público mediatizado latinoamericano. La creciente presencia a través del audiovisual y la gráfica que circula en diversos soportes y por distintos medios ha contribuido a delinear cierto formato (Schuster, 2012)¹²⁷ compartido por muchas de estas luchas.

- En segundo lugar, fue cada vez mayor la reticidad (Schuster, 2012) de las organizaciones. Es decir, se fue tejiendo una red de diversas dinámicas sociales y multitud de formas organizativas para dar origen a uniones de nivel cada vez más alto. Y al mismo tiempo, mientras más eficaz es la operación por la que se construye una representación nacional, más fuertes se tornan las representaciones locales y regionales y por tanto más independientes y particulares en su forma; las competencias, las diferencias y las rupturas se potencian al interior del movimiento conforme éste se desarrolla nacionalmente (Iturralde Guerrero, 1997). El surgimiento y desarrollo de los movimientos indígenas ha enfrentado estas paradojas en países como Ecuador, Colombia, Bolivia, Chile o Argentina, provocando rupturas y recomposiciones, avances y retrocesos, cambios en los planteamientos y circulación de las dirigencias (Iturralde Guerrero, 1997)

- En tercer lugar, agregamos aquí retomando una dimensión que propone Raúl Zibechi, y en estrecho vínculo con la primera dimensión que mencionamos, está el trabajo que las organizaciones realizan en pos de “la revalorización de la cultura y la afirmación de la identidad de sus pueblos y sectores sociales” (Zibechi, 2003: 186). Se trata de una política de afirmación de las diferencias, que es sobre todo relevante en los movimientos indígenas y de mujeres, pero que comienza a ser compartida por otros movimientos sociales. El reconocimiento de estas dimensiones evidencia que no se trató simplemente de un resurgimiento de antiguas identificaciones sojuzgadas y sometidas por la modernidad, sino de reconfiguración de identificaciones sobre la reversión de viejos estigmas y la puesta en operación de estrategias políticas y medios de significación de base étnica (Iturralde Guerrero, 1997).

Fueron, como vimos, múltiples los factores que confluyeron en aquellas transformaciones, dando lugar a reconfiguraciones en los modos de nombrar(se) y pensar (a) los pueblos

¹²⁷ Esta noción refiere al modo en que las prácticas comunicativas se hacen visibles en la esfera pública, lo cual incluye los medios y tecnologías de comunicación que se utilizan, los elementos que incorporan, los espacios en que se realizan, la forma de organización de los actores que participan, etc. (Schuster, 2012).

indígenas, que se materializaron en la institucionalización de marcas que definen la indigenidad de ciertos grupos, y entre las cuales el carácter preexistente es fundamental.

Por supuesto, esta emergencia no es un fenómeno nuevo sino que tiene raíces en la lucha centenaria que han llevado a cabo los pueblos indígenas, pero que ahora se expresa a través de un nuevo tipo de discurso y de acción. Se trata de una reelaborada praxis etnopolítica que se ha transformado como parte de las cambiantes circunstancias por las que atraviesan los sistemas interétnicos locales, regionales y continentales, tratando de manifestarse en términos que sean comprensibles dentro de los parámetros impuestos por el logos dominante (Bartolomé, 2006a).

2.3 Emergencia de las experiencias de comunicación indígena: indígenas, urbanas y al servicio de las luchas reivindicatorias vinculadas a identificaciones étnicas

...en esa época cuando empezamos a trabajar en la radio... la radio era campesina, era para los campesinos. Recién ahora, hace algunos años empezó a ser el tema indígena, a nombrarse así.
Padre Alfredo Zepeda, *Radio Huayacocotla*, México¹²⁸

Volvemos aquí a aquel punto en el que dejamos el recorrido histórico de las experiencias de comunicación protagonizadas por pueblos y comunidades indígenas. Fue en esos años de emergencia de nuevas articulaciones y formas de lucha, de disputas en torno a los modos de nombrar(se) la indigeneidad y de concebir la constitución poblacional de las naciones, de transformaciones económicas producto del desembarco arrollador del neoliberalismo en nuestro continente y de las estrategias que en ese marco se dieron los pueblos, organizaciones y comunidades para visibilizar y legitimar sus luchas, que comenzaron a cobrar presencia pública las primeras experiencias nombradas, pensadas y autodefinidas como de comunicación indígena. Eso ocurrió desde fines de los años 80 e inicios de la década del 90. Por un lado, muchos medios de comunicación antes definidos campesinos o mineros comenzaron a asumirse de y para indígenas.

Pero además se sumaban experiencias surgidas en ámbitos urbanos que nacían por iniciativa de los mismos pueblos originarios, muchas veces con financiamiento internacional y apoyo de ONGs locales¹²⁹. Porque ya desde los años 50, pero sobre todo a partir de mediados de los 80

¹²⁸ Conversación personal en el marco de esta investigación. Septiembre de 2012, durante el Encuentro Latinoamericano “Comunicación popular y Buen Vivir. ALER 40 años”, organizado por la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica y la Universidad Politécnica Salesiana, Quito, Ecuador.

¹²⁹ Desde mediados de la década del 80, algunas agencias de cooperación internacional incluyeron la temática de la comunicación indígena en sus agendas y consignaron recursos para la promoción de esas experiencias. En

y en los 90, como consecuencia del reciente proceso de expansión de la frontera agraria capitalista, del deterioro ambiental y la consecuente imposibilidad de acceder a los tradicionales medios de subsistencia, así como, en muchos casos, de la expulsión directa de sus tierras, en distintos países de América Latina la población indígena se vio ante la necesidad de migrar desde las zonas rurales hacia las grandes y medianas ciudades, convirtiéndose, en su mayoría, en “marginales urbanos” (Menéndez, 2010)¹³⁰. Si bien este proceso no ha sido homogéneo en todos los países, en general, comparando los datos de 1990 y los del año 2000, la tendencia ha sido el crecimiento sistemático de la población indígena urbana y la disminución de la población rural (Del Popolo, Oyarce y Ribotta, 2009). En ese contexto urbano, comenzaron a crearse desde mediados de los años 80 diversas experiencias de medios masivos de comunicación gestionados por personas u organizaciones indígenas y que surgieron como herramientas al servicio de los reclamos, de las luchas en las que la indigeneidad de los sujetos parece ser el elemento articulador y reivindicatorio central.

Tal es el caso de la Radio Comunitaria Indígena *Ondas del Titicaca*, que nació en 1993 en Bolivia; o la Radio *Mallku Quiririya*, abierta en 1990 en el *ayllu*¹³¹ Chayantaca, Provincia Bustillo del Departamento de Potosí (Bolivia). A su vez, desde mediados de los años 90 el movimiento zapatista fue pionero en hacer un uso intensivo y amplio de Internet para difundir su lucha a nivel mundial y crear solidaridades en relación a sus causas (Augurto y Messco, 2012). En noviembre de 1994 nació, también en México, la agencia de noticias *Prensa Indígena*. En 1999 surgió en *Gulu Mapu*¹³² el boletín y página web *Mapuexpress*. En el año 2000 nació en Temuko (Chile) el *Colectivo Lientur de Contrainformación*, un portal de Internet creado por comunicadores para denunciar los atropellos de que eran víctimas comunidades y organizaciones del pueblo mapuce y que luego se transformó en el periódico y agencia de noticias *AZKINTUWE*, orgánico a las luchas de ese pueblo. En el 2006 nació en El Salvador la Radio *RAIS* (Rescate Ancestral Indígena Salvadoreño), entre otras.

agosto de 1986, por iniciativa del Instituto Indigenista Interamericano (uno de los organismos especializados de la Organización de los Estados Americanos), se realizó en Quito el primer Seminario Taller sobre Radiodifusión en Regiones Indígenas de América Latina, en el que se reunieron 55 participantes de 11 países; entre 1993 - 1997 se implementó el proyecto de la FAO Comunicación para el Desarrollo en América Latina, con base en el Departamento de Santa Cruz, Bolivia, que financió a radios de pueblos indígenas de ese país; y en enero de 1998 el Alto Comisionado para los Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas realizó el primer Encuentro de Periodistas Indígenas en Madrid, por mencionar algunos ejemplos.

¹³⁰ Debido a la ausencia, hasta hace pocos años, de datos censales específicos sobre este grupo de población, son escasos los estudios relativos al proceso migratorio interno de las poblaciones indígenas que incluyan datos cuantitativos respecto de dicho fenómeno. Sin embargo, este dato puede constatar en algunos trabajos que han establecido un cruce entre información sobre el proceso de expansión de la frontera agraria en cada país, el crecimiento de los grandes y medianos centros urbanos, los datos generales relativos a migraciones campo – ciudad en cada región y los datos arrojados por los censos sobre población indígena elaborados a partir de mediados de los '90 o inicios de la década del 2000. Para análisis de estas características, ver, entre otros Del Popolo y Oyarce (2005); Del Popolo, Oyarce y Ribotta (2009); y Valdés (2006).

¹³¹ Palabra aymara que nombra a una comunidad familiar extensa.

¹³² Es el territorio mapuce del oeste, actualmente comprendido dentro de las fronteras del Estado de Chile.

A mediados de la década del 80 también comenzaron a constituirse las primeras redes de comunicadores y comunicadoras indígenas u otras formas asociativas que nuclean a los miembros de este tipo de experiencias. Este proceso se relacionó, por un lado, con las lógicas de construcción política de estos nuevos movimientos indígenas donde, como dijimos, cobró centralidad la reticidad como estrategia de fortalecimiento y visibilidad; pero también con el reconocimiento de la existencia de problemáticas y desafíos comunes a los distintos medios que se comienzan a definir indígenas¹³³; y, finalmente, con las posibilidades que habilitaba el acceso a ciertos desarrollos tecnológicos, tal como las transmisiones satelitales. En 1985, en el I Festival Latinoamericano de Cine y Video de los Pueblos Indígenas, realizado en la ciudad de México por iniciativa de cineastas dedicados a temas en torno a los pueblos indígenas se crea la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI); en 1996 nació la Coordinadora Audiovisual Indígena-Originaria de Bolivia; en 1997 se creó la Red Kichwa Satelital (luego llamada América Indígena en Red), vinculada a ALER; en 2001 nació en el norte argentino la Red de Comunicación Indígena (RCI) conformada inicialmente por organizaciones indígenas de las provincias de Chaco y Formosa y el Instituto de Cultura Popular (INCUPO); en el año 2004 surgió en Perú la Red de Comunicadores Indígenas Quechuas de Ayacucho y en 2006 la Red de Comunicadores indígenas del Perú, por mencionar sólo algunos casos.

Tal como sugerimos párrafos antes, una diferencia entre estas experiencias -la mayor parte de ellas surgidas en ámbitos urbanos- y aquellas primeras experiencias de comunicación mediatizada desarrolladas en ámbitos rurales, es que los nuevos medios que nacen al calor de estas nuevas luchas ya no se piensan al servicio de la educación de las comunidades sino como espacios al servicio de las batallas de estos pueblos y organizaciones. En ese sentido, la emergencia de estos medios forma parte de un proceso en el cual las mismas organizaciones, los grupos, los líderes indígenas comenzaron a plantear la existencia de un vínculo entre sus luchas por derechos y la necesidad de presencia de esas reivindicaciones en el espacio público mediatizado.

¹³³ María Cristina Mata, conversación personal en relación a los motivos de constitución de América Indígena en Red (AIR), perteneciente a ALER. AIR surgió en 1997 con el objetivo de nuclear a las experiencias radiofónicas de los pueblos quechuas y kichwas de Bolivia, Perú y Ecuador.

3. La comunicación indígena desde los años 90 hasta la actualidad

3.1 Sobre derechos indígenas a la comunicación o la descolonización del espacio público mediatizado

El objetivo de este apartado es caracterizar los procesos de lucha en torno al derecho a la comunicación librados por los pueblos indígenas desde mediados de la década del 90 en América Latina. Período en que esas luchas comenzaron a plantear demandas por la transformación de la arquitectura del espacio público mediatizado y por su descolonización.

Si bien en cada región y país existen diferencias en lo que respecta a dichos procesos de lucha, consideramos que resulta central dar cuenta de algunos elementos comunes a los discursos y a prácticas de muchas organizaciones indígenas que libran esta disputa. Particularmente porque esos elementos son los que muchas de esas organizaciones fueron poniendo en juego en los distintos países cuando comenzaron a debatirse las transformaciones de los marcos legales que regulan los respectivos sistemas de medios.

Esos procesos de lucha tienen al menos tres dimensiones, diferenciables sólo analíticamente. En primer lugar, desde el reconocimiento de la necesidad de presencia en el espacio público mediatizado, muchas comunidades u organizaciones sociales indígenas fueron creando sus medios masivos de comunicación. Inicialmente fueron radios o periódicos impresos y luego surgieron también algunas productoras de contenidos audiovisuales o páginas Web, de acuerdo a los recursos financieros de cada organización, a las trayectorias de capacitación de sus miembros, a los públicos a que se dirigen así como a las relaciones de fuerza existentes en los sistemas políticos y particularmente en los sistemas de medios de cada país.

En segundo lugar, desde mediados de los años 90 y sobre todo desde mediados de la década pasada, muchos de estos espacios comenzaron a plantear públicamente la necesidad de que se contemple el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas en las declaraciones internacionales y en las normativas que regulan los servicios de comunicación audiovisual al interior de los Estados. Nos detendremos sobre esta cuestión en el siguiente apartado.

Y finalmente, podemos mencionar un tercer plano o dimensión de esta disputa por presencia, identificaciones y derechos en el espacio público mediatizado: en los distintos encuentros, cumbres, parlamentos de comunicación indígena, muchos comunicadores y comunicadoras, organizaciones, comunidades y pueblos han expresado y acordado que parte de esta disputa tiene que ver también con la paulatina construcción de estrategias tendientes a la descolonización del espacio público mediatizado y las prácticas hegemónicas que se producen en él. De este modo, la batalla por más posibilidades expresivas implica tanto acceder a los espacios del decir, como forzar las barreras de las lógicas de producción de información y de

construcción de agenda, los modos de entretenimiento, los espacios y tiempos de habla en los medios. Ello tiene que ver con un proceso de reflexividad sobre los fundamentos de las propias prácticas de comunicación y de los medios masivos propios. Fundamentos que a su vez se vinculan de manera inescindible con la particular conceptualización del derecho a la comunicación que muchas organizaciones, pueblos, comunidades indígenas están reivindicando en las disputas nacionales y en los debates internacionales en torno a la configuración de los sistemas de medios. Volveremos sobre ese punto al final del siguiente apartado.

3.2 Los derechos que se reivindican en relación al espacio público mediatizado

Uno de los primeros hitos del debate indígena en torno a los medios y al derecho a la comunicación tuvo lugar en 1990 durante el Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, realizado en la ciudad de Quito (Ecuador)¹³⁴. Esta fue una de las instancias iniciales en la que se planteó públicamente a nivel latinoamericano el reconocimiento de los medios masivos como un escenario importante para las luchas que los pueblos indígenas libran en pos del reconocimiento de su existencia como tales y de los derechos que de ello se desprenden. Específicamente, se afirmó la importancia de la “difusión de la existencia de pueblos indígenas” y la necesidad de “desarrollar una intensa campaña en los medios de comunicación nacional e internacional para dar a conocer nuestra existencia y nuestra verdad”, así como también “exigir espacios masivos de comunicación para difundir nuestra cultura entre pueblos indígenas”¹³⁵. Esto es, se reconoció a los medios como espacios fundamentales de visibilización, de existencia pública, y se los comenzó a asumir como ámbitos en relación a los cuales constituirse en sujetos de derecho.

A ese Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios le sucedieron el II Encuentro Continental de Pueblos Indígenas, realizado en 1993 en Temoaya (México)¹³⁶ y la I, la II y la III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala¹³⁷, realizadas en Teotihuacan, (México) en el año 2000¹³⁸, en Quito (Ecuador) en el año 2004¹³⁹, y en Mar del

¹³⁴Fue convocado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y el Centro de Derechos por los Pueblos Indígenas de Centro y Sudamérica (SAIIC), de Estados Unidos.

¹³⁵ “Declaración de Quito”. Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios. Quito, Ecuador. 17 al 21 de julio de 1990.

¹³⁶ Organizado por el Frente Independiente de Pueblos Indios (FIPI) y la Coordinadora de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente (CONIC), integrado por organizaciones y naciones de EEUU, México, Centroamérica y del Cono Sur, constituida después del Encuentro de Quito. El evento reunió a trescientos participantes, representantes de veintiséis organizaciones y naciones indígenas.

¹³⁷ Las declaraciones, documentos y ejes de trabajo de las Cumbres se encuentran disponibles en <http://www.cumbreindigenabyayala.org>

¹³⁸ Organizada por el Consejo de Organizaciones y Naciones Indígenas del Continente (CONIC)

Plata, Argentina, en el año 2005¹⁴⁰, respectivamente, donde la temática de los medios propios prácticamente no tuvo lugar.

En relación a ello, cabe destacar que la ausencia de esta temática en los debates sobre medios de comunicación durante la década de 1990 fue una constante en muchos ámbitos (Estados, ONGS, organismos de cooperación internacional): en esos años gran parte de las discusiones y de las políticas de acción relacionadas con el acceso a los medios de comunicación estuvieron eclipsados por el proyecto de la Sociedad de la Información, por la asunción del potencial democratizador de las tecnologías de la comunicación vinculadas a Internet y por la preocupación en torno a las estrategias tendientes a la reducción de la brecha digital acercando así esa tecnología a los sectores más empobrecidos. Tarea de la cual se ocupaban principalmente las organizaciones no gubernamentales y los organismos de cooperación internacional. Al mismo tiempo durante esos años los Estados se mantuvieron en roles subsidiarios con respecto al sector privado y regularon los servicios de comunicación audiovisual y las telecomunicaciones desde una concepción mercantil de la información y la comunicación, favoreciendo la privatización y la concentración de medios. En ese contexto, el sector de medios sin fines de lucro estuvo relegado a la clandestinidad y era prácticamente inexistente el margen para demandar una mayor democratización de los servicios de comunicación audiovisual.

Dos momentos clave en la búsqueda de legitimación de ese proyecto de Sociedad de la Información, y a la vez de puesta en debate del mismo, fueron las Cumbres Mundiales sobre Sociedad de la Información (CMSI), que tuvieron lugar, respectivamente, en Ginebra en el año 2003 y en Túnez en 2005. Ambas fueron realizadas por iniciativa de la Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT) con respaldo de las Naciones Unidas. Tal como afirma Becerra (2005), los documentos de las CMSI contrastan con las tesis que habían sido centrales en los debates internacionales sobre democratización de las comunicaciones en las décadas del 70 y 80: la unidireccionalidad de la comunicación desde los países del hemisferio norte hacia los del sur, la transnacionalización y concentración de las empresas de medios, la consecuente necesidad de articulación de políticas de comunicación y cultura para lograr un escenario mundial más justo y equilibrado en el ámbito de las comunicaciones masivas,

¹³⁹ Organizada por la CONAIE, la Organización de las Nacionalidades Quichuas del Ecuador (ECUARUNARI) y la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), con la participación de delegados de 64 pueblos y nacionalidades indígenas.

¹⁴⁰ El comité político organizador de esa cumbre estuvo conformado por el Enlace Continental de Mujeres Indígenas (ECMI), el Proyecto Ecológico Kan Tan (Costa Rica), Wara (Brasil); Congreso Kuna (Panama), Comité Inter-Tribal de Brasil, Organización Nacional Indígena de Colombia, CONAIE (Ecuador), Unión de Comunidades Purhepecha (México), Abya Yala Nexus (EEUU), Comisión de Juristas Indígenas en la República Argentina, Coordinación de Organizaciones Mapuche (Argentina), Indigenous Environmental Network (IEN) (EEUU), Tona Tierra (Aztlán) y el Consejo de Organizaciones Lencas de Honduras (COPINH).

fueron temas tabú de las Cumbres¹⁴¹. Y, en cambio, se deliberó sobre cuestiones tales como la propagación de las tecnologías, tan caras al paradigma difusionista, pero con una expresa omisión de cuestiones sobre contenidos y políticas.

Sin embargo, algo a destacar en relación a las Cumbres, y particularmente a la primera, fue la participación de la sociedad civil en ciertos debates. Tal como afirma Córdoba,

...si bien desde el comienzo fue evidente que la convocatoria de la UIT apuntaba en un sentido claramente mercantil, diversos grupos y organizaciones participaron activamente en la convocatoria. El evento fue asumido como una “oportunidad” para recuperar un debate histórico, para movilizarse alrededor del tema y para buscar influir en los documentos finales a través del “cabildeo” sobre las delegaciones oficiales (Mattelart, 2005; Betancourt, 2007; entre otros). Al tiempo que participaban de los debates, las organizaciones acordaron presentar una declaración propia (...). Respecto de los medios masivos de comunicación, la *Declaración de la Sociedad Civil* planteó, específicamente, que debía evitarse su centralización excesiva, que debían promoverse legislaciones y políticas públicas para promover la creación de medios de comunicación comunitarios y garantizar el acceso a la información para los grupos más vulnerables de la sociedad (2013: 39).

Durante la primera CMSI algunos dirigentes y organizaciones indígenas participaron de los debates y adscribieron a la “Declaración de la Sociedad Civil”, cuestionando, igual que ésta, la concepción difusionista de la comunicación y el determinismo tecnofílico de la declaración de la Cumbre¹⁴². Pero, al mismo tiempo, reivindicaron las “propias formas e instrumentos de

¹⁴¹ Tal como explica Córdoba (2013), la cuestión comunicacional fue, durante los años ´70, un capítulo notable de las discusiones y políticas interestatales. El nacimiento de estos debates se vinculó con el surgimiento del Movimiento de Países no Alineados como un nuevo actor en el escenario internacional: desde mediados de la década del 50 se empezaron a configurar los reclamos de esos países en torno a cuestiones económicas y sociales, pero luego irían desplazándose también hacia los problemas de la cultura y, como parte de ella, de la comunicación y la información. En ese escenario, “durante las décadas de los 60 y 70, se van a suceder numerosos estudios y debates académicos y políticos que van a promover una organización democrática de la comunicación comenzando a mencionar el concepto de derecho ciudadano a la comunicación, como noción superadora de los principios de libertad de expresión y libertad de prensa. Dichos debates alcanzarán su mayor desarrollo cuando en la Asamblea General de la UNESCO desarrollada en Belgrado en 1980 se apruebe por el conjunto de los países del planeta el informe *Un solo mundo, voces múltiples*, también conocido como informe MacBride (Mastrini, 2010: 2). Dicho documento daba cuenta de la existencia de un desequilibrio entre los países de los hemisferios norte y sur en todos los planos, pero especialmente en el informacional y comunicativo, tanto en las infraestructuras materiales como en los flujos informativos; y además, relacionaba estos hechos con las posibilidades de crecimiento y desarrollo de las naciones (Karam, 2008). Finalmente, este informe no tuvo impacto en términos de políticas estatales, puesto que sus recomendaciones no fueron recuperadas por los Estados miembros de UNESCO. Sobre los distintos problemas que indujeron al fracaso del informe, así como también críticas al mismo ver, entre otros, Hamelink (1987), AAVV (1982).

En el mediano plazo, el fracaso de esa acción internacional en pos del derecho a la comunicación se vinculó con las transformaciones político-económicas que tuvieron lugar a nivel mundial a partir de mediados de la década del 80. La gestación de los procesos de re-regulación, privatización y retraimiento del Estado en los aspectos cruciales del desarrollo económico, y particularmente todo lo relacionado con el mundo financiero y las telecomunicaciones, se plasmó en el ingreso de los grandes conglomerados transnacionales en las telecomunicaciones con la liberación de dichos mercados, junto con la privatización del sistema televisivo en los países en los que aún seguía bajo la órbita del Estado (Mastrini y de Charras, 2004). Este avance del neoliberalismo en el plano de las comunicaciones fue de la mano con la gestación de un imaginario de fuerte tinte tecnocrático que esbozaría las primeras líneas de la llamada Sociedad de la Información.

¹⁴² Textualmente, plantearon: “Nos preocupa que la Cumbre, en su primera etapa, no considere los derechos de los Pueblos Indígenas, que la visión del desarrollo que adopte la Cumbre enfatice los medios e instrumentos tecnológicos antes que las necesidades y perspectivas humanas, nos preocupa que el motor de desarrollo sea el acceso a las TIC y no el acceso a la equidad, a la paz con justicia social, al ejercicio de los derechos y las

comunicación tradicional, como válidos para una comunicación humana que enriquezca la vida social, con equilibrio y respeto entre los seres humanos y la Madre Naturaleza”¹⁴³. Y demandaron a los Estados “crear las condiciones para que los Pueblos Indígenas, tengan acceso a los recursos financieros que permitan que las TIC se desarrollen apropiadamente y bajo sus propias condiciones sin afectar su integridad cultural.”¹⁴⁴

Hacia mediados de la década del 2000, en los debates de muchos sectores sociales respecto del derecho a la comunicación volvieron a cobrar mayor centralidad los medios masivos tradicionales (radio, televisión y prensa gráfica) en virtud de su masividad y cotidianeidad, diferenciándose de las agendas empresariales y estatales, que concentraban la discusión en el acceso a Internet y a las TIC’s (Mattelart, 2005: 37-38, cfr. en Córdoba, 2013: 40). Por eso, a la par de las discusiones sobre la sociedad de la información comenzó a plantearse la necesidad de “reapropiación de los medios” por parte de la ciudadanía. Y las reformas legales y otras políticas públicas del audiovisual se volvieron un eje de la disputa política global (Córdoba, 2013: 41).

Córdoba nombra a ese fenómeno como el “resurgimiento del tema comunicacional”. Y alude, precisamente, al hecho de que, desde inicio del presente siglo, surgieron distintas modalidades de acciones colectivas¹⁴⁵, numerosos grupos, instituciones así como también profesionales del ámbito comunicacional que comenzaron a cuestionar públicamente

...la tendencia progresiva a la concentración de la propiedad y el control de los medios en unos pocos conglomerados transnacionales, denunciaron la emergencia de un nuevo tipo de censura provocada por la sujeción de los profesionales a las exigencias comerciales de las empresas; propusieron la importancia creciente de las redes de comunicación en la acción colectiva contra hegemónica global, y destacaron la falta de participación de la ciudadanía en estos problemas como una limitación común a todos los países (Córdoba, 2013: 36).

Tal como explica la autora, estas iniciativas construyeron una plataforma conceptual común sobre estos temas que fundamentó, paulatina y progresivamente, las acciones de los movimientos sociales en este campo: la asunción de que la lucha por la democratización de la comunicación es un componente clave de las luchas contra el neoliberalismo y el imperialismo y por la construcción de una nueva sociedad; la centralidad de articular y desarrollar medios de comunicación “que construyan ciudadanía”; la centralidad del rol del Estado para la garantía del derecho a la comunicación a todos los habitantes, y la necesidad

libertades humanas.” “Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información”, Ginebra, 10 de diciembre de 2003.

¹⁴³ “Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información”.

¹⁴⁴ “Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información”.

¹⁴⁵ Observatorios de medios y veedurías ciudadanas de comunicación; redes regionales e internacionales de medios que impulsan modelos comunicativos alternativos al modelo hegemónico liberalizado y mercantil; campañas globales por el derecho a la comunicación; coaliciones nacionales que demandan legislaciones y políticas públicas que limiten los procesos de concentración oligopólica de los medios (Córdoba, 2013: 29, 30).

entonces de promover políticas públicas que garanticen la diversidad y el pluralismo en los sistemas de medios; y la demanda de que se preserve a “la información y el conocimiento como bienes públicos, reivindicando el acceso y resistiendo a su privatización” (Córdoba, 2013: 40).

Los debates indígenas respecto de estos temas no fueron la excepción: como veremos, desde estos años las reivindicaciones centrales comienzan a girar en torno a reservas de frecuencias radioeléctricas para comunidades indígenas y a la creación de fondos presupuestarios de los Estados para que esas comunidades puedan acceder al equipamiento y otros gastos necesarios para la puesta en funcionamiento, sobre todo, de emisoras radiofónicas.

Un hito importante en ese sentido lo constituyó el Primer Congreso Nacional de Comunicación Indígena, que tuvo lugar en México, en septiembre de 2007. Este Congreso fue convocado por algunos legisladores nacionales y organizaciones indígenas a partir del proceso de discusión iniciado en 2006, en torno a las modificaciones de la Ley Federal de Telecomunicaciones y la Ley Federal de Radio y Televisión de ese país¹⁴⁶. Dichas modificaciones -nombradas en México de modo no oficial como “Ley Televisa”- ignoraban el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas¹⁴⁷, por lo que ciertos artículos fueron declarados inconstitucionales por la Suprema Corte de Justicia¹⁴⁸. En ese marco, dos de los principales objetivos del Congreso fueron “Promover el reconocimiento del derecho a la información y la comunicación que tienen los pueblos indígenas, [y] Revisar y proponer las reformas legislativas necesarias en materia de información y comunicación indígena, en el marco de la Reforma del Estado y frente a los compromisos asumidos por México en los acuerdos internacionales.”¹⁴⁹ Si bien en la Declaración de este congreso se hizo alusión al acceso a las telecomunicaciones, el debate central en relación al derecho a la comunicación tuvo que ver con los “permisos y concesiones” para operar medios de comunicación masiva. Es decir, a la administración del espectro radioeléctrico para la transmisión de señales de radio y/o televisión. Y también con el acceso a financiamiento del Estado para el sostenimiento de esos medios. En relación a esos dos puntos, en este momento comenzó por

¹⁴⁶ Tal como se enuncia en la convocatoria al Congreso: “El 14 de junio del año en curso [2007], los representantes de las Comisiones de Asuntos Indígenas, Radio Televisión y Cinematografía, así como la de Cultura de la LX Legislatura de la Cámara de Diputados, coincidieron en que la declaratoria de inconstitucionalidad de varios de los artículos de la Ley de Radio Televisión y de Telecomunicaciones, abre las puertas al debate y compromete a los legisladores para formular reformas para que la legislación de medios de comunicación atienda principios de democracia y equidad.” “Convocatoria al Primer Congreso Nacional de Comunicación Indígena”, México, 2007.

¹⁴⁷ Para un mayor desarrollo del proceso de debate en torno al derecho a la comunicación de los pueblos indígenas en México ver, entre otros, Esteinou Madrid (2001); Ramos Rodríguez (2009); Ramos Rodríguez y otros (2009); Hernández (2013).

¹⁴⁸ La Suprema Corte declaró inconstitucionales 6 artículos, 16 párrafos y partes de los textos de la ley.

¹⁴⁹ “Convocatoria al Primer Congreso Nacional de Comunicación Indígena”.

primera vez a plantearse la propuesta de crear una figura jurídica especial para la regulación del derecho a la comunicación para los pueblos indígenas: es decir, que no estén contemplados por el régimen del sector público (los medios públicos estatales) ni del sector privado (los medios privados con fines de lucro y los privados sin fines de lucro), sino que sean reconocidos como indígenas en las legislaciones sobre los sistemas de comunicación audiovisual. Ello involucra un régimen especial de reserva de frecuencias radioeléctricas para estos pueblos, así como la obligación del Estado de contribuir al financiamiento de los medios de pueblos originarios.

En mayo de 2009 se realizó la IV Cumbre Continental Indígena en Puno, Perú. Allí, las demandas en torno al derecho a la comunicación a escala continental tuvieron un lugar preponderante. En esa instancia se reconoció la centralidad de los medios masivos de comunicación propios como parte de los procesos de lucha de los pueblos indígenas: “para romper los cercos informativos en todo el continente y enfrentarnos a la concentración y manipulación de la información por parte de los grandes monopolios de comunicación”, y “Que nuestra tarea como comunicadores es desafiante (...): visibilizar lo que son nuestros pueblos, su caminar, su lucha y la recuperación de nuestras lenguas.”¹⁵⁰. En ese marco, y sustentándose en el reconocimiento jurídico internacional del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas¹⁵¹, exigieron a los Estados “que se generen las políticas, programas y presupuestos necesarios para que el ejercicio del derecho a la comunicación e información de los pueblos indígenas sea viable. Los gobiernos están obligados a permitir la instalación, apertura, equipamiento y sostenimiento de radios indígenas y medios de comunicación propios de los pueblos indígenas.” La posibilidad de gestionar medios propios (y todo lo que ello involucra: acceso a frecuencias radioeléctricas, acceso a equipamiento, financiamiento para sostener las emisoras) apareció como una demanda central cuando se reivindicaba el derecho a la comunicación.

Al mismo tiempo, consideraron central fortalecer el trabajo de articulación entre los distintos pueblos de este continente, para que todas las “comunidades, organizaciones, pueblos y nacionalidades incluyan y hagan parte de sus demandas y pronunciamientos el derecho colectivo a la comunicación e información, a la apropiación, adquisición y administración de

¹⁵⁰ “Declaración de la Mesa de Comunicación de la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala”. Puno, Perú. Mayo de 2009.

¹⁵¹ “...el derecho a la comunicación e información es un derecho colectivo de los pueblos y nacionalidades indígenas expresado en diversos instrumentos internacionales como lo son el Convenio 169 de la OIT, la Declaración Universal de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, la Declaración y Plan de Acción de la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información”. “Declaración de la Mesa de Comunicación de la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala”.

medios propios”¹⁵². Nuevamente, la reticidad y el establecimiento de una plataforma reivindicativa común aparecen como estrategias de lucha de los pueblos indígenas, ahora en pos del territorio del espacio público mediatizado.

En el marco de esa estrategia, en aquella Cumbre se definió comenzar a organizar la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena, que tuvo lugar en La María, Piendamó (Colombia) en noviembre de 2010. En octubre de 2013, y como mandato de aquella I Cumbre, tuvo lugar la II Cumbre de Comunicación Indígena del Abaya Yala, celebrada en Tlahuitoltepec (México). Por la masividad y heterogeneidad de la participación de comunicadores indígenas en ellas, ambas Cumbres fueron momentos importantes en la conceptualización del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas.

En estas Cumbres las discusiones se organizaron principalmente en torno a tres ejes:

- 1) las demandas a los Estados en relación a la inclusión del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas en las legislaciones acerca de los servicios de comunicación audiovisual, así como la implementación de políticas de comunicación tendientes a garantizar la sustentabilidad de los medios indígenas;
- 2) las problemáticas y estrategias de los propios medios para lograr la continuidad de los espacios, esencialmente en términos económicos y de capacitación;
- 3) la definición de una conceptualización propia de la comunicación indígena mediatizada y masiva, de los medios masivos de comunicación de los pueblos originarios. Nos detendremos brevemente en cada una de estas cuestiones.

Con respecto al primer punto, las demandas a los Estados tienen que ver con:

- a) la garantía de la libertad de prensa de los comunicadores indígenas¹⁵³;
- b) la participación de los indígenas en los sistemas de medios a través de la gestión de medios propios. Esto involucra el acceso a frecuencias radioeléctricas, a tecnologías que permiten su explotación, y a parte del financiamiento para la sustentabilidad de estos medios cuyas temáticas y formatos no suelen responder a las agendas y lógicas de producción de contenidos que define el mercado mediático. También, en algunos casos, se demanda participación en los medios públicos estatales (cuyas señales siempre tienen mayor alcance geográfico que los medios indígenas, y por tanto mayor posibilidad de penetración en públicos más vastos);
- c) el derecho al acceso a la información vinculada a toda decisión política (estatal y del sector empresarial) que afecte especialmente a los pueblos originarios; d) la regulación y protección “de los derechos de propiedad intelectual y de autoría, en la producción en la comunicación

¹⁵² “Declaración de la Mesa de Comunicación de la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala.”

¹⁵³ Durante la I Cumbre esta fue particularmente una demanda de los pueblos ubicados en Colombia y México o en las zonas cercanas a las fronteras con ambos países.

indígena, para que el conocimiento tradicional indígena no se pierda, se conculque o se robe por los que tienen el poder de comprar la información”¹⁵⁴.

Respecto del segundo punto, las problemáticas y estrategias de los propios medios para lograr la continuidad de los espacios, se planteó que el financiamiento, el acceso al equipamiento y la capacitación para usarlo son algunos de los principales problemas de los medios indígenas. Respecto a la sustentabilidad de las experiencias de gestión de medios por parte de pueblos indígenas, los Estados aparecen nuevamente como una referencia central: se les demanda garantizar “acceso de manera libre, legítima y reconocida a recursos presupuestales para el ejercicio de la comunicación indígena”¹⁵⁵. En cambio, a propósito de la capacitación, la principal vía parece ser la construcción de redes que vinculen a los espacios de comunicación indígena “permitiendo a cada uno enriquecerse con la experiencia de los demás”¹⁵⁶. La generación de estos espacios de capacitación es una de las tareas fundamentales que se dan las Cumbres hacia el futuro¹⁵⁷:

Establecer una plataforma virtual de capacitación sobre comunicación indígena, tarea que tendrá como grupo impulsor a la siguientes organizaciones: CLACPI, ALER, Radialistas y Agencia Plurinacional de Comunicación Indígena (APCI); Establecer una escuela itinerante de comunicación indígena integral, con base en pasantías, intercambios y otros recursos. El grupo impulsor de esta tarea se delega en las siguientes organizaciones: CRIC-Escuela de Comunicación, ECUARUNARI, Servicios del Pueblo Mixe, CEFREC, Bolivia, AICO y CLACPI.¹⁵⁸

Finalmente, sobre la conceptualización de la comunicación indígena identificamos dos grandes ejes de debate durante las Cumbres: por un lado, se planteó la necesidad de reconocer -y sobre todo, afirman los comunicadores más jóvenes, que los dirigentes indígenas reconozcan¹⁵⁹- la centralidad de la comunicación no sólo como medio de difusión de las demandas sino como “fuerza del movimiento indígena”¹⁶⁰. Ello en relación a tres ámbitos:

¹⁵⁴ Declaración de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena.

¹⁵⁵ Declaración de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena.

¹⁵⁶ Exposición titulada “La resistencia desde la comunicación”, presentada por Franco Gabriel Hernández, representante de la Agencia Internacional de Prensa India, en el marco de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena (registro de campo en el marco de la propia investigación doctoral).

¹⁵⁷ En algunos países, como el caso de Perú, estas definiciones ya comenzaron a materializarse en la “Escuela itinerante de Comunicación Indígena e Intercultural”. Información disponible en <http://servindi.org/actualidad/101950>.

¹⁵⁸ “Declaración de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena”. Punto referido a “Compromisos y Tareas”.

¹⁵⁹ Ello se discutió por ejemplo en uno de los Talleres realizados durante la I Cumbre, titulado “Derecho a la comunicación: Políticas públicas que potencien el desarrollo de la comunicación indígena”. Sobre las dificultades que los comunicadores indígenas afrontan al interior de sus propias comunidades, la Declaración de la II Cumbre manifestó: “...las comunicadoras indígenas cumplimos un papel fundamental en la creación de lazos profundos de comunicación principalmente generados a partir de nuestras cosmovisiones y de las familias como fuente de unidad, vida y relacionamiento permanente de comunidad, bajo el principio de la complementariedad, aportes que son poco reconocidos y valorados, razón por la cual se deben generar espacios de inclusión creando condiciones adecuadas para promover y facilitar nuestra participación y liderazgos en el marco de la comunicación.”

¹⁶⁰ Expresión utilizada en la ponencia de Elides Peche– Consejo Mayor del Consejo Regional Indígena del Cauca- durante la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena (registro de campo).

a) al interior de las organizaciones y comunidades, pues se planteó que la comunicación mediatizada y masiva podría constituirse en potenciadora de distintos procesos político-culturales de fortalecimiento de esas comunidades y organizaciones. Se mencionó, por ejemplo, que esa comunicación debía ponerse al servicio de la difusión de información a todos los miembros de las comunidades y organizaciones en relación a las problemáticas comunes cuando las organizaciones están conformadas por grupos distantes en términos geográficos, y también al servicio de otras cuestiones como la revaloración y el estímulo al uso cotidiano de los idiomas indígenas;

b) en el fortalecimiento de los lazos entre distintas organizaciones indígenas. En este caso se planteó la importancia de conformar cadenas informativas que vendrían a insertarse y fortalecer la reticidad de las organizaciones indígenas como estrategia de lucha. En ese marco, durante la II Cumbre se definió

Operativizar la Plataforma Multimedia de Comunicación Indígena del Abya Yala, como herramienta de articulación de los procesos de comunicación indígena que se viven en el continente, permitiendo que por este medio las y los comunicadores indígenas, las organizaciones de nuestros pueblos y colectivos de comunicación indígena puedan acceder a información, documentos, materiales además de ser espacio de socialización de nuestros procesos, denuncias, intercambio de experiencias, formación y capacitación, escenario de trabajo articulado, sitio oficial para convocar las Cumbres de Comunicación Indígena y para publicar sus respectivas declaraciones y memorias.¹⁶¹

c) los medios de comunicación propios se asumen como lugar central para el vínculo con el resto de la sociedad no indígena: tanto en la función de visibilizar los reclamos de los pueblos, comunidades y organizaciones¹⁶², como en la disputa pública por los sentidos en torno a sus identidades, a sus historias y a sus vínculos actuales con los Estados y con los grupos no indígenas. En los medios indígenas ambas luchas son inescindibles: ya no se trata sólo de dar a conocer los reclamos, sino de disputar los sentidos que constituyen el fundamento de esos reclamos:

...es un compromiso de la comunicación indígena la defensa de la vida y los derechos ancestrales de los pueblos indígenas como la lucha por la tierra y el territorio, conformado por el subsuelo, suelo y espacio aéreo, todos ellos de carácter sagrado, tal como se concibe desde nuestras cosmovisiones y se propone construir el BUEN VIVIR desde nuestras raíces. Esta comunicación debe responder a la necesidad vital de preservar y fortalecer las lenguas y las culturas, difundíendolas en los medios, para el fortalecimiento de las raíces identitarias de todos los pueblos originarios del Abya Yala y del mundo.¹⁶³

¹⁶¹ “Declaración de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena”.

¹⁶² Las Declaraciones de ambas Cumbres dan cuenta de la intrínseca articulación entre los medios indígenas y sus procesos de lucha en relación a distintos derechos colectivos (fundamentalmente el derecho al territorio): al mismo tiempo que se pronuncian sobre el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas también denuncian la ocupación de sus territorios y otras modalidades de avasallamiento por parte de Estados y empresas que saquean información, biodiversidad y conocimientos.

¹⁶³ “Declaración de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena.”

En íntima relación con esta idea de la comunicación como “fuerza del movimiento indígena” aparece una segunda cuestión: en ambas Cumbres se expresó la búsqueda de muchas organizaciones y comunicadores indígenas en pos de una conceptualización de las prácticas de comunicación masiva que, distanciándose de una concepción de los medios en tanto meras herramientas de difusión, se sustente “en la vida, en la cosmovisión, en los valores, en la cultura, en los idiomas originarios y en las aspiraciones de los pueblos y nacionalidades indígenas” (Hernández, 2013).

En este sentido, tal como planteamos anteriormente, la batalla por más posibilidades expresivas parece involucrar no sólo el acceso a los espacios del decir, sino también forzar las barreras de los modos, espacios y tiempos de habla en los medios. En otras palabras, conquistar el espacio de público mediatizado consiste también en construir posibilidades de expresión desde los propios idiomas, desde las propias dinámicas de vida cotidiana y modos de organización¹⁶⁴, resignificando las tecnologías¹⁶⁵ y cuestionando las lógicas hegemónicas de interacción en el espacio público.

Se plantea, por ejemplo, la necesidad de que cada pueblo comience a pensar sobre la importancia de articular estos medios de comunicación con los propios ámbitos y prácticas tradicionales de comunicación (las asambleas, mingas, sitios sagrados, el fogón); de dar protagonismo a las voces de las autoridades tradicionales, de los mayores y mayores; de recuperar en los medios los tiempos de habla y en general los tiempos de vida de las comunidades¹⁶⁶, en algunos casos negociando y en otros desafiando las lógicas técnicas, ideológicas y mercantiles impuestas por el mercado mediático al espacio público (Mata, 2011a).

De este modo, nos encontramos con un proceso de reflexividad en torno a los fundamentos de la comunicación indígena masiva que involucra una puesta en tensión de la configuración hegemónica del espacio público mediatizado en tanto escenario concentrado y privatizado que obtura la aparición de los pueblos indígenas. Frente a ello, la demanda de garantías a los Estados y la reticencia aparecen como las principales estrategias. Y también la apuesta por transformar las modalidades hegemónicas de interlocución en ese espacio público,

¹⁶⁴ Esta cuestión fue transversal a ambas Cumbres y explicitado en sus respectivas Declaraciones. En la I Cumbre fue abordado especialmente en el panel titulado “El fundamento de la comunicación desde la cosmovisión indígena” y en la mesa titulada “Los desafíos de la comunicación indígena”. Fue también el eje central de la exposición individual del Consejero Mayor del Consejo Regional Indígena de Colombia, E. Peche Ipía (registro de campo).

¹⁶⁵ A este punto se refirieron especialmente Marta Orozco y Denis Wara, pertenecientes al Pueblo Aimara (registro de campo).

¹⁶⁶ Sobre este punto se trabajó, por ejemplo, en el “Taller: Derecho a la comunicación: Políticas públicas que potencien el desarrollo de la comunicación indígena”, durante la I Cumbre (registro de campo).

construyendo y ejerciendo de nuevas formas de interacción que den lugar a la constitución y visibilización de unos otros actores, historias, saberes, tópicos.

Esta puesta en discusión de los sistemas de medios y las lógicas mediáticas hegemónicas no es igual en los distintos espacios de comunicación masiva de pueblos indígenas. En cada caso hay múltiples condiciones que confluyen, configurando de manera particular los procesos de subjetivación política en relación al espacio público mediatizado. Por ejemplo, los límites y potencialidades de las coyunturas legales, económicas y políticas en que emerge cada experiencia de comunicación masiva; los modos en que se articulan con las distintas luchas del (o los) pueblo(s) indígena(s) al (a los) que pertenecen; las diversas trayectorias de los sujetos en tanto públicos de los medios comerciales, que involucran diversos modos y grados de naturalización de las lógicas de producción mediática. Asimismo, en muchos casos, la configuración de estas experiencias está atravesada por la existencia de desigualdades expresivas al interior de las propias comunidades, no siempre puestas en cuestión en los propios grupos.

De cualquier manera, como señalamos anteriormente, más allá de las profundas diferencias entre esas distintas experiencias de comunicación indígena, se va configurando un discurso con visibilidad internacional que postula una particular definición de la comunicación indígena mediatizada y masiva: una definición que busca dar cuenta de un proceso de articulación entre las prácticas que los indígenas desarrollan desde esas tecnologías de la comunicación y las prácticas de comunicación tradicionales de sus comunidades y pueblos, con base en las cuales aquellas nuevas prácticas adquieren sentido político y cultural.

Permitir que se escuchen voces silenciadas, intentar poner en agenda temas y problemas que otros medios de comunicación ocultan o soslayan, alentar expresiones culturales que el mercado desecha porque no son rentables (Mata, 2011a) constituyen algunos de los principales desafíos políticos y culturales de los medios indígenas.

En ese marco, para muchos pueblos indígenas, ejercer el derecho a la comunicación involucra, cada vez más, poner en cuestión las lógicas de enunciación hegemónicas de los medios comerciales: los tiempos y lugares de habla, los idiomas, los criterios de definición sobre quiénes pueden hablar en los medios, entre otros factores. Esto es, involucra un proceso, nunca clausurado, de descolonización del territorio de la comunicación pública mediatizada. Ello, a su vez, requiere acceso a los recursos tecnológicos y a instancias de capacitación –en cuya planificación y ejecución tengan protagonismo otras experiencias de comunicación indígena–. Al mismo tiempo, estos espacios de comunicación son altamente vulnerables en términos económicos puesto que no se adaptan a las dinámicas de producción de los medios comerciales. Por esta misma razón, afirman, es fundamental que los Estados desarrollen

políticas diferenciales tendientes a garantizar la existencia y sustentabilidad de los medios indígenas.

4. Los derechos indígenas en las legislaciones sobre medios de comunicación en América Latina

A inicios de la década pasada, en América Latina las luchas de diversos actores (entre ellos los pueblos indígenas) en torno a la democratización de los sistemas de medios confluyeron con “el “giro a la izquierda” de algunos gobiernos latinoamericanos [*que*] terminó de favorecer el replanteamiento de la cuestión comunicacional y mediática como una cuestión política” (Córdoba, 2013: 124). El primer caso fue el de Venezuela, y luego Argentina. Distintas medidas adoptadas por los gobiernos de esos Estados, y que afectaban negativamente a algunos grupos económicos nacionales o transnacionales, generaron un enfrentamiento abierto entre esos gobiernos y los medios concentrados de los respectivos países. En ese marco, los mismos gobiernos comenzaron a cuestionar públicamente las históricas relaciones entre el poder económico, el poder mediático y sus formas de presión sobre las instituciones democráticas (Córdoba, 2013).

A fines de la década pasada, también otros gobiernos latinoamericanos manifestaron voluntad política de modificar las legislaciones que regían los medios en sus respectivos países. En los casos de Ecuador y de Bolivia esa voluntad se materializó en la sanción de nuevas leyes que se constituyeron en un puntapié inicial para el proceso de transformación de los respectivos sistemas de medios¹⁶⁷.

Cuando en todos estos países comenzaron a debatirse esos marcos regulatorios, muchas organizaciones indígenas se encontraban ya en una situación de poder, y, más aún, de demandar, constituirse en interlocutores legítimos para incidir en el modo de organización de los sistemas de medios. Y de hecho, en la mayor parte de los casos los artículos referidos a pueblos indígenas en esas nuevas legislaciones fueron incorporados a propuesta de los comunicadores, líderes, comunidades y/u organizaciones indígenas.

4.1 Los pueblos indígenas en los nuevos marcos regulatorios de los sistemas de medios en América Latina

¹⁶⁷ Algunos puntos centrales de esas nuevas legislaciones son: la concepción de la comunicación como un derecho humano; la reconfiguración del rol del Estado en relación al sistema de medios, sacándolo de un lugar subsidiario y otorgándole protagonismo como regulador de dicho sistema y prestatario de medios; el límite a la concentración de la propiedad; el reconocimiento de diversos actores y no sólo el sector con fines de lucro.

De este modo, recuperando algunas o varias de las demandas indígenas en torno al derecho a la comunicación, en algunos países de América Latina se lograron significativos avances en lo atinente a la regulación de ese derecho para estos grupos de población¹⁶⁸.

Un caso es el de Venezuela, que desde 2004 cuenta con la Ley de Responsabilidad Social en la Radio y TV. Esta normativa contempla, en virtud del diálogo con las organizaciones indígenas de ese país, la participación de un representante de los pueblos indígenas en el Consejo de Responsabilidad Social¹⁶⁹, así como también el carácter oficial de los idiomas indígenas para las transmisiones a través de los medios masivos de comunicación.

Tal como analizaremos con detenimiento en el próximo capítulo, en Argentina, respondiendo a la demanda de las organizaciones de pueblos originarios, la Ley SCA refiere al derecho a la comunicación de los pueblos indígenas en distintos puntos de su articulado: afirma que el objetivo de los servicios de comunicación audiovisual es la preservación y promoción de la identidad y de los valores culturales de los pueblos originarios; reconoce sus idiomas; establece la participación de representantes de estos pueblos en distintas instancias de aplicación de la Ley y formulación de políticas de comunicación, y los reconoce como sujetos de derecho público no estatal distinto del sector privado con y sin fines de lucro (con lo cual, entre otras cuestiones, los pueblos indígenas acceden de manera directa a las frecuencias de radiodifusión reservadas para ellos).

En sintonía con estas transformaciones, en 2011 se aprobó en Bolivia la Ley General de Telecomunicaciones, Tecnologías de Información y Comunicación, donde se establece que el

¹⁶⁸ Otros países, Brasil, están en proceso de debate para la formulación y aprobación de nuevas leyes que regulen sus sistemas de medios. En dicho país, el Fórum Nacional Pela Democratização da Comunicação presentó, siguiendo el ejemplo argentino, los “20 pontos” que debe contemplar el marco regulatorio que garantice el derecho a la comunicación en ese país. El punto 13 de dicho documento establece: “Devem ser instituídos mecanismos para assegurar que os meios de comunicação: a) garantam espaço aos diferentes gêneros, raças e etnias (inclusive comunidades tradicionais), orientações sexuais, classes sociais e crenças que compõem o contingente populacional brasileiro espaço coerente com a sua representação na sociedade, promovendo a visibilidade de grupos historicamente excluídos; b) promovam espaços para manifestação de diversas organizações da sociedade civil em sua programação. Além disso, o novo marco regulatório deve estimular o acesso à produção midiática a quaisquer segmentos sociais que queiram dar visibilidade às suas questões no espaço público, bem como articular espaços de visibilidade para tais produções”. “Plataforma para um novo Marco Regulatório das Comunicações no Brasil”.

También hay países que, si bien no incluían a los pueblos indígenas en sus legislaciones sobre medios, han generado políticas a nivel nacional tendientes a la garantía del derecho a la comunicación de estos pueblos. Fue el caso, por ejemplo, de Paraguay. En 2012 el gobierno nacional lanzó el “Programa Nacional de Comunicación y Pueblos Indígenas”. Este Programa fue impulsado por la Secretaría de Información y Comunicación para el Desarrollo de la Presidencia de la República, en coordinación con la Secretaría Nacional de Tecnologías de la Información y Comunicación, la Secretaría de Políticas Lingüísticas y el Instituto Paraguayo del Indígena. Dicha iniciativa impulsó la instalación de alrededor de quince emisoras radiales de pueblos indígenas y se generaron instancias de capacitación para el uso de dichos medios. En junio de 2015, los comunicadores indígenas del Paraguay demandaron que se continúe implementado este Programa para la creación de nuevas radios, tal como explicita la “Declaración de Ykua Sati – Constitución de la Red de Medios Indígenas del Paraguay”, de junio de 2015.

¹⁶⁹ Se trata de un consejo que asesora al Directorio de Responsabilidad Social en materia de aplicación de la Ley. La presencia de un representante de pueblos y comunidades indígenas en ese Consejo habilitaría la participación indígena en la definición de políticas públicas de comunicación.

17% de las frecuencias de radiodifusión se reservan para los “Pueblos indígena originario campesinos, y las comunidades interculturales y afrobolivianas” (Art. 10); se exceptúa a estos grupos del pago por el uso de frecuencias y del derecho de asignación; y se garantiza su participación en la formulación de políticas públicas en lo referido a los ámbitos de regulación de esa ley, a través de instancias que debe generar la Autoridad de Regulación y Fiscalización de Telecomunicaciones y Transportes.

También Ecuador incluye el “derecho a la comunicación intercultural y plurinacional” en el Artículo 36 de su Ley Orgánica de Comunicación, promulgada en 2013:

Los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias tienen derecho a producir y difundir en su propia lengua, contenidos que expresen y reflejen su cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes. Todos los medios de comunicación tienen el deber de difundir contenidos que expresen y reflejen la cosmovisión, cultura, tradiciones, conocimientos y saberes de los pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias, por un espacio de 5% de su programación diaria, sin perjuicio de que por su propia iniciativa, los medios de comunicación amplíen este espacio... (Artículo 36)

Hay otros países donde también se modificaron en los últimos años los marcos regulatorios sobre los sistemas de medios y se incluyó a los pueblos originarios, pero el modo de inclusión ha sido cuestionado por los mismos indígenas.

Un caso es México. En este país, un antecedente lo constituyeron los acuerdos de San Andrés, suscritos el 16 de febrero de 1996 por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Gobierno de México. En ellos se consigna:

Por lo que se refiere a los medios de comunicación, la delegación del EZLN considera necesario que se garantice el acceso a información veraz, oportuna y suficiente sobre las actividades del gobierno, así como el acceso de los pueblos indígenas a los medios de comunicación existentes, y que se garantice el derecho de los pueblos indígenas a contar con sus propios medios de comunicación (radiodifusión, televisión, teléfono, prensa escrita, fax, radios de comunicación, computadoras y acceso a satélite) (Artículo 8).

En el mismo sentido, en agosto del 2001 se modificó la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (Artículo 2, Inciso 6), definiendo que es deber del Estado “Establecer condiciones para que los pueblos y las comunidades indígenas puedan adquirir, operar y administrar medios de comunicación, en los términos que las leyes de la materia determinen”. Sin embargo, pese a este reconocimiento constitucional, las modificaciones a la Ley Federal de Radio y Televisión realizadas en 2006 ignoraron el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas. Años después, en agosto de 2014, se promulgó la Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión, que incorpora a los indígenas en el sector sin fines de lucro y los autoriza a solicitar concesiones de uso social del espectro radioeléctrico. Establece, además, que se reserva “para estaciones de radio FM comunitarias e indígenas el diez por ciento de la banda de radiodifusión sonora de FM, que va de los 88 a los 108 MHz. Dicho

porcentaje se concesionará en la parte alta de la referida banda”. La Ley habilita las transmisiones en idiomas indígenas, pero plantea una restricción ya que aclara que éstas deben ser adicionales a las transmisiones en castellano.

Otro caso es el de Chile. En ese país, la Ley 20.433 aprobada en 2010 y por la que se crean los Servicios de Radiodifusión Comunitaria y Ciudadana establece que los pueblos indígenas podrán ser titulares de una concesión de Servicio de Radiodifusión Comunitaria Ciudadana. Ello, sin embargo, no ha constituido una conquista para los pueblos indígenas ni para el sector sin fines de lucro en general, ya que la Ley limita la potencia de las emisoras de este sector, quienes “tendrán como zona de servicio máxima una comuna o una agrupación de comunas”. Se afirma que “en el caso de que se busque potenciar las identidades culturales de los pueblos indígenas y de sus lenguas originarias el límite máximo de potencia radiada será de hasta 30 watts”, a diferencia de otras emisoras que podrán tener una potencia máxima de 25 watts.

Otro país que incluye a los pueblos indígenas en su legislación sobre medios, pero donde dichos pueblos están disconformes con ese marco normativo, es Colombia. Allí, la radiodifusión está regida por la Ley 1341 (2009) y la Resolución N° 415 de 2010 emanada del Ministerio de las Tecnologías de la Información y Comunicaciones. De acuerdo a esa normativa, las radiodifusoras de pueblos originarios están incluidas en la categoría de “Emisoras Territoriales” dentro del “Servicio de Radiodifusión Sonora de interés público” (art. 60). Tal como se planteó en el marco de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala (2010), uno de los problemas de estas emisoras es que no pueden vender espacios publicitarios, con lo cual se genera una situación de dependencia casi total respecto del financiamiento estatal.

En suma, el análisis de todas las transformaciones normativas permite reconocer que los indígenas han comenzado a posicionar, en los debates sobre los marcos legales que regulan los sistemas de medios, la cuestión de sus derechos a participar en el espacio público mediatizado. Al mismo tiempo que puede reconocerse esta tendencia, también es importante señalar las diferencias entre los distintos marcos normativos en lo que respecta a garantizar posibilidades de participación indígena en los sistemas de medios de cada país. Todas las legislaciones mencionadas reconocen a los indígenas como sujetos de derecho en relación a los medios masivos, y por lo tanto los habilitan a solicitar autorizaciones, concesiones o licencias para uso del espectro radioeléctrico. Sin embargo, algunos países establecen una reserva de frecuencias para estos pueblos (Argentina, Bolivia, México sólo en el caso de frecuencias FM) y otros no (como el caso de Venezuela, Chile y Colombia). Por otro lado, algunos países, pero no todos, han recuperado la demanda indígena respecto de la necesidad de que el Estado contribuya a la sustentabilidad económica de los medios de pueblos

originarios (en el caso de Bolivia o México, por ejemplo, se establecen ciertas exenciones impositivas para estos medios; en el caso de Argentina, además, se define que el Estado debe asignar fondos a los servicios de comunicación audiovisual de pueblos indígenas). Finalmente, algunos países han garantizado, a través de sus legislaciones, diferentes modalidades de participación de los pueblos indígena en los entes públicos que regulan a los medios y que formulan los planes y políticas de comunicación masiva (Argentina, Bolivia, Venezuela).

Por supuesto, los límites y posibilidades de participación de los pueblos indígenas en los sistemas de medios no pueden comprenderse sólo en términos de leyes que garanticen el acceso al espectro radioeléctrico. Sin embargo, en aquellos países donde más se ha avanzado en las garantías jurídicas del derecho a la comunicación para estos pueblos, ello ha tenido profundas y positivas transformaciones: desde el hecho de que los mismos pueblos hayan sido quienes elaboraron las propuestas relativas a cómo ser definidos en tanto sujetos de derecho en el sistema de medios, hasta la efectiva multiplicación de radios y canales de televisión en manos de organizaciones indígenas, o la presencia de representantes de organizaciones y comunidades en los órganos de aplicación de las leyes que regulan dichos sistemas.

Finalmente, lo que nos interesa destacar es que los procesos de discusión en torno a estas transformaciones jurídicas han abierto la posibilidad de instalar públicamente en cada país la discusión sobre la complejidad de una concepción universalista del derecho a la comunicación que presenta aún limitaciones al momento de construir políticas y prácticas tendientes al diálogo social intercultural. Principalmente, los debates planteados por los pueblos indígenas nos instan a pensar que el carácter universal del derecho a la comunicación, en tanto derecho humano, de ningún modo entra en contradicción con el reconocimiento de la pluralidad de situaciones jurídicas, sociales, políticas y culturales de los diversos sujetos que conviven en cada país. Por el contrario, la consideración de las situaciones diversas de los sujetos que entran en el acuerdo sobre la definición de ese derecho es la precondition del carácter universal del mismo. Y es que, como afirma Díaz Polanco (2006), los derechos humanos no son universales (en cuanto racionales y acabados) en ninguna fase, sino que su universalidad se va logrando por la extensión de su aplicación mediante contratos que incluyen deliberación y acuerdos entre los diversos grupos sociales¹⁷⁰.

Al mismo tiempo, reafirmamos, estas transformaciones de los marcos jurídicos no clausuran los procesos de configuración de las prácticas y espacios de comunicación masiva de los

¹⁷⁰ En el ese sentido, Díaz Polanco plantea que “la universalidad está vinculada a la pluralidad y diversidad que abarcan los principios, y no a su derivación de alguna razón trascendental o procedimiento constructivista [en referencia a los presupuestos constructivos de la justicia como imparcialidad, que John Rawls desarrolla en *A Theory of Justice* (1971)]” (2006: 119).

pueblos indígenas, ni las disputas en torno a los sentidos que definen esas prácticas y espacios, así como los derechos de estos pueblos en relación al espacio público mediatizado. Las transformaciones jurídicas constituyen momentos bisagra que reconfiguran las condiciones objetivas y subjetivas (Mata, 2006; Mata y otros, 2009) de las luchas por el derecho a la comunicación de muchos grupos indígenas. Pero la complejidad de esas demandas, de esas prácticas y de esos espacios no puede reducirse a su dimensión jurídica, como tampoco asumirse en tanto efectos de unas tecnologías exógenas sobre unos sujetos (ya sea que se piense a esas tecnologías como herramientas neutrales o como condicionantes inexorables de un proceso de supuesto progreso o supuesto culturicidio).

Por el contrario, como fundamentamos a lo largo de la tesis, las prácticas de comunicación masiva de los pueblos indígenas, los medios autodefinidos indígenas y sus demandas en torno al derecho a la comunicación se configuran y adquieren sentido en los tiempos largos de los procesos sociales de identificación étnica. En este capítulo hemos buscado dar cuenta, al menos en cierta medida, de la complejidad de ese proceso a nivel latinoamericano.

CAPÍTULO IV

EL DERECHO A LA COMUNICACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN ARGENTINA

Nuestros pueblos se están organizando, y estamos viendo que los medios de comunicación son una forma de llegar a esa sociedad que no nos ve, a esa sociedad que ve solamente lo que pasa en Buenos Aires. No ve lo que nosotros estamos viviendo día a día. Entonces creemos que con medios propios, con una política pública que considere la realidad de los pueblos indígenas, no solamente en los medios propios sino también en los medios en general, podemos llegar a incidir en que esto cambie. Nosotros no queremos que nuestros hermanos sigan muriendo.

*Mariela Flores, Unión de Pueblos
de la Nación Diaguita¹⁷¹*

Introducción

Durante el período de discusión del Proyecto de Ley de SCA, muchas organizaciones y comunidades indígenas plantearon públicamente la demanda para que sus pueblos fuesen reconocidos (por parte del Estado, pero también por la sociedad toda) como sujetos de derecho en materia de comunicación en relación al espacio público mediatizado, y particularmente en relación al sistema de medios.

Partimos aquí de asumir que ese fue un momento de irrupción política que no puede comprenderse sino en el marco de los tiempos largos de la “inclusión” indígena en el Estado argentino, de la configuración hegemónica del sistema de medios en este país y del lugar de los indígenas en él, así como de las luchas indígenas por distintos derechos y particularmente de sus trayectorias de lucha por tener voz en el espacio público mediatizado.

Al mismo tiempo, como veremos, esta irrupción política indígena constituyó un momento clave en la reconfiguración de los sentidos que los mismos indígenas otorgan a su condición de sujetos de derecho en materia de comunicación.

¹⁷¹ Exposición en el marco de la conferencia de prensa ofrecida por el ENOTPO luego que el Proyecto de Ley de SCA obtuviera media sanción en la Cámara de Diputados de la Nación. 18 de Septiembre de 2009, CABA (registro de campo).

1. Los pueblos indígenas y el Estado argentino: historia de una “inclusión” violenta

En Argentina hay, de acuerdo al último censo poblacional, treinta y dos pueblos indígenas (INDEC, 2015). En base al criterio de auto-reconocimiento, 955.032 personas se definieron como “indígena o descendiente de pueblos indígenas (originarios o aborígenes)”¹⁷². Si bien en las últimas décadas se avanzó en la definición de derechos sociales, políticos, económicos y culturales para los pueblos indígenas, el análisis de los índices de pobreza, distribución del ingreso, inserción en el mercado de trabajo, acceso a servicios de salud y educación de la población indígena muestra que la distribución de estos grupos a lo largo del territorio aún coincide con las áreas del país donde se localizan los mayores índices de necesidades básicas insatisfechas (Carrasco, 2000; Mombello, 2002; Tamagno, 2013)¹⁷³.

Esta situación se inscribe en una historia de sometimiento de los indígenas por parte del Estado argentino, signada por el genocidio y la negación de existencia de población originaria en este territorio (Lenton, 2005; Delrio y otros, 2010a, 2010b)¹⁷⁴. Hecho que se materializó en políticas de exterminio físico y cultural que se extendieron hasta bien entrado el siglo XX (Carrasco, 2000; Mombello, 2002; Briones, 2005; Trincherro, 2009b; Gordillo y Hirsch, 2010).

Tal como referimos en el capítulo anterior, durante el siglo XIX, tanto al norte como al sur del continente americano los hombres de los nacientes Estados se propusieron “ocupar los territorios indígenas vaciándolos previamente de indios. En un largo proceso de campañas militares y de elaboraciones discursivas que tenían como finalidad la afirmación de soberanía estatal sobre territorios y pueblos hasta entonces pertinazmente externos a las repúblicas en gestación” (Roulet y Garrido, 2011: 4)

¹⁷²Con esos términos se formuló la pregunta en el censo 2010.

¹⁷³ Si bien el censo de 2010 incluía preguntas relativas a la auto-adscripción a pueblos indígenas, aún se puede acceder a muy escasa información que permita cruzar ese dato con otros relativos a condiciones socioeconómicas de la población que se reconoce indígena. Un dato que sí ha publicado el INDEC señala, por ejemplo, que 42% de la población indígena no cuenta con ningún tipo de cobertura de salud (obra social, prepaga ni plan estatal).

Por su parte, el informe 2012 del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas de las Naciones Unidas explicita que, a pesar de la escasa información existente sobre condiciones socioeconómicas de pueblos indígenas en Argentina, “la información estadística existente, así como la información presentada al Relator Especial, indican una situación de seria marginalización de los pueblos indígenas, especialmente en algunas regiones y en relación a algunos grupos indígenas. Cabe notar que esta situación se contrasta con la de la población de Argentina en su conjunto, ya que Argentina es uno de los países más desarrollados de América Latina y calificado por las Naciones Unidas entre los países de “muy alto” desarrollo humano en el mundo.” (2012: 14).

¹⁷⁴ Lenton plantea que el genocidio contra los pueblos indígenas (las fragmentaciones familiares, las deportaciones, las matanzas, la utilización como fuerza de trabajo semiesclava, el reparto de niños, etc.) “lejos de ser un accidente histórico, es un factor que por su sistematicidad y extensividad opera de trasfondo de la política indigenista de larga duración y es central para entender el acallamiento de la agentividad indígena aún en nuestros días” (2005:27).

En Argentina, luego de la batalla de Pavón¹⁷⁵ se consolidó un Estado centralizado como una unidad jurídica y administrativa. A partir de entonces, el último tercio del siglo XVIII fue escenario de una profundización en la inserción del país en el proceso de expansión capitalista a nivel mundial a partir de la valorización de sus tierras y su integración al mercado de productos primarios (Trincheró, 2000: 129). Este movimiento

...tenía como eje la valorización capitalista del territorio y su población, en un doble proceso que implicó la generación de las condiciones para un control territorial, es decir, una hegemonía en la dominación del espacio concebido productivamente de acuerdo a dichos intereses, generando las condiciones para la obtención de una renta diferencial y, al mismo tiempo, aunque en oportunidades expresándose en intereses interburgueses contrapuestos, una valorización de la fuerza de trabajo (Trincheró, 2000: 129, 130).

Para generar esas condiciones, explica el autor, el Estado emprendió la “guerra civilizatoria” contra el indio y la conquista interior de los “desiertos”, con el objetivo de “liberarlos” (tanto al territorio como a la mano de obra allí presente). En ese marco se desarrollaron las campañas militares comandadas por Julio Argentino Roca (1878-1885) y todos los ataques de la “Conquista del Chaco” (1870-1917)¹⁷⁶, que consistieron en un ejercicio de la violencia directa mediante un aparato político-militar que expandió el dominio del Estado hacia nuevas fronteras¹⁷⁷.

Durante esos años fue hegemónica la construcción discursiva de los indígenas como un enemigo interno que debía ser exterminado. Construcción que encontró sus condiciones de decibilidad desde una retórica racializada del nos-otros nacional y que fue constituyente de los estigmas racistas que porta el Estado argentino desde su proceso de formación moderna (Trincheró, 2009b)¹⁷⁸.

Luego, esas condiciones fueron dando a paso a un discurso que relegaba lo indígena a un pasado violento. A principios del siglo XX, “las grandes campañas militares a la Pampa-

¹⁷⁵ La batalla de Pavón fue un combate librado en septiembre de 1861 en el sur de la provincia de Santa Fe, entre el ejército de Buenos Aires y el de la Confederación Argentina. La victoria de Buenos Aires significó el fin de la Confederación Argentina y la incorporación de la provincia de Buenos Aires en calidad de miembro dominante del país.

¹⁷⁶ En los próximos capítulos mencionaremos algunas diferencias entre los objetivos y modalidades de las campañas desarrolladas en el Chaco y en Patagonia.

¹⁷⁷ Antes de ese período también habían tenido lugar algunas campañas militares contra los indígenas, como las llevadas a cabo por Martín Rodríguez (1820 y 1824) buscando mantener el control sobre el sur de la frontera de la provincia de Buenos Aires.

¹⁷⁸ De la empresa propagandística que consagró el mito del “Salvaje Innoble” (Jennings 1975, 59, cfr. en Roulet y Garrido, 2011) se encargarían estrategas, publicistas y la naciente historiografía nacional: “la conquista de la memoria fue uno de los movimientos tácticos que formaron parte de la apropiación imaginaria de la Pampa y la Patagonia, que posibilitó a su vez su conquista material manu militari, entre 1875 y 1885” (Navarro Floria 2005, cfr. en Roulet y Garrido, 2011: 5). Al mismo tiempo, frente a la construcción de ese mito que llevaba a posturas extremas como las de Domingo Faustino Sarmiento, también se alzaron voces críticas que anunciaban el discurso que se iría imponiendo en la segunda mitad del siglo: que la “civilización” daba no sólo derechos sobre los pueblos “salvajes” juzgados inferiores sino un deber de tutela y protección que excluía la opción del exterminio (Roulet y Garrido, 2011).

Patagonia y al Chaco, las expropiaciones de tierras que alimentaron el surgimiento de un capitalismo agrario y la masiva inmigración europea habían transformado al “desierto” en un Estado-nación que parecía ser producto de la eliminación de la barbarie de su prehistoria.” (Gordillo y Hirsch, 2010: 15).

Sin embargo, pese al carácter hegemónico de la invisibilización de la cuestión indígena, ésta no dejó de estar presente, particularmente en la óptica de las agencias estatales federales y provinciales, ya que la presencia de estos grupos guiaba políticas de gobierno y la expansión de fronteras capitalista (Gordillo y Hirsch, 2011).

Una cuestión central en las políticas estatales respecto de los pueblos indígenas tuvo que ver con los procesos de re-organización territorial. Una vez finalizadas las campañas militares, se buscó la eliminación de los ámbitos y modos de auto-organización indígena en pos de un proyecto de un “civilización” que se opusiera a la “barbarie” asociada con estos pueblos.

Ello involucró al menos dos cuestiones, vinculadas entre sí. Por un lado, el desarrollo de las primeras “formas legales de espacialización y organización de colectivos indígenas”: las misiones religiosas, las reducciones estatales -ambas implementadas particularmente entre los grupos chaqueños y fueguinos, y orientadas a “controlar la movilidad de estos grupos e inculcar hábitos capitalistas de trabajo ligados a la práctica de la agricultura” - y las colonias agrícolas -implementadas especialmente en el sur, destinadas a “quienes “mostraban” ya cierto grado de adecuación a los estándares del “criollo rural”- (Briones y Delrío, 2002: 72). En distintos grados, en estas formas de organización subyacía la construcción de los indígenas según parámetros de alteridad, y la concepción de la necesidad de su civilización como momento previo a su argentinización¹⁷⁹. En segundo lugar, y en alguna medida como parte de ese mismo proceso, luego de (o simultáneamente) a la confiscación de las tierras de esos grupos se desarrollaron también políticas estatales tendientes a la proletarianización de los indígenas, por ejemplo, destinándolos como personal doméstico o como mano de obra en las zafras o vendimias¹⁸⁰.

En general, la primera postura de las agencias estatales fue dar a los indígenas el estatuto de “menores”, debido a la generalizada percepción de que eran personas incapaces de comprender los códigos legales de la sociedad nacional. La primera institución nacional que

¹⁷⁹ Sobre el sometimiento y territorialización en la región Patagonia, así como también distintos procesos de resistencia, acomodamiento y negociación por parte de los indígenas, ver, por ejemplo: Bechis (1984); Radovich y Balazote (1995), Briones y Delrío (2002); Delrío (2010). Para un desarrollo sobre los procesos que tuvieron lugar en el Norte ver, por ejemplo, Iñigo Carrera, N. (1984; 1988); Trincheró (2000); Gordillo (2006); Isla (2009); Iñigo Carrera, V. (2013), Musante (2013). Sobre la región Centro (particularmente en el actual territorio de la provincia de Córdoba) Bompadre (2016). En Cuyo, Escolar (2000, 2007, 2010). Sobre este proceso a nivel nacional, Briones y Carrasco (1996) y Carrasco (2000).

¹⁸⁰ Como veremos en el capítulo VI, en muchos casos ello fue acompañado por estrategias de militarización del reclutamiento laboral (Iñigo Carrera, 1984).

tuvo a su cargo los asuntos indígenas fue la Comisión Honoraria de Reducciones de Indios, bajo la órbita del Ministerio del Interior, que funcionó como tal desde 1916 hasta 1946. Esa comisión se propuso transformar a los grupos indígenas en sujetos civilizados disolviendo su indigenidad (Gordillo y Hirsch, 2010).

A su vez, este objetivo fue concomitante con el desarrollo, en el Congreso Nacional, de algunos debates respecto de si las personas indígenas debían ser reconocidas como ciudadanos con derechos plenos (Lenton, 1999; 2005). Y también con ciertas políticas focalizadas y proteccionistas que tuvieron lugar desde fines de la década del 20 y que, por ejemplo, impulsaron la supervisión de las condiciones laborales en ingenios azucareros, buscando revertir las condiciones de explotación a que eran sometidos los indígenas. Aunque, en la práctica, ni aquellos debates ni estas políticas tuvieron mayor impacto en mejorar las condiciones de vida de estos pueblos.

De todos modos, estas políticas y debates convivieron, como dijimos, con la tendencia hegemónica a la invisibilización de la cuestión indígena en la Argentina, lo cual contribuyó a que las agencias estatales encargadas de esos grupos “tuvieran una baja visibilidad dentro de la órbita del Estado y fueran por mucho tiempo apéndices poco conocidos de burocracias más amplias.” (Gordillo y Hirsch, 2010: 22; Lenton, 2010b).

Durante los dos primeros gobiernos de Perón (1946-1952 y 1952-1955) tuvo lugar una transformación en las políticas indigenistas. En términos generales, se incrementaron los derechos sociales y políticos de los indígenas: por ejemplo, muchos de ellos adquirieron documentos de identidad, lo cual les permitió votar por primera vez. También se sancionó el “Estatuto del peón rural”, que mejoró las condiciones laborales para los trabajadores rurales, incluidos los indígenas. Y en 1946 se crearon tres organismos orientados a trabajar sobre la cuestión indígena: la Dirección de Protección del Aborigen, que funcionó bajo la órbita de la Secretaria de Trabajo y Previsión y tuvo como objetivo principal el “mejoramiento social y económico” de los indígenas bajo la acción tutelar del Estado para extender a estos los beneficios de la justicia social; la Comisión Especial de Protección al Aborigen en la Cámara de Diputados de la Nación, que tendrá entre sus objetivos dictaminar proyectos de ley que tengan que ver con la protección e incorporación efectiva de los indígenas a la vida nacional; y 1946, del Instituto Étnico Nacional, dependiente hasta 1949 del Ministerio del Interior, que dedicó estudios, por ejemplo a los aspectos que obstaculizaban la “aculturación” de la población indígena en el “pueblo” (D’Addario, 2015: 2).

En términos generales, las políticas indigenistas impulsadas desde estos organismos durante los dos primeros gobiernos de Perón se desarrollaron como parte de las políticas de justicia social destinadas al conjunto de las clases subalternas -incluyendo a sujetos previamente

marginalizados como las mujeres, los mestizos del interior y los indígenas-, y bajo la idea de la “protección estatal” como un deber del propio Estado.

En vínculo con las transformaciones a que venimos aludiendo, durante este período se produjo una creciente movilización de distintos grupos indígenas, cuyo ejemplo más visible fue el “Malón de la paz” (1946). Esa movilización de campesinos kollas desde Salta y Jujuy hacia Buenos Aires en demanda de títulos de tierras fue una de las primeras en “ganar visibilidad pública en Argentina como protesta de carácter indígena-campesino y tuvo además una importante dimensión espacial: era una caminata desde las márgenes de la nación hacia su núcleo simbólico político” (Gordillo y Hirsch, 2010: 24)¹⁸¹.

Al mismo tiempo, durante estos años varios dirigentes indígenas pasaron a ser parte de las burocracias estatales.

Con el golpe militar de 1955 se cerró la Dirección de Protección del Aborigen y en las décadas siguientes la jurisdicción estatal sobre asuntos indígenas deambuló entre distintas estructuras burocráticas (Gordillo y Hirsch, 2010).

Durante la década del 60, en el marco de la hegemonía del modelo político y económico desarrollista, “surge la preocupación por convertir al indígena en sujeto activo de su propia integración, tendiendo al mejoramiento de sus condiciones de vida. Esta integración era entendida como efecto de política de “aculturación” o cambio dirigido que requerían de asesoramiento experto. Como parte de estas políticas, en 1966 se llevó a cabo el primer censo indígena nacional. Con este censo se pretendió obtener información que permitiera generar políticas de desarrollo hacia las “comunidades” indígenas¹⁸² (Carrasco, 2000: 31).

Pese a los presupuestos asimilacionistas que lo sustentaron y a las falencias en su implementación¹⁸³, este censo constituyó un momento bisagra en la política indigenista estatal ya que fue “el primer intento por hacer visible, al menos de manera cuantitativa, la presencia indígena en la Argentina” (Gordillo y Hirsch, 2010: 25).

¹⁸¹ El modo en que se desencadenó esta movilización muestra, una vez más, la existencia de contradicciones al interior del Estado respecto de la postura en relación a los indígenas: el desarrollo de políticas públicas que constituyeron un avance en términos de derechos sociales y políticos fueron concomitantes con situaciones de represión de movimientos políticos indígenas durante este período, como lo ocurrido con el “Malón de la paz”.

¹⁸² Tal como menciona Diana Lenton (2014), durante el auge del desarrollismo comenzó a constituirse en hegemónico el paradigma de la “comunidad” como clave de interpretación de características atribuibles a formaciones sociales “alternativas” y/o en vías de incorporación al desarrollo occidental. En ese marco, “las fundamentaciones que acompañan al proyecto de Censo Indígena Nacional (...) lo describen como una actividad cuyo objetivo es “incorporar las comunidades indígenas a la realidad socioeconómica actual de nuestra República. (...) Por ello no interesa definir al individuo como tal, puesto que no se incidirá luego sobre él. En cambio sí interesa definir al indio colectivamente, debido a que cualquier programa de desarrollo deberá trabajar sobre la colectividad” (Lenton, 2014: 7).

¹⁸³ El censo fue realizado en varios períodos prolongados y excluyó a los indígenas que vivían en centros urbanos o en asentamientos rurales pequeños, ya que sólo se censó a comunidades rurales que estuvieran cerca de sus territorios pre-hispánicos e incluyeran marcadores como hablar un idioma nativo (Gordillo y Hirsch, 2010).

Por otro lado, durante esos años la presencia indígena se había vuelto más visible también en las ciudades, como parte de las migraciones rurales-urbanas producto, en gran medida, del avance de las fronteras agrarias¹⁸⁴.

Desde 1966, en el marco de los años de dictadura militar, se produjo una radicalización de las movilizaciones populares, lo cual generó un profundo impacto sobre las prácticas políticas indígenas: grupos de izquierda, peronistas y organizaciones guerrilleras comenzaron a reivindicar públicamente “la causa indígena” como parte de su crítica al status quo, y el fermento político-cultural de Buenos Aires incentivó el activismo de estudiantes e intelectuales indígenas que vivían en esta ciudad. De este modo,

... pese al reiterado y sostenido esfuerzo de control por parte del Estado – tanto durante el gobierno militar como durante el gobierno peronista – de todo lo que se relacionara con la ingeniería social, estos años vieron también el surgimiento de las primeras organizaciones indígenas de afirmación y reivindicación étnica pública, en un nivel suprafamiliar, supracomunitario y, en varios casos, reuniendo representaciones de diferentes Pueblos. Así, por ejemplo, en 1968 se fundó el Centro Indígena en Buenos Aires; en 1970 se formó la Confederación Indígena Neuquina; en 1973, la Federación Indígena del Chaco y la de Tucumán; y en 1975, la Asociación Indígena de la República Argentina y su retoño – en los confines de la década y ya en dictadura – el Centro Kolla, ambos en Buenos Aires (Lenton, 2010b: 71, 72).

Durante la última dictadura militar (1976-1983) dichos procesos organizativos fueron fuertemente reprimidos. Y se asistió a un intento del Estado por reconstruir la hegemonía del discurso referido a la barbarie indígena, reivindicando las “campañas al desierto” y celebrando la violencia “civilizatoria” contra los indígenas (Gordillo y Hirsch, 2010).

A partir del regreso a la democracia comenzaron a surgir más y nuevas formas de militancia entre grupos indígenas, y ello marcó el comienzo del período de mayor movilización indígena en la historia Argentina¹⁸⁵.

Tal como mencionamos en el capítulo anterior, también en Argentina un hito importante en el fortalecimiento de muchas de las experiencias de movilización indígena lo constituyó la organización de los contrafejes del quinto centenario desde la llegada de los españoles a

¹⁸⁴ Este proceso se enmarca en la tendencia a que referimos en el capítulo anterior, transitada por la mayor parte de los países latinoamericanos desde la segunda mitad del siglo pasado. En Argentina esta tendencia se ha acentuado desde entonces. Tal como afirma Trincherro, el “proceso de expansión de la frontera agraria capitalista en Argentina genera una dinámica expulsiva de las poblaciones originarias con asentamiento rural (...). Esta dinámica, que va acompañada también del uso de agro-tóxicos a escala masiva, es la que explica, por un lado, el hecho de que un 82% de la población indígena Argentina resida en ámbitos urbanos. (...) Los datos intercensales que dan cuenta de este fenómeno expulsivo de población rural son muy genéricos (...). Sin embargo algunos datos, aunque generales, son más que elocuentes con relación al proceso de expansión de la frontera, la concentración económica rural y la expulsión de productores y población en general. (...) No existen datos que permitan dar cuenta fehacientemente de este fenómeno con relación a las comunidades indígenas en particular, pero sí es posible analizarlo en función del crecimiento exponencial que presentan las periferias de ciudades como Resistencia, Santa Fe, Tartagal, Neuquén, entre otras.” (2009b: 13).

¹⁸⁵ Gran parte de estas luchas involucraron, principalmente, conflictos en torno a tierras, a la recuperación de tierras de las cuales las comunidades habían sido expulsadas y/o a la obtención de los títulos de propiedad de las tierras (Gordillo y Hirsch, 2010).

América. De acuerdo a la explicación de Jorge, autoridad política de la Confederación Mapuce de Neuquén, para su organización ese fue un momento disruptivo clave en el proceso de subjetivación política indígena:

...se dio el quiebre fuerte en el Parlamento del año 90 donde toda la camada esa [*de autoridades mapuce de Neuquén*] que venía trabajando funcional al gobierno fue apartada y tuvo un enfoque fuertemente político de parte de las comunidades. Tuvo mucho que ver con lo que se aproximaba, que era todo el tema del 92, del quinto centenario, los festejos, los contrafestejos del descubrimiento de América. Y no sólo a nivel local sino a nivel nacional y continental había todo un movimiento que buscaba cuestionar todo esos festejos, tanto de España como acá. Y esa corriente crítica y de movilización fue la que hizo que se tomaran medidas fuertes en ese Parlamento. Y surgió toda una camada de dirigentes nuevos, muy interesante, con un enfoque muy fuerte en lo cultural, y por lo tanto reivindicar lo que era la organización histórica, tradicional del pueblo mapuche (entrevista: Neuquén, 04/2012).

Desde mediados de la década del 80, una demanda central de las organizaciones originarias fue la creación de un marco legal para la adquisición de derechos indígenas a nivel nacional. En el marco de esas presiones, y del contexto internacional a que aludimos en el capítulo anterior, a partir de los 80 y fundamentalmente en los 90 comenzaron a tener lugar acciones estatales tendientes a un tibio reconocimiento de las problemáticas indígenas, sobre todo desde el campo jurídico (Mombello, 2002). Nos referimos, principalmente, a la sanción por el Congreso Nacional de la Ley Nacional 23.302 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades Aborígenes, aprobada en 1985 e implementada de 1989; a la sanción, también por el Congreso Nacional, de la Ley 24.071 de 1992 que aprobó y adoptó el Convenio 169 de la OIT; y particularmente al reconocimiento constitucional de la preexistencia (y los derechos que de ella se desprenden) de los pueblos indígenas en la reforma de la Constitución Nacional en 1994.

La Ley 23.302, aún vigente, contempla el derecho indígena a obtener los títulos de propiedad de las tierras que habitan y el reconocimiento de personería jurídica a las comunidades indígenas. En ese sentido, la sanción de esta Ley es otro momento clave en la institucionalización de la figura de la comunidad como categoría de interpelación estatal y modalidad organizativa hegemónica definida para los pueblos indígenas¹⁸⁶. A partir de entonces se intensificó la adopción masiva del concepto, y la figura jurídica de comunidad se

¹⁸⁶ La Ley establece que “Se entenderá como comunidades indígenas a los conjuntos de familias que se reconozcan como tales por el hecho de descender de poblaciones que habitaban el territorio nacional en la época de la conquista o colonización e indígenas o indios a los miembros de dicha comunidad. La personería jurídica se adquirirá mediante la inscripción en el Registro de Comunidades Indígenas y se extinguirá mediante su cancelación.” (art. 2)

En relación a dicha inscripción, que es el registro del reconocimiento estatal de la existencia de la comunidad, y a su posible denegación o cancelación, la ley plantea que “La inscripción será solicitada haciendo constar el nombre y domicilio de la comunidad, los miembros que la integran y su actividad principal, las pautas de su organización y los datos y antecedentes que puedan servir para acreditar su preexistencia o reagrupamiento y los demás elementos que requiera la autoridad de aplicación. En base a ello, ésta otorgará o rechazará la inscripción, la que podrá cancelarse cuando desaparezcan las condiciones que la determinaron.” (art. 3)

constituyó en epítome de indigenidad. Es decir, se impuso e institucionalizó “una modelización autoritaria de lo que la grupidad indígena debe ser, en consonancia, parafraseando a Delrio (2004), con lo que el Estado quiso que estas formaciones grupales fueran, ignorando las posibilidades de la aboriginalidad extra-comunitaria” (Lenton, 2010b: 78). Además, esta Ley creó el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), inspirado en la concepción del Estado como dador de beneficios a los indígenas en una relación unidireccional entre ambos.

Algunos años después, la ratificación del Convenio 169 de la OIT significó importantes avances para los pueblos indígenas: el reconocimiento del criterio de autoidentificación para determinar la población sobre la que debe tener alcance la legislación específica; la definición del territorio como la “totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan”; la legitimación del derecho de uso y administración de los recursos naturales que hubiera en sus territorios; y la declaración de la centralidad de la “participación” de los pueblos indígenas en los asuntos que los afecten (Mombello, 2002).

Por su parte, a partir de la reforma constitucional de 1994 el Estado argentino asumió la necesidad de

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 o 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 (CN, Art. 75 Inc. 17.)

Tal como plantea Mombello (2002), con esta reforma el Estado reconoció por primera vez la pluralidad constitutiva de la Nación poniendo en tela de juicio el mito de la Argentina blanca y europea. Así, al menos en el plano discursivo, se asistió a un cambio de modelo: el Estado pasó de la indiferencia al reconocimiento, y de una fuerte tendencia a la homogenización de sus componentes indígenas, a posicionarse como garante del respeto a su identidad.

Al mismo tiempo, estos avances¹⁸⁷ en la definición de derechos sociales, políticos, económicos y culturales para los pueblos indígenas durante década del 90 fueron concomitantes con la hegemonía de políticas públicas orientadas a la desregulación y retirada de la injerencia estatal en la provisión de servicios y coberturas sociales básicas. Ello operó en un sentido inverso al reconocimiento de los derechos indígenas, pues contribuyó a la

¹⁸⁷ Avances no exentos de contradicciones, como demuestra la referencia a las concepciones (sobre los pueblos indígenas y sobre las relaciones entre ellos y el Estado) que subyacen en la aún vigente Ley 23.302.

exclusión y pauperización de las poblaciones más vulnerables, entre ellas los pueblos originarios (Trincheró, 2009a).

En ese marco, “Los pueblos indígenas procuraron en los años posteriores a la reforma constitucional, entrar en el modelo del multiculturalismo neoliberal gozando de ciertos beneficios a la vez que desarrollando alternativas políticas que transformaran la noción liberal de ‘diversidad’, tolerada por dicho modelo” (Weinberg, 2014: 3). Por su parte, ello condujo en algunas oportunidades a que grupos no-indígenas que comparten con los pueblos originarios condiciones de alta vulnerabilidad socioeconómica “receptionen desfavorablemente la “particularidad” de sus reclamos, concurriendo con interpretaciones hegemónicas que estigmatizan las demandas y demandantes indígenas como encarnación de meras instrumentalizaciones identitarias para “sacar provecho” de circunstancias difíciles “para todos ellos”.”(Briones, 2005: 12).

A partir del año 2003 comenzó un nuevo período político en Argentina, donde se pusieron en cuestión las políticas neoliberales que habían sido hegemónicas desde 1976. El Estado retomó un rol protagónico en el desarrollo político, económico y social del país, creando y desplegando medidas inclusivas en términos de justicia social, que reforzaron su presencia a nivel nacional y local. De este modo, “algunos sectores sociales que habían sido drásticamente excluidos, como los pueblos indígenas, fueron reincorporados al sistema económico como trabajadores o a través de políticas públicas de inclusión social” (Weinberg, 2014: 4).¹⁸⁸

Briones (2015) plantea que se trata de un período en el que progresivamente se retomaron – aunque con otros acentos– discursos que auguraban el retorno al ideario “nacional y popular”, ligados de manera simbólica al peronismo de los años 40 y, sobre todo, 70. No obstante, “y como marca de época, la propuesta actual de pertenencia ciudadana recepta de modo peculiar la idea de una diversidad interior que ya no se lee únicamente en términos de clases sociales, como en los años setenta, sino también de diferencias culturales” (Briones, 2015: 28).

En ese marco, durante los gobiernos de Néstor Kirchner primero y de Cristina Fernández de Kirchner después, se recuperaron algunas de las históricas demandas indígenas¹⁸⁹. Y se

¹⁸⁸ De todos modos, afirma Weinberg, “si bien se han visto enormes cambios, también es cierto que dentro de las provincias las ejecuciones se van realizando en base a las posibilidades e intereses locales, más allá de las directivas formales que se impartan a nivel nacional” (2014: 12).

¹⁸⁹ En 2004 se creó el Consejo de Participación Indígena como forma de incorporar la representación indígena que ordena la Ley 23302 de 1985 dentro del INAI; en 2006 se creó la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales dentro de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sustentable, Dirección que inicialmente estuvo a cargo de referentes que venían representando las posturas más radicalizadas dentro del movimiento indígena; ese mismo año se promulgó la Ley 26.160, que suspendió por cuatro años los desalojos de comunidades indígenas judicializadas y ordenó el relevamiento de las tierras de comunidades de todo el país; en 2009 se sancionó la Ley SCA, que canaliza demandas de derecho a la comunicación con identidad; en 2010 se

enfaticó la necesidad de transformar el Estado en dirección opuesta al neoliberalismo. Como parte de ese lineamiento, entre otras cuestiones se llamó a los indígenas a trabajar desde adentro de lo estatal para ayudar a concretar tal meta (Briones, 2015)¹⁹⁰. Esto, señala la autora, produjo transformaciones en la militancia indígena en Argentina, generando distintos niveles de adhesión a estas gestiones de gobierno y abriendo espacios para discrepancias y desacuerdos dentro del movimiento indígena, y por parte de éste con la administración nacional.

Al mismo tiempo, aunque algunos cambios recientes demostraron ser diferentes a las políticas que promovieron procesos de privatización y el ingreso de préstamos y subsidios provenientes de financiamiento internacional, muchas comunidades y organizaciones indígenas siguieron denunciando que actividades tales como la producción intensiva de soja, la tala de bosques y la minería a gran escala continúan siendo promovidos, y hasta subsidiados, a pesar de estar destruyendo grandes áreas naturales, históricamente ocupadas por poblaciones indígenas. En ese marco, si bien

...se puede afirmar que se ha favorecido la redistribución de ingresos a partir de acceso al financiamiento de políticas públicas, dentro de las cuales se ha incluido a los pueblos indígenas, es cierto que no ha habido una discusión más profunda respecto de si las economías locales y de pequeña escala que se subvencionan (a través de la agricultura familiar) son viables dentro del modelo económico nacional, o de las particularidades de vida de las poblaciones originarias. Inclusive se puede seguir observando un dejo asistencialista en muchas de las políticas que se llevan a cabo, sin provocar cambios estructurales en las condiciones que perpetúan esas diferencias (Weinberg, 2013: 16)

Esas contradicciones se inscriben, en alguna medida, en una deuda que el Estado aún mantiene con los pueblos indígenas: tal como plantean Garrido y Roulet (2011), pese a las transformaciones en el plano jurídico y a ciertos avances en términos de derechos sociales de los pueblos indígenas, nuestro país todavía adeuda iniciar un proceso de reparación integral en relación al genocidio cometido contra estos pueblos desde el inicio del proceso de colonización. Ello, afirman las autoras, involucraría tanto medidas de reparación integral (es decir, medidas de restitución, de indemnización, de rehabilitación y de satisfacción, así como a través de garantías de no repetición) como la búsqueda y difusión de la verdad sobre los procesos vividos por los indígenas, sobre sus situaciones actuales y sobre las responsabilidades del Estado y de la sociedad civil en ello.

Como veremos más adelante, en Argentina la garantía del derecho a la comunicación en el espacio público mediatizado ha comenzado a ser, para algunos pueblos, comunidades,

creó el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas, para “defender y desarrollar su participación en el proceso socioeconómico de la nación”, entre otras medidas (Briones, 2015).

¹⁹⁰ Al final de este capítulo volaremos sobre cómo ello es transversal también al desarrollo de políticas públicas de comunicación a partir de la sanción de la Ley SCA.

organizaciones y dirigentes indígenas, parte importante de ese proceso de reconocimiento y reparación.

Y es que los medios, en tanto fuentes de la construcción de imaginarios colectivos (entre ellos, de los espacios identitarios nacionales) (Mata, 1999), han ido ocupando progresivamente un papel preponderante en la consolidación de los sentidos hegemónicos tanto sobre la indigeneidad como sobre los procesos de incorporación de los pueblos indígenas a las formaciones estatales, generando historicidades simuladas, esencializadas y substancializadas, así como imágenes estereotipadas en relación a esos pueblos (Bartolomé, 2006a).

2. Lógicas informativas y comunicacionales hegemónicas

2.1 El papel del Estado en la configuración del sistema de medios

Durante parte del siglo XIX el periodismo en Argentina estuvo principalmente entregado a lo político partidario o faccioso: los diarios eran tribunas partidistas y los periodistas eran mirados como políticos o tribunos (Ulanovsky, 2005). Hacia inicios del siglo XX, y particularmente a partir del nacimiento de la radio, en 1920, esta situación comenzó a cambiar ya que se inició la conformación y el desarrollo de un sistema de medios principalmente ligado al protagonismo del sector privado y con intereses fundamentalmente comerciales¹⁹¹ (Agusti y Mastrini, 2005; Becerra y Mastrini, 2011).

Salvo algunas excepciones, durante todo el siglo XX el Estado nacional se mantuvo en un rol subsidiario respecto del sector privado con fines de lucro y reguló el funcionamiento de los medios en beneficio de los intereses de este sector¹⁹².

¹⁹¹ Si bien la televisión fue incorporada en la década del 50 inicialmente por iniciativa estatal, su madurez se alcanzó con la gestión privada del medio (Becerra y Mastrini, 2011).

¹⁹² Cuando hablamos de “excepciones” nos referimos a que, en distintos períodos históricos, tuvieron lugar momentos que pudieron constituirse en “bisagra” respecto de la configuración del sistema de medios, ya que podrían haber sido un paso en la transformación de su carácter privado y excluyente. Sin embargo, las iniciativas que podrían haber dado pie a esa transformación se vieron, por distintos motivos, truncadas rápidamente.

Un primer ejemplo fue la llamada “comisión del `38” (Korth, 2005). En la década del 30, la multiplicación de emisoras de radio y la puja por el mercado publicitario hicieron que la discusión por la calidad de los contenidos pasara a integrar la agenda política del momento. Fue por ello que, en 1938 durante la presidencia de Ortiz, se conformó una comisión que debía realizar un diagnóstico del estado de la radiodifusión en el país y trazar los caminos a seguir para impulsar su mayor desarrollo. Uno de los temas tratados fue la forma de financiamiento del servicio. Las opciones eran seguir el modelo europeo (la radiodifusión, en tanto servicio público, no debe financiarse por publicidades sino con el aporte de oyentes y/o por el erario público), o el norteamericano (financiamiento por publicidades). Pese a las recomendaciones de la “comisión del 38”, las presiones privadas lograron la adopción del segundo modelo.

Otro momento trascendente tuvo lugar en 1953, durante el segundo gobierno de Juan Domingo Perón (1952-1955), cuando se sancionó la Ley 14241 de Radiodifusión. En ella se crearon medios gubernamentales, se estableció la necesidad de promover la radiodifusión al interior del país, se planteó que los medios son “difusores de cultura” y no sólo negocios, entre otras cuestiones (Arribá, 2005). Pero en 1955 un golpe de estado llevó a la presidencia a Lonardi y en 1957 la anterior Ley de Radiodifusión fue trocada por la Ley 15460 que devolvió al Estado su rol subsidiario.

Este proceso se profundizó desde inicios de la década del 80. En esa década, afirman Becerra y Mastrini,

...el sistema de medios argentino reconoció cambios profundos cuya comprensión resulta imprescindible para aludir al presente. En primer lugar, se produjo una gran retracción del consumo editorial (libros, diarios y revistas periódicas), lo que fue paulatinamente compensado por el aumento del consumo de radio y televisión (...). Entre 1970 y 1980, dejaron de editarse más de 250 diarios, con el consecuente horadamiento de la diversidad de versiones sobre la realidad que ello representa (2011: 2).

En simultáneo, se produjo un proceso de concentración de la propiedad de las empresas en pocos pero grandes grupos. Y también un proceso de convergencia tecnológica (audiovisual, informática y telecomunicaciones) que favoreció los procesos de concentración económica y de centralización geográfica de la producción de contenidos (Becerra y Mastrini, 2011).

Esas transformaciones, afirman los autores, fueron moldeadas por reglas de juego originalmente definidas por el decreto-ley de radiodifusión 22.285 y empeoradas por casi todos los gobiernos constitucionales posteriores.

El decreto-ley 22.285, promulgado en marzo de 1980, fue resultado de la coincidencia de los intereses del Estado (que perseguía objetivos de control ideológico) y los empresarios de los medios. Dicho marco normativo configuró un sistema de radiodifusión autoritario, centralista, definido como “de interés público”, con lo cual el papel del Estado se redujo al rol subsidiario. Los actores legalmente habilitados para obtener licencias de radiodifusión estaban explícitamente restringidos al sector empresarial privado. Además, se garantizaba la no monopolización del servicio, la emisión de contenidos que no afectaran a la moral, la unidad nacional, el orden, entre otras medidas. Sin embargo, las restricciones que el decreto-ley establecía para evitar la concentración de las empresas mediáticas fueron dejadas sin efecto, también vía decretos, durante el primer gobierno de Carlos Menem (1989-1995). Durante este gobierno, los medios masivos fueron centrales para construir consenso en torno a las transformaciones estructurales planificadas. Al mismo tiempo, esos medios fueron también

En 1973, el tercer gobierno peronista estatizó nuevamente los medios. Perón, imbuido del modelo de radiodifusión europeo que había conocido en el exilio, trajo la iniciativa de pasar de un servicio de radiodifusión entendido como “de interés público” a un “servicio público” de radiodifusión, financiado principalmente a partir del erario público, que garantice a toda la población del país el acceso a contenidos plurales, donde el Estado promueva la producción local de contenidos en cada región. Sin embargo, luego de la muerte de Perón esta iniciativa fue dejada de lado (Morone y De Charras, 2005).

Durante el gobierno de Raúl Alfonsín (1983-1989) se plantearon dos tendencias en relación a las políticas públicas de comunicación: una privatista, centralista y comercial, representada por el Comité Federal de Radiodifusión (COMFER), y otra que pretendía un régimen con mayor participación del Estado como productor de mensajes mediáticos y gestor de medios masivos de comunicación, con participación de organizaciones intermedias y descentralización de la autoridad de aplicación de la legislación. Esta postura estaba representada por la Secretaría de Información Pública (SIP), y se plasmaba, por ejemplo, en proyectos de Ley como el elaborado por Consejo para la Consolidación de la Democracia (COCODE). Este enfrentamiento de posturas implicó una ausencia de acuerdo, lo cual se tradujo en la continuidad (y profundización) del modelo privatista y excluyente. Para un mayor desarrollo de las políticas públicas de comunicación durante este período, ver Com (2005).

parte del plan de privatización y mercantilización, de limitación del poder del Estado y de las organizaciones intermedias. La Ley 23.696 de Reforma del Estado estableció la flexibilización de los puntos que, en el decreto-ley de radiodifusión n°22.285, imposibilitaban la formación legal de conglomerados en forma de multimedios y de propiedad extendida. En septiembre de 1989 se decretó la licitación de los canales de TV 11 y 13¹⁹³. Las licencias se otorgaron a *TeLeFe* y a *Artear*¹⁹⁴. Se liberó la regulación en términos de contenidos y de espacios de publicidad. En estos años comenzó cada vez más el ingreso de capitales extranjeros que invirtieron y compraron acciones en los multimedios. Por otro lado, los medios estatales comenzaron a funcionar como empresas privadas ya que contaron con la posibilidad de financiarse por publicidades (Mastrini, 2005). Durante el gobierno de Fernando De La Rúa (1999-2001) la tendencia no cambió: vetó la Ley 25.208 -aprobada por unanimidad a un mes de su asunción- que establecía la creación de Radio y Televisión Argentina Sociedad del Estado y buscaba democratizar los medios estatales. Y se incrementó el nivel de concentración y extranjerización de los medios.

En suma, durante el siglo XX la tendencia fue a la concentración económica oligopólica de las empresas mediáticas y a la consecuente configuración de polos de producción discursiva unificados y potentes que fueron adquiriendo creciente importancia frente a otras formas y/o instituciones de representación y construcción de lo social - aunque esos polos no puedan controlar la interpretación y apropiación que se haga de esos discursos en la dinámica de las comunicaciones públicas- (Córdoba, 2013). Polos de producción discursiva que se constituyeron en actores políticos con fuertes intereses comerciales. Lo cual no puede omitirse al analizar los sentidos que contribuyeron a condensar y legitimar en relación a los pueblos indígenas.

2.2 Trayectorias de presencias y ausencias de los indígenas en los discursos mediáticos

En relación a estos pueblos, en general la mirada de los medios ha mantenido coherencia con otros discursos hegemónicos que primero buscaron instalar la construcción del indígena como un salvaje enemigo interno y luego la invisibilización de esta población y su relegamiento a un pasado folclórico, salvo algunos casos en que aparecieron o bien como menores de edad a los que es necesario proteger, o bien como indígenas falsos.

A mediados y fines del siglo XIX había, por un lado, periódicos que apoyaban y contribuían con

¹⁹³ Decreto 830/1989.

¹⁹⁴ Decreto 1540/89.

... la política nacional de construcción de la nacionalidad en la que se apoyó la generación del ochenta. En tal sentido, se hicieron eco de la necesidad de incorporar inmigrantes al país y pacificar el desierto a través de la lucha contra el enemigo, el indígena. “Indígena” y “desierto”, al igual que en el discurso oficial, aparecen como categorías complementarias en el discurso periodístico. El indígena no es el buen salvaje sino el enemigo violento al que hay que someter, adscribiéndose al discurso de la guerra que se utilizara primero para Pampa y Patagonia y luego para el Chaco (Giordano, 2004: 68).

Simultáneamente, había periódicos opositores al gobierno nacional, como *El pueblo libre* (de Córdoba), que cuestionaban algunos de los ataques contra los indígenas y llegaron a nombrarlos como crímenes de lesa humanidad (Giordano, 2004; Delrio, 2010).

A principios del siglo XX, afirma Giordano (2004), se destaca la ausencia de comentarios en la prensa sobre la situación social de los indígenas, limitándose a reproducir cartas de oficiales, noticias sobre las operaciones militares y algunas apreciaciones sobre el trabajo aborigen. El tema indígena, afirma la autora, aparecía ocasionalmente en la prensa cuando se enviaban fuerzas militares. Y también en momentos de levantamientos indígenas: por ejemplo, durante los “alzamientos” de El Pintado o el Cuchillo (1923), en el Chaco Salteño, o durante la “sublevación” o “rebelión” de Napalpi¹⁹⁵ (1924), en la provincia del Chaco, que eran descriptos como “enfrentamientos entre “indígenas mansos y adictos” e “indígenas salvajes alzados”.” (Giordano, 2004: 132). La autora destaca que en estos eventos la prensa planteaba la oposición entre los indígenas y los “pobladores nativos” o “chaqueños”, es decir, que los indígenas representaban a un otro que se asumía como semejante a un extranjero, mientras que el blanco era el nativo o autóctono, el verdadero chaqueño.

A partir de la década del 40, en las escasas expresiones periodísticas relativas a pueblos indígenas comenzó a emerger el discurso de “reparación histórica” para con estos pueblos (Giordano, 2004). Idea de reparación que en muchos casos estaba atravesada también por la asunción del indígena como menor de edad, como incapaz de valerse por sí mismo en la sociedad y por ello necesitado de la tutela del Estado¹⁹⁶ (Giordano, 2004).

El momento de llegada del “Malón de la Paz” a Buenos Aires (agosto de 1946) dio pie a la visibilización de la movilización indígena en la prensa y en noticieros cinematográficos como *Sucesos Argentinos* (Valko, 2007). Para la mayoría de los diarios y revistas de la oposición, la

¹⁹⁵ Tal el modo en que fueron nombrados estos hechos por diarios como *La Nación* y también por diarios del entonces Territorio Nacional del Chaco, como *La Voz del Chaco* y *Heraldo del Norte* (Giordano, 2004).

¹⁹⁶ En el caso de algunos diarios del Territorio Nacional del Chaco (que en 1951 pasó a llamarse Provincia Presidente Perón y en 1955 Provincia del Chaco), Giordano (2004) plantea que hubo ciertos matices respecto de esta asunción del indígena como menor de edad. A inicios de la década del 50 algunos diarios se inscribieron en el discurso indigenista reparacionista que comenzó a circular en distintos ámbitos de ese Territorio, y que reconocía a las luchas indígenas como luchas por derechos, a la vez que planteaba, para “el blanco”, la actitud de restablecer o rehabilitar esos derechos. De todos modos, aún en estos casos, era frecuente, afirma la autora, el hincapié en la tarea solidaria y comprometida del blanco para con el indígena, lo cual consistía también en una forma de tutelaje.

Dado que no hallamos investigaciones el sobre discurso mediático relativo a pueblos indígenas para este período histórico en otras regiones del país, no podemos postular que esta situación haya sido la misma en otros lugares.

cuestión no sólo era pintoresca sino que podía plantearse como presión hacia el gobierno. En el caso de los medios oficialistas, en cambio, servía para mostrar a Perón como el único que había reparado en los indígenas (Valko, 2007).

En general, afirma Lenton, durante esa marcha tanto la prensa como la clase política

...han coincidido en resaltar los rasgos pasivos de los indígenas, aún de quienes han decidido encarar una protesta de tal magnitud. Las notas “de color” acerca de la explotación “circense” de la caravana parecen apuntar en ese sentido: aún los indígenas más decididos, aquellos que vienen a la Capital a protestar, pueden ser engañados por un *blanco* “marginal”. Se maximiza así la distancia entre *los otros* y *nosotros*, sobre un eje que va desde la “mentalidad de niños” hacia la ciudadanía inteligente (2005: 460).

En otros hechos graves ocurridos durante el primer gobierno de Perón, la postura de la prensa fue, en cambio, la del silenciamiento. Lenton menciona que la brutal represión ocurrida en Formosa en 1947 y conocida como “masacre de la Bomba” o “de Las Lomitas” o “de los pilagá”, fue invizibilizada ya que hubo un “pacto de silencio entre el gobierno territorialiano, el gobierno nacional, los medios de prensa y las fuerzas armadas intervinientes.” (2005: 468).

Estas historicidades simuladas e imágenes estereotipadas se hicieron presentes también en otros géneros de los discursos mediáticos como las publicidades y algunos escasos productos del género ficcional que aludieron a los pueblos indígenas. El informe de 2010 del Observatorio de la Discriminación en Radio y Televisión, titulado “Las representaciones de los pueblos indígenas en radio y televisión”, analiza, por ejemplo, dos publicidades que se transmitieron por televisión durante la década del 80 y que recuperaban la figura del indígena: una publicidad del pegamento “La Gotita” y una publicidad de “Aurora Grundig”. Ambas publicidades “...presentan a las personas indígenas destacando una etapa temprana del desarrollo cultural que se manifiesta por ejemplo en el habla, mediante la conjugación verbal en infinitivo, sin indicador de número ni de persona y algunas veces acompañada de gerundios” (2010: 16).

Por su parte, Mazziotti (1996) presenta un estudio de la telenovela *Más allá del horizonte*, protagonizada por Grecia Colmenares y Osvaldo Laport y emitida por *Canal 9* (de Capital Federal) entre 1993 y 1994. La telenovela estaba ambientada en el siglo XIX y narraba una historia de amor y a su vez los combates entre el hombre “blanco” y los pueblos indígenas. Tal como plantea la autora, la caracterización que la telenovela hacía de los indígenas no se corresponde con ningún pueblo reconocible -aunque el nombre del protagonista (Catriel) parecía remitir al Pueblo Mapuce- y al mismo tiempo sintetizaba estereotipos sobre los indígenas presentes en películas del cine norteamericano:

...se eligió apelar a un imaginario instalado en los espectadores a través de la experiencia mediática previa: la caracterización de los indígenas argentinos más cercanos a los sioux o comanches de los western que a los reales mapuches. Además del cine, en la construcción de los grupos indígenas aparece también la marca de otro referente mediático, muy cercano al

público argentino: por la ingenuidad de sus simplificaciones se asemejaban a las de Billiken, la revista infantil de enorme circulación en Argentina y Latinoamérica (1996: 8).

Por otro lado, la telenovela omitía toda referencia a la historia de violenta inclusión de los indígenas al Estado argentino.

Cuando, a mediados de la década del 90, comenzaron a incrementarse las movilizaciones de pueblos originarios por la tierra y a tener lugar ciertos avances en la definición de los derechos indígenas, se generó una marcada reacción por parte de grupos de poder, entre ellos las empresas de medios masivos de comunicación, que han intentado deslegitimar estas luchas de distintos modos: desde tergiversar las demandas, invisibilizar a los pueblos, las comunidades, las organizaciones y sus luchas, o poner en duda la autenticidad de distintos grupos indígenas y su carácter preexistente en el actual territorio argentino (Trincherero y Leguizamón, 1996; Gordillo y Hirsch, 2010; Trentini y otros, 2010; Radovich, 2014). De este modo, se erigen en “censores de la indianidad” ya que se arrogan el derecho a desconfiar de las identificaciones étnicas y a juzgar y dictaminar respecto de quién es indígena y quién no lo es (Tamagno, 1991; 2013).

En la última década, muchas de estas características de las modalidades de presencia/ausencia de los indígenas en los discursos mediáticos hegemónicos han seguido vigentes¹⁹⁷.

Por un lado, la presencia de pueblos originarios en medios de comunicación ha continuado siendo muy escasa, rozando la invisibilización casi total (INADI, 2005:3). En general, los pueblos indígenas “sólo aparecen en los medios cuando hay algún caso muy resonante, casi siempre ligado a un conflicto de tierras con terratenientes o empresas que pretenden

¹⁹⁷ No hemos hallado investigaciones académicas y de alcance nacional que analicen discursos mediáticos en relación a pueblos indígenas para este período. En virtud de ello, la caracterización que presentamos a continuación fue construida, tal como mencionamos antes, a partir de informes elaborados por organismos estatales que tienen funciones vinculadas a la investigación y denuncia de prácticas discriminatorias en nuestro país. Por un lado, recuperamos el informe “Hacia un plan nacional contra la discriminación. La discriminación en Argentina. Diagnósticos y propuestas”, elaborado en 2005 por el INADI; por otro lado, trabajamos con el Informe “Las representaciones de los pueblos indígenas en radio y televisión”, elaborado en 2010 por el Observatorio de la Discriminación en Radio y Televisión (en adelante Observatorio); y también con el Informe sobre reclamos y denuncias presentadas a la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual (en adelante Defensoría), elaborado por el área de Investigación de dicho ente en mayo de 2015.

Cabe aclarar que esos informes han sido elaborados con fuentes y métodos diversos: en el caso del informe del INADI se realizaron entrevistas a miembros de pueblos indígenas y a periodistas; el informe del Observatorio se basa en análisis de discursos mediáticos y entrevistas a miembros de pueblos indígenas; y el informe de la Defensoría se trata de una sistematización de las denuncias que el público de los servicios de comunicación audiovisual ha realizado a ese ente desde su creación, y que atañen específicamente al tratamiento mediático de cuestiones vinculadas a pueblos indígenas. En virtud de esa diversidad de fuentes y métodos, no presuponemos la exhaustividad de la caracterización que aquí proponemos. El objetivo es sólo presentar un panorama general respecto de sentidos hegemónicos presentes en el discurso mediático en torno a los pueblos indígenas.

Por otro lado, en esta caracterización aludimos principalmente a modos hegemónicos en que los indígenas son presentados en discursos mediáticos (en diarios y servicios de comunicación audiovisual) correspondientes al género informativo y editorial. Además del análisis de Mazziotti (1996) sobre la telenovela *Más allá del horizonte*, no hallamos otros trabajos que realicen análisis de ficciones producidas en Argentina donde aparezcan personajes que representen a indígenas.

desalojarlos, sin que se contextualice con sus derechos ancestrales reconocidos constitucionalmente” (INADI, 2005: 281). Cuando son presentados en los medios, habitualmente se los trata en forma estereotipada y omitiendo diferencias entre pueblos, geografías y procesos históricos particulares, o aludiendo al carácter violento de los pueblos originarios (Defensoría, 2015).

Otra cuestión que se plantea es el desconocimiento de los periodistas respecto de los derechos de los pueblos originarios y de las implicancias que ha tenido para estos pueblos el proceso de colonización. El informe de la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual plantea, por ejemplo, que

Se recibieron presentaciones que reclamaron mejores precisiones por parte de quienes conducen programas televisivos en relación con las implicaciones del 12 de octubre y la necesidad de que los mismos se informen y formen acerca de su significación, tanto para los derechos igualitarios en el país, como así también, específicamente, para los derechos y representaciones mediáticas y culturales de los pueblos originarios (2015:3).

Por otro lado, hay medios nacionales y locales que aún siguen juzgando de ilegítimas las reivindicaciones del pueblo mapuche, por atribuírsele una pertenencia al territorio chileno, sin tener en cuenta su preexistencia a los estados nacionales argentino y chileno (Defensoría, 2015)¹⁹⁸.

Al mismo tiempo, el informe del INADI explica que “una forma importante de discriminación se produce en los medios radiales de las provincias con fuerte multilingüismo. Por ejemplo, en Salta se hablan siete lenguas indígenas pero toda la programación sigue siendo en castellano. Lo mismo sucede en otras regiones del país” (INADI, 2005: 281)

Aun cuando se trata de la cobertura de movilizaciones políticas de pueblos, organizaciones, comunidades indígenas que irrumpen en el espacio público urbano poniendo en cuestión la histórica invisibilización de los indígenas en las narrativas hegemónicas sobre la constitución de la nación, los medios tienden a reproducir precisamente aquellos sentidos que los indígenas buscan deconstruir.

Tal como se expresa en el informe del Observatorio de la Discriminación en Radio y Televisión (2010), la cobertura mediática de la “Marcha de los Pueblos Originarios”, que tuvo lugar entre el 12 y el 20 de mayo de 2010, fue paradigmática en ese sentido. Esta marcha, que llevó como consigna “Caminando por la Verdad hacia un Estado Plurinacional”, salió el 12 de mayo desde La Quiaca (Jujuy), Resistencia (Chaco), Mendoza y Neuquén y llegó a Buenos Aires para reclamar un diálogo político que permita la reparación histórica de derechos ancestrales de los pueblos indígenas. En Buenos Aires algunos dirigentes indígenas fueron

¹⁹⁸Sobre esta construcción por parte de la prensa, ver Escolar, Delrío y Malvestitti (2010); Trentini y otros (2010); Radovich (2014).

recibidos por la Presidenta de la Nación, Cristina Fernández de Kirchner, y le entregaron un petitorio denominado “Pacto del Estado con los Pueblos Originarios para la creación de un Estado Plurinacional”¹⁹⁹.

Según analiza el informe del Observatorio (2010), en los principales canales de televisión abierta de CABA y Buenos Aires (*Canal 7 La Televisión Pública, Canal 13, Telefé, Canal 2 América, Canal 9*), tanto en el período entre el 12 y el 19 de mayo como en el día 20 -cuando arribaron los representantes de los pueblos de todo el país a Buenos Aires-, fue significativa la escasa presencia de la temática en los noticieros, a excepción de *Canal 7 La Televisión Pública* que aludió al tema en distintos programas durante el día 20 de mayo. En cuanto a las señales de TV paga analizadas (*Crónica TV, Canal 26, C5N, Todo Noticias TN*), “la mayor parte de éstas centró la cobertura en los días 20 y 21 de mayo. Frente a ellas se destaca la señal Crónica TV como la emisora que cubrió el desarrollo de los hechos con mayor amplitud, con relación al período de tiempo y a la extensión geográfica que éstos abarcaron” (Observatorio, 2010: 25).

En líneas generales, en todos los casos la denominación principal de los sujetos que marchaban fue la de “pueblos originarios”, si bien en ninguna señal se ahondó sobre el significado de esta expresión.

En todas las notas, explica el informe, se destacaban las referencias a los atuendos típicos, a la música y al colorido de las vestimentas y de las banderas. Estas alusiones, sin embargo, eran siempre generales ya que en ningún momento se profundizó sobre las características de alguno de los pueblos en particular o sobre las diferencias entre las diversas comunidades. Otra cuestión que mencionaban los medios eran los inconvenientes en el tránsito ocasionados por el paso de los integrantes de los pueblos originarios.

Además de no haber sido un tema central en la agenda de noticias de las señales, cuando se aludía a la marcha en general no se daba voz a los indígenas sino que los periodistas presentaban descripciones y opiniones en relación al evento y, a lo sumo, “se circunscribieron a reproducir los datos expuestos en el documento citado –*Pacto del Estado con los Pueblos*

¹⁹⁹ Según el documento de la marcha, el camino hacia un Estado pluricultural requeriría medidas de: reparación territorial (que involucraría el reconocimiento y restitución a los pueblos originarios y sus comunidades de tierras aptas para paliar la necesidad de espacio físico para el desarrollo económico y cultural de los pueblos originarios; la reglamentación y aplicación del derecho a la consulta y consentimiento; la aplicación de la Ley de Relevamiento Territorial); reparación cultural/educativa (involucraría que “se reconozcan las lenguas Indígenas como lenguas oficiales del Estado Argentino; Se reconozcan las currículas interculturales (...); Crear Universidades y/o Institutos de formación educativa autónoma indígenas (...) Eliminar del calendario oficial el feriado del 12 de Octubre, denominado “Día de la Raza” y promover las fechas sagradas de los Pueblos Originarios...); reparación de la Pachamama (involucraría que se declare la intangibilidad de los Glaciares y que se derogue el Código de Minería vigente); reparación económica (involucraría la creación de un fondo fiduciario para contar con el presupuesto suficiente que permita la implementación de los planes de vidas que cada pueblo defina en sus territorios).

Originarios para la creación de un Estado Plurinacional”– que habían tenido amplia difusión promovida por equipos de comunicadores indígenas, por medios alternativos y por distintas organizaciones ligadas a los pueblos originarios” (Observatorio, 2010: 28).

Respecto de la cobertura radial, el informe explica que “la Marcha convocó la atención de múltiples programas de radios comunitarias o cuyas programaciones se ocupan de temáticas referidas a los Derechos Humanos” (Observatorio, 2010: 28) y que los locutores de algunas emisoras comerciales (particularmente el programa *De vuelta*, de *Radio 10* y el programa *Bravo Punto Continental*, emitido en *Radio Continental*) asociaron a los indígenas con incivilizados, salvajes o extranjeros.

En sus conclusiones, el informe recupera un testimonio de Jorge Nahuel, de la Confederación Mapuce de Neuquén, quien planteaba

Nosotros quedamos muy decepcionados con la cobertura que los medios hicieron sobre el tema, porque hoy para los grupos monopólicos que controlan los medios de comunicación, la causa indígena no sirve a sus intereses. No es una parte de la realidad que hay que mostrar, sino que no les sirve a sus intereses y por lo tanto lo descartaron, de alguna manera. Y hubo informes muy aislados y muy relativizados de lo que fue ese hecho para nosotros inédito, porque nunca habíamos logrado a nivel histórico una presencia tan masiva en Plaza de Mayo. No nos sorprende porque en general los medios hacen una total manipulación de la realidad de los pueblos indígenas: sirve como noticia si está relacionada a hechos de violencia, a conflictos que generen heridos o detenidos, nunca tratando de asumir un rol de mayor responsabilidad como medios de comunicación, que es mostrar la realidad de un sector fundamental de la población argentina. No se puede negar que los medios de comunicación están ligados a grupos económicos que van marcando incidencia a nivel local. (...) Los pueblos indígenas son interesantes como noticia si es folclorizándolos o junto a un hecho de violencia, ahora, cuando queremos plantear el enfoque político, el enfoque de derecho, eso no es atractivo para ellos porque en general están ligados a esos intereses que nosotros estamos denunciando (Observatorio, 2010: 49,50).

El poder de estos polos discursivos que están ligados a grupos de poder económico y político es aún mayor en un sistema de medios como el de Argentina que, como señalamos, presenta un alto nivel de concentración económica y geográfica de la producción y distribución de mensajes mediáticos. Ello trae aparejada la exclusión, en las agendas de los medios con mayor alcance geográfico y poder de penetración, de las realidades y puntos de vista de aquellos cuyos intereses son contrarios a los intereses económicos y políticos de esos medios, así como también de las realidades de las regiones que tienen menos capacidad económica y técnica para producir y difundir sus propios contenidos.

Ello afecta específicamente las posibilidades de ejercicio del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas y se constituye en un obstáculo a los distintos procesos de lucha que protagonizan. Tal como planteó Bernabé Monteyano en el marco de una conferencia de prensa del ENOTPO donde se presentaba el “Proyecto de inclusión del derecho a la comunicación con identidad en la ley de servicios de comunicación audiovisual”,

En el Coyamarca de la provincia de Salta tenemos problemas con los distintos pueblos, porque en Salta los medios masivos de comunicación son de dos o tres personas que bajan información como lo que nos bajan aquí desde Buenos Aires. (...) Los monopolios en la provincia de Salta con respecto a la comunicación es total. Nos invisibilizan porque las pequeñas radios que existen, que son FM, no tienen el alcance suficiente como para hacer una demanda. Todos conocen el amparo que se pidió para frenar los desmontes: nos hemos juntado Tobas, Wichí, kollas, para venir a Buenos Aires para que ese amparo se logre. Hoy la provincia sigue insistiendo, los grandes terratenientes siguen insistiendo para el desmonte. Los grandes poderes de la comunicación no sacan a la luz eso. (...) Nosotros, los que venimos de la Puna, estamos invisibilizados también por la distancia²⁰⁰.

Como enunciamos anteriormente, la concentración de la propiedad de los medios en pocos grupos oligopólicos se combinó en Argentina con un marco regulatorio según el cual sólo los actores con fines de lucro podían ser titulares de licencias de radiodifusión. Ello consolidó un sistema de medio privatista, orientado, de modo hegemónico, por el presupuesto que asume a la comunicación y a la información casi exclusivamente como un negocio y no como un derecho, y en cuyo funcionamiento primó el fin de la obtención de lucro -particularmente a través de la publicidad, pero también, por ejemplo, de la precarización del trabajo de los periodistas-. Esa lógica que, aunque con variantes, es hegemónica en los sistema de medios de todo el mundo, permea tanto los modos de organización y jerarquización institucionales de las empresas de medios como la definición de las agendas mediáticas²⁰¹: la precariedad de fuentes, las agendas unánimes, el sensacionalismo, la falta de formación apropiada de muchos periodistas, la escasez de recursos con que se trabaja en muchos medios son, en parte, consecuencia de esta lógica donde prima el fin de lucro (Mata y otros, 2005)²⁰².

Ello tiene implicancias en relación al abordaje mediático de las temáticas vinculadas a pueblos indígenas. Por un lado, dado que los intereses en el mercado definen en gran medida los modos de organización y prácticas productivas por parte de los periodistas, la mercantilización de las noticias lleva, entonces, a ofertar sobre demandas seguras (Martini y

²⁰⁰ Exposición en el marco de la ya mencionada conferencia de prensa ofrecida por el ENOTPO. 18 de septiembre de 2009, CABA (registro de campo).

²⁰¹ Sobre el análisis de criterios de noticiabilidad en los medios y rutinas periodísticas ver, por ejemplo, Martini y Luchessi (2004), Simo (2005).

²⁰² Tal como plantea Martini (2000), las noticias son el producto de la selección, el control y formas de procesamiento que responden a instrucciones (más o menos explicitadas) de la empresa, y a actitudes y valores consensuados o al menos aceptados por los periodistas. Pero también son producto de la articulación de prejuicios, valores que los periodistas comparten con el medio y con la sociedad, representaciones del propio trabajo y que muchas veces están implícitos. Como ejemplo de ello, en un estudio de las rutinas periodísticas y criterios de noticiabilidad de periodistas del diario cordobés *La Voz del Interior* (perteneciente al Grupo Clarín), Simo afirma que los periodistas reconocen como una necesidad la inclusión de los públicos y sus intereses en sus rutinas productivas, pero “esa inclusión se reduce a la incorporación de “los intereses temáticos” que esos públicos supuestamente poseen: es decir, la elaboración de las noticias y la posterior negociación de la noticiabilidad debe contemplarlos, porque el producto mediático está destinado a esos públicos.” (2005: 89). Sin embargo, plantea el autor, “es importante observar cómo es que estos agentes explican el tipo de relación que el medio debe sostener con sus públicos, circunscribiéndolo a la necesidad de supervivencia de la institución mediática, y no, por ejemplo (es una posibilidad entre otras), como un vínculo que debe establecerse como contribución a la democracia” (2005: 89),

Luchessi, 2004; Simo, 2005). En ese sentido, salvo eventos de carácter sensacionalista, en general la vida cotidiana, los intereses, las necesidades o los procesos organizativos de estos pueblos no son noticia para los medios. Tal lo que se plantea, por ejemplo, en el informe del INADI: “Los periodistas interesados en este tema [*relativo a pueblos indígenas*] informan sobre la dificultad para preparar informes o investigaciones sobre esta materia, toda vez que las notas son relegadas “para otra ocasión” o caracterizadas como “pálidas” (una mezcla de situación triste, sin solución y carente de interés para la mayoría)” (2005: 281).

Al mismo tiempo, aunque en muchos casos no haya explícito interés por parte de los medios o los periodistas en invisibilizar a determinados grupos indígenas o tergiversar sus reclamos, la falta de formación de muchos periodistas, la escasez de recursos con que cuentan y la precariedad de sus situaciones laborales atentan contra la posibilidad de que los trabajadores de los medios construyan sus discursos trascendiendo el sentido común hegemónico en relación a los pueblos indígenas o que los indígenas se constituyan en fuentes de la información que se brinda sobre ellos.

Estas cuestiones también fueron planteadas en la conferencia del ENOTPO, en septiembre de 2009:

Somos tapa de los diarios, somos noticia cuando se nos mueren los hermanos wichí de hambre, por ejemplo. Ahí son noticia los pueblos originarios, somos noticia cuando los hermanos wichí tienen que amenazar con hacer volar un gasoducto, cuando medios de la derecha en Argentina vinculan al movimiento mapuce, a las organizaciones mapuce de Neuquén (es el caso nuestro, que pertenecemos a la Confederación Mapuce de Neuquén) con grupos de la ETA de España, o de las FARC... y eso está muy lejos de la realidad, y cuando nosotros pedimos explicaciones o derecho a réplica no se nos concede ese derecho a la comunicación, ese derecho a réplica (exposición del comunicador mapuce Matías Melillan).

...nosotros en general estamos tildados de vagos, de sucios, de que no queremos trabajar, que siempre queremos que nos otorguen subsidios. Sin embargo nosotros vivimos... ahí pasaba nuestra ciudad sagrada de Quilmes, donde después de un largo período de lucha hemos recuperado y estamos nosotros actualmente en ese predio (...) La realidad que vivimos los pueblos no es reflejada por ningún medio. La resistencia que llevamos desde los pueblos indígenas tampoco. La lucha por nuestro territorio tampoco se refleja en los medios. Nuestra vida, la vida en comunidad tampoco se ve reflejada en los medios. En los medios actualmente, pero tampoco se vio reflejada nunca en los libros de historia, no se ve reflejada en las estructuras del Estado, no se ve reflejada en la sociedad cuando nos vemos en una televisión (exposición de Mariela Flores, abogada diaguita).

Lo que queremos plantear recuperando estas citas es que, desde la óptica de algunos indígenas, estas lógicas comunicacionales hegemónicas en el espacio público mediatizado de Argentina vienen menoscabando la posibilidad de ejercicio del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas. Imposibilidad que ha sido y es, en parte, el fundamento de los procesos de lucha indígena por ese espacio público mediatizado. Y particularmente de los esfuerzos por crear medios propios, de la demanda de ser reconocidos como sujetos de derecho en materia

comunicación y de la lucha por constituirse en interlocutores legítimos en la definición de las reglas que organizan el funcionamiento del sistema de medios en Argentina.

3. Las experiencias de comunicación indígena en Argentina

Tal como analizamos en el capítulo anterior para distintos países de América Latina, también en Argentina durante la década del 70 surgieron algunos antecedentes de experiencias de comunicación popular que buscaron promover la participación indígena en medios masivos de comunicación. Tal fue el caso, por ejemplo, del Instituto de Cultura Popular (INCUPPO), una entidad no gubernamental fundada en 1969 que “nació bajo la inspiración del modelo de las llamadas instituciones de educación radiofónica que por esa época se extendían en América Latina” (de Dios y Vigil, 1985: 56). Desde su creación, INCUPPO trabajó principalmente en el norte argentino con comunidades y grupos indígenas (qom, wichí, pilagá y mocoví), campesinos minifundistas, campesinos asalariados y pobladores de barrios o villas con el objetivo de “colaborar con los sectores populares más desposeídos (...) en la gestación y el fortalecimiento de sus organizaciones, en la apropiación y profundización del saber y en la experiencia histórica de protagonismo” (de Dios y Vigil, 1985: 56). Entre otras actividades, esta institución desarrolló, a lo largo de los años, “medios e instrumentos de comunicación y educación popular: programas radiales para espacios alquilados a la red comercial; cartillas y folletos con temas específicos; un periódico de publicación mensual; audiovisuales; cassettes...” (de Dios y Vigil, 1985: 56).

También en Neuquén surgieron experiencias de comunicación popular con participación del Pueblo Mapuce, de la mano de la iniciativa del obispo Jaime De Nevares. En 1979 se creó el Servicio Pastoral para la Comunicación del Obispado de Neuquén, que desde 1981 editó la *Revista Comunidad* y desde 1983 produjo también materiales radiofónicos que eran transmitidos en diferentes radios de la provincia. En esas distintas producciones aparecieron muchas veces las voces de organizaciones, comunidades y autoridades del Pueblo Mapuce²⁰³. Durante la década del 90 muchos miembros de pueblos originarios, en distintos puntos del país, se insertaron a trabajar en medios de comunicación que se autodefinían populares, alternativos o comunitarios. Tal como plantea Matías Melillán, “En el sur, en Chaco, en

²⁰³ Nos referimos, por ejemplo, a la “colección” que se denominó “Memoria de la Tierra”, elaborada durante los Encuentros Zonales de Capacitación de Líderes Comunitarios que tuvieron lugar entre 1989 y 1991 y fueron organizados por el Servicio Pastoral para la Comunicación con la participación de la Asociación Mapuche Urbana Neuquén Mapu, el Centro Mapuche de Junin de los Andes y la Asociación de Cooperativas Comunidades Mapuche Neuquinas (SERPAC, s/a). La colección consistió en una recopilación de relatos de ancianos y autoridades de veinticuatro comunidades mapuce, referidos a la invasión militar de su territorio, la odisea de los grupos y comunidades y algunos de los problemas sufridos en la posesión de sus tierras (SERPAC, s/a). Esa recopilación fue emitida por *Radio Comunidad Enrique Angelelli* (de la ciudad de Neuquén) y otras emisoras de la Patagonia.

Jujuy... Ya había comunicadores que venían trabajando dentro del esquema de las radios comunitarias... Nos conocíamos por diferentes encuentros de capacitación que se habían hecho, a través de las radios comunitarias nos conocimos con varios...”²⁰⁴. *Radio Alas*, de El Bolsón, provincia de Río Negro; *Radio Pocahullo* en San Martín de los Andes, provincia de Neuquén; o las producciones de INCUPO en el Norte argentino fueron algunos de los ámbitos de inserción y formación de miembros de pueblos indígenas.

Desde fines de los 90 comenzaron a multiplicarse medios masivos autodefinidos indígenas, se organizaron encuentros de comunicadores de pueblos originarios y se empezaron a gestar redes que pusieron en relación a medios y comunicadores indígenas de determinadas regiones. Muchos de esos espacios tuvieron acompañamiento (particularmente para la formación en producción de medios) de carreras de comunicación social de universidades nacionales, de medios comunitarios o populares, o de ONGs y fundaciones.

Por ejemplo, en el año 2002, en el NOA, dos organizaciones chaqueñas (la comisión zonal de tierra Cacique Taigoyic, de Pampa del Indio, y el Equipo de Tierra Qom del Departamento Bermejo) y la Federación Pilagá de Formosa, con el acompañamiento de INCUPO, impulsaron un proceso de capacitación en producción radiofónica para jóvenes indígenas: “Había que realizar programas de radio. Ese sería el micrófono que diera a conocer la cosmovisión de los sin voz. Había que desarrollar una fuerte organización, flexible, abierta, plural, donde entren y puedan participar quien estuviera dispuesto a construir un mundo mejor, más justo y solidario”²⁰⁵. A partir de esos talleres se creó la *Red de Comunicación Indígena*: “una construcción pensada desde la pluriculturalidad como una herramienta, que organizaciones indígenas y no indígenas empuñaron con el firme objetivo de marchar hacia el cambio, hacia la reivindicación de lo invisibilizado, y con la convicción de que esa batalla se debe dar desde el campo de la comunicación”²⁰⁶. Esta Red funcionó hasta el 2012 en Salta, Jujuy, Formosa, Chaco y Santa Fe con corresponsales en cada provincia, quienes elaboraban notas y gacetillas radiales para cerca de doscientos medios masivos de la región. También se realizaban programas en espacios cedidos gratuitamente por algunas emisoras. Los corresponsales de la red participaban, al mismo tiempo, del noticiero nacional del Foro Argentino de Radios Comunitarias (FARCO).

En 2001, en el marco de las discusiones que comenzaron a darse algunas comunidades indígenas por la inclusión de la temática indígena en el Censo Nacional de ese año, se

²⁰⁴ Entrevista realizada en mayo de 2015, en el marco de esta investigación.

²⁰⁵ Diario *Chaco Día por Día* (27/07/2009) “Red de Comunicación Indígena: Siete Años Mostrando lo Invisibilizado”.

²⁰⁶ Diario *Chaco Día por Día* (27/07/2009) “Red de Comunicación Indígena: Siete Años Mostrando lo Invisibilizado”.

consolidó en Río Negro una red de jóvenes activistas mapuce que tomó la forma de una campaña permanente denominada “Campaña de Autoafirmación Mapuche Wefkvletuyiñ (estamos resurgiendo)”, que incluye un grupo de trabajo en teatro y uno de trabajo en comunicación (Kropff, 2004, 2005).

Por otro lado, en 2003 se creó en Quimilí, Santiago del Estero, la primera radio campesino-indígena del Movimiento Campesino de Santiago del Estero. A ella sucedieron otras cinco emisoras ubicadas en distintas localidades de la provincia. Para la puesta en funcionamiento de estas radios, el Movimiento contó con el apoyo de la radio comunitaria *La Tribu*, de CABA, y con financiamiento de ONGs extranjeras (Desalvo, 2014).

En el año 2000, algunos jóvenes de la Confederación Mapuce de Neuquén se capacitaron, con gente de la Universidad Nacional del Comahue, en producción de medios de comunicación y a partir de allí comenzaron a producir una revista mensual llamada *Tayiñ Rakizuam*. Luego también spots y programas de radio, así como documentales en formato audiovisual. A su vez, a partir del vínculo de la Confederación con la *FM Pocahullo* de San Martín de los Andes (Neuquén) y el portal informativo mapuce de Chile, *Mapuexpress*, se organizaron tres encuentros de comunicadores mapuce, dos en 2004 y uno en 2006 (Griollo, 2009)²⁰⁷. De esos encuentros, afirma el comunicador mapuce Matías Melillán, “salió esta definición de contar con medios propios” (entrevista: CABA, 05/2015), medios de Pueblo Mapuce que se irían creando a partir de 2006. Y salió también la iniciativa de constituir la Red de Emisoras Interculturales de Neuquén. Esta Red, que funcionó como tal durante el año 2008, estuvo integrada por emisoras de esa provincia: la radio *AM Wajzugun* y la *FM Pocahullo* de San Martín de los Andes, la *FM Newen Hue Ce* y la *FM Che Junín* de Junín de los Andes, la *FM Aletwy Wiñelfe* de Aluminé y la *FM La voz del sur* de Neuquén Capital.

Simultáneamente, otras múltiples experiencias daban sus primeros pasos desde inicios de la década del 2000: por ejemplo, en Salta, en el año 2000, un grupo de mujeres y caciques de distintos pueblos indígenas se comenzaron a capacitar en producción radiofónica. Y emitieron, desde 2002, el programa “La Voz Indígena” en *Radio Nacional Tartagal*²⁰⁸. En Cuesta del Ternero, Río Negro, y en El Hoyo, Chubut, dos comunidades mapuce trabajaron desde inicios de la década del 2000 con cabinas radiofónicas que les permitían difundir sus noticias, con colaboración de *Radio Alas*, de El Bolsón (Yanniello, 2014).

Al mismo tiempo, a fin de la década del 90 en muchas comunidades y organizaciones se dio un debate respecto de las estrategias que el Estado debía adoptar para garantizar los derechos que se desprendieron del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Tal como se

²⁰⁷ En el próximo capítulo (V) nos detendremos en el análisis de estos Encuentros.

²⁰⁸ Analizamos esta experiencia en el capítulo VI.

observa en las conclusiones del Foro Nacional en del Programa de Participación de los Pueblos Indígenas²⁰⁹, en esos debates también se demandó al Estado la garantía del derecho a la comunicación, que involucraba el acceso a la información sobre la realidad y las culturas indígenas, la participación en medios masivos de comunicación existentes y la posibilidad de contar con radios comunitarias, así como también el acceso a caminos en condiciones, medios de movilidad, oficinas de correo y de registro civil²¹⁰.

Veremos cómo la demanda aquí planteada fue recuperada como fundamento de la primera política nacional de comunicación orientada hacia los pueblos indígenas, en el año 2004.

4. Los pueblos indígenas en la Ley SCA: antecedentes, disputas, transformaciones y desafíos

4.1 Antecedentes de políticas nacionales que interpelaron a los pueblos indígenas como sujetos de derechos a la comunicación

Desde el año 1999 hasta 2001, el COMFER contó con una gestión que buscó abrir una fisura en el sistema de medios de Argentina para permitir el ingreso de actores sin fines de lucro²¹¹.

En una entrevista, Luis Lázzaro²¹² explicaba que

...el esquema de exclusión que planteaba la ley de la dictadura [*decreto-ley de Radiodifusión* 22.585] plantea, en un primer momento, un espacio amplio de convergencia de distintos procesos, que incluyen: al Estado mismo, porque el Estado en esa ley estaba visto como un rol subsidiario respecto del sector privado; lo comunitario, porque obviamente estaba excluido de la ley, no ese tenía derecho en todas las formas de lo comunitario ¿no? Asociaciones sociales, civiles, cooperativas, sindicatos, etc. Y los pueblos originarios (...) eran como la periferia de toda esa exclusión... Con una superposición de demandas en donde la comunicación era

²⁰⁹ Tal como plantea Carrasco, el Programa de Participación de los Pueblos Indígenas fue “un proyecto amplio de discusión política cuyo objetivo era elaborar los criterios y pautas que debe adoptar el Estado para una efectiva operativización del artículo 75 inciso 17 de la Constitución Nacional planteándose como meta construir una nueva relación entre los pueblos indígenas y el Estado. Interesantemente este programa se realizó con financiamiento del Estado pero sin intervención directa del mismo en los debates. El programa se llevó a cabo en cinco instancias: local, zonal, provincial, regional y nacional. En cada una de éstas los miembros de las comunidades discutieron cuáles son sus problemas (...) y finalmente hicieron propuestas al Estado y a la sociedad no indígena” (2000: 260).

²¹⁰ Textualmente, el capítulo 2 donde se consignaron las propuestas al Estado, establece: “Los Pueblos Indígenas exigen tener plena participación en los asuntos que les competen, especialmente: (...) 8) En los medios de comunicación y difusión existentes” (Conclusiones del Foro Nacional del Programa de participación Indígena, cfr. en Carrasco, 2000: 275).

Y en otro acápite (“Otras acciones estatales”), el documento define que el Estado “deberá garantizar el derecho a la comunicación a través de una red informática, para que toda la información de lo que afecta a la realidad indígena y a su cultura se vuelque a esa red”. Y se afirma, a continuación, que “para facilitar dicha comunicación se necesitan puentes, caminos, medios de movilidad, radios comunitarias, coreo, registro civil y otros” (Conclusiones del Foro Nacional del Programa de participación Indígena, cfr en Carrasco, 2000: 299).

²¹¹ Durante esos años fue interventor del COMFER el periodista y abogado Gustavo López, quien integró a su equipo de trabajo a gente perteneciente o vinculada al sector de medios comunitarios.

²¹² Fue Director de Fiscalización de Emisiones y luego Coordinador General del COMFER hasta que dicho organismo dejó de existir para dar lugar a la Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual (AFSCA) luego de la sanción de la Ley SCA. En el COMFER coordinó el Programa de “Radios en Escuelas Rurales y de Frontera”, desarrollado conjuntamente con el Ministerio de Educación de la Nación. Una vez sancionada la Ley, Lázzaro asumió como Coordinador General a cargo del AFSCA.

común a todos pero también la demanda de inclusión económica, de inclusión educativa, de acceso a un montón de cosas. Uno de los primeros puntos de encuentro de esos procesos, al nivel del Estado y la comunicación, se produce con el programa de radios en escuelas rurales y de fronteras, que arranca más o menos en el año 2000... por ahí, con la gestión de Gustavo López, donde nosotros armamos, a través de un convenio con educación, una posibilidad de intervenir como Estado nacional, posibilitando la gestión de medios locales. Básicamente de radios FM en zonas rurales, en zonas de fronteras. Donde inmediatamente te conecta con zonas donde la presencia de pueblos originarios es muy grande. Y por ejemplo articulado también con convenios con el INAI... (entrevista: Córdoba, 08/2013)

Específicamente, durante ese período comenzó a implementarse el Programa Radios en Escuelas Rurales y de Frontera, a partir del convenio entre el COMFER y el Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología²¹³. Como parte de ese convenio, en el año 2001 el COMFER autorizó por primera vez la transmisión a una radio con programación bilingüe (guaraní y castellano): la radio escolar y comunitaria *FM Cheru Roque* de Misión San Francisco, en Pichanal, Salta. La autorización de esa emisora, afirmaba Lázzaro (entrevista) “nos da la posibilidad de por primera vez firmar una resolución que autorice a un medio de comunicación, por parte del Estado a, de manera formal, transmitir en una lengua no castellana”²¹⁴.

Tal como él mismo explicaba,

...todo ese primer proceso de aproximación, que tiene varias aperturas de diferentes sentidos, se va al tacho con la debacle del 2001. (...) Pero a partir del 2003, 2004 se retoma el esquema de transferir derechos, digamos, por la vía de acuerdos en el sector público. Es decir con el Ministerio de Educación y con el INAI (entrevista: Córdoba, 08/2013).

A inicios de 2004, durante la gestión de Julio Donato Bárbaro como interventor del COMFER, se creó, bajo la coordinación de Lázzaro, el Programa Radios en Comunidades y Asociaciones Indígenas, producto de un convenio de cooperación entre el COMFER y el INAI²¹⁵. Este convenio se proponía apoyar la instalación y autorización de emisoras de y para pueblos indígenas. Y habilitaba a ser titulares de autorizaciones para la explotación del espectro radioeléctrico tanto a las comunidades indígenas con personería jurídica o en trámite, como a las asociaciones indígenas con personería jurídica.

²¹³ Convenio con fecha 22 de junio de 2000 entre el Ministerio de Educación, Ciencia y tecnología de la Nación y el COMFER, que tuvo como resultado la autorización conferida por medio de la Resolución N° 705-COMFER/00 a escuelas rurales o de frontera para la instalación, funcionamiento y explotación de servicios de radiodifusión sonora por modulación de frecuencia, transformándolos en sujetos de servicios de radiodifusión.

²¹⁴ La Resolución N° 576-COMFER/01 autoriza a la Escuela Indígena N° 4738 “Juan XXIII”, situada en Pichanal, Salta, a la instalación, funcionamiento y explotación de un servicio de radiodifusión por modelación de frecuencia en dicha localidad. La resolución establece que la creación de la emisora se enmarca en el mencionado convenio de cooperación entre el COMFER y el Ministerio de Educación. Y se asume que la emisora contribuirá a garantizar el derecho de los niños indígenas de esa localidad a utilizar su idioma nativo.

²¹⁵ Acuerdo de cooperación y colaboración de servicios de radiodifusión, entre el COMFER y el INAI, suscripto el 01 de marzo de 2004. Resolución N° 0403-COMFER/04.

Entre sus fundamentos, ese convenio recuperaba explícitamente la demanda de garantía del derecho a la comunicación planteada por comunidades y organizaciones indígenas en el año 97 durante el Foro Nacional del Programa de Participación de Pueblos Indígenas. Según establecía el convenio, el INAI debía relevar las necesidades de las comunidades indígenas donde la radiodifusión pudiera prestar un servicio de interés sociocultural y seleccionar a las comunidades potencialmente aptas para la instalación de radios. En el marco de ese convenio se autorizaron y pusieron en funcionamiento las siguientes emisoras indígenas²¹⁶:

Radio: nombre de fantasía y tipo de servicio	Titular	Pueblo	Localidad/Provincia	Resolución COMFER
FM Newen We Ce 90.9	Comunidad Linares	Pueblo Mapuce	Paraje Aucapán, Junín de los Andes, Neuquén	170/05
AM Wajzugún 800 KHz ²¹⁷	Comunidad Leifman	Pueblo Mapuce	Paraje Trompul, San Martín de los Andes, Neuquén	931/05
FM Kiñe Cristal Mapuche 102,5	Comunidad Hermanos Mapuches de Los Toldos	Pueblo Mapuce	Los Toldos, Viamonte, Buenos Aires	643/2006
FM 90.7	Comunidad diaguita calchaquí de Seclantás	Pueblo Diaguita calchaquí	Seclantás, departamento de Molinos, Salta	835/07
FM 90.7	Consejo Kolla de Finca Santiago	Pueblo Kolla	Isla de Cañas, Salta	836/07
FM América 90.7	Asociación civil Jóvenes Munaysapas	Pueblo Kolla	Abra Pampa, Jujuy	995/07
FM 90.7 Radio Qomunitaria	Asociación civil Cacique Taigoyic	Pueblo Qom	Pampa del Indio, Chaco	1792/07
FM Viquen 90.7 ²¹⁸	Asociación comunitaria El Colchón	Pueblo Qom	El Colchón, Villa Río Bermejito, Chaco	S/d
FM Aletwi Wiñalfe 90.9	Comunidad Aigo	Pueblo Mapuce	Paraje Carrilil, Aluminé, Neuquén	1136/08

²¹⁶ El listado de autorizaciones fue proporcionado por AFSCA. La información brindada no contenía los nombres de fantasía de las emisoras. Estos datos fueron obtenidos a través de páginas web de las emisoras, información sobre ellas brindada por otros medios web y consultas con miembros del AFSCA y de la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual que desarrollan actividades de capacitación en medios indígenas de todo el país.

²¹⁷ Según consigna la resolución que autoriza el funcionamiento de la emisora (931-COMFER/05), ésta sería financiada en el marco del Proyecto Desarrollo de Comunidades Indígenas – Préstamo Banco Interamericano de Reconstrucción y Fomento, del INAI.

²¹⁸ En los registros sobre emisoras de pueblos indígenas autorizadas por el AFSCA se indica que esta radio pertenece al Pueblo Wichí. Sin embargo, pertenece a la Asociación Comunitaria El Colchón, integrada principalmente por gente del Pueblo Qom. Agradecemos a la Dra. Cecilia Quevedo, investigadora de la Universidad Nacional de Villa María, por habernos compartido información relativa a esta emisora.

De acuerdo a lo estipulado por el convenio, estas radios nacieron con apoyo financiero del INAI. A su vez, el COMFER gestionó las autorizaciones para el uso del espectro radioeléctrico por parte de cada emisora²¹⁹.

Estaba planificada, también en el marco del convenio, la creación y autorización de funcionamiento del canal de televisión *Indiocanal Omaguaca*, en la localidad de Humahuaca, provincia de Jujuy. La señal había comenzado a salir al aire pero no recibió autorización para funcionar porque no lograron acordar con el COMFER una modalidad organizativa que les permitiera ser titulares de autorización. Tal como explicaba Luis Lázzaro,

...la solicitud de autorización de esa emisora venía avalada por trece comunidades... diaguitas y de toda la zona. El problema que eso generó fue que con la vieja ley [*Ley 22.585 de Radiodifusión*] no había marco jurídico fuera del convenio con el INAI. Pero además ellos debían resolver una forma organizativa de gestión para eso. (...) Qué paso, el problema no es que no tenían personería... no tenían una, tenían 13, entonces lo que yo les dije es “armen una confederación, armen una organización superior”, “no, queremos las 13... que se yo”, “no, es que no es así”... además, digo, son comunidades de pueblos distintos, y me parece fantástico... pero, digo, si ustedes no logran darle un formato organizativo, no van a poder gestionar la emisora, porque básicamente es organizar administración, contenido, operación... y bueno, después de eso medio se desinfló (entrevista: Córdoba, 08/2013).

De acuerdo a esa explicación, y como aludimos anteriormente, en el marco de ese convenio entre COMFER e INAI era posible que las asociaciones civiles que nuclean a distintas comunidades, y aún a distintos pueblos, fueran titulares de autorizaciones para el uso del espectro radioeléctrico.

Esto marca una diferencia con la política de autorización de emisoras indígenas a partir de la Ley SCA, donde la tendencia fue a reconocer como sujeto titular de autorización a las comunidades reconocidas, a su vez, por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas (RENACI).

4.2 La discusión del Proyecto de Ley de SCA: la Coalición por una Radiodifusión Democrática y los “21 puntos”

En el año 2004 se conformó en Argentina la Coalición por una Radiodifusión Democrática, cuyo objetivo fue retomar la lucha por una ley de radiodifusión que reemplazara el decreto-ley de radiodifusión 22.285 de la dictadura militar²²⁰.

²¹⁹ Durante este período también surgieron, por fuera de ese convenio, otras emisoras indígenas. Algunas de ellas adquirieron autorización del AFSCA luego de la sanción de la Ley SCA y otras aún no recibieron autorización. Nos referimos, por ejemplo, a la *FM Petü Mogelesiñ*, creada en 2008 en el Matién (provincia de Chubut), perteneciente a la Organización Mapuche-Tehuelche 11 de Octubre; la *Fm de la Tierra*, creada como radio en 2008 en la comunidad Pichún de Cuesta del Ternero (provincia de Río Negro) (desde 2001 funcionó como cabina radiofónica en comunicación con *FM Alas*, de El Bolsón, provincia de Río Negro). Estas radios integran, junto con *FM Alas*, la Red de Comunicación Campesina creada en el año 2010. En 2008 se inauguró también la *FM Comunitaria La Voz Indígena* en Tartagal (provincia de Salta)

Uno de los hitos que impulsó su conformación fue la declaración de inconstitucionalidad del artículo 45 del decreto 22.285, realizada en septiembre de 2003 por la Corte Suprema de Justicia de la Nación. Ese artículo establecía que sólo los actores con fines de lucro podían ser titulares de licencias de radiodifusión, condenando entonces a los medios del sector privado sin fines de lucro (cooperativas, medios comunitarios, asociaciones civiles, etc.) a la ilegalidad.

Tal como explica Córdoba (2013), la Corte se expidió en dos causas iniciadas por radios asociadas a FARCO y patrocinadas por el abogado Miguel Julio Rodríguez Villafañe. En el fallo la CSJN

sostuvo que el artículo 45 de la Ley 22.285 “resulta violatorio de los artículos 14, 16, 28 y 75 inciso 23 de la Constitución Nacional y del artículo 13 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Esos fallos de la Corte Suprema fueron interpretados, al menos por FARCO [*Foro Argentino de Radios Comunitarias*], como “la oportunidad de ir por todo, como la oportunidad de ir por una nueva ley” (Busso, Entrevista). (Córdoba, 2013: 119).

A fines del 2003 un grupo de personas involucradas en la actividad comunicacional se propuso entonces impulsar la modificación del decreto-ley de radiodifusión vigente²²⁰. Lanzaron una convocatoria multisectorial para tratar el tema de la ley, donde se elaboró el documento “Iniciativa Ciudadana 21 puntos para una Ley de Radiodifusión de la Democracia”, que fue presentado públicamente el 27 de agosto de 2004, a 21 años de la recuperación democrática y en el Día Nacional de la Radiodifusión

²²⁰ Decimos “retomar” porque en años anteriores habían tenido lugar reiterados intentos por reemplazar ese decreto ley. En 1985 el presidente Raúl Alfonsín creó el Consejo para la Consolidación de la Democracia (COCODE), un organismo multipartidario cuyo objetivo era, entre otros, elaborar un proyecto de ley de radiodifusión. El proyecto fue generado por una comisión de expertos y representantes de partidos políticos y entre sus fundamentos propuso una conexión intrínseca entre libertad de expresión, derecho a la información y vida democrática. Sin embargo, debido a las presiones de las cámaras de empresarios de medios agrupados en la Comisión Empresaria de Medios de Comunicación Independientes (CEMCI) - miembro de la Sociedad Interamericana de Prensa (SIP)-, el proyecto nunca fue tratado en el recinto del parlamento nacional (Córdoba, 2013). Tras este intento fallido, “los impulsores de un cambio de ley se abocaron al trabajo con representantes parlamentarios. Los sindicatos y las organizaciones sociales impulsaron diferentes proyectos con el apoyo de algunos legisladores, pero ninguno llegó a concretarse” debido a *lobby* de los empresarios de los medios (Córdoba, 2013: 106). Durante el gobierno de Fernando De la Rúa (1999-2001), Gustavo López, el interventor del COMFER, incluyó entre sus prioridades la elaboración de un proyecto de ley de radiodifusión. El proyecto fue elaborado luego de “recepcionar las inquietudes de todos los sectores involucrados” y elevado al Congreso Nacional para su debate (Carta Compromiso con el Ciudadano a implementar en COMFER, gestión de Gustavo López. Disponible en https://archive.org/stream/Boletin_Oficial_Republica_Argentina_1ra_seccion_2001-05-16/2001-05-16_djvu.txt, cfr. en Córdoba, 2013). Como parte del debate se realizaron siete audiencias públicas en distintas provincias argentinas y un grupo importante de diputados de diferentes partidos apoyó su tratamiento parlamentario. Sin embargo, una vez más, la ley no llegó al recinto (Córdoba, 2013).

²²¹ Ese grupo estaba conformado por Luis Lázzaro, Néstor Busso (*Radio Encuentro* de Viedma, FARCO, Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica), Damián Loreti (docente de la UBA, miembro de la Comisión Directiva del Centro de Estudios Legales y Sociales y de la Asociación Mundial de Radios Comunitarias), Sergio Fernández Novoa (Jefe de la Unidad de Planificación y Desarrollo de la Dirección General de Acción de Gobierno de la Subsecretaría General de la Secretaría General de la Presidencia de la Nación, miembro de la Central de los Trabajadores de Argentina); Gonzalo Carbajal (colaborador de Fernández Novoa en el COMFER y militante de la CTA); Néstor Piccone (Radio Nacional y CTA); Edgardo Carmona y Stella Hernández (miembros de la Federación de Trabajadores de Prensa de la CTA) y representantes de la COSITMECOS vinculados a la Central Confederación General del Trabajo (Córdoba, 2013).

...en un programa especial transmitido por Radio Nacional de 12 a 14 horas para todo el país, y retransmitido para toda América Latina por la Agencia Informativa Pulsar, de la Asociación Mundial de Radios Comunitarias de América Latina y el Caribe (AMARC ALC), referentes de organizaciones sociales y políticas de Argentina manifestaban su adhesión a los “21 puntos” y expresaban sus argumentos en torno a la importancia del asunto. Pocas semanas después el espacio que había producido la iniciativa se autodenominó Coalición por una Radiodifusión Democrática y comenzó a recibir adhesiones de diversas instituciones y movimientos nacionales e internacionales. (Córdoba, 2013: 127).

A partir de allí, la Coalición se conformó como el espacio que nucleó a diversos sectores que luchaban por la democratización del sistema de medios en Argentina, y particularmente por la elaboración de un nuevo marco legal que lo regule. Y se constituyó en una voz pública que fue adquiriendo visibilidad y legitimidad en el cuestionamiento tanto al carácter comercial del sistema de medios como a la asunción de que el derecho a la comunicación alude a derechos de los empresarios mediáticos y los periodistas.

En contraposición a esa concepción, la Coalición buscó instalar públicamente que todas las personas tienen derecho a investigar, buscar, recibir y difundir informaciones, opiniones e ideas a través de la radio y la televisión, en el marco del respeto al Estado de derecho democrático y los derechos humanos²²². Y que la radiodifusión es un servicio de carácter esencial a través del cual se ejerce el derecho humano a la información y la cultura y los derechos a investigar, buscar, recibir y difundir opiniones e informaciones sin censura previa, por lo cual es una forma de ejercicio del derecho a la información y la cultura y no un simple negocio comercial²²³. Frente a un Estado que mantenía un rol subsidiario en el sistema de medios y lo regulaba favoreciendo su carácter comercial, oligopólico y excluyente de las grandes mayorías, se planteó que el Estado tiene el derecho y el deber de ejercer su rol soberano para garantizar la diversidad cultural y el pluralismo comunicacional. Diversidad y pluralismo que requieren, al menos, que se garantice igualdad de oportunidades para la participación de todos los sectores de la sociedad en la gestión de los servicios de radiodifusión. Y también que se garantice la adopción de políticas efectivas para limitar la concentración de la propiedad de los medios de comunicación, así como la participación como prestadores en el sistema de medios para tres tipos de actores: públicos, comerciales y comunitarios de organizaciones de la sociedad civil sin fines de lucro²²⁴.

En suma, la Coalición buscó instalar públicamente que el derecho a la comunicación es un derecho humano universal. Y construir consenso en torno a “una redefinición de los medios como instituciones públicas pasibles de ser reguladas, orientadas y organizadas bajo los fundamentos de la institucionalidad democrática: igualdad y libertad” (Córdoba, 2013: 183).

²²² “Iniciativa ciudadana 21 puntos por una ley de radiodifusión para la democracia”. Punto 1.

²²³ “Iniciativa ciudadana 21 puntos...”. Punto 2.

²²⁴ “Iniciativa ciudadana 21 puntos...”. Puntos 5, 6 y 11.

Al ir instalándose públicamente esta perspectiva, fueron surgiendo en su interior otros debates. Uno de ellos fue, y aún es, el debate sobre la existencia o no de una pluralidad de modos de asumir y demandar la garantía de ese derecho universal. Y, de la mano con ello, sobre la posibilidad o no de que en su reconocimiento jurídico ese derecho sea, efectivamente, universal.

4.3 El “derecho a la comunicación con identidad”

Nosotros tenemos experiencia en lo que es que nos saquen la tierra, y nos digan “esto es nuestro”. Si quieren hacer lo mismo con el aire, con la comunicación radial, no podemos dejar que pase. Esta ley tiene que devolvernos el aire para que lo podamos utilizar para comunicarnos como Pueblos Originarios, en buena hora.

*Elisabeth Bautista. Comunicadora indígena,
Asamblea del Pueblo Ava Guaraní²²⁵*

Desde el año 2004, algunos comunicadores indígenas participaron esporádicamente en reuniones de la Coalición y fueron siguiendo las discusiones que se daban en ese espacio (entrevista a Matías Melillán: CABA, 05/2015), aunque algunos no se sentían plenamente incluidos en las discusiones y propuestas:

...nosotros no fuimos contemplados: ni, por supuesto, desde los organismos del Estado que estaban trabajando para la nueva ley, ni tampoco desde los sectores sociales, desde la Coalición ni desde ningún ámbito. O sea, una cosa es invitarte y otra cosa es estar incluido o contemplado en una ley. Nos habían invitado a reuniones, espacios, y otra cosa es tener en cuenta que tenemos que ser reconocidos (entrevista a Piren, comunicadora mapuce de *Kona Producciones*: Córdoba, 11/2011).

En el año 2008 el escenario político se modificó y permitió vislumbrar en el horizonte la posibilidad de que el Poder Ejecutivo Nacional asuma como propio el objetivo de elaborar una nueva ley que reemplace a la 22.285:

El 11 de marzo, el entonces Ministro de Economía, Martín Lousteau, dicta la Resolución 125, que detonaría el principal conflicto político en esta etapa y marcaría un antes y un después en todo el escenario, incluyendo la sanción de una nueva Ley de Radiodifusión. El 30 de marzo Julio Bárbaro renuncia como Interventor del COMFER, y al día siguiente, en un acto en Plaza de Mayo, la Presidenta asegura no haber visto “nunca en tan poco tiempo tantos ataques, ofensas e insultos a un gobierno surgido del voto popular”. Compara a los empresarios de la comunicación con los tanques que acompañaron a los golpistas de 1976 (...). Los cuestiona también por defender la ley de radiodifusión entonces vigente, “una ley de la dictadura”. Ese mismo 1º de abril asume como nuevo interventor del COMFER Gabriel Mariotto, quien se

²²⁵ Ponencia presentada en la Cámara de Diputados de la Nación el 9 de septiembre de 2009, en el plenario de las Comisiones de Comunicaciones e informática, de Presupuesto y hacienda y de Libertad de expresión, en el marco de las audiencias públicas desarrolladas entre los días 8 y 11 de septiembre de 2009, para el debate del Proyecto de Ley de SCA.

había manifestado públicamente por el cambio de la ley. (...) Pocos días después la Coalición es convocada a un encuentro con la Presidenta Cristina Fernández de Kirchner. El 16 de abril unos sesenta representantes de las organizaciones integrantes del colectivo asisten a la Casa Rosada, siendo Néstor Busso quien habla en nombre de todos presentando nuevamente los “21 Puntos Básicos por el Derecho a la Comunicación”. Cristina Fernández responde que avanzará en el tema iniciando una ronda de consultas con los diferentes sectores relacionados con la comunicación audiovisual y que en 60 o 90 días enviará el proyecto al Congreso (Busso y Jaimes, 2011).

Buscando instalar públicamente el debate sobre esta cuestión, durante todo el 2008 la Coalición realizó foros, paneles, charlas y talleres sobre los “21 puntos” en distintas regiones del país (Busso y Jaimes, 2011). Cuando se realizó un taller en la ciudad de Neuquén, algunos miembros de la Confederación Mapuce de Neuquén propusieron una modificación de los “21 puntos...” que permitiera incluir explícitamente a los pueblos originarios:

Un tiempo antes de que el gobierno largue lo de la ley de medios vino acá Néstor Busso a presentar los 21 puntos. Y nosotros los leímos y le dijimos que nosotros no nos sentíamos totalmente incluidos ahí. Y él nos dijo que armemos algo y se lo mandemos. Entonces después cuando lo volvimos a ver le presentamos algo que habíamos escrito como un punto más sobre los pueblos indígenas, sobre la comunicación con identidad. Y nos dijo que los 21 puntos no se podían modificar ya, que de eso habían participado miles de organizaciones y personas, que para modificarlo había que convocar a todos de nuevo (entrevista a Kvrvf, comunicador mapuce de *Kona Producciones*: Neuquén, 04/2011).

Ese “después” fue en la asamblea anual de FARCO, en julio de 2008. Allí se discutió sobre la posibilidad de debate parlamentario de una nueva ley que regulara la radio y la televisión y sobre las características que debería tener ese marco legal. En ese evento participaron miembros de dos redes de medios indígenas, la Red de Comunicación Indígena y la Red de Emisoras Interculturales de Neuquén, reiterando la demanda de que los pueblos indígenas fueran incluidos como sujetos de derecho en materia de comunicación diferenciados respecto del sector comunitario. Esta demanda generó inicialmente algunas tensiones con este sector²²⁶. Así lo contaba Matías Melillán:

En el 2008 estuvimos en una reunión varios de estos comunicadores en Córdoba, creo que fue en Embalse de Río III. Ahí se hizo un encuentro del Foro Argentino de Radios Comunitarias donde varios de los que veníamos trabajando nos conocíamos y nos encontramos ahí [*alude a comunicadores indígenas de distintos puntos del país*]. A esa reunión asistió Luis Lázzaro que en ese momento era el coordinador general del COMFER (...). Puntualmente le planteamos que debía haber un reconocimiento más explícito de las comunidades y de los pueblos indígenas de Argentina en caso de sancionarse la ley. Se dio ahí una discusión con el presidente de uno de estos foros que obviamente no quedó en nada esa y tomó mucha más

²²⁶ Tal como afirmaba Melillán, esa postura no fue homogénea al interior del sector comunitario ni de la Coalición: “Mientras hay compañeros que te reconocen, hay otros, hay un grupo que no, que te sigue negando. Esos son problemas muy de fondo que continuar conversando con ellos. Si vale la pena, si no vale la pena a otra cosa.” (Entrevista realizada por Liliana Córdoba en el marco de su investigación doctoral).

fuerza de que se iba a producir la modificación de la ley 22.285 y de que íbamos a tener que, digamos, generar un espacio o nos íbamos a tener que generar el espacio propiamente (entrevista: CABA, 05/2015).

En marzo de 2009, desde el Teatro Argentino de La Plata, la entonces Presidenta de la Nación, Cristina Fernández de Kirchner, presentó la propuesta de Proyecto de Ley de SCA: una ley que regularía los servicios de radiodifusión sonora y televisiva tradicionales, así como la actividad de la televisión a demanda, las productoras que generan contenidos sonoros o audiovisuales y la publicidad que se emite por esos medios.

En ese momento, Cristina Fernández también anunció el inicio de un período de discusión pública, a nivel nacional, de dicha propuesta: a través de veintitrés foros en distintas ciudades del país, todos los ciudadanos pudieron realizar aportes, sugerencias y críticas para elaborar el proyecto que luego sería enviado al poder legislativo. Fue una modalidad hasta entonces inédita en Argentina de elaboración de un proyecto de ley: desde el gobierno nacional se generaron esas instancias, esas arenas de debate público en las cuales fue posible la participación de toda la población en la definición de ese nuevo marco legal que regularía los servicios de comunicación audiovisual a partir de un debate plural (y, por ello mismo, no exento de tensiones, de las cuales la mencionada párrafos antes es un ejemplo) sobre los modos de entender y garantizar el derecho a la comunicación. Allí (y en otras conferencias y charlas organizadas por los mismos indígenas) también participaron, argumentaron, debatieron muchos miembros de pueblos indígenas²²⁷.

Según el proyecto de ley, estos pueblos constituirían parte del sector privado sin fines de lucro. Por otro lado, en la obligación por parte de los servicios de comunicación audiovisual de transmitir programación en el idioma oficial del país, se hablaba de “lenguas indígenas” y no de “idiomas” indígenas. Estas fueron algunas de las cuestiones que motivaron que, inmediatamente después del anuncio de la propuesta de proyecto de ley, algunos jóvenes de la Confederación Mapuce de Neuquén que venían trabajando en producción audiovisual comenzaran a elaborar una primera propuesta de inclusión de los pueblos indígenas en ese proyecto. Y contaron para ello con el asesoramiento legal de los abogados del Observatorio de Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, de Neuquén (entrevista al Director del ODHPI: Neuquén, 04/2012).

²²⁷ Los Foros Participativos de Consulta Pública sobre la propuesta de Proyecto de Ley de SCA tuvieron lugar en distintas provincias del país, con excepción de Chubut, Formosa, San Luis, Santiago del Estero y Tierra del Fuego. Tal como indica Guzmán (2011, 2012), en los distintos foros se presentaron, en total, dieciséis exposiciones de miembros de pueblos originarios (seis se dan en la provincia de Neuquén, tres en Río Negro, cinco en Jujuy, una en Chaco, tres en Buenos Aires, una en Rosario y una en Mendoza). De ese total, quince presentaciones proponían modificaciones al anteproyecto de ley (Guzmán, 2012).

De acuerdo a lo que opinaban algunas de las personas que trabajaron en esa propuesta inicial, la decisión política de luchar por ser incluidos como sujetos de derechos particulares en el proyecto de ley tuvo que ver, por un lado, con “aprovechar la coyuntura” -en la cual el gobierno nacional estaba construyendo legitimidad en torno al proyecto-, para ser reconocidos pública e institucionalmente como sujetos de derecho en el campo de la comunicación, en sintonía con el reconocimiento constitucional de la preexistencia étnica de los pueblos indígenas²²⁸:

...lo discutimos acá [*en el Observatorio de Derechos Humanos Humanos de Pueblos Indígenas*] con Kvrvf cómo que tenía que ser el... cómo se planteaba porque [*la propuesta de Proyecto de Ley SCA*] disolvía la identidad indígena en el mundo de las organizaciones comunitarias. Y le digo “no, esto no es así”. Esa fue una buena coyuntura, favorable porque como el gobierno estaba interesado en ampliar el espectro de apoyo con esto conseguía nuevos apoyos, nuevas fuerzas para... entonces se pudo... “si esto va a ser así... quieren al pueblo indígena, van a tener que poner esto” (entrevista al Director del ODHPI: Neuquén, 04/2012)

Y nuestro objetivo no era la ley, nuestro objetivo es otro. De hecho cuando comenzamos a trabajar en la ley dijimos “esto nos va a servir para algo?” Y lo evaluamos y lo charlamos entre nosotros. “Nos metemos en esto?”. Y nos metimos. Pero lo importante es hacer cosas en cada uno de nuestros territorios. (...)

¿Y cuando vos decís que finalmente evaluaron que valía la pena meterse en el tema de la ley, por qué fue?

Porque es lo que te contaba de nosotros: nosotros tenemos experiencias concretas en el plano de los medios de comunicación, porque la ley está enfocada en ese lugar. Y vemos la poca sostenibilidad de los medios. E internamente la poca capacidad de gestión de los medios, o de revisión de la gestión de los medios de comunicación. Y después lo otro, lo cultural: que el medio no sirva solamente para mostrar lo que pasa en la realidad sino que sea para movilizar a la propia gente, hacia el interior. (...). Igual eso, como revisando la realidad... uno no de ninguna... “ahora quiero estar incluido en esta ley”. Es una necesidad... y donde haya una necesidad va a surgir un medio, pero puede surgir responsablemente o no. Y ese proceso hay que tener en cuenta todos los aspectos, y uno de los aspectos era ese: la realidad nos marcaba que era necesario aprovechar la coyuntura, porque era el momento... y nos mandamos (entrevista a Pirén, comunicadora mapuce de *Kona Producciones*: Córdoba, 04/2011).

Al mismo tiempo, los jóvenes que elaboraron esta propuesta formaban parte del Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación de Pueblos Indígenas, lo cual les había permitido participar en encuentros latinoamericanos de comunicadores indígenas e imbuirse de las discusiones que se daban en esos espacios donde, como vimos en el capítulo anterior, desde la década del 90 se estaba planteando a los Estados la demanda de garantía del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas²²⁹.

²²⁸ En el próximo capítulo, donde nos detendremos especialmente sobre este grupo de jóvenes mapuce que inició la propuesta, veremos cómo ese “aprovechar la coyuntura” se inscribió, a su vez, en una trayectoria de trabajo y reflexión de estos jóvenes en torno a sus propias prácticas de comunicación masiva.

²²⁹ Matías Melillán planteaba: “nosotros lo que logramos meter dentro la Coalición, y dentro de toda la pelea por la Ley de Medios es que los pueblos indígenas son sujeto de derecho que tienen su propia forma de organizarse, su propia forma de representarse, de que tenemos propuestas, digamos coincidimos en un montón de aspectos de la vida cotidiana, y de reclamos y de luchas con el resto de los sectores de la sociedad, pero que nosotros en el momento de posicionarnos como pueblos indígenas y de tener que ejercer nuestros derechos, no podemos

Esa propuesta fue luego presentada y discutida en el Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios por un Estado Intercultural, que tuvo lugar en Almirante Brown, provincia de Buenos Aires, desde el 23 al 27 de marzo de 2009²³⁰. Allí se definió que algunos comunicadores indígenas continuarían trabajando en un documento que expresaría la demanda sobre la modalidad de inclusión de los pueblos indígenas en el Proyecto de Ley de SCA (entrevista a Matías Melillán: CABA, 05/2015).

A partir de entonces, un grupo de aproximadamente treinta comunicadores indígenas de distintos puntos del país siguió trabajando en el desarrollo de un documento que se tituló “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”²³¹.

Una demanda central en esa propuesta fue que el Proyecto de Ley SCA no incluyera a los pueblos originarios dentro del sector privado sin fines de lucro sino que los reconociera como sujetos de derecho público.

Inicialmente los indígenas demandaban que, en el marco de este reconocimiento como sujetos de derecho público, la ley incluyera a los pueblos originarios como una cuarta figura que se sumaría a las tres figuras que reconocía el anteproyecto de ley: el sector privado con fines de lucro, el sector privado sin fines de lucro y el sector público²³². Sin embargo, durante los meses de negociación del anteproyecto de ley (desde marzo hasta agosto de 2009, cuando el proyecto definitivo fue enviado al Congreso de la Nación), esa demanda fue modificándose y

vacilar; porque nosotros no vacilamos en ese sentido. Nos tomamos en serio que los pueblos indígenas en la Argentina querían tener sus propios radios, sus propios canales de televisión, empezar a formar comunicadores, nos lo creímos y lo asumimos como tal el mandato que lo estamos desarrollando. Y coincide también con todo esto que te contaba antes de grabar, también es un proceso de los pueblos indígenas que se está dando en el continente y no que está descolgado; la experiencia de Bolivia, por ejemplo cambiando la ley, y bueno al final está buena, pero tiene muchas restricciones al final de la..., la letra chica de la ley de Bolivia...” (Entrevista realizada por Liliana Córdoba en el marco de su investigación doctoral).

²³⁰ Gacetilla del Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios por un Estado Intercultural hacia el Bicentenario realizado en Almirante Brown entre el 23 y 27 de marzo. En este encuentro participaron más de doscientos representantes de pueblos indígenas de todo el país. Allí se conformó el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO).

²³¹ A la cual suscribían las siguientes organizaciones: La Organización de Comunidades Aborígenes de Santa Fe; el Consejo de Caciques de la Nación Guaraní; la Asamblea del Pueblo Guaraní; la Federación del Pueblo Pilagá; el Pueblo Kolla de la Puna Departamento de Yavi; Interwichí; Intertoba; el Consejo de la Nación Tonokote Llutqui; Kereiimba Iyambae; la Uninós de los Pueblos de la Nación Diaguita; la Confederación Mapuce de Neuquén; la Organización de Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina; la Coordinadora del Parlamento Mapuche Río Negro; la Mesa de Organización de Pueblos Originarios de Almirante Brown; la Organización Mpauche “Malal Pincheira”; la Comunidad Huarpe Guentota; la Comunidad Huarpe Wenseslao Peletay; la Organización Territorial Mapuche Tehuelche de Pueblos Originarios de Santa Cruz; la Organización Ranquel Mapuche de la Pampa; Quillamarca; la Organización 12 de octubre Yofis Wichí; el Consejo de Caciques Wichí de la Rita 86; la Comunidad Rafaela Ishton del Pueblo Shelk Nam; la Coordinadora Audiovisual Indígena Argentina; el Consejo Moqoit del Chaco; la Organización Indígena Napalpí.

²³² Documento “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”, ENOTPO. Junio de 2009.

los pueblos indígenas aceptaron ser incluidos dentro del sector público, en calidad de sujetos de derecho público no estatal²³³.

De la demanda de reconocimiento como sujetos de derecho público se desprendían, a su vez, otras demandas.

Por un lado, que los pueblos indígenas pudieran ser titulares de autorizaciones (y no de licencias) para la instalación y explotación de servicios de comunicación audiovisual y que estas autorizaciones se otorgaran de manera directa a la comunidad o pueblo que lo demandase (y no previa licitación, como es el caso de las licencias de radiodifusión para el sector privado con o sin fines de lucro). Y, en pos de que se garantizaran las condiciones materiales para el surgimiento y desarrollo de los servicios de comunicación audiovisual indígenas, se demandaba también que el Estado nacional destinase fondos específicos para el financiamiento de esos medios²³⁴.

Por otro lado, se pedía que el Estado garantizara la promoción y difusión de las culturas de los pueblos originarios en los medios públicos estatales y los medios privados. Y que los contenidos a difundir fueran producidos por las organizaciones representativas de cada pueblo de manera autónoma, para lo cual se planteaba que el Estado debería garantizar, si fuera necesario, el equipamiento técnico indispensable para esta tarea.

Se pedía también que el proyecto de ley reconociera a los idiomas de los pueblos originarios como idiomas en los que puede emitirse la programación de los servicios de comunicación audiovisual y no como lenguas, que era el modo en que se los mencionaba en la propuesta de proyecto de ley. Esto, explicaron quienes elaboraron la propuesta indígena, porque el reconocimiento como lenguas conlleva una desvalorización de los idiomas indígenas, mientras que su reconocimiento como idioma significa darle un valor tal como el que se da al idioma oficial. Según explicaba Nina Jaramillo, abogada del Pueblo Kolla, durante la ya referida conferencia de prensa del ENOTPO: “...al igual que pasa con el arte indígena, que está establecido como artesanía... con los idiomas de los pueblos indígenas pasa lo mismo, se los denomina como lengua. Y nosotros queríamos revalorizar nuestros propios idiomas junto con el idioma oficial nacional.”

Finalmente, se demandaba que el proyecto de ley contemplara la participación de dos representantes de los pueblos originarios en el Consejo Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual y dos en el Consejo Honorario de Medios Públicos.

²³³ Según explicaba Matías Melillán (entrevista: CABA, 05/2015), lo que hicieron fue presentar una demanda “de máxima”, asumiendo que luego deberían negociarla.

²³⁴ Financiamiento a través de asignaciones del Presupuesto nacional y de partidas presupuestarias del INAI y del AFSCA destinadas a estos medios, además del financiamiento que pudieran adquirir por venta de publicidades o por donaciones, legados, etc.

Esta demanda de reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos diferentes respecto del sector sin fines de lucro -y particularmente la de ser reconocidos como sujetos de derecho público-, tuvo fundamentos de distinto orden.

Por un lado, plantearon quienes elaboraron la propuesta, la ley no podía desconocer la situación jurídica y política particular de los pueblos indígenas en Argentina: es decir, el hecho de que el reconocimiento constitucional de la preexistencia indígena posiciona a estos pueblos en paridad a toda entidad pública (Nussbaumer, 2014). En virtud de ello, los pueblos originarios no debían ser incluidos en la ley bajo la categoría de minorías “porque no es legítimo comprender en un mismo concepto situaciones como las de minorías migrantes con Pueblos Originarios del país, incorporados contra nuestra voluntad al dominio de los Estados modernos que nos fueron impuestos”²³⁵. La homologación con una asociación civil privada colocaría en el Estado el poder de dar permiso u otorgar derecho de uso sobre el espectro radioeléctrico, mientras que el reconocimiento de la pre-existencia de los indígenas, y por tanto su carácter de sujetos de derecho público no estatal, promovería el acceso directo a ello²³⁶.

En relación con ello, quienes elaboraron la “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad...” plantearon que el derecho al acceso libre al espectro radioeléctrico es parte del derecho indígena, reconocido constitucionalmente, a la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan, ya que el espectro radioeléctrico es parte de los recursos de esas tierras. En ese sentido, la lucha por el derecho al uso del espectro radioeléctrico es también lucha por la tierra:

...quiero remarcar algo: nosotros no consideramos que nuestro territorio es solamente la superficie de todo lo que se ve, nuestro territorio va desde el mismo centro de la tierra hasta más allá del infinito. Todas las culturas originarias de todo el Abya Yala tenemos esta cosmovisión. Consideramos así nuestro territorio. Pero no decimos que somos dueños de él sino que es nuestro porque somos parte de él, como lo es una piedra, un ave, una planta. Por eso hoy vemos que nuestros territorios están siendo invadidos por las señales de radio, de celulares, de televisión, y muchas veces no se consulta eso con los pueblos que vivimos ahí (Armando Quispe, del Pueblo Kolla de la Puna²³⁷)

Por otro lado, se plantearon otros argumentos de orden político-cultural. Actualmente los medios son espacios centrales para el ejercicio de lo que antes denominamos, como parte de los derechos a la comunicación, el derecho a la verdad: el derecho de los pueblos indígenas, y

²³⁵ “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad...”

²³⁶ Textualmente, la “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad...” afirmaba: “La autoridad de aplicación adoptará medidas eficaces para asegurar que los medios de comunicación Indígenas sean administrados por los Pueblos Originarios como Servicios de Comunicación Indígenas públicos. La o las instituciones originarias de cada Pueblo Originario realizarán de manera autónoma la programación de contenidos a fin de lograr reflejar debidamente la diversidad cultural indígena. Así como también actividades de capacitación y formación de los comunicadores indígenas con apoyo financiero estatal.”

²³⁷ Exposición en el marco de la conferencia de prensa del ENOTPO. 18 de septiembre de 2009, CABA.

de la sociedad toda, a que se conozca lo que los pueblos indígenas tienen para narrar sobre sobre la violenta historia de su inclusión a la nación argentina. Y también lo que tienen para decir sobre su presente: sobre las condiciones de vida y también sobre las luchas, los conocimientos, las lenguas. En ese sentido, se planteó que revertir la invisibilización en el espacio público mediatizado sería un paso fundamental para ampliar las posibilidades de ejercicio de distintos derechos en diversos ámbitos:

En estos 200 años del Estado argentino ha hecho que los pueblos indígenas de Argentina no nos viéramos reflejados en la historia... cuando un niño de nuestro pueblo mira un programa de TV no se ve reflejado. Yo el otro día trataba de buscar algún parecido de alguno de nosotros en algunos medios y lo único que encontré era un pedido de solidaridad... no me acuerdo si era de Caritas o de qué, donde nos ponen como víctimas (Mariela Flores²³⁸).

Los Pueblos Kolla de la Provincia de Salta estamos trabajando hace mucho tiempo en el territorio. Nosotros creemos y estamos convencidos que la Argentina tiene una deuda histórica con los Pueblos Originarios y que estamos invisibilizados desde siempre. Y nos damos cuenta que nunca estuvimos en la agenda de ningún gobierno de turno ni lo vamos a estar. Por esas razones hemos generado este trabajo desde las bases para participar en las políticas públicas desde nuestra cosmovisión, haciendo valer los derechos que han logrado algunos hermanos en el '94 y el Convenio 169, que hoy tenemos leyes que no son cumplidas (...) La provincia de Salta es una provincia muy feudal, en la cual los medios masivos que hay en la provincia no nos hacen visibles ni lo van a hacer. Por eso nosotros apoyamos y exigimos la participación plena. Y esta ley de comunicación a nosotros nos sirve para tener nuestros propios medios y poder contar las situaciones que aquí se denuncian, de realidad que pasan en nuestras comunidades (Bernabé Monteyano²³⁹)

En inescindible vínculo con lo anterior, se planteó que los medios “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 afecten”²⁴⁰.

A su vez, se denunció, esa centralidad de los medios convive con la histórica exclusión de los indígenas respecto de los medios con fines de lucro en Argentina:

Para qué queremos nosotros medios de comunicación, me preguntaba un señor al saber que participamos de esta audiencia. En 2006, salió un fallo histórico de la justicia a nuestro favor. El idioma Guaraní está vivo, y tenemos que fomentarlo en nuestra niñez y juventud, para que sigan comunicándose con sus mayores. Y cómo vamos a poder difundir información vital para nosotros si “lo indígena no vende”, por eso no tenemos páginas en los diarios (Elizabeth Bautista²⁴¹).

²³⁸ Exposición en el marco de la conferencia de prensa del ENOTPO. 18 de septiembre de 2009, CABA.

²³⁹ Exposición en el marco de la conferencia de prensa ofrecida por miembros del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios luego que el Proyecto de Ley de SCA obtuviera media sanción en la Cámara de Diputados de la Nación. 18 de septiembre de 2009, CABA.

²⁴⁰ “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad...”

²⁴¹ Ponencia presentada en la Cámara de Diputados de la Nación, en el plenario de las Comisiones de Comunicaciones e informática, de Presupuesto y hacienda y de Libertad de expresión, en el marco de la audiencia pública desarrollada entre los días 8 y 11 de septiembre de 2009, para el debate del Proyecto de Ley de SCA.

Por otro lado, al mismo tiempo que se denunció el silenciamiento por parte de los medios comerciales, algunos indígenas también pusieron en cuestión el histórico papel de voceros que parte de los medios populares o comunitarios habían asumido respecto de los pueblos indígenas. Algunos comunicadores indígenas que hicieron este planteo explicaban que, en cierta medida, la demanda de ser reconocidos como indígenas dentro de una nueva ley se fue construyendo en sus propias trayectorias de participación en medios comunitarios: trayectorias atravesadas en general por desigualdades en lo que respecta a la toma de decisiones sobre de la gestión de esos medios en que trabajaban (entrevista a Kvrvf, comunicador mapuce: Neuquén, 04/2011 y a Matías Melillán: CABA, 05/2015):

Esto también está ligado a que mucho de nosotros en la década de los 90 colaboramos en la creación de los medios de comunicación, de muchos medios de comunicación comunitaria en donde, digamos, era como que nosotros pedíamos el micrófono prestado para poder decir lo que teníamos que decir.

¿Nosotros decís los indígenas?

Los indígenas (...) habían muchos de los chicos que criticaban esto, que decían “las radios comunitarias: la voz de los sin voz”. Esa palabrita, esa oración que muchas veces las radios comunitarias, que muchos comunicadores en la radio decían... dentro de lo que era el grupo de trabajo de los pibes que estábamos trabajando la ley de medios nos sonaba a paternalismo, a una cuestión que estaba bastante lejos de lo que nosotros queríamos (entrevista a Matías Melillán: CABA, 05/2015)²⁴².

Por ello, plantearon estos comunicadores, un sistema de medios intercultural sería aquel que reconociera a los medios de comunicación que administra un pueblo originario como medios indígenas, como medios que “parte[n] desde una identidad ancestral y una cosmovisión milenaria” (Matías Melillán²⁴³). Los medios indígenas

...son administrados por organizaciones de los pueblos originarios y tienen como objetivo la difusión y la preservación de los derechos de los pueblos indígenas preexistentes a la creación del Estado: idiomas, instituciones propias, cosmovisión, educación, ceremonias... Por tanto el concepto de comunitario popular no alcanza a contener y limita la comunicación indígena porque desconoce nuestro carácter jurídico y político de pueblo originario con identidad propia, y en cambio nos aglutina como “sector social”...²⁴⁴

²⁴² Este cuestionamiento no quita el reconocimiento que los mismos indígenas hacen de los medios comunitarios o populares como ámbitos en los cuales muchos de ellos se han formado: “En la década del 90, muchos de los comunicadores indígenas que conformamos el Encuentro de Organizaciones hemos sido parte de los medios que se fueron levantando en la década del 90 conocidos como radios comunitarias (...). Ese trabajo, esa visibilización de los medios de comunicación ha hecho que nos despertemos, por decirlo de alguna manera, y eso nos ha llevado hasta el proceso de generar una propuesta de comunicación, de inclusión del derecho a la comunicación con identidad, una comunicación que sin duda va a tener grandes beneficios para los pueblos originarios.” (Presentación de Matías Melillán en conferencia de prensa del ENOTPO, registro de campo en audio)

²⁴³ Ponencia presentada en la Cámara de Diputados de la Nación, en el marco de la audiencia pública desarrollada entre los días 8 y 11 de septiembre de 2009, para el debate del Proyecto de Ley de SCA.

²⁴⁴ Power point elaborado por el grupo de comunicadores indígenas que redactó la “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad...”. Este power point se presentaba en los distintos eventos (charlas, conferencias de prensa, etc), donde estos comunicadores fundamentaban las demandas contenidas en dicha propuesta.

Desde este planteo, “cuando los medios de comunicación indígenas estén en plano de igualdad de derechos frente a los medios privados, estatales y comunitarios en el espectro radioeléctrico, podremos hablar de interculturalidad en la comunicación. Porque de esa manera se contribuirá a fortalecer la democracia argentina” (Matías Melillán²⁴⁵). Por eso, explicaron, la “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad...” debía “entenderse como la búsqueda permanente de un reconocimiento mutuo entre culturas diferentes que conviven en un mismo territorio. Para continuar creciendo y evolucionando como sociedad, dejando atrás el egoísmo y la creencia de una cultura superior sobre otra inferior” (Piren, comunicadora mapuce miembro de *Kona Producciones*²⁴⁶).

Esta definición de un sistema de medios intercultural se inscribía en una concepción de la interculturalidad entendida como la existencia, en una sociedad, de posibilidades de expresión y reproducción de todas las culturas, lenguas, identidades en los distintos ámbitos de la vida social. Desde esa concepción, la interculturalidad no es una concesión desde los grupos dominantes para grupos subordinados, sino que se debe promover el aprendizaje y respeto mutuos, tanto al coincidir como al disentir. Y se vincula, a su vez, con la importancia de resolver los dos tipos de discriminación que sufren los pueblos indígenas: exclusión económica y política e irrespeto valorativo. Esta concepción de la interculturalidad es reivindicada fuertemente por organizaciones de filosofía y liderazgo mapuce en la provincia de Neuquén (Briones y otros, 2006), a las cuales pertenecían los jóvenes de *Kona Producciones* que participaron en la elaboración de la “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad...”²⁴⁷.

Antes de que el proyecto definitivo se enviara al Congreso de la Nación, la propuesta indígena fue presentada, discutida y negociada por distintas comunidades y organizaciones con algunos funcionarios del Estado que estaban redactando dicho proyecto. Discusiones y negociaciones que, en algunos casos, no estuvieron exentas de tensiones:

...dentro del debate se dieron algunas situaciones bastantes particulares en donde nos quisieron, nos sentaron con el que en ese momento era el presidente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, era Horacio Pascual el que estaba en ese momento... Creo que él tenía como venía de algún o estaba ligado a algún sector de la Iglesia, entonces le entraron por ahí y pretendieron condicionar al grupo de los que en ese momento éramos más pibes y estábamos llevando adelante la propuesta y obviamente que no...

¿Para que la bajen?

²⁴⁵ Ponencia presentada en la Cámara de Diputados de la Nación, en el marco de la audiencia pública desarrollada entre los días 8 y 11 de septiembre de 2009, para el debate del Proyecto de Ley de SCA.

²⁴⁶ Ponencia presentada en la Cámara de Diputados de la Nación, en el marco de la audiencia pública desarrollada entre los días 8 y 11 de septiembre de 2009, para el debate del Proyecto de Ley de SCA.

²⁴⁷ En el siguiente capítulo volveremos sobre la inscripción de la noción de “derecho a la comunicación con identidad” en el proyecto de sociedad intercultural que han venido reivindicando muchos mapuce en Neuquén.

Para que la bajemos... Sí, sí, para que la bajemos. Entonces como que a cada cosa que se nos iba poniendo en frente como que más nos convencía de que teníamos que profundizar la propuesta (entrevista a Matías Melillán: CABA, 05/2015).

Sin embargo, las tensiones se fueron superando y el acuerdo pudo avanzar. Así lo contaba Luis Lázzaro (entrevista, Córdoba: 08/2013), uno de los redactores del proyecto con quien los pueblos indígenas mantuvieron más instancias de diálogo, lo cual no resulta casual si consideramos que era quien había impulsado las primeras políticas públicas que interpelaron a estos pueblos como sujetos de derechos en materia de comunicación:

...las comunidades argumentan a favor de una consideración diferente del derecho indígena a la comunicación. Y van a plantear dos cosas, van a plantear el derecho a la comunicación como identidad y van a plantear el tema de salir del esquema del tercio del 33%. Esto no se logra... a ver, se logra parcialmente en el proyecto que entra, después de los foros, al Congreso, y se termina de discutir con los compañeros de las comunidades una noche previa a la aprobación del plenario de comisiones... y surgen dos cuestiones interesantes, que son muy fuertes: primero, logran que nosotros entendamos el concepto de que el mejor lugar para esas reivindicaciones era ubicarlo dentro del sector público no estatal, asumiendo las convenciones internacionales sobre todo el convenio de la OIT. (...) porque una diferencia que no es menor es que los sujetos de derecho del ámbito público se rigen por el sistema de autorización; y los de derecho privado es por concurso, por licencia, por lo tanto sacarlos de ahí implicaba también sacarlos del régimen de concurso y ponerlos en un régimen de autorización que implica reconocer derechos preexistentes (...). Eso además produce automáticamente la obligación del Estado de reservar frecuencias de radio y televisión a los pueblos.

4.4 La lucha indígena durante el período de debate parlamentario del Proyecto de Ley de SCA: la “incidencia política” y la “incidencia pública”

Una vez culminado el período de consulta pública, en agosto de 2009, la Presidenta de la Nación envió el proyecto de ley al Congreso de la Nación. Dicho proyecto recuperaba gran parte de los aportes realizados en los foros por individuos, organizaciones sociales, universidades, sindicatos, cooperativas, etc. Entre esos aportes estaba la propuesta presentada por el ENOTPO.

Durante el período de debate parlamentario del proyecto de ley, quienes armaron la “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad...” estuvieron abocados a definir y desarrollar las acciones que se darían para impulsar la inclusión de los derechos indígenas en la ley.

Eso involucró moverse en dos ámbitos: por un lado, prácticas de incidencia en el ámbito de lo político, el ámbito en que toman definiciones los representantes partidarios instituidos por la forma representativa de gobierno. Allí se entablaron diálogos directos con esos representantes, en una práctica que podría nominarse como cabildeo, para ejercer presión sobre ellos:

Nosotros hacíamos un trabajo de incidencia como en dos sentidos: un trabajo de incidencia política que tenía que ver con las discusiones dentro de la Cámara de Diputados y de Senadores en donde habían grupos de... Dividíamos, porque éramos treinta y dos, nos

dividíamos y que se yo, ocho, ocho y ocho iban en diferentes comisiones, bloque por bloque fuimos hablando con todos. Me acuerdo, hasta que con la Silvina Giudici que creo en ese momento era de la UCR [*Unión Cívica Radical*], hasta con la Giudici nos reunimos para plantearle de que nosotros apoyábamos la modificación de la ley, de la 22.285, pero que explícitamente los pueblos indígenas planteábamos que tenía que existir el reconocimiento como sujetos de derechos como estaba establecido en la Constitución Nacional y en otras leyes como el Convenio 169 y artículos como el de la OEA sobre la comunicación. Digamos, fuimos tomando como diferentes herramientas que Argentina está adherida en el plano internacional más lo nacional, digamos, nosotros armamos la propuesta que tuviera un peso y sustento jurídico para que tuviera peso dentro de la ley. Fueron varios meses de trabajo y de mucho hacer esto, este tipo de incidencias: hablar con cada uno de los diputados, senadores (entrevista a Matías Melillán: CABA, 05/2015).

Simultáneamente, algunos miembros de comunidades y organizaciones indígenas participaron en las audiencias públicas que tuvieron lugar desde 8 al 11 de septiembre de 2009 en la Cámara de Diputados²⁴⁸, donde distintos actores demandaron ciertas modificaciones del proyecto de ley. La principal demanda fue que se modificara la definición de quiénes, entre los pueblos indígenas, podrían ser titulares de autorizaciones para el uso del espectro radioeléctrico. El proyecto de ley otorgaba tal derecho a las comunidades indígenas incluidas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas del INAI. En las audiencias se pidió que esto se modificase para que las autorizaciones pudieran ser adjudicadas a la organización de cada pueblo originario, en la jurisdicción provincial correspondiente, con su personería jurídica inscripta en registro nacional o provincial, y a las comunidades que tuvieran registradas su personería jurídica en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas a cargo del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas o en los registros provinciales correspondientes (presentaciones de Elisabeth Bautista; Matías Melillán; Dra. Ángela Jaramillo; Osvaldo Juan de Dios Antiñir, de *Radio Mapuche Calf*, Pueblo Mapuce; Rocío Llanos, comunicadora indígena, Asamblea del Pueblo Guaraní; Doris Cañumil, de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Río Negro).

El otro eje de las ponencias indígenas en las audiencias de la Cámara de Diputados fue la fundamentación de la importancia de incluir el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas en la Ley SCA. Fundamentación que giró, como señalamos anteriormente, sobre la importancia de construir un sistema de medios intercultural en pos de fortalecer la democracia en Argentina y crecer como sociedad.

Estos argumentos nos remiten a lo que planteamos en el capítulo I respecto de las movilizaciones indígenas contemporáneas, cuando aseveramos, siguiendo a Bartolomé (2006a), que muchos movimientos políticos de pueblos indígenas reivindican sus derechos

²⁴⁸ Por los pueblos indígenas se presentaron veintidós ponencias, la mayoría elaborada por organizaciones pertenecientes en ese momento al ENOTPO. Si bien no todas las ponencias fueron luego presentadas oralmente en las audiencias (donde finalmente hubo seis exposiciones de miembros de pueblos originarios), todas fueron recibidas y trabajadas en las comisiones correspondientes.

aludiendo a la valoración de las tradiciones civilizatorias de las que son portadores y que constituyen su aporte original a la fisonomía global de los Estados y a la propuesta occidental que éstos asumen.

En la lucha indígena en torno a la Ley SCA, y particularmente en las audiencias públicas, la reivindicación de tradiciones civilizatorias diferentes a la hegemónica se expresó no sólo en los textos que presentaron los oradores sino también en la apelación a marcadores diacríticos de la indigeneidad: vestimentas²⁴⁹, banderas, y principalmente en el uso los idiomas nativos:

Cuando ya finalizó la entrevista y nos estamos despidiendo, Matías cuenta que “una anécdota muy graciosa de cuando se estaba discutiendo el proyecto de ley fue que un día estábamos todos los comunicadores reunidos. Y los vemos a Bashe Charole y otro de los chicos que se ponen a hablar entre ellos en qom. Y todos nos quedamos mirándolos y no entendíamos nada! [*se ríe*]. Y ahí decimos: “Claro! Eso hay que hacer!” Cada uno tiene que hablar en su idioma en la audiencia! Porque así van a entender que somos distintos, y por qué queremos nuestros medios. Y eso hicimos... empezábamos hablando en nuestros idiomas y todos miraban así... [*pone cara de sorpresa, con los ojos muy abiertos*]. Y ahí entendieron, muchos entendieron el por qué... (conversación con Matías Melillán: CABA, 05/2015)²⁵⁰

Estos marcadores de indigeneidad que eran desconocidos y/o negados por gran parte de la sociedad nacional, o que se consideraban como formando parte de tradiciones inertes, fueron presentados públicamente en estas prácticas de incidencia que buscaban instituir, a través del reconocimiento en la futura Ley SCA, una relación alternativa (definida como intercultural) con la cultura dominante. A su vez, en ese mismo acto en que los indígenas se presentaban públicamente tal como ellos querían ser vistos y nombrados, estaban ya forzando las barreras del ámbito de lo político: ámbito que históricamente ha confinado a esas voces, idiomas y banderas al lugar de la invisibilidad.

Por otro lado, al mismo tiempo que se sostuvo una presencia permanente en el ámbito instituido para el debate del proyecto de ley, también se llevaron a cabo distintas iniciativas que buscaron instalar en el resto de la sociedad la propuesta indígena y construir legitimidad en torno a la demanda de ser reconocidos como sujetos de derecho en materia de comunicación y diferentes respecto de otros sectores:

Hicimos actividades de incidencia pública porque también había que convencer a la sociedad no indígena y a los restos de los sectores que estaban participando dentro de lo que era la Coalición de por qué... Nosotros tuvimos que ir a posicionarnos, más que posicionarnos a plantarnos, de que debía reconocerse el derecho indígena a la comunicación y que tenía que tener... Nosotros íbamos por una máxima que era que tenía que haber un porcentaje del espectro radioeléctrico para los pueblos. Porque aparte nosotros discutíamos esto también de que lo que es el espacio radioeléctrico también es, digamos dentro de la cosmovisión de los

²⁴⁹ Los mapuce, por ejemplo, usaron *trarilonko*, una especie de vincha que se coloca a la altura de la frente y que se utiliza principalmente en ceremonias.

²⁵⁰ Desarrollaron parte de las exposiciones en sus idiomas originarios Mónica Charole (Pueblo Qom), Krvvf Nawuel (Pueblo Mapuce), cacique Alejandro Méndez (Pueblo Guaraní), Armando Quispe (Pueblo Kolla). Se hace alusión a las intervenciones en idiomas originarios en la publicación de la versión taquigráfica de las exposiciones.

pueblos originarios, también por más que no se vean las ondas en el cielo, digamos eso es parte también del territorio y dentro de la cosmovisión indígena es parte del territorio en el que estamos y que nos rodea (entrevista a Matías Melillán: CABA, 05/2015).

Como parte de ese objetivo de “incidencia pública” se realizó, por ejemplo, la “Campaña inclusión del derecho indígena en la ley de servicios audiovisuales”, que consistió en la elaboración y difusión de spots de audio y de video que se transmitieron en medios indígenas, en medios sin fines de lucro cercanos a ellos así como también en el *Canal 7 Televisión Pública* (CABA)²⁵¹. Esos spots, firmados por el ENOTPO, explicitaban el apoyo al Proyecto de Ley SCA y fundamentaban dicho apoyo en el hecho de que el proyecto incluía, entre otros, el derecho de los pueblos originarios a tener sus propios medios.

Los spots eran protagonizados por miembros de pueblos indígenas, por personas reconocidas del ámbito del espectáculo (actores) y por funcionarios estatales. Todos ellos aparecían apoyando y legitimando el reconocimiento del derecho indígena en el proyecto de ley. En estos productos audiovisuales nuevamente adquirían centralidad los idiomas originarios: hablados tanto por indígenas como por los actores, se constituían en símbolo de la diversidad cultural que existe en Argentina y que habitualmente no aparece en los medios masivos de comunicación. El hecho de que estos idiomas fueran hablados tanto por indígenas como por actores no indígenas (a modo de *blooper*, en un spot de video se muestra a los actores cometiendo errores al intentar aprender a hablar en los distintos idiomas), sintetizó uno de los fundamentos de las demandas indígenas en relación al proyecto de ley: la constitución de un sistema de medios intercultural involucra el aprendizaje y el respeto mutuos. En un sistema de medios donde los pueblos indígenas han estado siempre “procesados por otros” (Ford, 2000), la interculturalidad requiere que dichos pueblos puedan hablar a través de medios propios, pero también que los medios privados y los medios públicos estatales promuevan el reconocimiento de los pueblos originarios, den a conocer a toda la ciudadanía, indígena y no

²⁵¹ Se produjeron cinco spots de audio y seis spots audiovisuales, cada uno con una extensión de entre treinta y cuarenta segundos. Los spots audiovisuales expresaban el siguiente mensaje verbal: “Los pueblos indígenas en Argentina son anteriores al Estado y tienen derechos reconocidos en la Constitución Nacional. La nueva ley de servicios audiovisuales los incluye ya que respeta el derecho a su propia comunicación con identidad. A partir de esta ley podrán tener radios, canales de televisión y acceso a las nuevas tecnologías. Esta ley de la democracia promueve los medios audiovisuales indígenas. La comunicación con identidad es un derecho. Es cultura. Respetemos la diversidad cultural en Argentina.” Uno de los spots incluía imágenes de paisajes de Argentina mientras la voz en *off* recitaba el texto consignado. En los demás spots el texto era verbalizado por actores argentinos reconocidos y por miembros de pueblos indígenas: en algunos casos en español, en otros en español y en idiomas originarios (mapuzugun, guaraní, qom y quechua).

Los spots de radio fueron cinco. Cuatro de ellos recitaban el mismo texto de los audiovisuales: uno en la voz de actores argentinos y los otros tres intercalando la voz de una locutora con palabras en mapuzugun, en qom y en guaraní, respectivamente. El quinto spot radial contenía adhesiones de actores, funcionarios del estado y el cónsul de Bolivia en Argentina, a la inclusión del derecho a la comunicación con identidad en el Proyecto de Ley SCA.

indígena, sobre las culturas y los derechos indígenas (Kvrvf, comunicador mapuce de *Kona Producciones*²⁵²). Y eso requiere, entre otras cuestiones, que quienes trabajan en esos medios (por ejemplo, los actores), aprendan sobre los pueblos indígenas.

En el marco de esta búsqueda de incidencia pública también se organizó una conferencia de prensa que tuvo lugar el 18 de septiembre de 2009 en la sala 2 del Anexo del Congreso de la Nación. Fue convocada por el ENOTPO, con el objetivo de comentar los avances en relación a la sanción del Proyecto de Ley SCA (que en ese momento era discutido en el Senado de la Nación), contar la trayectoria, en el ámbito de la comunicación masiva, de las organizaciones que presentaron la “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad...” y fundamentar la importancia de la inclusión de esta propuesta en el proyecto de ley.

De la conferencia participaron también funcionarios del Poder Ejecutivo Nacional y figuras reconocidas del espectáculo y el deporte, que contribuyeron a dar visibilidad al evento.

El dato relativo a la participación de funcionarios del gobierno nacional en estas iniciativas es interesante ya que muestra la transformación en la actitud del gobierno nacional respecto de la inclusión de los pueblos originarios en el Proyecto de Ley de SCA como sujetos de derechos particulares. Inicialmente, como señalamos, el INAI buscó disuadir a los indígenas respecto de esta iniciativa. Pero luego esta postura fue modificándose. Posiblemente por el diálogo y las negociaciones con los representantes indígenas; en gran medida por la voluntad del gobierno nacional (y de quienes estaban redactando el proyecto de ley) de que el nuevo instrumento legal contribuyera a generar un sistema de medios más plural; tal vez haya influido la coyuntura política de debate de esta ley, que requirió la búsqueda, por parte del gobierno nacional, de aliados y adhesiones que otorgaran legitimidad y fuerza política al proyecto. De todos modos, sin entrar en el plano de las especulaciones, lo que nos interesa resaltar es este cambio de actitud respecto de la propuesta indígena, a tal punto que durante el período de debate parlamentario del proyecto de ley -y también luego de su aprobación- la inclusión de derechos indígenas en la Ley SCA se convirtió en una de las banderas para la construcción de consenso que el gobierno nacional impulsó en torno a este nuevo marco jurídico²⁵³.

²⁵² Ponencia presentada en la Cámara de Diputados de la Nación, en el marco de la audiencia pública desarrollada entre los días 8 y 11 de septiembre de 2009, para el debate del proyecto de ley de SCA.

²⁵³ Luego de la sanción y reglamentación de la Ley SCA, la normativa no pudo alcanzar inmediatamente su plena vigencia dado que el *Grupo Clarín* interpuso sucesivos recursos de amparo para impedir que se cumpla con el artículo 161, que establece un plazo de un año de adecuación para los multimedios que deben deshacerse de parte de sus licencias en caso que excedan los límites de la ley, como sucede con *Clarín*. Si bien se avanzó con el cumplimiento de otros artículos de la Ley, la cautelar al artículo mencionado impedía iniciar el proceso de des-concentración de las licencias que era un paso central para comenzar a democratizar el acceso al espectro radioeléctrico. Pero en mayo de 2012, por decisión unánime, la Corte Suprema de Justicia de la Nación fijó una duración máxima de treinta y seis meses para la cautelar, contados a partir de la notificación de la misma. Con lo cual el artículo cuestionado entraría en vigencia a partir del 7 de diciembre de 2012. Si bien eso no ocurrió,

4.5 Los pueblos indígenas en la Ley SCA: conquista de derechos y el paradigma de la comunidad

El 9 de octubre de 2009, luego de más de veinte horas de debate parlamentario, se sancionó la Ley 26.522 de SCA.

Esta Ley incluye en su articulado parte de la propuesta presentada por dirigentes, organizaciones y comunidades indígenas: establece que uno de los objetivos de los servicios de comunicación audiovisual es la preservación y promoción de la identidad y de los valores culturales de los pueblos originarios (art. 3 inc ñ); reconoce los idiomas de los pueblos indígenas (art. 9); establece la participación de un representante de estos pueblos en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual y en el Consejo Consultivo Honorario de Medios Públicos (art. 16 inc i; art 124 inc g)²⁵⁴; reconoce a los pueblos originarios en tanto sujetos de derecho público no estatal (con lo cual, entre otras cuestiones, acceden de manera directa a las frecuencias y las autorizaciones no caducan, como sí ocurre en el caso de los privados) (art. 37, 89, 151) y establece que se reserve una frecuencia de AM, una frecuencia de FM y una frecuencia de televisión para los pueblos originarios en las localidades donde cada pueblo esté asentado²⁵⁵; define que el Estado debe destinar fondos provenientes del pago de gravámenes de los licenciatarios de los SCA para apoyar los SCA de pueblos originarios (art. 97 inc f) y también que el INAI asignará fondos para tal fin; establece exenciones impositivas (art 98 inc e); habilita a los servicios de comunicación audiovisual de pueblos originarios a cubrir sus programaciones con contenidos producidos en red (a diferencia de los servicios de comunicación audiovisual privados, con o sin fines de lucro, que sólo pueden cubrir el 30% de su programación con este tipo de contenidos).

porque la Cámara Civil y Comercial dispuso una prórroga de la cautelar, desde el gobierno nacional se realizó una campaña de difusión masiva bajo el lema “7D: diciembre, diversidad y democracia”, donde se informaba cuál era el artículo en disputa, se explicaba la importancia de la adecuación de los grupos oligopólicos, y se posicionaba al 7 de diciembre de 2012 como un día clave en el proceso de democratización del sistema de medios. Como parte de esa campaña, una de las principales acciones del AFSCA fue impulsar la creación *Wall Kintun TV*, la televisora que sale al aire por el *Canal 2* de Bariloche y que se inauguró ese mismo 7 de diciembre. El canal se convirtió, durante esa campaña, en un emblema del espíritu democratizador y plural de la Ley SCA. Algunos meses después de su inauguración el canal comenzó a enfrentar problemas y desafíos a raíz de diferencias internas en el grupo que lo gestionaba y de algunas dificultades para el financiamiento. Cuando surgieron esos problemas, el canal recibió apoyo de distintas instituciones estatales, principalmente la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual. Y también concursó y recibió en tres oportunidades los Fondos de Fomento Concursable impulsados por AFSCA. Actualmente produce y emite un noticiero diario. De todos modos, la situaciones problemáticas que atravesó generaron que *Wall Kintun TV* sea presentado como bandera de los supuestos fracasos de la Ley SCA por parte de empresarios mediáticos que estaban en contra de la implementación plena de la misma (Ver, por ejemplo: informe de “Telenoche”, *Canal 12* CABA, 04/11/13; *Diario Perfil* 12/01/14).

²⁵⁴ La “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad...” demandaba la presencia de dos representantes.

²⁵⁵ En las audiencias públicas muchos representantes de pueblos originarios pidieron que se indique que se reserva “como mínimo” una frecuencia de cada tipo para cada pueblo en cada localidad, pero ello no fue incluido en la ley.

Como señalamos anteriormente, un debate que dieron los pueblos indígenas durante el proceso de escritura y sanción de la Ley tuvo que ver con el modo en que se definiría quiénes serían, dentro de los pueblos originarios, reconocidos como la persona jurídica que podría luego demandar la autorización para el uso de una frecuencia radioeléctrica.

El proyecto de ley que ingresó a la Cámara de Diputados de la Nación establecía que se reservaría una frecuencia para cada pueblo reconocido por el INAI en cada localidad donde ese pueblo se asiente y que las titulares de autorizaciones serían las comunidades reconocidas por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas del INAI (art. 142 del proyecto de ley). En las audiencias públicas celebradas en dicha Cámara los indígenas demandaron que la posibilidad de ser titulares de autorizaciones se extendiera también a otras formas organizativas de los pueblos originarios. Finalmente, ni la Ley ni su reglamentación definieron este punto y sólo se estableció que los derechos previstos en dicha ley “se ejercerán en los términos y el alcance de la Ley 24.071” (Art. 152). Es decir, en los términos y alcances de la ley que aprueba al Convenio 169 de la OIT. Convenio que, entre otras cuestiones, establece que la autoadscripción es el criterio para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones de ese Convenio (art. 1 Inc. 2) y define que los pueblos originarios deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias (Art. 8 Inc 2).

De todos modos, una vez que la Ley entró en vigencia, la autoridad de aplicación de la misma, el AFSCA, definió que podrían solicitar autorizaciones “las comunidades de Pueblos Originarios que posean personería jurídica y estén inscriptas en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, perteneciente al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, organismo entendido como autoridad de aplicación de la legislación sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes en el país.”²⁵⁶

Nos encontramos entonces nuevamente con el paradigma de la comunidad como modo de organización político-administrativo definido desde el Estado para los pueblos indígenas. Y con argumentos encontrados respecto de lo que ello conlleva en este caso puntual.

Por un lado, la autoridad de aplicación necesitaba un criterio jurídico para el otorgamiento de las autorizaciones de uso de frecuencias (entrevista a Luis Lázzaro, Córdoba, 08/2013 y a Silvana Ávila²⁵⁷, CABA, 05/2015).

A su vez, el beneficio de este reconocimiento a las comunidades fue que amplió considerablemente, en términos cuantitativos, la definición de la Ley: no se reserva una

²⁵⁶ “Instructivo. Presentación de solicitudes de autorización para Pueblos Originarios Artículo 151 de la Ley N.º 26.522.” AFSCA. 2012.

²⁵⁷ Silvana Ávila trabajó junto a Lázzaro en el Programa de “Radios en Escuelas Rurales y de Frontera” y luego en el Área de Proyectos Especiales del AFSCA, encargado de acompañar la gestión de autorizaciones y la capacitación para servicios de comunicación audiovisual de pueblos indígenas.

frecuencia a cada pueblo en cada localidad, sino a cada comunidad, lo cual significó una muy significativa diferencia. Esto es lo que planteaban quienes tenían a su cargo el acompañamiento de los grupos indígenas que gestionaban autorizaciones para la explotación de servicios de comunicación audiovisual: afirmaban que la constitución de la comunidad como figura jurídica requerida para obtener una autorización ofrecía mayores posibilidades de multiplicación de medios indígenas. Así lo explicaba Matías Melillán (entrevista: CABA, 05/2015):

¿Podría la Confederación [Confederación Mapuche de Neuquén] como Confederación tener una radio?

Para qué va a tener la Confederación una... para qué va a tener una si puede tener cincuenta y cuatro, si la Ley te lo permite. La Ley lo que establece es que donde, comunidades que cuenten con personería jurídica puede solicitar medios de comunicación. Para qué vas a tener una si puedes tener cincuenta y cuatro. La Ley te permite tener una radio AM, un canal de televisión...

Al mismo tiempo, si bien la posibilidad de que cada comunidad sea titular de licencias abrió grandes posibilidades de participación en el sistema de medios, la tendencia a la restricción a esta figura jurídica también generó algunas controversias.

Por un lado está el hecho de que el Registro Nacional de Comunidades Indígenas del INAI ha sido cuestionado por algunas comunidades y pueblos indígenas debido a conflictos políticos que lo atraviesan y que generaron demoras e incluso denegaciones a comunidades que buscaron tramitar sus personerías jurídicas²⁵⁸.

Pero sin entrar en esos cuestionamientos, lo que queremos plantear es que muchas veces las comunidades indígenas están conformadas por un número pequeño de personas, por lo que resulta difícil que la comunidad gestione sola un medio de comunicación masivo. En cambio hay organizaciones -que nuclean a distintas comunidades, que nuclean a miembros de distintas comunidades o a personas indígenas que no pertenecen a comunidades, o incluso supra organizaciones que nuclean a organizaciones y comunidades de pueblos indígenas- que estarían en condiciones de sostener un emprendimiento de esa envergadura ya que cuentan con trayectoria organizativa y con gran cantidad de personas para trabajar en el medio.

Tal vez para algunas de estas organizaciones parte del problema podría subsanarse si la autoridad de aplicación incorporara también el Registro de Organizaciones de Pueblos Originarios como base para el otorgamiento de autorizaciones de uso del espectro

²⁵⁸ Nos referimos, por ejemplo, a los conflictos que atravesaron las comunidades mapuche de Neuquén. Según denunciaron distintas comunidades, por un acuerdo entre el INAI y el gobierno de esa provincia, el primero “derivó los expedientes de personerías en trámite de comunidades mapuche de Neuquén (como el Lof Puel Piji, el Lof Kintupuray y otros) a la Dirección de Personas Jurídicas de la provincia”, y allí esta Dirección limitó el avance de los trámites (Gomiz, 2014: s/p).

radioeléctrico²⁵⁹. Pero este registro no sólo establece condiciones de muy alta representatividad para definir qué es una organización indígena, sino que además se continúa imponiendo el modo de organización comunitario (la comunidad según es definida por el Estado) como único válido para que los indígenas sean reconocidos como tales por el Estado y éste garantice sus derechos.

Hubo algunas experiencias organizativas protagonizadas por indígenas que quisieron solicitar autorización para uso del espectro pero que no se encuadraban en el requisito de ser una comunidad reconocida por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas. Lo que hicieron, entonces, fue tramitar una licencia (no autorización) de uso del espectro radioeléctrico a través de la posibilidad que abre el artículo 49 de la Ley SCA. Es, por ejemplo, el modo en que tramitaron sus licencias la Radio *La Voz Indígena*, de Tartagal, y la Asociación de Comunidades Aborígenes Lhaka Honhat, en Santa Victoria Este, ambas en la provincia de Salta. Dicho artículo 49 de la Ley establece un régimen especial para emisoras de muy baja potencia que se encuentran en zonas de disponibilidad del espectro radioeléctrico y de alta vulnerabilidad y/o escasa densidad demográfica. Y define que, en el caso de estas emisoras y siempre que “sus compromisos de programación estén destinados a satisfacer demandas comunicacionales de carácter social”, pueden acceder directamente a una licencia, sin tener que comprar pliegos y pasar por un concurso. Pero estas licencias caducan y están sujetas a que no haya mayor demanda del espectro en esa localidad. Además que los tiempos de otorgamiento de las licencias vienen siendo mucho más largos que los de las autorizaciones. De todos modos, como mencionamos anteriormente, este no es un criterio establecido por la Ley, con lo cual la definición de quiénes pueden, entre los pueblos indígenas, acceder a autorizaciones para la instalación y explotación de servicios de comunicación audiovisual se constituye aún en un potencial objeto de disputa.

²⁵⁹ Ese Registro fue creado mediante la resolución 328/2010 del INAI. Desde entonces se han registrado, por ejemplo, Consejo de Delegados de las Comunidades Aborígenes del Pueblo Ocloya, la unión de los Pueblos de la Nación Diaguita en Tucumán, la Unión Solidaria de Comunidades del Pueblo Diaguita Cacano y la Federación de Comunidades Indígenas del Pueblo Pilagá.

La resolución que da origen al Registro define que las organizaciones de pueblos originarios que se reconocerán son “aquellas que ostenten la representación mayoritaria de las comunidades indígenas de un mismo o de distintos pueblos indígenas a nivel provincial, regional o nacional. Las comunidades deberán tener registrada su personería jurídica en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas” (Art. 4°)

Y establecen tres grados de organizaciones: organizaciones de primer grado son “aquellas que integren la representación de comunidades indígenas registradas de un mismo pueblo dentro del ámbito de una única provincia. Se deberá acreditar que las comunidades constituyan al menos el 60% del total de comunidades del pueblo de pertenencia en esa provincia. Asimismo, el Presidente del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas podrá autorizar el registro de una organización de distintos pueblos en una misma provincia. Se deberá acreditar que las Comunidades constituyan al menos el 60% del total de Comunidades de cada Pueblo de pertenencia.” (Art. 6°). Las organizaciones de segundo grado son “aquellas que integren al menos el 60% de las organizaciones de primer grado de un mismo pueblo inscriptas en el Registro” (Art. 7°) y las de tercer grado son “aquellas que integren la representación de organizaciones de pueblos indígenas de segundo grado inscriptas en el Registro, que habitan en por lo menos 14 provincias.” (Art. 8°)

4.6 La participación de los pueblos en el sistema de medios de Argentina a partir de la Ley SCA: transformaciones y pendientes

El proceso de lucha política que los pueblos originarios libraron en torno al reconocimiento legal de sus derechos a la comunicación, así como el modo en que, en una determinada coyuntura política nacional, ello se materializó en la inclusión de algunos de estos derechos en la Ley SCA, condujo a un incipiente proceso de transformaciones en lo que refiere a las posibilidades de acceso y participación indígena en el sistema de medios de Argentina.

Tal como mencionamos anteriormente, dos indicadores en relación al nivel de democratización de los sistemas de medios son las posibilidades de acceso y participación social en él (Rossi, 2006). Aquí nos centraremos principalmente en las transformaciones respecto a posibilidades de participación indígena en el sistema de medios, dado que es en relación a ello que se han implementado las políticas específicas para este sector de población. De todos modos nos interesa mencionar dos cuestiones respecto de las transformaciones en las posibilidades de acceso de los pueblos indígenas al sistema de medios a partir de la sanción de la Ley SCA. Ambas están vinculadas con políticas públicas nacionales que persiguieron la ampliación del acceso universal al sistema de medios.

El primer nivel del acceso está dado por las posibilidades de elección por parte del público, esto es, por la constitución de una trama de soportes masivos que permita que todos los habitantes puedan elegir entre diversas formas de comunicación (Rossi, 2006). En relación específicamente a los servicios de comunicación audiovisual, ello implica que en cualquier punto de un territorio determinado pueda recibirse al menos una señal audiovisual. Una vez conseguida la cobertura total del territorio por alguna emisión de radiodifusión, el segundo paso en la ampliación del acceso consiste en brindar la mayor cantidad de ofertas diferentes al receptor de los servicios.

Si bien no hay datos estadísticos oficiales respecto a cobertura de medios en todas las áreas del país en que vive población indígena, podemos, sin embargo, postular que las políticas –a las que luego haremos referencia- de creación progresiva de medios en comunidades indígenas, junto con políticas como la distribución de decodificadores de televisión digital abierta a población que recibe jubilaciones mínimas, asignación universal por hijo o pensiones no contributivas, pueden haber cooperado con cierto incremento en las posibilidades de acceso también en población indígena.

El segundo nivel de acceso es el de la retroacción, y refiere a “la posibilidad de interacción entre los productores y receptores de los programas, la intervención directa del público en la transmisión de los programas, y el derecho del público a formular comentarios y críticas”

(Rossi, 2006: 6). Esta retroacción, aclara Rossi, no consiste en la presencia de personas en tribunas, juegos, paneles, entrevistas en los casos en que esta presencia es pasiva o está enmarcada dentro de reglas impuestas por el emisor. La retroacción en el acceso alude a la presencia activa y orgánica de personas o representantes de distintos sectores políticos, culturales o sociales, en espacios autónomos de comunicación social de gestión estatal, pública o privada.

En relación a esta modalidad de acceso a los servicios de comunicación audiovisual, en Argentina ha cobrado centralidad la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual. Este organismo se fue convirtiendo progresivamente en un espacio en el cual los públicos de la radio y la televisión pueden manifestar necesidades, quejas, sugerencias, intereses sobre los contenidos que se transmiten. Tal como informa la misma Defensoría (2015), desde su creación, y hasta marzo de 2015, se receptaron cuatro mil novecientas presentaciones por parte de los públicos (además de las presentaciones que se realizaron en las audiencias públicas regionales organizadas por dicha entidad). De esas presentaciones, el 79% corresponde a reclamos y/o consultas vinculadas a cuestiones de acceso (interferencia, accesibilidad, cumplimiento de la grilla, etc) y el 27 % restante consiste en reclamos y denuncias sobre representaciones mediáticas (Defensoría, 2015). Entre esas denuncias, una pequeña proporción corresponde, como mencionamos en páginas anteriores, a reclamos sobre formas lesivas de los medios masivos para con los pueblos originarios. Luego de recibir las presentaciones, la Defensoría las evalúa y, si corresponde, actúa mediando entre el público y el medio en cuestión.

En el caso de denuncias presentadas por pueblos originarios, un ejemplo de intervención de la Defensoría que ilustra el modo en que este organismo comenzó a abrir algunas arenas de interlocución entre los medios y los indígenas, fue su actuación a partir de las denuncias presentadas por la Confederación Mapuce de Neuquén contra el programa radial *Contrafuego*, emitido por la AM 500 *Radio La Primera* (Neuquén). En su presentación, la Confederación denunció trato hostil, discriminatorio por parte del programa hacia dirigentes mapuce y hacia el Pueblo Mapuce en general. La Defensoría analizó esa denuncia y los audios del programa y encontró distintos modos de discriminación, expresión de injurias, reproducción de estereotipos negativos, etc. En virtud de ello, la Defensoría buscó establecer un diálogo con la emisora y dictó, para sus periodistas, talleres referidos a comunicación e identidades sociales, no discriminación y tratos igualitarios²⁶⁰.

Mencionados estos puntos respecto del acceso, nos detendremos ahora en la cuestión de la participación indígena en el sistema de medios.

²⁶⁰ Resolución DPSCA 140/2014.

Dicha participación puede darse, como ya señalamos, en tres niveles: a) la intervención de la población en la producción de los mensajes, b) la intervención en la toma de decisiones, y c) la contribución para la formulación de planes y políticas de comunicación masiva.

El primer nivel de participación refiere a la posibilidad de que el público, grupos o individuos (incluidas las productoras independientes), produzcan programas, disponiendo de espacios de programación, de ayuda profesional y de los recursos técnicos necesarios. También puede identificarse como participación de primer grado a las experiencias de “acceso comunitario” que habilitan la expresión de grupos con escasa representación en los canales tradicionales (Rossi, 2006). Para el caso de los servicios de comunicación audiovisual cobra centralidad en este punto una cuestión a que ya aludimos: la democratización del acceso a frecuencias de radiodifusión para todos los actores sociales. Pero también los beneficios impositivos otorgados por el Estado, el apoyo a la compra de equipamiento, la capacitación de recursos humanos. Cuestiones todas que contribuyen a la sustentabilidad de los medios.

En relación a los pueblos indígenas, desde la sanción de la Ley SCA el AFSCA otorgó autorizaciones de uso del espectro a algunas emisoras de radio que ya venían funcionando. Pero principalmente mantuvo una política ininterrumpida de otorgamiento de autorizaciones a comunidades que aún no contaban con sus propios servicios de comunicación audiovisual y que, a partir de obtener la autorización, comenzaron las gestiones de los fondos para la compra de equipamiento y la capacitación en producción de medios²⁶¹.

Los pedidos de autorizaciones realizados por pueblos indígenas eran receptados por la Dirección de Proyectos Especiales del AFSCA, aquella que había sido creada por Luis Lázzaro en 2001. Si bien los medios indígenas ya no eran “proyectos especiales” –porque, desde la sanción de la Ley, las autorizaciones que se otorgaban ya no eran de carácter excepcional sino que estaban contempladas en ese marco regulatorio- el fundamento para que dicha área siguiera manejando los pedidos de autorizaciones por parte de las comunidades era la posibilidad de realizar un acompañamiento personalizado de esos pedidos de autorización, a fin de que no fueran rechazados por problemas de forma (entrevista a Silvana Ávila: CABA, 05/2015).

Hasta diciembre de 2015 se otorgaron cincuenta y cinco nuevas autorizaciones (cincuenta y cuatro radios FM y un canal de TV)²⁶², que se sumaron a las otorgadas antes de la sanción de la Ley SCA²⁶³.

²⁶¹ Ver en anexo la tabla “Autorizaciones y FOMECA otorgados a pueblos originarios a partir de la sanción de la Ley SCA hasta julio de 2015”.

²⁶² Ver en anexos la tabla “Autorizaciones y FOMECA otorgados a pueblos originarios...”.

²⁶³ Ver en este capítulo la tabla del apartado 4.1.

En el proceso creación y fortalecimiento de esas emisoras adquirió centralidad el otorgamiento de recursos financieros del Estado a través de los Fondos de Fomento Concursable (FOMECA) del AFSCA. Este financiamiento, destinado al sector sin fines de lucro y a los pueblos originarios, se implementó desde 2013 y asignó fondos en distintas líneas: la producción de contenidos audiovisuales para radio o televisión, la compra o mejora de equipamiento para radio o televisión y la mejora de distintos aspectos económicos, legales y sociales de la gestión de medios audiovisuales. A partir de 2014 se implementó una línea especial de financiamiento denominada “Comunicación con identidad”, destinada especialmente a pueblos originarios, aunque éstos podían presentarse también en las otras líneas. Desde el 2013 se otorgaron alrededor de sesenta y cinco FOMECA a emisoras (en funcionamiento o en proceso de surgimiento) de pueblos originarios²⁶⁴.

También resultaron ganadoras de FOMECA para la producción de contenidos algunas comunidades que no poseían emisoras propias, con el fin de que pudieran generar productos que se transmitieran por otros medios²⁶⁵.

Como parte de esta política de impulso a la creación de nuevas emisoras indígenas y fortalecimiento de las existentes, también se implementaron instancias de capacitación en producción de contenidos audiovisuales para comunicadores indígenas. Estas capacitaciones fueron llevadas adelante principalmente por el AFSCA, por el área de comunicación del INAI²⁶⁶ y por la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual.

Simultáneamente, desde otras áreas del Poder Ejecutivo Nacional también se desarrollaron diversas líneas de acción. Por ejemplo, el apoyo a la difusión de producciones audiovisuales sobre temática indígena a través de la Semana de Cine de los Pueblos Indígenas, que organizaba y financiaba el Ministerio de Cultura de la Nación en coordinación con el área de comunicación del INAI.

Además de estos avances, también se reconocían cuestiones pendientes en lo relativo a este primer nivel de participación: por ejemplo, la apertura de posibilidades de participación indígena en los medios públicos estatales²⁶⁷ y la asignación de recursos específicos del INAI a

²⁶⁴ A mediados de 2015 se abrió una nueva convocatoria, pero luego del cambio de gobierno a nivel nacional se paralizó la implementación de los FOMECA y los ganadores de esa última convocatoria nunca recibieron los fondos correspondientes. Tampoco recibieron los fondos aquellos ganadores de FOMECA anteriores a los que aún se les adeudaba alguna cuota, pese a que los medios cumplieron con entregar las rendiciones de los gastos realizados con las cuotas anteriores.

²⁶⁵ Fuente: [http://afsca.gob.ar/experiencias-antiores/\(18/09/2015\)](http://afsca.gob.ar/experiencias-antiores/(18/09/2015))

²⁶⁶ Área que estuvo a cargo de Matías Melillán.

²⁶⁷ En el I Parlamento Internacional sobre Comunicación Indígena, que tuvo lugar en la CABA desde el 13 al 16 de noviembre de 2012, se planteó en reiteradas oportunidades el interés de las comunidades y organizaciones indígenas en participar de los medios públicos estatales porque son los que tienen más alcance geográfico, incluso en las zonas rurales. Se planteó la importancia de contar con espacios en esos medios y no tener condicionamiento para hacer denuncias, por ejemplo. Hasta diciembre de 2015, el único paso en ese sentido fue

los servicios de comunicación audiovisual de pueblos indígenas (establecido por el art. 151 de la Ley SCA) (entrevista a Matías Melillán, CABA, 05/2015).

En su segundo nivel, la participación refiere a la posibilidad de intervención en la toma de decisiones respecto de cuestiones puntuales del funcionamiento del sistema de medios. En este punto, las modalidades de participación pueden ir desde audiencias públicas hasta la participación permanente de miembros de universidades y sectores sociales organizados en los consejos asesores de dichos entes públicos, pudiendo así tomar parte en las decisiones relativas al funcionamiento del sistema de medios (desde criterios de asignación de pauta publicitaria hasta la definición de criterios sobre contenidos aptos para jóvenes y niños, por mencionar sólo dos ejemplos) (Rossi, 2006).

En el caso de los pueblos indígenas, a partir de la sanción de la Ley se institucionalizó la presencia de un representante de los pueblos originarios en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual, órgano cuyas funciones eran, entre otras, elaborar y asesorar al directorio del AFSCA en el diseño de la política pública de radiodifusión, así como brindar a la Comisión Bicameral de Promoción y Seguimiento de la Comunicación Audiovisual un informe anual sobre el estado de cumplimiento de la Ley y del desarrollo de la radiodifusión en la República Argentina²⁶⁸. Ese representante de los pueblos originarios fue consultado sobre cuestiones relativas a los servicios de comunicación audiovisual indígenas y de algún modo se constituyó en el interlocutor entre el INAI y las demás áreas del Poder Ejecutivo Nacional que desarrollaban acciones vinculadas a la promoción del derecho a la comunicación de pueblos indígenas²⁶⁹ (entrevista a Silvana Ávila: CABA, 05/2015).

Cabe mencionar que la persona que ocupó esa función desde fin de 2009 (cuando el Consejo empezó a funcionar), continuó en ella hasta diciembre de 2015. Y durante ese período también se desempeñó como funcionario del INAI, donde estuvo a cargo del área de Comunicación creada en ese organismo luego de la sanción de la Ley SCA. Esta continuidad ininterrumpida generó un debate entre algunas comunidades, organizaciones y comunicadores indígenas que planteaban la necesidad de que ese representante pudiera alternarse con otros. La dificultad de las principales organizaciones indígenas para llegar a un acuerdo sobre un nuevo representante fue uno de los principales factores para que esa alternancia no tuviera lugar. Esa dificultad se articuló, a su vez, con una dinámica más general que desde 2010 ha

la inclusión de un miembro de la Coordinadora Audiovisual Indígena de Argentina, liderada por Matías Melillán, en *Telam*, la agencia oficial de noticias (entrevista a Melillán).

²⁶⁸ Art. 15 de la Ley 26.522 de SCA.

²⁶⁹ También se nombró a una representante de pueblos indígenas (Jessica Millalongo, del Pueblo Mapuce) en el Consejo Honorario de Medios Públicos creado por la Ley SCA, pero ese Consejo recién se constituyó en septiembre de 2015.

caracterizado al vínculo entre las organizaciones indígenas con mayor representación, así como al vínculo entre ellas y el gobierno nacional.

Como señalamos en el primer apartado de este capítulo, desde 2003 en adelante se produjo una paulatina transformación de las políticas indigenistas del gobierno nacional y se convocó a los indígenas a trabajar desde el Estado en pos de su transformación, identificando como enemigo común los intereses oligárquicos responsables de la consolidación de un Estado moderno negador de lo indígena (Briones, 2015). Simultáneamente, afirma Briones, sobre todo a partir de 2010 (luego de la Marcha del Bicentenario), parte del movimiento indígena comenzó a plantear que las medidas demandadas (de reparación territorial, cultural educativa y financiera) no tomaron la forma esperada.

En ese marco, desde 2010 en adelante se fue profundizando una polarización de la militancia indígena en Argentina, que antes encontraba mayor alineación en sus reclamos. Tal polarización “va quedando cada vez más representada a través de sendos espacios de organización, el “opositor” Consejo Plurinacional Indígena y el “oficialista” Enotpo, desde una dinámica que, con el tiempo, comporta la redefinición de alineamientos con sectores no indígenas.” (Briones, 2015: 31). Aunque, como señala la autora, los límites de las posiciones políticas de ambos no fueron tan categóricos²⁷⁰, esta polarización fue generando también la supresión de ciertos referentes y organizaciones disidentes como interlocutores del gobierno nacional.

En esa configuración, la Coordinadora Audiovisual Indígena de Argentina (CAIA), conformada por comunicadores indígenas y presentada públicamente en 2011 (luego de la desvinculación de un grupo de comunicadores indígenas respecto del ENOTPO), se mantuvo dentro del sector que siguió apoyando explícitamente al gobierno nacional. Y algunos de sus miembros se constituyeron en los principales mediadores entre el gobierno y las comunidades indígenas en lo que respecta al desarrollo de políticas públicas de comunicación para este sector de la población: conformaron el área de comunicación del INAI, participaban en la organización de la Semana de Cine Indígena, eran los interlocutores entre el INAI y el AFSCA. Y mantuvieron la representación en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual. Ello motivó que, desde otras organizaciones indígenas (por ejemplo desde el

²⁷⁰ El Consejo Plurinacional Indígena manifestó en múltiples ocasiones su adhesión a determinadas políticas del gobierno nacional para con los pueblos indígenas (Briones, 2015). Manifestó su apoyo, por ejemplo, a la Ley SCA. En otras oportunidades, ello fue explicitado por distintos dirigentes del Consejo en el I Parlamento Internacional de Comunicación Indígena al que hicimos referencia anteriormente.

mencionado Consejo Plurinacional Indígena)²⁷¹, se demandara que el AFSCA reconociera también a otros interlocutores²⁷².

Finalmente, el tercer nivel de participación remite a las posibilidades y modalidades de participación de la población en la planificación general del sistema de medios. Este nivel, afirma Rossi (2006), está estrechamente vinculado a la dinámica sociopolítica de cada Estado. En el caso de la elaboración y sanción de la Ley SCA en Argentina, como señalamos, hubo instancias de participación de la ciudadanía para la redacción del proyecto de ley. Y los aportes fueron incluidos con las referencias a las personas o instituciones que los habían realizado.

Como parte de ese proceso de participación ciudadana, también para los indígenas la discusión y redacción del Proyecto de Ley SCA fue el hito central e inaugural en lo que respecta a abrir posibilidades de participación en la planificación general del sistema de medios: fue, como dijimos, el momento en que parte de los movimientos indígenas de Argentina manifestaron públicamente su derecho a tener derechos a la comunicación y su derecho a debatir y definir los modos en que querían ser reconocidos como sujetos de derecho en materia de comunicación. Y fue el momento en que, no sin negociaciones y discusiones, esas definiciones pasaron a formar parte del marco legal que regulaba los servicios de comunicación audiovisual en Argentina.

5. Sobre irrupciones políticas y “nuevas asunciones identitarias”

Se desarrolló de esta manera una nueva conciencia del “sí en situación”, que se manifiesta tanto a nivel ideológico en términos de la búsqueda de una nueva asunción identitaria que se debía explicitar ante el exterior, como en la vertebración de un nuevo tipo de acción política orientada a transformar los sistemas interétnicos dentro de los cuales han estado

²⁷¹ En el I Parlamento Internacional de Comunicación Indígena se convocó a autoridades del AFSCA y se les manifestó, entre otras cuestiones, que la organización indígena que participaba en las decisiones sobre política pública no era representativa de todos los medios indígenas del país. En ese marco, esos sectores que no se sentían representados demandaban ser tenidos en cuenta por el AFSCA tanto para el otorgamiento de autorizaciones para la explotación de servicios de comunicación audiovisual como para, en términos más generales, la definición de políticas públicas de comunicación orientadas a pueblos indígenas.

²⁷² La Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual, en cambio, ha adoptado la política de convocar a las distintas organizaciones indígenas para todas las actividades que realizó en relación a medios masivos de comunicación de pueblos originarios: por ejemplo, para la organización del Encuentro de Comunicación Indígena convocado por la Defensoría para diciembre de 2015, se convocó a participar en la definición de invitados y de ejes de trabajo tanto a la Coordinadora Audiovisual Indígena de Argentina, al Encuentro de Organizaciones de Pueblos Originarios, al Consejo Plurinacional Indígena y la Organización de Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina (ONPIA). En el mismo sentido, la Defensoría ha dictado talleres de capacitación para emisoras indígenas vinculadas a esas distintas organizaciones, así como también a emisoras que no adscriben a ninguna de ellas (Fuente: información brindada por miembros de la Defensoría en entrevistas informales e información publicada por la Defensoría en su página web: www.defensadelpublico.gob.ar)

históricamente incluidos. Se trató, en síntesis, quizá no de una nueva forma del ser, sino de una nueva forma en que ese ser social se podía pensar a sí mismo.

Bartolomé, M. *Procesos interculturales. Antropología Política del pluralismo cultural en América Latina.*

La irrupción pública de los indígenas demandando ser reconocidos como sujetos de derechos particulares en el Proyecto de Ley SCA fue, desde nuestra perspectiva, una irrupción política en el sentido en que entendemos a la política desde Rancière. Fue un momento en que aquellos históricamente silenciados, negados en el espacio público mediatizado o cuyo pasado y presente había sido en general contado por otros, se expresaron colectivamente manifestando el derecho a tener derechos en ese espacio público mediatizado.

Como tratamos de mostrar en las páginas precedentes, la construcción y definición pública por parte de los indígenas de su propio carácter de sujetos de derecho en el campo de la comunicación no se realizó por fuera de ciertas condiciones del momento histórico en que ello tuvo lugar.

En ese sentido, la comprensión de este proceso nos remite, por un lado, a las transformaciones que desde 2003 el gobierno nacional venía proponiendo en relación al modelo de país: un modelo de país que recuperó el ideario de lo nacional y popular y a la vez asumió el reconocimiento de la diversidad cultural. Y nos remite también a un contexto internacional y nacional de discusión y avance en las garantías de distintos derechos indígenas, que convivió a su vez con la continuidad de otros frentes de avasallamiento a los derechos de esos pueblos. Al mismo tiempo, la movilización indígena en torno a la Ley SCA -y sus consecuencias posteriores- tampoco puede comprenderse sin atender a la existencia de una específica coyuntura de las relaciones de fuerza entre los sectores políticos que discutían sobre una nueva ley de medios. Y sin recordar que, previo a la discusión del proyecto de ley, existía un incipiente reconocimiento de los medios indígenas por el Estado nacional. Reconocimiento que luego contrastó con la negación inicial del gobierno nacional a reconocer a los indígenas como sujetos de derechos diferenciales. Y, finalmente, esta irrupción política indígena no puede comprenderse sin reconocer las trayectorias de comunicadores indígenas que elaboraron la propuesta presentada al Estado²⁷³, y sin considerar las tensiones con el sector de medios comunitarios sin fines de lucro respecto de la existencia de particularidades de los medios indígenas.

²⁷³ En el capítulo siguiente nos detendremos particularmente en la trayectoria del grupo de jóvenes que estuvo en el inicio de la “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad...”.

Pero, a la vez que reconocemos este marco de situación, lo que queremos plantear es que la irrupción de los pueblos originarios vino a reconfigurar esas condiciones y a instituir nuevas y determinantes particularidades a las luchas indígenas por el espacio público mediatizado en Argentina.

Por un lado, como dijimos y analizamos en el apartado anterior, se comenzaron a transformar (específicamente, se comenzaron a ampliar) las posibilidades de acceso y participación de los pueblos indígenas en el sistema de medios masivos de comunicación.

Pero lo que nos interesa señalar ahora es que en ese mismo momento de irrupción política los pueblos indígenas se instituyeron a sí mismos no sólo como sujetos con derecho a tener derechos en el ámbito de la comunicación pública mediatizada, sino, al mismo tiempo, como sujetos con derecho a definir sus derechos a la comunicación.

Desde definir, por ejemplo, que estos derechos no se reducen al acceso a los medios (a las frecuencias radioeléctricas y a las tecnologías que permiten su explotación) sino que también, y de modo central, incluyen la posibilidad de participación en los espacios de tomas de decisiones sobre el sistema de medios. Hasta complejizar las nociones de pluralismo y democratización mediática que se discutían en ese momento, introduciendo el debate sobre la interculturalidad en el sistema de medios.

Y este planteo, así como su institucionalización en la letra de la Ley SCA, no sólo inició un proceso de transformaciones en lo que respecta al reconocimiento de las diferencias culturales en las políticas públicas de comunicación impulsadas por el Estado. Inició también un proceso de transformaciones en las identidades políticas de los mismos medios indígenas.

Antes del debate y sanción de la Ley, ésta era una discusión sólo para algunos comunicadores indígenas, por ejemplo para los que pertenecían a la Confederación Mapuce de Neuquén. Pero a partir de ese momento comenzó a permear también a muchas otras experiencias de comunicación masiva con participación indígena donde se empezó a discutir, por ejemplo, sobre la distinción política y cultural de los medios indígenas respecto de los medios comunitarios. Y ello está dando lugar a discusiones y transformaciones en relación al modo en que cada medio se define a sí mismo, a los criterios desde los que producen contenidos comunicacionales, a las redes de medios de comunicación con las que articulan o dejan de articular, a los vínculos con el Estado, etc.

En otras palabras, lo que queremos plantear es que el carácter público que adquirió este debate a partir de la irrupción política indígena, así como la inclusión de ciertas garantías al derecho a la comunicación de pueblos originarios en la Ley, están teniendo un efecto performativo sobre las identidades políticas de los servicios de comunicación audiovisual de pueblos indígenas.

Se trata de un proceso incipiente y tal vez sus implicancias podrán ir viéndose más claramente en años venideros. Pero de todos modos podemos aventurarnos a decir, recuperando la cita de Miguel Bartolomé que constituye el epígrafe de este apartado, que nos encontramos frente al desarrollo de una nueva conciencia del “sí en situación” entre las experiencias de comunicación indígena: una conciencia (para seguir usando los términos del autor) que se manifiesta tanto en términos de la búsqueda de una nueva asunción identitaria que se debe explicitar ante el exterior, como en la vertebración de un nuevo tipo de acción política orientada a transformar los sistemas interétnicos (en el espacio público mediatizado, pero no sólo en él) dentro de los cuales han estado históricamente incluidos.

Claro está, y ése es uno de los presupuestos de esta investigación, los modos de asumirse como sujetos de derecho en materia de comunicación están muy lejos de ser homogéneos en todas las experiencias de comunicación masiva de pueblos indígenas. El análisis de importantes elementos comunes entre algunas de ellas, así como de las profundas diferencias que presentan, será objeto de los siguientes capítulos.

CAPÍTULO V

KONA PRODUCCIONES: EL “DERECHO A LA COMUNICACIÓN CON IDENTIDAD” EN EL PROYECTO DE UNA SOCIEDAD INTERCULTURAL

Introducción

Las características actuales de las movilizaciones indígenas en cada ámbito local, afirma Bartolomé (2006a), responden a muy variadas situaciones políticas, económicas, sociales y culturales. Específicamente, tanto en Neuquén como, de acuerdo a lo que veremos en el capítulo siguiente, en el Chaco Salteño, la comprensión de esas modalidades organizativas requiere atender a su surgimiento y desarrollo en el marco de procesos de territorialización que compartieron algunos elementos y se distanciaron en otros, y que tuvieron lugar en la historia de configuración de tramas de relaciones interétnicas atravesadas por los modos que se desarrollaron localmente las trayectorias de conformación del Estado en sus diferentes niveles (trayectorias en las cuales se asignó lugares específicos a los pueblos indígenas) y - como parte de ese mismo proceso- por las particulares relaciones de producción capitalistas que se fueron configurando en cada región.

En este capítulo analizaremos el caso de *Kona Producciones*, la productora de contenidos audiovisuales que surgió y se desarrolló en el seno de la Confederación Mapuce de Neuquén, más específicamente de dos *lof* de la Confederación ubicados en Neuquén capital: el *lof* Newen Mapu y el *lof* Puel Pvjv.

Abordamos la lucha de *Kona* en torno al derecho a la comunicación en términos de un proceso de subjetivación política relativo al espacio público mediatizado. Un proceso que se inscribió en trayectorias de luchas indígenas por el derecho a la comunicación que tuvieron y tienen lugar en Argentina y toda América Latina, y que analizamos en capítulos anteriores. Pero a su vez, la trayectoria de *Kona Producciones* adquirió importantes particularidades que remiten a la historia y el presente de lucha del Pueblo Mapuce en Neuquén. Y a unos jóvenes que, en esa historia y presente (pero también poniéndolos en cuestión y transformándolos), protagonizaron un singular proceso de confrontación con las formas de dominio a las que, según percibían, era sometido su pueblo en el espacio público mediatizado.

1. El Pueblo Mapuce en Neuquén

Los mapuce²⁷⁴ constituyen uno de los pueblos originarios que habitan en el sur de lo que actualmente abarcan los Estados de Chile y Argentina, y que sobrevivieron a las prácticas genocidas llevadas a cabo a ambos lados de la cordillera de los Andes a fines del Siglo XIX, vale decir, a las campañas militares denominadas como “Conquista del desierto” en Argentina y “Pacificación de la Araucanía” en Chile (Valverde, 2009).

Según el censo nacional de población del año 2010, Neuquén es una de las provincias donde, en términos absolutos, habita la mayor cantidad de población mapuce: 39.634 personas se reconocen como miembros o descendientes de ese pueblo, lo cual constituye el 91,4 % dentro del total de habitantes que, dentro de esa provincia, se reconoce indígena o descendiente de pueblos indígenas. De esa población mapuce, el 79,9% vive en áreas urbanas y el 20,1% en áreas rurales (INDEC, 2015).

Según un informe del Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas (de Neuquén) del año 2008, el número de población mapuce de esta provincia es mucho mayor, arribando aproximadamente a las 70.000 personas. Por otro lado, de acuerdo a este informe, en 2008 el 60% de la población mapuce del actual territorio neuquino se ubicaba debajo de la línea de pobreza. Situación que explican, en gran medida, por la historia de despojo respecto de sus propias tierras que ha vivido este pueblo, sumada a la posterior falta de políticas de desarrollo de las comunidades y, al mismo tiempo, a la implementación de políticas asistencialistas por parte del gobierno provincial, generadoras en muchos casos de dependencia y desmovilización (ODHPI, 2008).

1.1 Etapa de Territorio Nacional

Luego de finalizada la guerra con el Paraguay (1864-1870), el Estado nacional se abocó a la ocupación de los territorios habitados por los indígenas en el Chaco, en La Pampa y en la Patagonia. En estas regiones se llevaron a cabo campañas militares que respondieron a las necesidades del modelo económico agroexportador de incorporar nuevas extensiones de tierra al control estatal y de terratenientes, para la explotación ganadera en Pampa y Patagonia y agrícola y forestal en el Norte (Radovich y Balazote, 1995)²⁷⁵.

En relación a la Patagonia, el Ministro de Guerra, Julio Argentino Roca, planteaba la necesidad de realizar una campaña ofensiva con el fin de cerrar los pasos andinos -objetivo que tenía componentes económicos y geopolíticos- y desalojar a los indígenas de las áreas de las cuencas de los ríos Negro y Neuquén (Radovich y Balazote, 1995). Las operaciones

²⁷⁴ En mapuzugun, la gente de la tierra.

²⁷⁵ En el próximo capítulo veremos las particularidades que adquirió el proceso de ocupación militar del Chaco.

militares implicaron, por un lado, la concreción de matanzas indígenas, su desposesión y confinamiento en campos de concentración, su repatriamiento como mano de obra en las economías regionales, el desmembramiento de las familias y el borramiento de sus identidades, todas prácticas conceptualizadas como genocidio (Delrio y otros, 2010b). Y, por otro lado, esas operaciones permitieron conquistar alrededor de 60.000.000 de hectáreas, de las cuales las dos terceras partes fueron entregadas a un número muy reducido de personas. Se trataba de gente perteneciente a la clase terrateniente y que, básicamente, financió dichas operaciones militares a través de su participación en un “empréstito patriótico” que fue pagado, precisamente, con la entrega de tierras en propiedad una vez finalizada la campaña (Viñas y Gastiazoro, 1968, cfr. en Radovich y Balazote, 1995).

Si bien antes y durante la Campaña algunas iniciativas estatales establecieron que debía entregarse parcelas de tierra a las familias mapuce, sólo algunos mapuce que participaron en las acciones militares recibieron tierras²⁷⁶. Radovich y Balazote (1995) explican que recién a partir de la década de 1930 se comenzó a otorgar a los mapuce algunos permisos de usufructo sobre las tierras que habitaban. A su vez, estos permisos implicaban una serie de compromisos por parte de los productores tales como el pago de un canon a los Estados provinciales en concepto de “pastaje”. Además, tal como como contaba María, miembro de la CMN y *werken* del *lof* Puel Pvjy, otro compromiso era la negación de la propia identidad mapuce:

...después de que se termina la campaña del desierto, a todos los mayores que habían quedado sin territorio, el ejército les empezó a... para que se dejen de joder porque eran mapuce que andaban todos los días en el ejército pidiendo ayuda, la única solución que les dieron fue que sirvieran de baqueanos, era una condición para darles territorio, y la otra condición para darles tierra era que no debían ser... la tierra no debían ser recibida como mapuce, tenía que ser recibida de cualquier otra forma menos como mapuce, en este caso como criollo, en todo caso. Para recibirlo así ellos se tenían que cambiar de apellido, o sea una estrategia muy terrible pero que nuestros mayores no la alcanzaron a ver... pero por otro lado también era supervivencia ¿no?... (entrevista: Neuquén, 04/2012).

En ese proceso de despojo y arrinconamiento de los mapuce en las zonas más inhóspitas y de difícil acceso, se fue configurando un régimen de concentración de la propiedad de la tierra que perdura hasta la actualidad en Neuquén, en el que coexisten pequeños productores, muchos de ellos de origen mapuce, y grandes unidades de explotación latifundista (Radovich y Balazote, 1995)²⁷⁷.

²⁷⁶ La ley 817 de 1876 establecía que debían crearse “misiones” con el objetivo de propiciar en los indígenas desplazados las prácticas de una “vida civilizada”, y para ello se otorgarían lotes de cien hectáreas a cada unidad familiar.

²⁷⁷ Cuando Neuquén se conformó como provincia, se crearon también algunas reservas indígenas. En 1964 el gobierno provincial neuquino dictó el decreto 737 y sus complementarios, mediante los cuales se concedió a un cierto número de comunidades indígenas el usufructo de la tierra que ocupaban, mencionando que en un futuro, y luego de efectuadas las mensuras de las tierras, se entregarían los títulos de propiedad. Las garantías de

Por otro lado, al mismo tiempo que este proceso de privatización del suelo impactó desde temprano en las formas organizacionales y de ocupación de fuerza de trabajo de las unidades domésticas mapuce, los indígenas también fueron ensayando caminos para preservar su reagrupamiento, frenar nuevos despojos y resistir desmembramientos sin dejar, empero, de garantizar la supervivencia global de las comunidades (Briones y Díaz, 1997). De este modo, aunque en condiciones de fuerza muy desiguales, muchos mapuce fueron dando disputas respecto del proceso de territorialización impuesto por el ejército y los terratenientes. La gente se fue reuniendo en agrupamientos que luego irían dando lugar a las que hoy se conocen en Neuquén como comunidades indígenas. Estos agrupamientos

...poseen una notable fluidez adscriptiva, pues surgen de alianzas y prohijamientos entre contingentes arrinconados, sin importar que algunos tracen genealogía de varias generaciones en territorios bonaerenses, pampeanos o neuquinos, o que otros lo hagan en términos de una procedencia transandina reciente. En todo caso, frente a sufrimientos compartidos –“los paisanos no teníamos justicia porque los ricos estaban unidos con la autoridad” (Falaschi y Parrat 1996: 35)- se van dando hacia su interior procesos de comunalización (Brow 1990) que desdibujan paulatinamente el peso de esas distintas procedencias (Briones y Díaz, 1997: s/p).

En esa línea, María también contaba la experiencia de su abuelo:

...a mi abuelo, que era [*de apellido*] Piciñan, le dieron una cantidad de tierras por... en primer lugar por servir de baqueano para reconocimiento del Estado, de lo que se estaba generando para que en un momento sea Estado argentino, el reconocimiento del territorio, que se había ganado supuestamente. Después para conseguir las tierras que él estaba buscando, que ese fue su pedido... “bueno te tenés que cambiar de apellido”, pasaba un boludo por ahí que se llamaba Pereyra y dijeron “bueno mira, a partir de ahora te llamas Pereyra”, punto se acabó, se empezó a llamar Pereyra. Le dieron la tierra que hoy es Chiquilhuin, esta tierra de la que yo te estoy hablando, y eran desde lo que yo conozco... desde donde yo conozco serían 50.000, 100.000 hectáreas, supongo yo. Estas tierras, que mi abuelo como buen mapuce que era, él dijo... él tenía a su familia... que muchos no eran su familia porque después de la campaña del desierto quedaron muchas viudas, quedaron muchos hijos solos, huérfanos, y la gente mayor que quedaban con su familia, para que esta gente no se las llevara, que el ejército no se la llevaran acá en el Río de La Plata... (...) Los mayores mapuce que quedaban vivos y quedaban con sus familias fueron tan estratégicos que hasta donde ellos pudieron hicieron que esas familias quedaran con ellos (...) entonces un *logko*²⁷⁸ terminaba quedándose con tres o cuatro familias, ya sean de viudas o de hijos sueltos. Mi abuelo había quedado con su familia entera o parte de su familia y empezó a adoptar a muchas mujeres, madres solteras con un montón de hijos, y un montón de hijos que no tenían sus padres; pero que eso era, según la visión de mi abuelo, eso era... no estaba bien tampoco porque había muchos mapuce sueltos en un montón de lugares, que él empezó a llamar para componer ese lugar... para ocupar ese lugar que le habían dado (entrevista: Neuquén, 04/2012).

A partir de 1930 la continuidad y el crecimiento de estos agrupamientos comenzó a verse amenazada por el avance de la explotación agropecuaria latifundista: la imposibilidad, para

ocupación vitalicia que brindaban a los mapuce estos instrumentos legales eran el primer paso de un proceso debía continuar con la regularización de la ocupación mediante la legitimación de las tenencias, la demarcación de los predios y el otorgamiento de los títulos de propiedad, hecho que sólo se produjo en algunos casos excepcionales, permaneciendo la mayor parte de las tierras ocupadas bajo la titularidad fiscal (Radovich y Balazote, 1995).

²⁷⁸ Es una autoridad política-filosófica, es el jefe, el líder de un *lof* u otra organización mapuce.

los mapuce, de ocupar/arrendar campos constituyó un drástico límite al tamaño de las majadas, así como a la posibilidad de integrar familias nuevas e incluso de contener el crecimiento vegetativo de las comunidades (Briones, 1988).

Esta situación, sumada “a la progresiva demanda de mano de obra por los distintos frentes económicos que se van entramando, redundando en que muchos de esos pobladores se vayan desgajando de la vida comunitaria, invisibilizando su membrecía y llegando incluso a perder su sentido de pertenencia” (Briones y Díaz, 1997: s/p).

1.2 Sobre el proceso de provincialización de Neuquén

Desde las campañas militares y hasta 1955, la región de la actual provincia de Neuquén fue territorio nacional. Durante gran parte de ese período, el gobierno central buscó fortalecer su control y consolidar la soberanía territorial sobre la región, en base a una idea rígida de frontera internacional. Sin embargo, hasta 1940 las economías del norte, sur y oeste neuquino mantuvieron una fuerte articulación con el mercado del Pacífico, y recién en esa década comenzó la paulatina integración económica de todo el territorio al mercado del Atlántico (Briones y Díaz, 1997). Esta tardía integración económica y geopolítica de Neuquén también afectó los procesos identitarios locales. Tal como afirman Briones y Díaz, el hecho de que desde

...1880 a 1940 la articulación económica globalmente preponderante de las actividades ganaderas, forestales y mineras del norte, oeste y sur neuquino haya sido con Chile -a pesar de que para esa época prima como proyecto del gobierno central atraer política y económicamente a los territorios nacionales hacia el eje “Atlántico” (para lo cual, se tienden desde FF.CC. hasta se crean Parques Nacionales)- muestra que las “fronteras” distan de ser límites inequívocos entre estados-nación. Más bien, separan arbitrariamente formas sociales, pueblos y regiones cuyas prácticas quedan definidas y determinadas por la resignificación de esos límites, y por tanto signadas por el conflicto y contradicciones tanto materiales como ideacionales (Alvarez 1995: 448), donde la inscripción de la alteridad indígena va recortándose a partir de prácticas de inclusión (reconocimiento de ocupaciones precarias) y de exclusión (permanentes relocalizaciones a medida que se entramaban mercados subregionales en base a actividades económicas particulares) (1997: s/p).

Desde 1940, explican las autoras, con el desarrollo y predominio de la explotación hidrocarburífera y de la industria frutícola, el modelo de acumulación dominante en Neuquén pareció sincronizarse con las aspiraciones del gobierno central de integrar económica y políticamente al país en torno al eje hegemonizado por Buenos Aires.

En ese marco, y con el impulso de la voluntad política del presidente Juan Domingo Perón (1946-1955) por concretar la provincialización de las nuevas gobernaciones territoriales existentes hasta 1951, en el año 1955 se produjo la provincialización de Neuquén.

En el caso de esta provincia, la particularidad era que aportaba al país más de la mitad de la producción de petróleo y gas, lo cual implicaba una fuerte incidencia del Estado nacional en el control de los recursos más dinámicos. Por esa razón, entre los ciudadanos neuquinos se fue generando un consenso local “acerca de la importancia de defender las riquezas provinciales, preocupación que será central en los debates de una Convención Constituyente Provincial particularmente centrada en discutir la propiedad de las fuentes energéticas y minerales (Bucciarelli et al. 1993: 333 y 340)” (Briones y Díaz, 1997: s/p).

Ello marcó el desarrollo político y jurídico de la nueva provincia puesto que, afirman Briones y Díaz, desató un proceso localizador que condujo a que Neuquén fuera asumiendo perfiles propios frente a las políticas del Estado central. En ese proceso, un hito central tuvo que ver con la formación, en 1961, del Movimiento Popular Neuquino (MPN), un partido provincial que encontró formas peculiares de disputar con el centralismo del gobierno federal, con una orientación intervencionista y un espíritu localista y democratizante²⁷⁹. Y propuso también una manera novedosa de incorporar a los indígenas de la región a su proyecto político (Briones y Díaz, 1997; Radovich, 2013).

1.3 El Pueblo Mapuce y el MPN

Mombello (2005) explica que la referencia al mundo mapuce como herencia de origen es parte constitutiva y fundamental de los relatos fundacionales de la identidad provinciana. Particularmente desde la asunción del MPN, el discurso oficial apeló a esta representación como modo de legitimar la propia identidad neuquina. Sin embargo, al mismo tiempo, el Estado provincial²⁸⁰ ha sido desde su origen “el agente más reticente al reconocimiento de la diferencia, negándose sistemáticamente a establecer políticas públicas específicas para este sector de la población” (Mombello, 2005: 176).

En este sentido, el mapuce es una figura emblemática de lo local, pero adoptado más como marca indexical que remite a un tiempo mítico que como sujeto de derechos (Mombello, 2005; Radovich, 2013)²⁸¹.

²⁷⁹ Por ejemplo, la Constitución neuquina va a ser la primera en incorporar a su articulado el texto de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1948 y en ampliar en su momento los derechos y garantías de la Constitución Nacional, mediante el reconocimiento de la función social de la tierra y el establecimiento de derechos económicos y sociales, así como de mecanismos como el referéndum que buscan garantizar la eficiencia y equidad jurídico-política (Bucciarelli et al. 1993: 342, en Briones y Díaz, 1997: s/p).

²⁸⁰ Cabe aclarar que, casi desde el nacimiento de la provincia como tal, en Neuquén el MPN ha dirigido el Poder Ejecutivo hasta la actualidad, prácticamente sin interrupciones. Ello ha dado lugar a una fuerte imbricación entre el partido/el Estado/el gobierno (Radovich, 2013).

²⁸¹ Tal como explica Radovich, en algunas ocasiones esta contradicción adoptó modalidades de violencia simbólica, como por ejemplo en el año 1992, cuando el Pueblo Mapuce decidió crear su propia bandera, poco tiempo después de que hiciera lo propio el estado provincial: “Ante esta decisión, diversos sectores hegemónicos provinciales, iniciaron un ataque feroz ante dicha creación simbólica, acusando a los mapuches de separatistas y

Tal como explican Falaschi, Sánchez y Szulc, el Estado provincial

...ha delineado la política de integración de este sector y respondido a sus demandas desde el ámbito de la Acción Social, implementando relaciones clientelares y estrategias de captación, a la vez que desechando los planteos de fondo. Este modo de procesar los reclamos indígenas se vincula estrechamente con el estilo provincial de construcción de hegemonía, consistente en las operaciones paralelas de confrontación con el nivel nacional (denunciado por su “centralismo”) y de “construcción de la provincia” a través de estrategias desarrollistas y políticas de integración sociocultural, acompañadas por un fuerte asistencialismo (2005: 179).

Según estos autores, uno de los principales problemas de estas políticas ha sido que, por no cuestionar la asimetría constitutiva de la relación entre Estado e indígenas, a la vez que proporcionó paliativos a la situación de marginación, la reprodujo, generando a lo sumo una integración subordinada que profundizó la dependencia.

Los organismos encargados de implementar las políticas para pueblos indígenas fueron, además de la áreas de acción social y asuntos agrarios, el Comité Coordinador de Asuntos Indígenas en 1967, el Instituto de Promoción Social en 1968, y en 1969 el Servicio Provincial de Asuntos Indígenas, cuya dirección se encomendó al sacerdote salesiano Oscar Barreto, patrocinando de este modo la intervención de la iglesia católica local en el proceso de integración subordinada de los indígenas (Lenton, 2010a).

El Servicio Provincial de Asuntos Indígenas y el Obispado de Neuquén desarrollaron desde 1970 una política de formación de líderes indígenas. La detección y formación de esos líderes, que explicitaba el objetivo de fomentar el protagonismo de las comunidades en el mejoramiento de sus condiciones de vida, constituyó para el MPN “un modo de vehiculizar las demandas de las comunidades por carriles acotados, disciplinando los procedimientos de acuerdo a la “burocracia huinca”, a la vez que demarcando claramente los límites de los reclamos permisibles” (Falaschi, Sánchez y Szulc, 2005: 193). Puntualmente, en junio de 1970 se realizó el “Cursillo para líderes indígenas del Neuquén” que, en sintonía con el desarrollismo político, asumía el rol pasivo de los mapuche, incluso de sus líderes, y buscaba organizarlos y motivarlos (Lenton, 2010a). Pese a ese punto de partida, el cursillo fue una instancia importante puesto que allí se definió la creación de la Confederación Indígena Neuquina (CIN)²⁸², cuyo nacimiento, postula Lenton (2010a), obedeció precisamente a la decisión de los caciques mayores de evadir la presión organizadora y panóptica de los “indigenistas”, especialmente de la iglesia. En 1972 la CIN fue la institución anfitriona del Primer Parlamento Indígena Nacional, organizado por la Comisión Coordinadora de

nazifascistas, debido a la malintencionada interpretación de una cruz presente en la bandera mapuche, asociándola a la cruz esvástica de la Alemania nazi.” (2013: 25)

²⁸² En la década del 90, en el marco del proceso de transformación política que abordamos más adelante, la CIN comenzó a ser denominada Confederación Mapuche de Neuquén.

Instituciones Indígenas de la República Argentina²⁸³, cuyo objetivo fue establecer vínculos entre los dirigentes indígenas de las distintas regiones, con miras a organizar un Congreso de Dirigentes Indígenas de todo el país para federar y confederar las comunidades indígenas (Lenton, 2010a).

En los años subsiguientes el MPN continuó buscando cooptar a los dirigentes mapuce e intervenir en sus encuentros²⁸⁴. Como parte de ese objetivo, en el regreso de la democracia se reeditaron los “Cursos de Capacitación de líderes indígenas” con injerencia del gobierno provincial, financiación y cuerpo docente de Nación, y respondiendo a lineamientos de organismos internacionales (Falaschi, Sánchez y Szulc, 2005). Y, también como parte del objetivo de cooptación, el MPN continuó presionando e interviniendo en la CIN. Tal como contaba Jorge, *Logko* del *lof* Newen Mapu y destacado dirigente de la CMN, la CIN

...era un instrumento cooptado por el gobierno provincial, por el MPN de Felipe Sapag, es un histórico gobernador del Movimiento Popular. Vio que había un potencial dentro de esa organización para poder penetrar dentro de las comunidades, para poder hacer la política electoralista de este movimiento y tuvo durante casi una década, del 83 al 90, estuvo totalmente condicionado el funcionamiento.

¿Cómo lo condicionaba?

Claro... sí, todo... primero intervenía los parlamentos, los parlamentos eran intervenidos por punteros que surgían del gobierno, que después, a las autoridades que surgían de la Confederación la utilizaban como punteros políticos: los ponía de candidato a diputados allá en el fondo de la lista para figurar, hacía mucha propaganda con eso lograba captar a las comunidades (entrevista: Neuquén, 04/2012)

A fines de la década del 80 esta situación comenzó a cambiar. Jorge explicaba que

...se venía gestando todo un movimiento muy fuerte, crítico hacia esa manipulación y hacia los personajes que se dejaban manipular, y se dio el quiebre fuerte en el parlamento del año 90 donde toda la camada esa que venía trabajando funcional al gobierno fue apartada y tuvo un enfoque fuertemente político de parte de las comunidades (entrevista: Neuquén, 04/2012).

En 1983 un grupo de gente que había migrado de las comunidades a la ciudad de Neuquén creó la agrupación mapuce Newen Mapu (que años más tarde se transformó en un *lof*), y ésta se constituyó en un ámbito de organización y fortalecimiento de la resistencia de algunos mapuce que vivían en dicha ciudad. María relataba los primeros pasos de esta organización:

Yo me acuerdo, me crié escuchando hablar a mis hermanos de la Confederación, yo no entendía un carajo... “que la Confederación, que cómo era la Confederación...” a los jóvenes

²⁸³ Esa Comisión fue fundada en Capital Federal en el año 1970, como sucesora del Centro Indígena de Buenos Aires, de 1968. Lenton explica que “desde el principio estas organizaciones se caracterizaron por una composición heterogénea, debido a las características de la aboriginalidad en Bs. As. -producto de las migraciones provenientes de todas las provincias y de los estados limítrofes-, y a la confluencia de diferentes sectores sociales, con diversas expectativas y objetivos, no hegemonizados por una agencia en particular -como ocurrió con la Iglesia en relación a la CIN en sus inicios-, pero en cambio fuertemente influidos en su mayoría por el katarismo, el indigenismo mexicano y el Black Power (Serbin 1981)¹⁷ y homogeneizados por vivencias comunes de opresión (Bartolomé 2004).”(2010a: 95)

²⁸⁴ Lenton (2010a) menciona, por ejemplo, la fuerte presencia del MPN en el *Fvta Xawvn* (Gran Reunión) de 1972 y del PJ en el Parlamento de 1973.

no los aceptaban, a los que no eran autoridades no los aceptaban, entonces nadie tenía lugar en la Confederación! Pero después mis hermanos empezaron a crecer y se dieron cuenta que además estaba dominada por el MPN, aún una cosa mucho más grossa de lo que ya se veía. El proceso que empezó a hacer Newen Mapu... hizo posible que... de la mano de mis hermanos, de mi hermano sobre todo M, de Jorge, la mamá de Verónica, el hermano de Verónica, unos hermanos del mismo Chiquilhuin pero que vivían en Junín de Los Andes, que son primos míos (...), eran los que no se querían convencer de que el Parlamento no fuera mapuce. Y que tenían que recuperarlo. Y se propusieron a recuperar el Parlamento, se propusieron recuperar la Confederación (entrevista: Neuquén, 04/2012).

Luego de algunos intentos fallidos, en 1990

...se nombraron a tres, tres personas buscaron para que puedan hacer lobby adentro [*del Parlamento de ese año*] y hacer que entren en la directiva de la Confederación (...). Así es que llegaron al Parlamento, pidieron entrar... no los dejaban entrar, se discutió muchísimo, se peleó muchísimo y la estrategia que se llevó fue una sola, que fue la mejor... es que para poder entrar adentro no nos íbamos a poner a pelear con nadie, sino que íbamos a pedir la palabra como mapuce, para hablar en mapuzugun, entonces se fue y uno de los *lamgen*²⁸⁵ pidió la palabra “solamente que... está bien no nos dejen pasar, digan que no me dejan pasar y todo lo demás, solamente queremos saludar a las autoridades mapuce que están aquí y nos vamos”. Por supuesto que si nos salía mal la estrategia estaba muy mal, no? “Saludamos a las autoridades” dicen “y nos vamos”. Ya que no pueden entrar, ya que...”. Primero porque eran jóvenes, porque eran de la ciudad, después porque no sé qué cosa empezaron a sacar de que no podían ser parte... Uno de nuestros hermanos le dieron la palabra, le permitieron pasar y hablarle a las autoridades que estaban todas ahí, que ninguna hablaba... y este *lamgen* le habló en mapuzugun. Los saludó, les preguntó cómo andaban, qué estaban haciendo, y les habló en mapuzugun, que eso era una trampa. “Y que en la mesa esa donde están todos los *wigka*²⁸⁶, en esa mesa deberían estar ustedes... esa mesa es para los mapuce... que esta forma de estar ustedes aquí esta no es la forma mapuce de estar, los mapuce nos sentamos en círculo porque nos miramos la cara”... todo un montón de cosas. Y después de que terminó de hablar este *lamgen*, los *logko* dice que terminaron llorando de pena; primero que alguien había hablado en mapuzugun, cosa de una represión que ellos tenían... que nadie les permitía hablar en mapuzugun... porque para qué íbas a hablar en mapuzugun si acá te tenes que hacer entender, por lo tanto no hables en mapuzugun; segundo que alguien le hablara desde lo que es la tierra, lo que es defender la tierra, para qué venimos acá; y que alguien le hablara de que el *wigka* está sentado ahí mandándonos y nosotros estamos aquí como si no fuéramos nadie. Cosas muy terribles, pero que... por otro lado muy profundas... en las que ellos cuando terminan de saludar, porque supuestamente era un saludo, porque los que los dejaron hablar más vale que no entendieron nada del saludo, le dijeron “bueno, listo, si ya terminaron se pueden ir”, entonces los *lamgen* le pregunta a los *logko* “nosotros nos vamos a ir si ustedes nos dicen que nos vayamos, pero no nos vamos a ir porque ellos quieren que nos vayamos”. Y vos sabes que las autoridades y dijeron “no, nosotros no queremos que se vayan, nosotros queremos que entren y que sí, que esto debe ser un ámbito discusión” (entrevista a María: Neuquén, 04/2012).

²⁸⁵ Hermano o hermana.

²⁸⁶ Hombre blanco, extranjero. Tal como nos explicó María, la expresión se usa para designar al hombre blanco enemigo, que busca dominar, avasallar a los mapuce.

Ese momento, contaba María, constituyó una “ruptura” en la CIN. Una ruptura que fue vivida como la recuperación de este espacio por parte del Pueblo Mapuce y como el momento clave del inicio de un nuevo proceso de politización de esa organización. Un proceso marcado por la confluencia entre los jóvenes, que “iban preparados para discutir políticamente, junto con el conocimiento mapuce que estaba ahí [*el conocimiento de los logko que estaban en la Confederación*], pero que estaba ahí dormido, totalmente reprimido, fueron como el complemento” (entrevista a María: Neuquén, 04/2012).

En ese proceso, el blanco central de las críticas de los mapuce fue el paternalismo, el asistencialismo y la cooptación por parte del MPN. Al mismo tiempo, en el marco de la coyuntura política internacional de reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho, se planteó al Estado y a toda la sociedad neuquina la demanda de reconocimiento político de los mapuce como pueblo, en contraposición a la generalización del término “pueblos indígenas de Neuquén” que se utilizaba en ese momento (Falaschi, Sánchez y Szulc, 2005).

En la gestación de ese movimiento y en el posterior desenlace confluyeron distintos fenómenos: por un lado, había surgido (en parte en los mismos espacios de formación generados por el Estado y la iglesia) “una camada de dirigentes nuevos, muy interesante, con un enfoque muy fuerte en lo cultural, y por lo tanto reivindicando lo que era la organización histórica, tradicional del Pueblo Mapuce” (entrevista a Jorge: Neuquén, 04/2012).

Como señalamos anteriormente al recuperar la cita de la *Werkén* María, ello se potenció en su articulación “con una larga historia de resistencia callada, consistente en el “pase” a través de generaciones de un cuerpo de conocimiento, como herramienta que podría ser utilizada cuando la ocasión fuera propicia” (Lenton, 2010a: 105).

Por otro lado, como señalamos en el capítulo anterior, este proceso de politización de la identidad mapuce se vio reforzado con la organización de los contrafeitos del Quinto Centenario del descubrimiento de América, ya que “esa corriente crítica y de movilización fue la que hizo que se tomaran medidas fuertes en ese Parlamento” (entrevista a Jorge: Neuquén, 04/2012).

Al mismo tiempo, desde el regreso de la democracia se había ido fortaleciendo en Neuquén el movimiento de lucha por derechos humanos. Y se había ido consolidando la articulación del Pueblo Mapuce con ese movimiento. Esto contribuyó a la resignificación de la lucha mapuce y la legitimación de la demandas de este pueblo en parte de la arena política neuquina. Nos detendremos sobre esta cuestión en el siguiente apartado.

1.4 La configuración política en Neuquén: el MPN, la Multisectorial y la Confederación Mapuce de Neuquén

Desde el surgimiento del MPN, la configuración de político-partidaria de la provincia se caracterizó por la ausencia de alternativas política y de una oposición significativa a dicho partido. En ese escenario, el proceso de conformación de la Multisectorial desde 1983 en adelante representó el nacimiento de un frente opositor al MPN. Se trata de una asociación de asociaciones conformada por gremios y sindicatos, organismos de derechos humanos, organizaciones indígenas, iglesias (católica y evangélicas), sectores de la Universidad Nacional del Comahue, centros de estudiantes secundarios y terciarios, sectores del progresismo político partidario y de la izquierda que se articulan y nuclean ante situaciones de conflicto con el Estado provincial. Cada sector tiene sus propios reclamos y estrategias de lucha, “pero cuando uno de ellos logra socializar el conflicto –lo que es bastante habitual– e instalarlo en la esfera pública, cuenta con el apoyo del resto de las organizaciones que, a través de la conformación de la multisectorial, presionan conjuntamente al poder provincial.” (Mombello, 2005: 163)²⁸⁷.

En las prácticas políticas de estos actores, la noción de “derecho” ha jugado un papel fundamental:

Bajo el concepto de “derecho” (ampliamente legitimado en los distintos niveles de la sociedad, local y nacional, por el paradigma de los derechos humanos) se logró reorganizar a las agrupaciones que fueron desarticuladas durante el estado de sitio imperante en dictadura. A partir de la reapertura democrática, la cuestión de los derechos se constituyó en Neuquén en un marco maestro (Gamson, 1998) que resultó ampliamente inclusivo. La noción de derecho como marco de movilización logró captar solidaridades y movilizar amplios consensos, encontrando su síntesis en la consigna “Neuquén, la Capital de los Derechos Humanos” altamente significativa para un sector importante de la sociedad local (Mombello, 2005: 175).

A partir de este marco, plantea la autora, la alteridad mapuce fue progresivamente resinificándose en la arena política neuquina: desde la Multisectorial, el significado de lo mapuce “entra de la mano de las reivindicaciones necesarias para la profundización de la democracia. En el marco amplio de los derechos, la alteridad es contenida y apoyada en sus reclamos por el reconocimiento de su especificidad, por su derecho a la autonomía, al

²⁸⁷ En la creación de la multisectorial tuvo un papel importante el obispado de Neuquén, particularmente el obispo Jaime De Nevares quien en 1975 fue cofundador de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos de Neuquén y se constituyó en la figura en torno a la cual se articuló el movimiento de derechos humanos de la provincia durante la última dictadura cívico-militar (1974-1983). Al amparo de De Nevares, explica Mombello, se fueron nucleando aquellos grupos sociales que confrontaban con las estructuras de poder. En el mismo sentido, “una política activa alrededor de la promoción de sectores sociales con una escasa o nula visibilidad política convirtió a la Iglesia católica en la usina de organizaciones que luego tomaron forma y contenido propio, como las de los migrantes y Pueblos Originarios.” (Mombello, 2005: 167).

territorio, a la gestión de sus recursos naturales, por la legitimidad de su lengua” (Mombello, 2005: 175)²⁸⁸.

En ese escenario político, la CMN, organización mapuce con mayor representatividad entre las comunidades de la provincia²⁸⁹ y que había sido recuperada por los jóvenes militantes y los *logko*, se constituyó, para el resto de las organizaciones que luchan por los derechos humanos en la provincia, en “la voz legítima del Pueblo Mapuce en Neuquén, la organización que realmente representa a los mapuce”²⁹⁰. Y se instauró, además, como una voz con gran legitimidad dentro del movimiento de derechos humanos neuquino. Un ejemplo de ello pudimos registrarlo durante el trabajo de campo: en abril de 2011 asistimos a un momento clave de visibilización de la lucha por derechos humanos, como lo son las marchas en reclamo de justicia por el docente asesinado Carlos Fuentealba. En el acto de cierre de esa marcha las tres únicas oradoras fueron Sandra Rodríguez, esposa de Fuentealba; Noemí Labrune, la principal referente de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos en Neuquén; y María, *Werken* del *lof* Puel Pvjv.

1.5 Las luchas de la CMN: derecho al territorio, autonomía y activismo cultural

...a pesar del evidente intento de cooptación por parte de ciertos partidos políticos y de la presión vigilante de la Iglesia, la movilización originaria logró, a pesar de las divergencias, presentar un frente compacto que coincidió en el reclamo por la tierra y por mejores oportunidades socioeconómicas.

Más importante aún que las demandas y expresiones en sí mismas, es el haber logrado visibilizarse como “indígenas” o “aborígenes” más allá de los acotados reconocimientos estatales

Lenton, D. “Políticas del Estado indigenista y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo”

Como señalamos anteriormente, cuando realizamos el trabajo de campo la Confederación nucleaba a alrededor de cincuenta y cuatro comunidades mapuce de la provincia de Neuquén. Dado que esas comunidades están extendidas en toda la provincia, la Confederación se organiza geográfica y políticamente en cinco zonas: Pikunce, Xawnko, Ragince Kimvn, Pewence, Wijice. En cada una de ellas funciona un Consejo Zonal constituido por las

²⁸⁸ De todos modos, explica la autora, pese a esta paulatina resignificación de lo mapuce entre algunos sectores sociales, en Neuquén la referencia al mundo indígena no deja de estar fuertemente estigmatizada.

²⁸⁹ De acuerdo al Informe 2009-2010 del ODHPI, en Neuquén había en ese momento cincuenta y siete comunidades. De acuerdo a información brindada por los entrevistados que son miembros de la CMN, alrededor de cincuenta y cuatro de esas comunidades pertenecían a la CMN, aunque con muy distintos modos y grados de participación en la organización, tal como nos contaron diferentes miembros de la CMN en diversas oportunidades.

²⁹⁰ Conversación con Beatriz Gentile, en ese momento delegada de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación en Neuquén y docente e investigadora de la Universidad Nacional del Comahue (ciudad de Neuquén, abril de 2011, diario de campo).

comunidades cercanas. Y, a su vez, un *werken* de cada Consejo Zonal es parte del *Kvme Feleal*²⁹¹ de la Confederación. El *Kvme Feleal* está conformado por el *Ñizol Logko*²⁹², el *Inan Logko*²⁹³, y diez *Werken* (un secretario, un tesorero, cuatro vocales y cuatro revisores de cuentas). Estas autoridades se renuevan cada dos años en *Gvabmtuwvn*²⁹⁴.



Cinco zonales de la CMN. Elaboración propia.

Los frentes de lucha de la CMN son múltiples, con complejas relaciones entre ellos. Desde su fundación, y particularmente desde 1990, ha ejercido innumerables veces el derecho de peticionar en nombre y en favor de las comunidades ante los poderes legislativo y judicial y ante todo nivel de gobierno. Las materias de reclamo han sido, principalmente, las tierras, mensuras, invasiones y usurpaciones de terratenientes linderos, abusos de Parques Nacionales, derechos de pasos, viviendas y servicios públicos, explotaciones de hidrocarburos y planes forestales (Falaschi, 1994).

Todas esas luchas son parte de la reivindicación medular del Pueblo Mapuce: el derecho al territorio, “ya que la falta de territorio impide el ejercicio de otros derechos que hacen a su supervivencia como pueblo: derecho al desenvolvimiento de las propias pautas culturales, lengua, religión, organización social, y sobre todo, derecho al desarrollo económico que posibilite condiciones de vida digna” (ODHPI, 2008: 18).

²⁹¹ Es el Concejo de Autoridades, el órgano que funciona como comisión directiva de la CMN.

²⁹² Es la autoridad política máxima del Pueblo Mapuce de Neuquén, es elegido por el conjunto de autoridades propuesta por las Entidades Territoriales surgidas en cada *Gvabmtuwvn*.

²⁹³ Es la autoridad que acompaña al *Ñizol logko* y toma decisiones en caso de su ausencia. Se encarga de las gestiones y relaciones entre *lof* y con las instituciones del Estado.

²⁹⁴ Es el Parlamento mapuce, el espacio que reúne a las autoridades originarias de las comunidades que son parte de la CMN.

Desde la década del 90, y sobre todo en la década del 2000, fue adquiriendo mayor fuerza la convicción de que la lucha por el derecho al territorio es parte inescindible de la lucha por el reconocimiento como pueblo y por el derecho a la autonomía:

Autonomía es un sinónimo de autogobierno, es el derecho que tienen los pueblos indígenas de autogobernarse, de que en sus territorios estén regidos por su propio sistema de autoridades, su propio sistema jurídico, por su propio sistema educativo, económico, cosmogónico, en todos los sentidos... Eso implica la autonomía, implica la capacidad que tiene un pueblo de autogobernarse: lo dice la Constitución, lo dice la Declaración Universal: todos los pueblos tienen derecho a la libre determinación y en virtud de ese derecho determinan libremente su forma de gobernarse, de autorregularse. De ese derecho fundamental se desprende el derecho al territorio, porque no hay pueblo que pueda existir sin territorio. Y de ahí viene también todo lo que tiene que ver con el control de los recursos naturales. Esa fue de alguna manera la bandera que orientó toda la lucha de la Confederación desde el año 2000 en adelante, cuando ya estaba más claro la base del proyecto mapuce que debíamos defender (entrevista a Jorge Neuquén, 04/2011).

Las banderas del reconocimiento como pueblo y de la autonomía se fueron articulando también a la noción de interculturalidad en tanto propuesta de un nuevo modo de vínculo entre el Pueblo Mapuce, el Estado y la sociedad no indígena. Interculturalidad entendida ya no en términos de integracionismo²⁹⁵ o multiculturalismo²⁹⁶ sino como una configuración social en la cual sea posible la expresión y reproducción de las culturas, lenguas, identidades en distintos ámbitos (y no sólo en aquellos en los que dicho reconocimiento no genere tensiones o costos de distinto tipo²⁹⁷), pero donde esta posibilidad no se asuma como una concesión desde los grupos dominantes para grupos subordinados, sino que se haga foco en el “entre” distintos sectores: promoviendo aprendizaje y respeto mutuos, tanto al coincidir como al disentir. Desde esa perspectiva, la interculturalidad no es algo que los indígenas deben aprender o practicar sino que involucra a toda la sociedad civil y demanda, de modo fundamental, que el Estado se eduque a sí mismo para que los organismos responsables de expandir y efectivizar la participación indígena entiendan los verdaderos alcances de ese compromiso (Briones y otros, 2006).

Esta propuesta de interculturalidad ha involucrado distintas líneas de acción. Por un lado la recuperación, resignificación –en los nuevos ámbitos de vida a los cuales la población mapuce

²⁹⁵ Lo cual implica “reconocer” a las culturas y lenguas indígenas y hacer uso de ellas para facilitar su integración a los valores de una identidad nacional que se piensa en singular. Esas lenguas y culturas aparecen como objetos a preservar o fortalecer, no tanto por su valor intrínseco o por lo que significan para la reproducción de los Pueblos Indígenas, sino como medio para otros fines, como por ejemplo fortalecer la identidad nacional. (Briones y otros, 2006).

²⁹⁶ El multiculturalismo implica dar cabida a la expresión de identidades y valores silenciados en la esfera pública, pero sin revisar las reglas del juego de los ámbitos de interacción en que esas identidades se expresan (Briones y otros, 2006). Para una crítica sobre esta noción de multiculturalismo, ver también Žižek (1998).

²⁹⁷ Como señalamos en el capítulo anterior, desde la perspectiva de la CMN ello involucra resolver los dos tipos de discriminación que sufren los pueblos indígenas: exclusión económica y política e irrespeto valorativo (Briones y otros, 2006).

ha debido trasladarse- y transmisión de las memorias, saberes, tradiciones. Por otro lado, la legitimación, la búsqueda de reconocimiento y valoración de la cultura mapuce entre la sociedad no mapuce en pos de construir relaciones más simétricas en las cuales cada grupo pueda aprender del otro. Y, finalmente, demandar al Estado que asuma su obligación de contribuir a la construcción de las condiciones para que esa reproducción y esa simetría sean posibles.

Respecto de la primera cuestión, ya en la década del 80 se dieron pasos en pos de la recuperación de los conocimientos y las memorias mapuce por parte de jóvenes que habían crecido en un contexto de negación de los mismos:

Ese trabajo de recuperación de las propias memorias y conocimientos nació principalmente de jóvenes que estaban en las ciudades: nosotros acá... al no tener un territorio, al no tener nada sentimos más necesidad de recuperar el conocimiento. [*En Chile*] las comunidades al tener un territorio, al tener cuestiones así en la ligazón esa de la persona con el medio, eso también hace que no sientan tanta necesidad de recuperar como nosotros acá... (entrevista a María: Neuquén, 04/12)

Recorrían las comunidades, conversaban con los *logko* y todos los ancianos. Tal como contaba María,

En las comunidades no podían entender que hubieran mapuce preocupados por el mapuce, encima más emoción le agarraba cuando veían que veníamos del pueblo, de la capital... o sea “¿cómo ustedes... por qué ustedes están preocupados por esto?”, muchos desconfiaban también... porque no podían entender si “por qué si a los jóvenes de acá no les interesa...” decían ellos, “a mi ningún joven acá me viene a preguntar nada de los mapuce”. El que entendía nuestra necesidad se abría totalmente, y el que no... teníamos que ir muchas veces para que después nos recibiera, y había otros que directamente no soltaban prenda. El *Logko* Maripán²⁹⁸ fue uno de nuestros... de nuestra fuente de recopilación. (...) y lo importante de nosotros es que teníamos una base que nos lo había dado nuestra madre. Con eso empezamos acá, insólito porque nosotros al principio no recordábamos nada, es como que habíamos empezado de cero y después cuando empezábamos a escuchar nos dábamos cuenta de “pero si eso nos lo dijo mi mamá” y empezábamos a recordar... y teníamos una base, pero también teníamos la lógica de cómo charlar con los mayores, que eso también nos dio una ventaja, cosa que no lo tenían la gente que vivía acá, que habían sido de acá [*que se habían criado desde niños en la ciudad de Neuquén*]... no la tenían. Por ejemplo esas cosas, eran cosas teníamos que cuidar mucho nosotros. (...) Después nos fuimos a Chile... y en Chile sí, en Chile no solamente que fuimos a certificar lo que habíamos recibido... a certificar lo que habíamos encontrado acá, sino que además allá lo fortalecimos con todos los fuertes que era culturalmente la vida de los *maci*²⁹⁹ (entrevista: Neuquén, 04/12).

Cuando se produjo la ruptura con el MPN, esta recuperación se volvió también una línea de acción dentro de la Confederación. En el Parlamento extraordinario de 1990 se designó una

²⁹⁸ *Nizol Logko* de la CMN en el momento de realización de la entrevista.

²⁹⁹ El/la *maci* es una autoridad espiritual, experto/a en las ciencias y artes curativas.

“Comisión de Habla y Lengua Mapuce”, orientada a la recuperación de la lengua y la determinación de su alfabeto (Falaschi, 1994).

A partir del año 2000 fueron desarrollándose múltiples iniciativas que buscaban la recuperación de los saberes pautas culturales del Pueblo Mapuce, su revalorización al interior de las comunidades y su legitimación ante la sociedad no indígena. Nos referimos, por ejemplo, a la celebración del *Wiñoy Xipantv*³⁰⁰, a la recuperación de los nombres mapuce en las nuevas generaciones y la creación en 2006 del *Meli Folil Kvpan*³⁰¹ o la creación del Centro de Educación Norgvbamtuleayñ³⁰², que tiene por objetivo promover la “cultura mapuce viva”³⁰³. Desde ese centro se desarrollan distintas iniciativas tales como: trabajos con niños mapuce para fortalecer sus conocimientos mapuce y el orgullo por su identidad como parte de ese pueblo; capacitación a docentes de niveles educativos a fin de que puedan proporcionar una formación basada en los principios de la educación intercultural; la enseñanza del mapuzugun a gente mapuce y no mapuce; la investigación y revalorización de la medicina tradicional mapuce³⁰⁴.

Estas líneas de acción se entretajan en una trama de prácticas cotidianas que van contribuyendo a la mantener vivos el idioma y diversas pautas culturales mapuce entre los miembros de ese pueblo, pero también en el resto de la sociedad neuquina. Por ejemplo, un *maci* va periódicamente a la *ruka* del *lof* Newen Mapu, en la ciudad de Neuquén, y durante algunos días atiende dolencias de gente mapuce y no mapuce (registro de campo: Neuquén, 04/12). Otro ejemplo es el modo en que se ha ido instalado el saludo en mapuzugun, tanto en algunas comunidades como entre gente no mapuce cercana a ellas. Durante el trabajo de campo, pudimos observar que la mayor parte de las personas mapuce y no mapuce que ingresaban a la *ruka* del *lof* Newen Mapu, saludaban a los presentes con la expresión *mari mari*. Sobre ese punto, María contaba que

...los primeros tiempos por ejemplo nosotros íbamos a las comunidades y lo saludábamos y les decíamos “*mari, mari*” [*saludo en mapuzugun*] y la gente le daba una vergüenza absoluta, y se reían pero de vergüenza y nosotros les explicábamos de que si nosotros no nos saludábamos en mapuce, por lo menos saludarnos... cómo... de qué manera podríamos pensar que en algún momento podíamos recuperar lo mapuce. Nosotros empezamos a imponer el saludo mapuce. Este... mis propios hermanos, por ejemplo, que ellos ejercen la cultura mapuce, que ellos no

³⁰⁰ Es el festejo de la vuelta del sol, el comienzo de un ciclo y el fin de otro y que coincide con el solsticio de invierno. La CMN organiza todos los años este festejo y convoca también a la sociedad no indígena. Allí, entre otras cosas, se invita a llevar a la práctica el *kvme felen* o buen vivir.

³⁰¹ Es el registro civil mapuce. Para un análisis sobre esta iniciativa como parte de la disputa por la hegemonía que los mapuce libran en torno al poder de nominar, ver Szulc (2012).

³⁰² Peti, una de las principales impulsoras del Centro Educativo, “le pusimos Norgvbamtuleayñ que en mapuzugun significa que retomamos nuestra propia forma de ordenarnos” (Registro de campo, conversación informal: Neuquén 04/2012).

³⁰³ <http://konamapuce.blogspot.com.ar/p/contacto.html> (29/10/15)

³⁰⁴ Anexo del documento “Propuesta al Foro Educativo Provincial”. Documento elaborado por el Centro de Educación Mapuce Norgvbamtuleayñ. 2010. Mimeo.

se han olvidado de nada y, es más, ellos se criaron con mi mamá siempre... mis propios hermanos nos decían, nos dicen siempre “ustedes llegaron acá y nos empezaron a hacer ver que hablar mapuzugun era hablar mapuzugun todo el día, no era cuando estuviéramos reunidos como mapuce nomas”... les parecía re loco... como que no... como que algo pasaba ahí que no había una conciencia de poner el idioma como parte de la vida, por una necesidad en algún momento. Nosotros llegamos allá y ellos te saludan “hola”... así... duro ¿eh?... duro así, que a nosotros ya nos cae mal porque normalmente no decimos hola, es muy raro que... de repente la gente que no conocemos le decimos “hola”, como que tampoco le vamos a andar imponiendo a todo el mundo hablar en mapuzugun, pero mayormente usamos el saludo mapuce, entonces... es más, acá nosotros tenemos una cuestión así muy linda para nosotros, esperemos que sea linda también para la sociedad no mapuce: es que la sociedad que viene a visitarnos a la *ruka*, nadie llega diciéndote “hola”, todo el mundo te dice “*mari mari*” (entrevista: Neuquén, 04/2012),

Al mismo tiempo, en esta lucha por construir una sociedad intercultural fue central la reivindicación de derechos frente al Estado en sus diferentes niveles, exigiendo el reconocimiento de esos derechos en distintos marcos normativos³⁰⁵. Esta demanda se inscribió, como ya mencionamos, en un contexto internacional de reconocimiento de los indígenas como sujetos de derecho y también en el contexto particular de Neuquén, donde la lucha en torno a derechos era un eje central de la Multisectorial. Sobre este punto, Jorge explicaba que

... el año 90 fue un año de muchísima movilización, muchísimas recuperaciones de tierras, muchos procesados también. Pero fue teniendo sus frutos también esta lucha, fue teniendo sus frutos en cuanto al reconocimiento jurídico porque en el 94 se reforma la Constitución y se logra que la Constitución incorpore la preexistencia, el derecho al control de los recursos naturales. En el año 2000 se ratifica, el gobierno de De La Rúa ratifica el Convenio 169 y eso lo hace en una actividad que la CMN realizó acá en Neuquén. Ahí llegó el representante del gobierno nacional para ratificar el Convenio 169. Así que yo creo que hay una clara década de mucha lucha y movilizaciones a partir del 90, y a partir del 2000... lo que va marcando esa década es todo lo que fue reconocimiento jurídico de los derechos. En el 2000 se ratifica el Convenio y en el 2006 nosotros logramos acá en Neuquén que se reforme la Constitución de la Provincia y se incorpore el derecho mapuce (entrevista: Neuquén, 04/2012).

La inclusión de los pueblos indígenas en la Constitución provincial fue en gran medida fruto de esta lucha de la CMN. Específicamente, el Artículo 53 de dicha Constitución

...reconoce la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas neuquinos como parte inescindible de la identidad e idiosincrasia provincial. Garantiza el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural. La Provincia reconocerá la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitaria de las tierras que tradicionalmente ocupan, y regulará la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo

³⁰⁵ En esta lucha por el reconocimiento jurídico de los derechos, y particularmente en la disputa por la aplicación de los instrumentos legales, ha sido importante el acompañamiento del ODHPI. Tal como contaba su director, “El observatorio surge de los abogados que estábamos en la defensa de las comunidades y de la confederación acá en Neuquén, y nos dimos cuenta de que, junto con dirigentes mapuches que íbamos... siempre corríamos detrás. De que no podíamos resolver las cuestiones jurídicas solo, digamos... en la lógica tradicional de la actividad jurídica, sino que era necesario una actividad que por lo menos trascendiera con la lógica de tribunales, que enmarcara todo lo que estaba pasando con los tribunales en contextos más amplios entonces, que teníamos que intervenir en los nombramientos de jueces, en los debates públicos, en todas las cuestiones que exceden lo que habitualmente es el trabajo del abogado” (entrevista al Director del ODHPI: Neuquén, 04/2012)

humano; ninguna de ellas será enajenable, ni transmisible, ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurará su participación en la gestión de sus recursos naturales y demás intereses que los afecten, y promoverá acciones positivas a su favor.

Bajo esta lógica, la Confederación también ha peleado por el reconocimiento jurídico de otros derechos en la provincia: por ejemplo, el derecho de los mapuce a tener dos días feriado para la celebración del *Wiñoy Xipantv* (23 y 24 de junio) fue reconocido por la Ley provincial 2773 del año 2011. Este reconocimiento se dio a partir de la presentación de un proyecto de ley elaborado desde el Centro de Educación Mapuce Norgvbamtuleayñ³⁰⁶.

Esta apuesta por una sociedad intercultural, postulamos, se vincula en parte con la cuestión que mencionamos en el apartado anterior, referida a la representatividad y legitimidad de la figura y la voz CMN en parte de la arena política provincial. A su vez, ambas cuestiones fueron constitutivas de la lucha que *Kona Producciones* llevó a cabo en torno al ejercicio y el reconocimiento estatal y social del que ellos definieron como el “derecho a la comunicación con identidad”. Volveremos sobre este punto más adelante.

2. La configuración local del sistema de medios³⁰⁷

La lucha mapuce por construir una sociedad intercultural se produce en un momento histórico en que, como analizaba Jorge, *Logko* del *lof* Newen Mapu, “la comunicación [*de los medios*] es la que de alguna manera muestra una realidad” (entrevista: Neuquén, 04/12). O, como definimos en el marco teórico, un momento en que se consolida el proceso de mediatización de la sociedad.

Neuquén no ha sido una excepción respecto de las lógicas hegemónicas que definen la estructura del sistema de medios de Argentina: por un lado, encontramos una preeminencia de medios con fines de lucro, no sólo porque hay mayor cantidad de medios bajo este tipo de

³⁰⁶ Proyecto de Ley 24 de junio *Wiñoy Xipantv* “Año nuevo mapuce” Feriado mapuce. Abril de 2011. Mimeo.

³⁰⁷ Si bien consultamos con entidades especializadas de la provincia, no pudimos acceder a un mapa de medios completo de Neuquén. Por lo tanto, trabajamos sobre la base de tres mapeos parciales realizados en 2012: la investigación sobre medios y audiencias llevada a cabo por el Nodo Audiovisual Tecnológico Ríos y Badras (Nodo Patagonia Norte) e investigadores de la Universidad Nacional del Comahue en el marco Proyecto de Investigación y Desarrollo del Programa Polos Audiovisuales Tecnológicos (AAVV, 2013a); un listado de medios audiovisuales publicado a inicios de 2013 por la Dirección Nacional Electoral (Ministerio del Interior y Transporte); y un mapeo de medios de la ciudad de Neuquén realizado por Rojas (2012) en el marco de la Licenciatura en comunicación social de la Universidad Nacional del Comahue. A su vez, cruzamos esos datos con información sobre medios comunitarios que fue proporcionada por FARCO y por la Red Nacional de Medios Alternativos. Este trabajo con distintas fuentes no nos permite brindar números exactos cantidad de medios de cada sector, pero sí elaborar la descripción general que presentamos sobre el sistema de medios de la Provincia durante el período en que realizamos el trabajo de campo (2011 y 2012).

propiedad sino también porque éstos son los que tienen más alcance geográfico y mayores índices de audiencia³⁰⁸.

En el caso de la radio, en 2012 había seis emisoras de frecuencia de amplitud modulada en la provincia: tres pertenecientes al sector privado con fines de lucro y tres a *Radio Nacional Argentina* –que forma parte del sector público estatal-. De esas seis radios, tres se ubicaban en la ciudad de Neuquén.

Respecto de las radios de frecuencia modulada, en 2012 había aproximadamente ochenta y ocho emisoras, cincuenta y una en la ciudad de Neuquén y treinta y siete en el interior provincial³⁰⁹. De esas radios, aproximadamente sesenta y cuatro tenían fines de lucro. La excepción la constituían algunas radios católicas y evangélicas, una radio de una fundación, dos radios universitarias, una provincial, diez municipales y cuatro radios de pueblos originarios. En la ciudad de Neuquén había, en 2012, cuarenta y dos emisoras privadas con fines de lucro, cuatro sin fines de lucro (tres de la iglesia evangélica y una de una fundación) y cinco públicas (dos de la iglesia católica, una universitaria, una municipal y una provincial).

Respecto de los canales de televisión, la única señal de aire es LU84 TV *Canal 7* de Neuquén, que se emite desde la capital de la provincia y retransmite la programación de *Canal 11 Telefé* de Buenos Aires casi en su totalidad (con la excepción de los dos noticieros locales). *Canal 7* contaba, en 2012, con cuarenta y dos repetidoras en todo Neuquén (Rojas, 2012). Por otro lado, a través de *Cablevisión* (el sistema más extendido de la región) podía verse *Canal 8 Somos el Valle*, señal perteneciente al grupo Clarín, que producía y emitía contenidos para las localidades de Neuquén, General Roca, Cipolletti, Villa Regina, Cinco Saltos y Plottier. Finalmente, en diciembre del 2010 la Asociación de Trabajadores del Estado (ATE) inauguró su canal de televisión *TV Central*, el primero en la región luego de la sanción de la Ley SCA. Entre otros anuncios, se informó que se emitiría por la señal abierta de canal 4 y la transmisión comenzaría el 1 de enero de 2011, con una programación que incluiría ciclos de producción local y otros del canal educativo *Encuentro* y de *TeleSur*. Sin embargo, en noviembre del 2011 el canal debió reducir la cantidad de trabajadores y sus autoridades denunciaron que la AFSCA había informado la suspensión de los otorgamientos de licencias provisionales y que sólo se concursarían las frecuencias en el Sistema de Televisión Digital Abierta, algo que sucedió recién en diciembre del 2011. Sin embargo, luego del despido de

³⁰⁸ Cabe mencionar que en Neuquén se consumen ciertos medios de la provincia de Río Negro, algunos de los cuales pertenecen a grupos económicos que también poseen medios en Neuquén.

³⁰⁹ Estos datos son aproximados, ya que la situación de ilegalidad que han mantenido durante años las radios FM, y que aún no se ha revertido completamente, ha generado la dificultad para realizar un censo exacto de todas las emisoras existentes.

prácticamente toda su planta de personal, dependiendo de subsidios y sin publicidad, el canal no tuvo posibilidades de supervivencia (Rojas, 2012).

En relación a sitios web, sólo pudimos acceder a información sobre la ciudad de Neuquén. Allí las cuatro páginas con producción de contenidos locales (principalmente noticias) eran *8300 (web)*, *Neuquén al Instante*, *Fuera de expediente* y *Comahue Rock*. Se trata de emprendimientos de periodistas que definían a sus espacios o bien como independientes (respecto de los grandes medios) o bien como militantes (en disidencia con el discurso oficial) (Rojas, 2012).

Finalmente, respecto de diarios y periódicos, los dos con mayor tirada y más leídos en la provincia eran el diario roquense *Río Negro*, propiedad de la familia de Julio Rajneri, y el diario *La Mañana de Neuquén*, perteneciente al grupo Schroeder. Estas empresas también editaban periódicos de menor tirada en ciudades del interior. En Neuquén se editaba la revista *La Tecla Patagonia* de Editorial CNA SA, cuyo director es Mario Baudry (AAVV, 2013a).

En suma, lo que queremos señalar es que el mapa de medios de Neuquén se caracterizaba, en 2012, por una primacía de medios con fines de lucro. Además, muchos de esos medios pertenecían a unos pocos grupos económicos locales³¹⁰ o a grupos nacionales y transnacionales que tenían sus propios medios en la provincia y que retransmitían los contenidos con líneas editoriales definidas en Buenos Aires³¹¹.

Por otro lado, los medios locales compartían una problemática que es común a casi todos los medios de las provincias: la alta dependencia de su sustentabilidad respecto de la posibilidad de acceso o no a pauta oficial (AAVV, 2008). Cuando se trata de buscar a otros auspiciantes, los medios acceden a fondos de publicidad de comercios medianos locales y, en la región Patagonia norte a la cual pertenece Neuquén, también son importantes auspiciantes las empresas petroleras (AAVV, 2013b).

Respecto de la capacidad de incidencia, de acuerdo a investigaciones de audiencia realizadas en 2012 (AAVV, 2013a) el medio que más se consumía y el principal medio por el cual la mayor parte de la población decía informarse era la televisión (para el 96% de la gente era el medio más consumido, y el 51,2% se informaba principalmente por esa vía), seguida, por más de treinta puntos de diferencia, por la radio. En el caso de la TV, los canales más vistos eran *Canal 7 (Telefé)* y *Canal 10* (provincial), y en el caso de la radio, la más oída era la AM *LU5*

³¹⁰ Los grupos locales son Comunicaciones y Medios Sociedad Anónima, perteneciente a la familia Shroeder y propietario del diario matutino *La Mañana de Neuquén*, de una radio AM y seis FM (algunas de las cuales pertenecen a empresas de otro nombre pero que son propiedad de la misma familia). Se vincula a este grupo con el dirigente del MPN Jorge Sapag. También está el grupo Irradia SA, del cual uno de los propietarios es el empresario mediático y vocero de Jorge Sobisch, Claude Staicos. Posee la radio AM *La Primera*, una de las emisoras con mayor audiencia en la provincia, una FM en Neuquén Capital y al menos otras tres emisoras en el interior provincial. Es propietario, además, de acciones en una agencia de publicidad.

³¹¹ Los grupos Clarín, Telefe y Cadena 3 tenían medios en la provincia.

(Schoeder). A ello se suma el hecho de que, pese a no ser los medios más consumidos, los diarios locales y nacionales son los que suelen definir las agendas informativas de los demás medios, con lo cual también es importante su capacidad de incidencia en la configuración de la experiencia informativa de la población.

Esos medios locales y nacionales más consumidos y con mayor capacidad de fijar agenda, no han sido espacios abiertos a la expresión de la palabra mapuce. Así lo contaba Jorge,

...el caso nuestro es una realidad absolutamente tergiversada, manipulada... hay una total distorsión de lo que es la existencia de un pueblo originario, y los medios de comunicación han sido la herramienta fundamental que ha contribuido para esa confusión. Hay una colonización ideológica y los medios son una herramienta muy eficaz para eso, para imponer otra forma de pensar y de actuar (entrevista: Neuquén, 04/12).

Ese problema ha surgido, sobre todo, cuando este pueblo ha dado disputas contra terratenientes, contra emprendimientos turísticos en sus territorios, contra el gobierno provincial y/o contra las empresas petroleras. En general, cada vez que ha habido conflictos de este tipo, la línea editorial de esos medios fue apoyar la postura de los empresarios y tergiversar, denostar, estigmatizar las demandas y modos de movilización mapuce³¹². En algunos casos apelando a un negacionismo identitario que “oblitara la posibilidad de pertenecer a la ciudadanía argentina debido al argumento falaz de su condición de “chilenos”, y por lo tanto “usurpadores”, quienes además no tendrían derecho a la ciudadanía argentina” (Radovich, 2014: 157). En otros casos se despolitiza a las identidades de las organizaciones o comunidades mapuce, postulando un etnoromanticismo ecologista que los considera primitivos y “no contaminados por los elementos de la “sociedad occidental” (Radovich, 2014: 161). Este planteo, afirma Radovich, suele estar presente en gran medida en los artículos que buscan promocionar el ecoturismo y etnoturismo. En otros casos, cuando los movimientos etnopolíticos expresan su descontento y el reclamo de sus derechos conculcados,

³¹² Un ejemplo han sido las notas del periódico La Nación sobre el denominado “conflicto de Pulmarí” (sobre el que volveremos páginas más adelante), entre lof mapuce de la zona de Aluminé y el empresario italiano Domenico Panciotto. En una nota del 16 de agosto de 2009 titulada “Neuquén: un hotel de lujo, tomado por mapuches”, dicho diario alude a los mapuce como usurpadores y personas que desoyen los dictámenes de la justicia, y coloca al empresario en el lugar de víctima, afirmando que “El dueño de Piedra Pintada, el italiano Doménico Panciotto, abandonó el lugar después de intentar un acuerdo con la comunidad mapuche que reclama esas tierras.”. En similar sentido se expresan las notas “Ordenan a los mapuches no impedir el ingreso a una capilla”, del 27 de octubre de 2009, “Polémico relevamiento de tierras”, del 14 de octubre de 2009 y “El regreso de la Araucanía”, del 18 de octubre de 2009.

Respecto de un conflicto de tierras entre el lof Kaxipayiñ y el Yacht Club Neuquén (un club náutico y de campo), en el departamento de Confluencia (Neuquén), el 13 de diciembre de 2014 el diario *Río Negro* explicaba “Según informó el integrante del Yacht Club Neuquén Alberto Di Francesco el jueves por la noche [los mapuce] volvieron a cortar el acceso a los vehículos como lo hacen desde hace 5 meses. “Estuvo abierto para vehículos particulares y no dejaban entrar materiales ni proveedores”, describió en declaraciones a LU 5 quien destacó que es un conflicto entre la comunidad y el gobierno donde ellos son terceros perjudicados. (...) Recordó que “la vez pasada la policía pareció protegerlos a ellos contra nosotros, cuando en realidad éramos nosotros los afectados”.

se procede a una criminalización de los movimientos y sus formas de lucha a través de expresiones como “ocupación”, “usurpación”, “terrorismo” (Trentini y otros, 2010).

Además de estas posturas, atravesadas por intereses económicos y políticos particulares de los medios, en general la palabra mapuce no es recuperada y menos aún valorada cotidianamente en estos medios para hablar de problemáticas en relación a las cuales los mapuce tienen cosas para decir:

...porque en los medios se cierran las puertas y no hay donde charlar el tema... y esto: se sigue reproduciendo el concepto de problemática indígena, de los pueblos originarios en términos de hablar de problemas, no? Y no de solución. Nosotros decimos siempre que el problema no está en los pueblos originarios sino que la solución está en los pueblos originarios... la solución de que hoy la sociedad camine hacia un suicidio masivo... esto de la megaminería, de la contaminación petrolera... la contaminación petrolera: hoy este río [*el Limay*] tienen un grado de contaminación petrolera importante. Y eso porque... la contaminación se genera a 300 km y algunos dicen “No, está lejos la contaminación petrolera, está ahí donde están los pozos...” Llega hasta acá! Entonces...digo, eso de hablar de problema, no sé... es una mentira absoluta (exposición de Kvrvf, comunicador mapuce de *Kona Producciones*: Neuquén, 11/2011)³¹³.

Frente a esa realidad, ha habido algunos pocos medios donde los mapuce encontraron espacio para expresarse: la radio de la Universidad Nacional del Comahue, *Radio Universidad Calf*, y algunas radios comunitarias de la provincia: *FM Pocahullo*, ubicada en San Martín de los Andes, *FM Che Comunitaria*, de Junín de los Andes, *FM Enrique Angelelli*, en Neuquén Capital. Al mismo tiempo, han contado con periodistas aliados a las luchas de la CMN, algunos que trabajaban en portales web (por ejemplo, los periodistas de la *Cooperativa de Trabajo para la Comunicación (8300) Ltda*) y otros que trabajaban en medios locales o nacionales (algunos periodistas de *La Mañana de Neuquén* y un periodista del *Diario Página 12*) que siempre han difundido los comunicados de la CMN, cubrieron algunas luchas por recuperación de tierras, denunciaron situaciones de desalojos de comunidades o contaminación de territorios por parte de petroleras, etc.

Sin embargo, hace algunos años algunos jóvenes de la CMN comenzaron a plantear críticas al modo de manejar los vínculos de esta organización con los medios: en general, decían, la postura ha sido la de convocar a periodistas a las movilizaciones de la CMN o elaborar gacetillas que luego se enviaban a distintos medios y que algunos publicaban y otros -la mayoría- no. Pero esta estrategia, planteaban los jóvenes, presentaba varios problemas. Por un lado, estar a merced de la ética y buena voluntad del periodista para publicar lo que la Confederación quiere decir, cosa que no siempre ocurre:

³¹³ Exposición en el marco de una mesa de debate sobre la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, durante el Taller Participativo “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación”, organizado por *Kona Producciones*, la Secretaría de Cultura de la Nación y la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, en la ciudad de Neuquén, en noviembre de 2011 (registro de campo en audio).

Un periodista de [el diario] *La Nación* una vez vino acá, fue a la *ruka* [del *lof* *Newen Mapu*, en la ciudad de Neuquén], se entrevistó con varias de las autoridades mapuce... porque las comunidades estaban recuperando su territorio. Se le explicó que no estaban usurpando tierras, se le explicó qué era lo que hacían en la *ruka*. Y el tipo vuelve a Buenos Aires y su titular era “Los mapuce son entrenados por las FARC”³¹⁴, “están usurpando tierras de los pobres estancieros que tienen más de 15.000 hectáreas cada uno” (exposición de Kvrvf: Neuquén, 11/2012).³¹⁵

Por otro lado, los periodistas también deben atenerse a las definiciones editoriales de los medios en que trabajan. Y los temas sobre el Pueblo Mapuce, dijimos, no suelen ser una prioridad: “A un periodista amigo nuestro que está en *La Mañana de Neuquén*, de acá, le decimos “Ángel doce líneas”, porque él cada vez que le toca cubrir un evento nuestro, son doce líneas fijas las que escribe, no más que eso. Capaz son notas que los otros diarios publican de dos páginas y ellos doce líneas” (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/11).

En ese sentido, los jóvenes mapuce planteaban que

Es una necesidad urgente poder transmitir todo el conocimiento de los pueblos originarios: y no solamente que sea una comunicación tecnológica sino una comunicación como la que tuvimos hoy en el río para fortalecernos³¹⁶. La comunicación no sólo es algo hablado sino transmisión de energía, algo corporal. Y derecho [a la comunicación] sería no tener condicionamientos. No condicionarnos al periodista, a ver qué hora puede ir, o condicionarnos a qué periodista es para ver qué va a mostrar de nosotros (exposición de Wagvben, joven del *lof* *Puel Pvjv*: Neuquén, 11/2012)³¹⁷.

En otras palabras, para algunas personas dentro de la Confederación, los medios fueron progresivamente constituyéndose en otro “territorio a recuperar” (Jorge, entrevista: Neuquén, 04/11) y ya no sólo en una cuestión de gacetillas e instrumentos de difusión de ciertos mensajes.

A continuación veremos cómo el proceso de formación y organización de los jóvenes que conformaron *Kona Producciones*, la lucha de estos jóvenes en torno a los derechos mapuce a la comunicación, fue central en la construcción de esos sentidos en torno a los medios.

³¹⁴ Se refería a la antes mencionada nota del diario *La Nación* del día 18 de octubre de 2009 titulada “El regreso de la Araucanía”, sobre distintos conflictos de tierra entre *lof* mapuce de Neuquén y terratenientes y empresarios del turismo, donde se pueden leer algunos de estos párrafos: “Los ojos de Néstor Alejos centellean al contar la historia de su bisabuelo que, nacido bajo la dinastía de los Boer, dejó Sudáfrica en 1904 para recalcar aquí, en Aluminé, provincia de Neuquén. Las carcajadas ante cada ocurrencia del paisano, que debajo de su boina negra no le da descanso a la pava ni a los amargos, retumban tanto como el choque de las aguas contra las piedras del río Aluminé. Nada, en este instante, parece sugerir siquiera que allá afuera, detrás de esa tranquera blanca y de ese camino de ripio, se libra una batalla, a veces silenciosa, a veces violenta. (...) Ellos o nosotros. Huincas o Mapuches. (...) Unos exhiben títulos de propiedad. Otros argumentan ser habitantes ancestrales. (...) “Son activistas que cuentan con apoyo de las FARC y relaciones con Batasuna, el brazo político de la ETA”, denuncia Carlos “Nuno” Sapag, productor neuquino y hermano de Jorge, el gobernador de la provincia.”

³¹⁵ Exposición en el marco de una mesa de debate sobre la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, durante el Taller Participativo “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación”. Noviembre de 2011 (registro de campo en audio).

³¹⁶ Se refería a una rogativa en el río Limay de la que participamos momentos antes de esta charla.

³¹⁷ Exposición en el marco de una mesa de debate sobre la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual, durante el Taller Participativo “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación”. Noviembre de 2011 (registro de campo en audio).

3. *Kona Producciones*

3.1 *Mirada retrospectiva: el surgimiento y la trayectoria de Kona Producciones*

Tal como mencionamos anteriormente, la CMN es asumida, por algunos sectores políticos de la provincia, como una organización representativa del Pueblo Mapuce y un actor político reconocido.

Al mismo tiempo, dijimos, lo mapuce ha sido y aún es asumido por la sociedad neuquina como parte de su propia identidad provincial.

Por ello mismo, no resulta extraño que la gente mapuce que vive en la ciudad de Neuquén muchas veces haya sido invitada a distintas instituciones (escuelas, centros culturales y también medios masivos) para contar cuestiones relativas a su pueblo. Y sobre todo los mapuce que, viviendo en la ciudad capital, eran parte de la CMN y pertenecían a dos *lof* (Newen Mapu y Puel Pvjv) cuyas autoridades eran muchas veces voceros de la Confederación (Grillo, 2009). Desde fines de la década del 90, los niños de estos *lof* que crecieron en dicho contexto también comenzaron a involucrarse en esas actividades. Así lo contaba Kvrvf, miembro de *Kona Producciones* y del *lof* Newen Mapu:

... cuando éramos más chicos a veces nos invitaban a algunos programas de radio de acá, llamaban para invitarnos. Entonces a veces, como en su momento llegamos a treinta jóvenes que nos juntábamos, y... es todo un desafío, un tremendo desafío desde coordinar con tres personas hasta coordinar con treinta personas, un tremendo desafío. Y cuando sos pibe no medís que la gente es distinta, que tiene distintos sentimientos, distintas cualidades. Entontes... pero sí lo que nos unía es que nos íbamos rotando para ir a los programas de radio, televisión o hacer entrevistas y teníamos que ir a esos lugares a contar la realidad que estábamos viviendo, cómo es ser mapuce, la cultura mapuce.... (entrevista: Neuquén, 04/11)

En el año 2000, las autoridades de esos dos *lof* propusieron a los jóvenes comenzar a capacitarse en la producción de medios de comunicación. La idea de esta capacitación surgió en diálogo con gente de la Universidad Nacional del Comahue, con la cual la CMN ha tenido, como señalamos anteriormente, una articulación permanente.

La primera producción fue una revista pequeña, un “fancin” llamado *Tayñ Rakizuum*³¹⁸. Era una revista sobre la cultura mapuce (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/11): “...y bueno y ahí como que... así “a la que te criaste” empezamos a poner lo que a nosotros nos parecía que... qué queríamos decir de lo que nosotros somos, de lo que nosotros éramos” (entrevista a Ailin, miembro de *Kona Producciones*: Neuquén, 04/11). *Tayñ Rakizuum* se produjo hasta el año 2006 y fue vivida como

... el puntapié inicial. Esa revista, que primero fue un fancin y luego se convirtió en revista, a tres años de empezada esa experiencia se convirtió en una revista con tirada de mil quinientos

³¹⁸ En mapuzugun, nuestro pensamiento.

ejemplares, lo metimos en todos en los kioscos que pudimos, se vendieron enseguida. Fue una repercusión tremenda, yo no me voy a olvidar nunca más eso. (...). Le dimos prensa, mucha difusión. Hicimos un spot en la radio, muy precario, de acuerdo a nuestros conocimientos, no? pero lo metimos. Cuando hicimos esa revista, que se vendió en un mes, no quedó nada, después la repercusión que tuvo fue tremenda porque llamaban de Buenos Aires, llamaban de distintos lados para...eh... no sé, para pedir la revista...Fue muy bueno para marcar una experiencia fuerte en nosotros. Nunca nos imaginamos que la revista esa iba a tener semejante repercusión, hasta de La Pampa llamaban para pedir, escribían al correo que habíamos mandado (...) Si esa revista que tuvo un impacto tremendo hubiese seguido yo creo que hubiese sido una herramienta de comunicación interesante. No tuvimos la visión en ese momento de darle continuidad a esa experiencia. Porque lo nuestro era eso, era utilizar los medios de comunicación como una cuestión eh... hasta coyuntural (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

Así nació *Kona* (luego *Kona Producciones*), nucleando a estos jóvenes que producían y se formaban en el área de los medios de comunicación masiva. Eran varones y mujeres de entre quince y dieciocho años, miembros de los *lof* Puel Pvjv y Newen Mapu. El número de integrantes del grupo fue variando notablemente. En algunos momentos fueron quince, en otros treinta, en otros diez. Cuando comenzamos el trabajo de campo los miembros más activos (es decir, que participaban en todas las producciones y organizaban los encuentros de comunicadores) eran cinco³¹⁹, y uno de ellos vivía en Buenos Aires porque había sido contratado por el Canal de TV CN23³²⁰.

El nombre que estos jóvenes se dieron, *Kona (Producciones)* tiene que ver con que ellos eran *kona* de sus *lof*: los *kona* son personas jóvenes que trabajan junto al *logko*. En algunos casos se los define como guerreros³²¹. Los jóvenes que conformaron *Kona Producciones* eran, entonces, guerreros al servicio de sus *lof*, de la CMN, del Pueblo Mapuce. Y desde ese lugar comenzaron a proyectar y construir su propio camino en el ámbito de la comunicación masiva.

Tal como contaba Ailín, al mismo tiempo que empezaron a producir los primeros contenidos también fueron plateándose la reflexión respecto de “¿a quiénes nos queremos dirigir? ¿A

³¹⁹ Cuando comenzamos el trabajo de campo, algunas otras personas que habían sido miembros activos de *Kona* ya se estaban dedicando a otras actividades: algunos trabajaban como maestros rurales en sus *lof*, otros estaban trabajando con el ODHPI en el seguimiento de los juicios a dirigentes y comunidades, otros se dedicaban de modo más exclusivo al cuidado de sus familias. Si bien nos vinculamos principalmente con los miembros más activos de *Kona Producciones*, mantuvimos conversaciones con los otros jóvenes en encuentros de comunicadores indígenas a los que asistimos. Los miembros más activos de *Kona* tenían en común no contar con familias a su cargo y estar dedicados casi completamente a la lucha en torno al derecho a la comunicación.

³²⁰ Un canal de noticias de televisión argentino de transmisión por cable y por Televisión Digital Terrestre, perteneciente al multimedios Grupo Veintitrés. La contratación (desde mediados de 2010 hasta mediados de 2015) tuvo que ver con el protagonismo de *Kona Producciones* durante la discusión del Proyecto de Ley de SCA. En ese proceso conocieron al entonces gerente de programación del canal, quien les ofreció contratar a alguien de *Kona*. En ese momento Kalfvkva tenía disponibilidad e interés y por ello se instaló en Buenos Aires durante cinco años. No pudimos encontrarnos con este integrante de *Kona Producciones* hasta luego de haber finalizado el trabajo de campo. En diciembre de 2015 mantuvimos con él una extensa charla sobre su experiencia.

³²¹ Algunos jóvenes de *Kona Producciones* conformaron una banda musical denominada Puel Kona, y ellos mismos traducen el nombre de la banda como “guerreros del este”.

quiénes nos interesa hablar...dirigirnos al mapuce que hay en Neuquén, al mapuce?...y así un montón de cosas... que nos llevaron a ir discutiendo más: ¿que queríamos con la comunicación?, que si era importante..., que si no era importante... ¿qué era comunicación?” (entrevista: Neuquén, 04/11).

El interés por profundizar esas discusiones se materializó en la organización de Primer Encuentro de Comunicadores Mapuce de Puel Mapu³²², que tuvo lugar en San Martín de los Andes los días 6 y 7 de marzo de 2004. Ese encuentro fue convocado por la CMN, la Radio *FM Pocahullo* de San Martín de los Andes y la Asociación Civil Propatagonia.

Los objetivos eran “conocer las propuestas de comunicación que se están desarrollando dentro del territorio Mapuche de Argentina, tendiendo como objetivo, la vida del Pueblo Mapuche en todos sus aspectos, como también conocer quienes llevan adelante estos proyectos de comunicación.” Y, a partir de ello, elaborar “un diagnóstico de los medios de comunicación Mapuche. Área de cobertura. Impacto poblacional. Tipo, audiovisual, gráfico, oral, digital, etc.”. Se buscaba también definir “desde la perspectiva de la cosmovisión del Pueblo Mapuche el rol de los medios de comunicación y su importancia”, “Elaborar propuestas de trabajo para desarrollar una estrategia de Comunicación del Pueblo Mapuche, con las comunidades de la zona rural y con la sociedad en su conjunto” y “promover una red de comunicadores Mapuche” (Grillo, 2009: 114)³²³.

Por parte de la CMN participaron algunos *kona*, *logko* y *werkén* del *lof* Newen Mapu, de la comunidad Curruhuinca, en San Martín de los Andes y de Villa La Angostura. Una cuestión que se debatió en el encuentro, describe Oscar Grillo (2009), fue el hecho de que no se hubiera realizado una rogativa mapuce en el inicio y que no hubieran participado más autoridades originarias, como por ejemplo el *Ñizol Logko* de la CMN. Veremos que ambas cuestiones serán centrales en encuentros posteriores organizados por *Kona Producciones*.

En aquel momento, los jóvenes de *Kona* se presentaron como comunicadores mapuce (Grillo, 2009), haciendo explícita su adscripción étnica y al mismo tiempo su identificación en tanto trabajadores de los medios.

Para pensar las adscripciones y prácticas de estos comunicadores mapuce, Grillo (2009) recupera la noción de “activistas culturales” trabajada por Claudia Briones³²⁴. La autora plantea que los activistas generan

³²² *Puel Mapu* es el territorio del este, la región del territorio mapuce que hoy es parte de Argentina.

³²³ Estos son fragmentos del mail de invitación al encuentro, recuperados por Grillo en su investigación doctoral.

³²⁴ Grillo recupera esta noción de Briones, quien partiendo del concepto gramsciano de “intelectuales orgánicos” y de la discusión promovida por Spivak sobre los intelectuales y la representación de la voz de los subalternos, propone este concepto para pensar la práctica de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuce de la provincia del Neuquén, particularmente la CMN. La autora plantea que los activistas culturales son “Sujetos con amplio dominio del idioma oficial y buen conocimiento de las agencias estatales, así como con capital simbólico y

Eventos políticos que permitan tanto escenificar y avanzar la posición de sus representados, como concretar la unidad moral e intelectual de su grupo de referencia. En la medida en que esto conlleva construir a los representados como entidad de límites inequívocos privilegiando... las versiones de ciertos Otros por sobre las de otros Otros, la praxis del activismo se basa necesariamente en la construcción de hegemonía (Briones 1998:30).

Siguiendo esa línea de reflexión, entendemos que ese Primer Encuentro de Comunicadores constituyó el momento inicial de lo que luego sería una línea importante en la militancia de *Kona Producciones* por el derecho a la comunicación con identidad de los pueblos indígenas: la generación de instancias de encuentro en las cuales fortalecer la definición de los comunicadores indígenas como un grupo de referencia distinto de los comunicadores no indígenas y en las cuales construir ciertos consensos respecto del papel de los medios y los comunicadores indígenas en las luchas de sus pueblos. Y también construir consensos respecto de lo que luego los *Kona* denominarían como el carácter intercultural del sistema de medios. Como veremos más adelante, el período de debate en torno a la Ley SCA fue el momento en que esta disputa alcanzó mayor carácter público. Pero ya en aquel Primer Encuentro, relata Grillo (2009), los *Kona* plantearon su postura, fundamentalmente a partir de distinguirse de los medios comunitarios que también participaban. Tanto la *FM Pocahullo*, un miembro de *FM La Tribu*, de CABA, como los miembros de *FM Che*, de Junín de los Andes, centraron sus exposiciones en críticas a la cultura masiva y la apuesta por la cultura popular; la discusión sobre la búsqueda de financiamiento que no condicione a los medios; y la “necesidad de romper barreras (entre Mapuche y no Mapuche) no sólo de tener programas y medios propios” (Grillo, 2009: 124). Distanciándose de ese planteo, los *Kona* mostraron y defendieron la especificidad de los medios y los comunicadores mapuce a partir de distintos puntos: por un lado la imprescindible articulación entre los medios mapuce y la cosmovisión de ese pueblo³²⁵. Al mismo tiempo, para señalar la importancia de que la comunicación mapuce sea hecha por los mismos mapuce, hicieron énfasis en la conexión entre la cosmovisión de este pueblo y la historia individual y colectiva de quienes se identifican como mapuce. Definieron también un papel específico para los comunicadores mapuce: su tarea, afirmaron, era comunicar las demandas de su pueblo y responder a sus necesidades de fortalecimiento de la identidad milenaria³²⁶. Y, finalmente, plantearon que el Estado es un

cultural para conseguir apoyo por sí mismos, manteniendo escasa dependencia de agentes externos eclesiales, técnicos o de otro tipo; personas individual y colectivamente bastante autosuficientes, en términos de conectarse, incidir, producir insumos; por ende sujetos cuyos patrones de consumo y educación no permiten -en parte significativa de los casos- considerarlos “subalternos” en el mismo sentido que sus representados” (Briones 1998:30).

³²⁵ Durante el encuentro, describe Grillo (2009), enseñaron a los no mapuce cuestiones de esa cosmovisión, tales como el origen de los nombres mapuce y el modo en que esos nombres “reflejan” el vínculo de cada persona con un elemento de la naturaleza. También explicaron el sistema de autoridades mapuce.

³²⁶ Discursos de Kvrvf y Aimé, miembros de *Kona*, en el marco del Encuentro (Grillo, 2009: 136)

interlocutor central frente al cual demandar tanto la garantía del derecho de los mapuce a ser reconocidos como pueblo, como el derecho al territorio y a la autonomía mapuce (fundamentalmente el derecho a que se respeten sus autoridades originarias y su sistema de definición y administración de justicia). A partir de este planteo, analiza Grillo (2009) los *Kona* inscribieron su política de identidad en un contexto de ciudadanía diferente del modelo monocultural vigente. Y establecieron que los medios mapuce adquirirían sentido en el marco de ese cuestionamiento al modelo monocultural. A modo de dato etnográfico final sobre esta distinción entre ambas perspectivas, el autor comenta que en la evaluación del Encuentro, los mapuce volvieron a plantear como elemento negativo la falta de protagonismo de autoridades político-filosóficas de su pueblo durante el encuentro. Y la gente de *FM Pochullo* aseveró que eso no podía leerse como un problema porque el Encuentro era de comunicadores y no un “espacio resolutivo ni de definiciones respecto del avance o retroceso en la política del movimiento del Pueblo Mapuche, [porque] para esto están las instancias que el propio Pueblo se ha dado” (2009: 145).

Según nos contaron los miembros de *Kona Producciones*, las diferencias con el sector comunitario crecieron en el año 2006 cuando ellos compartieron con los trabajadores de *FM Pochullo* la gestión de la *AM 800 Wajzugun*. Tal como mencionamos en el capítulo anterior, durante ese año el COMFER y el INAI firmaron un convenio para el apoyo al surgimiento de medios indígenas. En el marco de ese convenio se creó dicha radio AM. La inauguración de la emisora se realizó en el marco del Tercer Encuentro de Comunicadores Mapuce, que tuvo lugar en San Martín de los Andes³²⁷. Tal como pudimos conocer a través de la narración de algunos miembros de *Kona Producciones*, de las fotos que nos mostraron y de los audios publicados en el portal web *Indymedia Argentina*, los oradores de la inauguración fueron un miembro de las CMN, quien leyó un comunicado de esa organización explicando que la radio se inauguraba el 6 de noviembre en memoria del *toki* (jefe) Kallfv Curá, quien ciento veinte años antes había dejado “un mandato de defender el territorio mapuce”. Como homenaje a su figura, la radio sería “la herramienta que elevará su pensamiento” y sus portavoces serían los hombres que de un lado y otro de la Cordillera de los Andes defendieran la libertad del Pueblo Mapuce. Luego, habló un miembro de *FM Pochullo*; se realizó el saludo de los *Ñizol Logko* Elías Maripan de la CMN y Agustín Nahuelpan, de *Gulu Mapu* (reforzando la reivindicación de una Nación Mapuce que se extiende a ambos lados de la cordillera); habló un miembro del medio de prensa digital *Mapuexpress*, de *Gulu Mapu*; también una *werkén* del *lof* Newen Mapu; Nomeí Labrune, de la APDH de Neuquén (lo cual nos devuelve a la

³²⁷ A fines del año 2004 se había realizado el Segundo Encuentro de Comunicadores del Waj Mapu en Villarrica, Chile, pero en él no participaron miembros de *Kona Producciones* sino uno de los *werken* del *lof* Newen Mapu.

legitimidad de las demandas y logros mapuce dentro de la Multisectorial) y Néstor Busso, en ese entonces Secretario de FARCO.

La emisora cerró sus puertas un año y medio después, con una deuda de \$80.000 en electricidad. En una lectura retrospectiva, los miembros de *Kona* planteaban que hubo dos problemas de origen en esa radio, ambos estrechamente relacionados: uno fue que la radio no surgió por demanda de la comunidad mapuce licenciataria sino más bien por iniciativa de *FM Pocahullo*. Por lo tanto, la comunidad no contaba con gente capaz de sostener el espacio ni llegó a sentir a la emisora como parte de su lucha por derechos:

La *Wajzugun* tiene una gestación muy rara... la *Wajzugun* no fue una necesidad del Pueblo Mapuce, esa es la diferencia con otros medios [*otros medios mapuce creados en Neuquén*], no nace como una radio del Pueblo Mapuce, por una necesidad del Pueblo Mapuce, nace por una necesidad de un sector social, de una organización social no indígena, no mapuce, y de una radio más precisamente, que es la *FM Radio Pocahullo*. Ellos consideraron que establecer una radio AM mapuce iba a dar un impulso fuerte a la comunicación. (...) Y como no fue una necesidad del Pueblo Mapuce, sino que el Pueblo Mapuce dijo “Bueno, démosle para adelante” a una idea que se había ejecutado desde otra concepción del mundo, digamos, con una organización no indígena, que tiene otra concepción de la vida, del mundo, de las cosas, de la política, de la economía, etc. Y de los mismos medios. Y para eso la organización mapuce, que es la Confederación, en ese momento aceptó pero con una realidad que no le era favorable porque no había comunicadores mapuce con una masa crítica, digamos, que se pueda instalar en ese medio, por lo tanto incidir políticamente, socialmente, culturalmente en la opinión pública. Esa era una falencia tremenda (...) Por eso te digo que el origen no fue una necesidad del Pueblo Mapuce, de una comunidad mapuce, y cuando no hay necesidad en una organización mapuce, en una comunidad o en un pueblo, estate segura que eso va ser muy difícil sostenerlo porque la gente no lo toma como propio... dice “yo no tengo necesidad de esta radio, prefiero que me entreguen las tierras”, ponele... puta... o sea, todo acompañado también de crear conciencia y de poder incidir políticamente, pero tienen que haber un grado de necesidad... (entrevista a Kvrvf: Neuquén,04/11).

El segundo problema, explicaban, fue que la emisora era cogestionada por mapuce y por gente del sector de medios comunitarios, lo cual condujo a enfrentamientos vinculados a distintas concepciones sobre el hacer radio. Esas diferencias remitían, a su vez, a diferentes concepciones sobre la articulación entre la comunicación mediática y las pautas culturales y la política mapuce:

Varios fuimos parte de las últimas etapas de la construcción de la radio hasta el lanzamiento, la inauguración de la radio. Y después durante un tiempo interesante... después las diferencias fueron bastante fuertes, diferencias políticas, ideológicas y en las prácticas, con la gente que no era mapuce, con la gente que gestionaba la radio, que había sido gestores de la radio. Y las diferencias entre ellos y nosotros como mapuce en la forma de hacer radio, en la forma de producir radio, de practicar...

¿Qué diferencias, por ejemplo?

Y diferencias a la hora de que... un medio mapuce no es una tribuna, por ejemplo. Por lo menos es lo que nosotros políticamente... (...) Nosotros consideramos que un medio de comunicación indígena no puede ser una tribuna para, por ejemplo, exponer a una autoridad indígena y que la gente llame para decirle “Usted es un salme, usted es un perejil, usted es inoperante, usted esto...”. Tampoco para que lo acaricie y le diga todas las bondades, pero no consideramos... yo le estoy haciendo una entrevista a una autoridad indígena y de repente abro la línea para que quien esté al cuete en su casa y quiera darle un par de cachetazos a este

indígena, llame. Esas son cuestiones... algunos ejemplos que nos sucedieron en esa radio con gente que no es indígena y que tiene otra forma de entender la radio. Y nosotros por experiencia, no te digo que somos profesionales pero ya para ese entonces, 2007, habíamos tenido una trayectoria con medios de comunicación propios, elaborados por nosotros y habíamos participado en otros medios, entonces teníamos experiencia para decir y elaborar una estrategia de comunicación mapuce. Siempre esta idea del paternalismo se impone, los mapuce son bonitos mientras no me discutan, son buenos mientras hagan lo que yo les diga, etc., esas cuestiones así son... tienden a molestar bastante en una construcción colectiva. No siempre vamos a pensar iguales pero tampoco para el punto que nos faltemos el respeto. Entonces eso hizo que varios entre los mapuce que estuvimos en los inicios de esa radio luego nos fuimos, nos cansamos. Y luego se cerró la radio la radio esa... (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/11).

Ahí se generó un quiebre también... (...) los primeros que nos transmitieron sus conocimientos acerca del tema comunicación y todo eso justamente eran comunicadores del campo popular, nosotros aprendimos muchísimo de ellos, y tiempo después les dijimos: "bueno, tu comunicación no nos resulta... no nos resulta más, nosotros de ahora en más vamos a empezar a trabajar de este lado". Y se produjo un quiebre bastante fuerte, justamente con esa gente, al tener dos formas de pensamiento distintas, porque por más popular que sea, vos me estas imponiendo tu conocimiento, una forma de hacer comunicación... (entrevista a Umaw, comunicador de *Kona Producciones*: Neuquén, 04/2011).

Otro momento que los miembros de *Kona* reconocían como importante en la toma de posición respecto de su propio rol como comunicadores mapuce fue la reforma de la Constitución Provincial. En el año 2006 algunos de estos jóvenes se abocaron a la visibilización del debate en torno a dicha reforma y de las demandas de los mapuce respecto de esa cuestión:

...los chicos seguramente te habrán contado ese proceso que vivieron en la reforma de la Constitución Provincial, que ellos estuvieron muy metidos ahí, y fue un proceso re interesante para ver cómo la comunicación puede estar al servicio así... fuertemente, de una lucha política. (...)... los chicos se metieron en el ámbito de la legislatura, en el ámbito de sesiones...y hacer una... no solamente buscar información, sino meterse en el rollo de la política, y de la política partidaria, en cuanto a conocer todos los aspectos que... en ese ámbito se daban. Y a buscar una forma de contar hacia afuera qué es lo que estaba pasando ahí adentro. Eso me parece que es un trabajo comunicacional muy político. Porque implica también buscar la mejor forma de que inclusive no sean descubiertos en un ámbito donde los mapuce no estaban bien vistos. Y ellos se hicieron pasar como periodistas, periodista mapuce. Y cumplieron un rol importante en dar a conocer el proceso. Y a mí me pareció muy valioso, porque...los que lograron entrar cubriendo, incluso creo que Kvrvf cubriendo también para otros medios, eran ellos, entonces era muy importante el rol que se estaba cumpliendo (entrevista a Pirén, comunicadora de *Kona Producciones*: Córdoba, 11/2011)

Este fue un momento de legitimación de la tarea de *Kona Producciones* en la CMN, y sobre todo en los *lof* a los que los jóvenes pertenecían. Y fue, para ellos mismos, una clarificación respecto de la potencialidad de su tarea como comunicadores mapuce al servicio del reconocimiento de los derechos de su pueblo.

Luego de ese momento, los jóvenes de *Kona Producciones* comenzaron a recorrer algunas comunidades para hacer un diagnóstico de los intereses y necesidades de las comunidades en materia de medios de comunicación y capacitar a gente interesada en trabajar en medios

(exposición de Piren: Villa María, 11/2011³²⁸). El objetivo era “armar un grupo... comunicacional más como a nivel provincial, entonces habían reuniones de las cinco zonales que hay en Neuquén... y ahí sí nos tocaba hacer más de capacitadores” (entrevista a Ailin: Neuquén, 04/2011). Y, si bien no se conformó un grupo de comunicadores con trabajo conjunto en todo el territorio neuquino, las capacitaciones de los miembros de *Kona* fueron importantes en el surgimiento de radios en las comunidades Linares (zonal Wijice de la CMN) y Aigo (zonal Pewence de la CMN) (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

Durante esos años, los miembros de *Kona* también fueron diversificando sus producciones: en el 2006 hicieron un documental de diez minutos llamado “Malditas petroleras”, que aborda la situación de las petroleras en territorio mapuce y fue guionado junto a comunidades afectadas por la explotación de ese hidrocarburo. Este documental recibió un galardón en 2006, en el VIII Festival Internacional de Cine y Video de los Pueblos Indígenas organizado por la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos indígenas (CLACPI). Dos años después produjeron también “El grito del Lanín”, un documental de veinte minutos que relata la amenaza que vive el volcán milenario a causa de proyectos turísticos que se desarrollan en la zona, y muestra la ceremonia filosófica que comenzó a realizar anualmente el Pueblo Mapuce a los pies del *pijañ mawiza*³²⁹.

Durante estos años también se comenzaron a vincular con miembros de la *Cooperativa 8300*, conformada por algunos periodistas neuquinos que eran críticos al gobierno y a las principales empresas mediáticas. Con ellos, los *Kona* se formaron en edición de contenidos para radio. Durante algún tiempo produjeron el programa de radio semanal *Kintu Liwen*, que duraba una hora y se emitía por la *Radio Comunitaria La Voz del Sur*, una emisora fundada por un *peñi*³³⁰ mapuce en el barrio Malvinas Argentinas, una de las zonas con mayor población mapuce de la ciudad de Neuquén. Luego de algún tiempo dejaron de emitir el programa porque los equipos de la emisora tenían muchos problemas de funcionamiento (conversación con Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

Los *Kona* sentían que ese proceso de formación los había ido profesionalizando en el ámbito de la producción audiovisual: principalmente destacaban que pudieron acortar el tiempo que necesitaban para elaborar los productos audiovisuales –lo cual luego les permitió la producción diaria de noticias en radio-; que pudieron conocer los códigos del lenguaje radiofónico (oraciones breves, repetición de ideas centrales, utilización de todos sus

³²⁸ Exposición en el marco del Coloquio Interdisciplinario “Crisis y posibilidades en el abordaje de lo indígena: Identidades étnicas. Neo-indigenismo. Ontologías Indígenas”, realizado en la Universidad Nacional de Villa María, los días 22 y 23 de noviembre de 2011.

³²⁹ El volcán Lanín está ubicado en el departamento Huiliches, en cercanías de la ciudad de Junín de Los Andes (Neuquén), en el límite entre Argentina y Chile.

³³⁰ Hermano.

elementos: lenguaje oral, música, sonidos y silencios) y que aprendieron a utilizar los recursos estéticos que ofrecen las tecnologías de edición para dar a sus productos la impronta de los informativos a que está acostumbrada la mayor parte de la población. Una muestra de que habían adquirido este “saber hacer” periodístico, explican, fue que en el año 2008 se contactaron con el director de programación de *Radio Universidad Calf* y le solicitaron un espacio para emitir un programa propio. Tal como nos contó Kvrvf, inicialmente les dijeron que “no sabían si eso iba a ser aceptado porque había un programa de un *peñi* que transmite los sábados a la mañana, que habla él solo frente a un micrófono, hace una suerte de monólogo, con mucho lamento sobre la situación del pueblo mapuce”. Entonces ellos grabaron “un micro de diez minutos” que se presentaron al director de contenidos de la emisora. Ese micro tenía “una estética de objetividad más propia de los noticieros”. Al Director de programación “le gustó” y llamó a la Directora de contenidos y estética: “Ella lo escuchó, primero no decía nada pero después nos dijo “¿Ustedes hicieron esto? ¿Seguro que fueron ustedes? ¿No los ayudó el conductor de La Palangana?” “No, no, lo hicimos nosotros”. Ella no creía que un mapuce pudiera hacer una cosa así. Y ahí empezamos a salir con el programa de los domingos” (conversación informal con Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

Ese fue el origen de *Mapuradio. Noticiero Cultural Mapuche*: primero un micro radial de diez minutos que se emitía de lunes a viernes a las doce del mediodía³³¹ y después se sumó también un programa de radio de una hora que se emitía los domingos a las 14 hs. El programa de una hora se realizaba en vivo en los estudios de *Radio Universidad Calf*, mientras que los cortos de diez minutos se grababan en la *ruka* del *lof* Newen Mapu y luego se enviaban a la radio³³². Estos cortos se enviaban también a distintas radios comunitarias de Argentina y eran subidos a la página *web* de *Indymedia Argentina*.

Mapuradio se emitió desde el año 2008 hasta diciembre de 2011. Durante esos años el grupo ya estaba conformado principalmente por cuatro personas: dos varones, Kvrvf y Umaw, eran los principales locutores y dos mujeres, Pirén y Ailin, estaban en la producción del programa. De todos modos, si bien estos roles se mantenía para la emisión del programa de una hora, los micros diarios de diez minutos eran producidos por los cuatro: se sumaban las notas que cada uno conseguía. Y quien tenía disponibilidad hacía la edición del micro en la *ruka*.

A su vez, todas estas experiencias iban estimulando y enriqueciendo el proceso de reflexión interna de *Kona Producciones* respecto de

³³¹ Durante 2008 y 2009 se emitió en un espacio cedido por el programa radial *La Palangana*. En 2010 y 2011 tuvo su propio espacio en el horario de las 12 del mediodía.

³³² Durante el trabajo de campo asistimos en algunas oportunidades a la emisión del programa del domingo y también a la grabación de los micros radiales en la *ruka*.

...qué era hacer comunicación mapuce. Nosotros decíamos “esto no representa una radio comercial, una radio comunitaria tampoco nos representa...” pero al principio empezamos a trabajar muy aliados, muy acompañados por radio, por gente que hacía comunicación popular o de medios comunitarios, pero había algo que tampoco nos cerraba... entonces bueno...qué es lo que nos hace ser diferentes porque no está ninguno de los otros medios, entonces es como una revisión interna, o tratar de discutir, tratar de decir que era la comunicación que nosotros necesitábamos hacer... (entrevista a Ailin: Neuquén, 04/2011)

Se trataba de pensar y de construir esa diferencia, como **parte de un proceso de subjetivación política que estos jóvenes estaban atravesando. Un proceso en el cual la paulatina recuperación de la propia identidad mapuce se iba articulando con la conciencia de que la autodefinición identitaria se ponía en juego también en la posibilidad y modalidad de aparición en el espacio público mediatizado, y particularmente en los medios.** En ese sentido, tal como explicaba Piren, comenzar a hablar de “comunicación con identidad” tuvo que ver con que

...había que marcar... no sé si la diferencia, pero eso que le da forma a lo que nosotros hacemos... y que es nuestra cosmovisión, nuestra identidad. Y que nosotros como estamos en un proceso de recuperación le solemos dar mucho hincapié desde esa perspectiva. Alguien que tiene fortalecida totalmente su identidad, a los mapuce de las comunidades del campo, por ejemplo, va a estar todo el tiempo desde ahí... nosotros no, entonces todo el tiempo estamos revisando que eso sea coherente con nuestros principios culturales (entrevista: Córdoba, 11/2011).

Como veremos en el siguiente apartado, en el año 2009 esta reflexión de los miembros de *Kona* tuvo una profunda incidencia en el modo en que la legislación nacional definió el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas en Argentina.

El debate en torno a la Ley SCA

Tal como explicamos, desde la realización del I Encuentro de Comunicadores Indígenas en San Martín de los Andes estos jóvenes empezaron a poner en cuestión la idea de que los medios masivos de comunicación sean espacios ajenos a los mapuce y a los que éstos sólo pueden recurrir, en el mejor de los casos, para hacer denuncias. Y comenzaron a plantear la necesidad de contar con producciones propias y con medios propios, llevados adelante por comunicadores mapuce que estaban capacitados para producir y gestionar.

Con esa discusión como bandera, participaron en algunas reuniones de FARCO, en los debates que esa entidad estaba dando respecto de la necesidad de un nuevo marco regulador del sistema de medios que reemplazara al decreto-ley 22.285 de la dictadura cívico militar. Como desarrollamos en el capítulo anterior, los miembros de *Kona* afirmaban que no se sentían incluidos en las discusiones y reivindicaciones que la mayor parte de los medios comunitarios estaban dando respecto de esos temas.

En 2009 esta discusión comenzó a darse sobre la posibilidad cierta de un nuevo proyecto de ley que regulara a los servicios de comunicación audiovisual. En ese escenario, estos jóvenes que eran parte de una organización mapuce (la CMN) para la cual la lucha por el reconocimiento legal de derechos es una dimensión importante de la disputa por una sociedad intercultural, se involucraron de lleno en el debate sobre la nueva “ley de medios”. Dialogaron con los abogados del ODHPI para armar una contrapropuesta frente a un proyecto de ley que “disolvía la identidad indígena en el mundo de las organizaciones comunitarias” (entrevista al Director del ODHPI: Neuquén, 04/2012).

Varios factores confluyeron en la decisión de disputar la inclusión de los pueblos indígenas en el proyecto de ley. Por un lado, a partir de haber recorrido y conocido los medios mapuce de Neuquén, habían podido identificar las dificultades que éstos tenían para surgir (dificultades de acceso a equipamiento, imposibilidad de acceder a licencias) y para garantizar su sustentabilidad económica:

...nosotros tenemos experiencia de radio en las comunidades, en Aluminé, (...) hay experiencia de comunicación: hay una radio, que se llama *Aletwi Wiñalfe*. También está la *Wajzugún*, que es una [radio] AM en San Martín de los Andes. Eh... nosotros hicimos un relevamiento de la situación de las radios esas, de las experiencias de comunicación. En principio vimos todas las falencias que tenían, las carencias que tenían no solamente en cuanto a las personas que estaban trabajando ahí, sino también con qué fortalezas, con qué contenido estaban trabajando, cómo se sostenían los medios, que no tener un trabajo ahí también era una dificultad, porque la gente que trabaja ahí le dedicaban mucho tiempo y después terminaba teniendo que recurrir a un trabajo para mantenerse. Pienso algunas cuestiones que... tomamos en cuenta este relevamiento que hicimos para también tenerlo en cuenta ¿no?, trabajando más con las necesidades concretas, para tenerlo en cuenta en la propuesta que trabajamos para la Ley [SCA] (exposición de Piren: Villa María, 11/2011)

Este reconocimiento de las dificultades de los medios mapuce, sumado a la conciencia sobre la importancia de ser reconocidos como indígenas en los marcos regulatorios, se articularon con la reflexión –que, tal como dijimos, los *Kona* ya se venían dando- sobre las marcas identitarias de las propias prácticas de comunicación masiva.

El momento de debate en torno al Proyecto de Ley SCA fue, como ellos mismos lo llaman, una “oportunidad”: por un lado, para que la letra de la ley comprometiera al Estado a apoyar la emergencia y sustentabilidad de los medios indígenas. Pero también para dar públicamente, con el Estado, con otros medios e incluso con otras organizaciones indígenas, **la disputa respecto de una resignificación de los medios indígenas:**

...la propuesta que nosotros elaboramos tenía que ver con también romper una lógica ¿no?, de incluirnos a nosotros como medios comunitarios. Porque nosotros queríamos que nos reconocieran con denominación propia; entonces hace mucho tiempo que venimos trabajando también en resignificar los conceptos y también que cómo nosotros nos apropiamos de manera distinta de cada concepto; y venimos trabajando en el derecho indígena a la comunicación con identidad, y que fuéramos nosotros, como pueblos originarios de alguna manera... tuviéramos

un derecho específico, reconocido en esta nueva ley... (exposición de Piren: Villa María, 11/2011³³³)

Ello se materializó, finalmente, en la propuesta de demandar al Poder Ejecutivo Nacional el reconocimiento de los indígenas como sujetos de derecho en materia de comunicación diferenciados respecto de otros sectores de la población.

En los distintos eventos que se organizaron para dar publicidad a la propuesta (eventos a los que aludimos en el capítulo anterior), los *Kona* y otros jóvenes de la CMN que se habían sumado tuvieron centralidad notoria: moderaban el uso de la palabra, abrían y cerraban los eventos con sus exposiciones (o las de autoridades de la CMN), estaban presentes en las mesas de oradores y en los *spot* de difusión de la propuesta indígena.



Miembro de *Kona* en la conferencia de prensa convocada por los comunicadores del encuentro de organizaciones de pueblos originarios. 18 de septiembre de 2009, sala 2 del Anexo del Congreso de la Nación. Fuente: <http://pueblosoriginariosargentina.blogspot.com.ar>



Miembros de *Kona* en la mesa de presentación de la Propuesta de inclusión del derecho al a comunicación con identidad en la Ley SCA. 30 de junio de 2009, anexo de la Cámara de Diputados de la Nación, CABA. Fuente: <http://pueblosoriginariosargentina.blogspot.com.ar>

³³³ Exposición en el marco del Coloquio Interdisciplinario “Crisis y posibilidades en el abordaje de lo indígena...”. Villa María, 22 y 23 de noviembre de 2011.



Miembros de *Kona* en el afiche que usó para la difusión de la Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad en la Ley SCA.



Miembros de *Kona* en la coordinación de reuniones del grupo que elaboró versión final de la Propuesta de inclusión del derecho al a comunicación con identidad en la Ley SCA. 29 de mayo de 2009. Fuente: material de archivo de *Kona Producciones*.

Una vez aprobada la Ley, el grupo que había militado la “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad en la ley SCA,” definió, junto a los dirigentes del ENOTPO, que Matías Melillán, miembro de la CMN, comunicador de la radio AM *Wajzugun* y muy cercano a *Kona Producciones*, fuera quien representara a los pueblos indígenas en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual.



Miembros de *Kona* junto al Coordinador General del AFSCA (cuarto, de derecha a izquierda), luego de la designación de Matías Melillán (segundo, de derecha a izquierda) como representante de los pueblos originarios en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual. 10 de noviembre de 2009.

Fuente:<http://uniondiaguita.blogspot.com.ar/>

Tal como mencionamos en el capítulo anterior, desde 2010, sobre todo a partir de la Marcha del Bicentenario, se fue profundizando en Argentina una polarización de la militancia indígena: por un lado, el Consejo Plurinacional Indígena, con una postura más crítica al gobierno nacional, y por otro lado el ENOTPO, manifestando en reiteradas oportunidades su apoyo a dicho gobierno.

Esa división tuvo su correlato al interior de la CMN, ya que dos de sus principales referentes se constituyeron en líderes de cada una de estas organizaciones.

Muy pronto esa división también impactó al interior del grupo que había elaborado y militado la “Propuesta de inclusión del derecho al a comunicación con identidad” en la Ley SCA, y particularmente al interior del grupo de jóvenes de la CMN que había liderado ese proceso: por un lado Melillán continuó trabajando junto al ENOTPO y, del otro lado, el resto de los jóvenes de *Kona* continuaron trabajando cercanos al Consejo Plurinacional Indígena de Argentina.

Con el tiempo comenzaron a surgir críticas desde distintas organizaciones o comunidades a las gestiones de Melillán en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual y en el área de comunicación que se creó en el INAI y que estaba a su cargo. Cuando comenzamos el trabajo de campo Melillán ya no estaba vinculado a *Kona*. Esas críticas a su gestión llevaron a que algunos de los *Kona* se plantearan, a su vez, una autocrítica respecto del proceso de militancia que ellos como grupo habían dado en torno a la Ley SCA: en alguna medida, decían, se habían autonomizado, en ese proceso, de los mecanismos de tomas de decisiones del Pueblo Mapuce, donde tienen centralidad el Parlamento y la voz de las autoridades tradicionales. Tal

como explicó en un taller sobre comunicación indígena la *Pijañ Kuse*³³⁴ del *lof Puel Pvjv*³³⁵, en toda lucha, en todo emprendimiento la autonomía de las personas debe ser inescindible de la idea de *kisu gvnewkvlelayiñ*: de acuerdo a la cosmovisión mapuce, el *Waj Mapu*³³⁶ es un todo que funciona en forma armónica y circular. Tiene un orden llamado *Az Mapu*, que nos entrega valores y principios para mantener el equilibrio del *ixofij mogen*³³⁷. El *kisu gvnewkvlelayiñ* refiere precisamente a ello, a que cada persona no se ordena sola sino desde el *rakizuam*³³⁸ y *zugun*³³⁹ del *Az Mapu*. Y la transmisión de ese orden, de esas leyes, “tienen que ponerse en marcha desde las familias, desde las comunidades. Esas leyes funcionaron durante miles de años, por eso había un ordenamiento que permitió la vivencia, la convivencia y la permanencia de tantas vidas...”³⁴⁰. Cuando esa transmisión y ordenamiento se rompen, surgen problemas. En la lucha en torno a la Ley SCA, los jóvenes tenían un mandato de sus comunidades y organización de base, pero también habían tenido mucha autonomía. Eso los fortaleció y constituyó un aprendizaje, pero al mismo tiempo llevó a que se cometieran lo que algunos de ellos entendían como errores, por ejemplo la designación de una persona que tal vez no había sido la correcta.

Al mismo tiempo, los *Kona* tenían claro que la decisión sobre quién sería el representante indígena en los órganos de aplicación de la Ley SCA debía pasar por las organizaciones y comunidades indígenas, sin intervención del Estado. Y que la reapropiación de ese espacio de participación dependía de la capacidad organizativa de dichas organizaciones y comunidades:

...el Estado no tiene que intervenir para nada, para mí. Ese es un proceso más interno de los pueblos indígenas, de las organizaciones de los pueblos indígenas. Y como somos seres humanos también... hay muchas falencias organizativas y creo que los mecanismos va a depender también de la capacidad política de las autoridades, de los dirigentes. Porque hay cosas que atraviesan otros planos de la discusión y me parece que seguramente se dará el tiempo... porque también ya vence el período en el Consejo. Pero también hay que estar a la altura de esos procesos, y muchas veces nosotros, como decía Juan³⁴¹, tenemos un marco legal, como que avanzamos... pero hemos avanzado y hemos retrocedido en un montón de aspectos, entonces no hay como un equilibrio. Tenemos un marco legal y cuesta generar esa capacidad

³³⁴ Es una autoridad filosófica y religiosa. El rol ejercido por una mujer mayor que es guía espiritual y dirige algunas ceremonias ancestrales, como el *Gejupun Zugu*.

³³⁵ Conversación en el marco del Taller Participativo “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación”, ciudad de Neuquén, noviembre de 2011 (registro de campo en audio).

³³⁶ Es el cosmos, el universo. El *Waj Mapu* “está organizado en diferentes espacios, dimensiones. En esos espacios tiene lugar y se expresa el *ixofij mogen* (biodiversidad) y como parte él pu ce (las personas). *Waj Mapu* o *Wajontu Mapu* indica el sentido circular con que se ordena el universo, conformado por una infinita cantidad de *mogen/newen*, energías/vidas, ordenados en las distintas dimensiones que lo componen”(Centro de Educación Mapuce Norgvbamtuleayiñ, s/a: 3)

³³⁷ Biodiversidad.

³³⁸ Pensamiento.

³³⁹ Idioma.

³⁴⁰ Exposición de la *Pijañ Kuse* del *lof Puel Pvjv* en el marco del Taller Participativo “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación”, ciudad de Neuquén, noviembre de 2011 (registro de campo en audio).

³⁴¹ Se refiere a una conversación que habíamos tenido el día anterior en el marco de Encuentro en Villa María, donde otra persona hablaba de los avances en el reconocimiento de derechos de los pueblos indígenas.

de movilizar para que ese marco legal se aplique, eso primero que nada, es muy difícil porque todo funciona así... Y principalmente porque en este proceso mucha gente indígena se está vendiendo. Y el gobierno está captando de una manera muy... Y en todos los ámbitos. Y el ámbito comunicacional no está exento para nada de eso. Y bueno, y en todos los planos hay proceso de reacomodamiento, reordenamiento. Y que en plano de lo cultural se va a ordenar porque se tiene que ordenar, y ese proceso se está dando... al interior se está dando sí, una cuestión muy movilizadora. De hecho este año... fue un proceso de ese tipo, porque hubieron parlamentos, digamos, los espacios donde se decide o define lo que se va a trabajar a nivel político, de defensa de derechos se decide en los parlamentos, ese es el ámbito donde nosotros podemos entender. Pero ese es un proceso interno... (entrevista a Piren: Córdoba, 11/2011)

Veremos que en encuentros posteriores organizados por *Kona* -encuentros que reunieron a comunicadores indígenas de distintos puntos del país y donde se discutió sobre el derecho a la comunicación-, esta situación se revirtió claramente, ya que pudo apreciarse la fuerte presencia y la centralidad política de las autoridades de la CMN.

¿Los últimos pasos?

A finales de 2010, en la asamblea general del Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación Indígena (CLACPI) realizada en Quito (Ecuador), *Kona Producciones* fue elegida como responsable de la Comisión de Formación dentro de dicha Coordinadora. CLACPI es una entidad internacional indígena, que organiza o participa en la organización de encuentros sobre comunicación indígena en toda América Latina³⁴².

Con ese papel importante en CLACPI y el antecedente de haber sido uno de los principales impulsores de la “Propuesta de inclusión del derecho a la comunicación con identidad en la Ley SCA”, desde 2010 los miembros de *Kona* comenzaron a ser invitados a viajar permanentemente a distintos encuentros nacionales e internacionales sobre comunicación indígena.

Durante los viajes, uno de los miembros de *Kona* permanecía en Neuquén porque había comenzado a trabajar en el informativo de *Radio Universidad Calf*. Si bien inicialmente los otros miembros que viajaban enviaban notas y entrevistas para *Mapuradio*, las ausencias permanentes de la mayor parte de los miembros fue un factor determinante para que el programa dejara de emitirse. También contribuyeron otros factores: uno de ellos fue el hecho de haber abierto, como veremos a continuación, muchos y diversos frentes de actividades en relación a producción de medios y otras formas de activismo por el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas. Y la dificultad para que un grupo reducido de personas respondiera

³⁴² Como señalamos en el capítulo III, CLACPI organiza desde 1985 Festivales Latinoamericanos de Cine y Video de los Pueblos Indígenas en distintas ciudades de América Latina. Además ha sido miembro organizador de otros eventos internacionales, como las dos Cumbres Continentales de Comunicación Indígena del Abya Yala.

a las distintas actividades, particularmente cuando algunas de ellas requerían presencia constante, como en el caso de la producción de un programa radial. Cuando cerramos el trabajo de campo, en diciembre de 2012, seguía viva la promesa de volver a emitir el programa el año siguiente, pero eso finalmente no ocurrió.

Por otras diversas actividades y rumbos que cada uno fue adoptando, el grupo dejó de funcionar como tal a inicios de 2013. Actualmente algunos miembros proponen que vuelva a constituirse para producir contenidos audiovisuales (conversación con Kalfvkvra: CABA, 12/2015, registro de campo).

3.2 Hacer comunicación con identidad: las prácticas específicamente significantes de *Kona Producciones*

Kona Producciones desarrolló, básicamente, dos tipos de prácticas cuya finalidad particular y específica ha sido la de comunicar significados: por un lado, la producción de contenidos de circulación masiva y, por otro lado, la generación de instancias de encuentro en las cuales promover determinados sentidos en torno a los comunicadores mapuce (y luego a otros comunicadores indígenas), a los medios como parte de las luchas de ese pueblo y a lo que significaría un sistema de medios intercultural.

En este apartado nos detenemos en el análisis de ambos tipos de prácticas.

Respecto de las producciones para difusión masiva, tal como pudo entreverse en el recorrido que realizamos por la historia de *Kona Producciones*, este grupo de jóvenes fue generando, en sus distintos momentos, contenidos mediáticos en diversos formatos y soportes. Sin embargo, una coincidencia es que en general se trató de producciones del género informativo o documental y las temáticas giraron en torno a procesos de lucha mapuce (principalmente por el territorio, pero también otras luchas vinculadas a esa, tal como veremos). Además, en casi todas las producciones puede observarse una búsqueda por manifestar la articulación de esas luchas con la cosmovisión mapuce. Finalmente, otro elemento común a las distintas producciones fue el objetivo de disputar los modos de nombrar actores, acciones y formas organizativas.

Como mencionamos anteriormente, la primera producción fue un fancín que se distribuía a quienes pasaban por la *ruka* del *lof* Newen Mapu y Puel Pvjv. Este fancín se convirtió luego en una revista con mayor tirada. La revista había sido una iniciativa para incentivar a los niños y jóvenes que asistían a la *ruka* a investigar sobre las pautas culturales del Pueblo Mapuce, y luego los jóvenes dieron el paso de buscar dar amplia difusión a distintos aspectos de los saberes y memorias de su pueblo. En el año 2006, además de artículos referidos a la cultura mapuce, *Kona* comenzó a escribir artículos pertenecientes al género informativo, difundiendo

por ejemplo los debates sobre la reforma de la Constitución en Neuquén o sobre el proceso de recuperación de tierras en Pulmarí (zonal Pewence de la CMN)³⁴³. Durante la reforma de la Constitución se publicaron, a modo de números especiales de la revista, trece números de un “Boletín Mapuche, Especial desde la Convención Constituyente en Neuquén (Puelmapu)”, entre el 26 de enero y el 13 de febrero de 2006.

En estos boletines se presentaba, por un lado, la exposición diaria de las particularidades de la negociación entre la CMN y los constituyentes de los distintos bloques partidarios, en pos de que la nueva Constitución provincial reconozca la preexistencia del Pueblo Mapuce en el actual territorio neuquino. Por otro lado, un eje central de los boletines era la argumentación tendiente a la construcción de legitimidad en torno a dicha demanda. En esa argumentación se fundamentaba que el reconocimiento del Pueblo Mapuce constituía un paso necesario para la construcción de un Estado intercultural en Neuquén³⁴⁴, donde “el Pueblo Mapuce junto a la sociedad Neuquina podamos lograr la unidad en la diversidad que todos nos merecemos”³⁴⁵. Para que ello sea posible se explicaba, era necesario que la “Nación Mapuce” tuviera contención desde el reconocimiento de sus derechos fundamentales: identidad como mapuce, territorio con control y administración mapuce; y autonomía, es decir, posibilidad de definir la propia organización como pueblo originario³⁴⁶.

Los boletines explicitaban permanentemente que la CMN era la organización representativa del Pueblo Mapuce de la provincia (nombrada como la institución madre del Pueblo Mapuce en Neuquén). En ese marco, a modo de recurso argumentativo, se recuperaban las palabras textuales de los *werken* de la CMN y de los comunicados de la CMN, que se constituían en cita de autoridad respecto del modo en que la Constitución debería incluir el derecho mapuce y respecto de la valoración del curso que tomaban las negociaciones entre el Pueblo Mapuce y los constituyentes.

En la misma línea y siguiendo con esta estrategia argumentativa, los boletines planteaban la importancia de que la Constitución incluyera la propuesta elaborada por la CMN, ya que para

³⁴³ No pudimos acceder a ejemplares de la revista, pero sí a la serie de boletines que se hicieron con motivo de estos procesos de lucha y que fueron digitalizados por *Kona Producciones* para enviarlos a portales web de noticias como *Indymedia*, *Mapuexpress* o *Azkintuwe*. A algunos de esos boletines accedimos en la *Web* y otros nos fueron proporcionados por miembros de *Kona Producciones*.

³⁴⁴ Cuando el debate de los constitucionalistas y la CMN giró a usar la expresión genérica “pueblos indígenas” o hablar específicamente del Pueblo Mapuce, que era la postura de la CMN, los boletines describían a Neuquén como un Estado Bicultural donde, por lo tanto, las dos culturas -mapuce y no mapuce- debían estar reconocidas como tales. 2º Boletín Urgente desde la Convención Constituyente “Proyectos sobre Derechos Mapuce en Convención Constituyente”. *Tayñ Rakizum*. 17 de enero de 2006.

³⁴⁵ Especial desde la Convención Constituyente N° 6 “Neuquén: Cuenta regresiva al reconocimiento Mapuce en la Convención”. *Tayñ Rakizum*. 01 de febrero de 2006.

³⁴⁶ Boletín Mapuche, Especial desde la Convención Constituyente en Neuquén (Puelmapu) / N° 1 “El derecho Mapuche en la Reforma de la Constitución provincial”. *Tayñ Rakizum*. 16 de enero de 2006.

su elaboración “se tuvo en cuenta el Az y el Nor Mogen (normas jurídicas que rigen la naturaleza y la relación del Pueblo Mapuce con ella)” y “todas la herramientas que a nivel nacional y mundial tienen los pueblos originarios para protegerse contra el autoritarismo de los Estados”³⁴⁷.

Otro recurso argumentativo utilizado era presentar la causa mapuce como una que importa a toda la sociedad³⁴⁸ y a la que adhieren otros sectores, como el movimiento de derechos humanos y la Iglesia Católica³⁴⁹.

Los boletines llevaban el nombre de *Tayiñ Rakizuam* pero no tenían firma de alguna persona individual. La excepción fue el último número, donde se informaba sobre la “victoria del Pueblo Mapuce movilizado” (que logró la incorporación de su “propuesta política de nueva relación - Estado/ Pueblo Mapuce”). Este boletín estaba firmado por dos autoridades de la CMN: el *Ñizol Logko* y un *Werken*³⁵⁰.

Sobre la lucha en Pulmarí³⁵¹ se publicaron, entre el 01 y el 08 de agosto de 2006, cinco boletines a modo de números especiales de la revista *Tayiñ Rakizuam*.

En ellos se informaba sobre el conflicto de los *lof* Katalan, Ruka Coroy, Ñorkinko, Kurumil, Lefiman, Yegeywaj y Tayiñ Rakizuam por el mal desempeño de la Corporación Interestadual Pulmarí, que debía funcionar con un “enfoque intercultural que significa participación de 4 directores estatales y 4 directores mapuche”, y en cambio estaba en manos exclusivas del Estado y otorgaba concesiones de explotación turística del territorio a los “amigos del poder”³⁵².

Tal como en el caso anterior, en estos boletines encontramos una exposición sobre el curso de las negociaciones entre las comunidades y el gobierno provincial (con la mediación del gobierno nacional) y una argumentación que fundamentaba la demanda mapuce respecto de

³⁴⁷ Boletín Mapuche, Especial desde la Convención Constituyente en Neuquén (Puelmapu) / N° 1 “El derecho Mapuche en la Reforma de la Constitución provincial”.

³⁴⁸ Boletín Mapuche, Especial desde la Convención Constituyente en Neuquén (Puelmapu) / N° 1 “El derecho Mapuche en la Reforma de la Constitución provincial”.

Boletín Mapuche, Especial desde la Convención Constituyente N° 3 “Se reúnen autoridades de la Confederación Mapuche Nuekina Y los Convencionales Constituyentes.” *Tayiñ Rakizuam*. 23 de enero de 2006.

Boletín Mapuche, Especial desde la Convención Constituyente N° 4 “Se posterga el tratamiento de los derechos Mapuce en la Convención”. *Tayiñ Rakizuam*. 24 de enero de 2006.

³⁴⁹ Especial desde la Convención Constituyente N° 9 “Neuquinos y Mapuce: unidos en camino de un reconocimiento verdadero”. *Tayiñ Rakizuam*. 07 de febrero de 2006.

³⁵⁰ Boletín urgente Mapuche. Especial desde la Convención Constituyente N° 13 “Victoria del Pueblo mapuce movilizado”. *Tayiñ Rakizuam*. 12 de febrero de 2006.

³⁵¹ Se trata de una lucha por recuperar 110.000 hectáreas en el departamento de Aluminé, Neuquén, en las cuales están asentados varios *lof*. Si bien el conflicto por esas tierras se remonta a fines del siglo XIX (ya que en enero de 1883, los mapuce que resistían a la “Conquista del Desierto” libraron el Combate de Pulmarí ante las tropas argentinas) la disputa conocida como “El conflicto de Pulmarí” comenzó en 1995 con la ocupación mapuce de la Corporación Interestadual Pulmarí. Para un análisis sobre este proceso de lucha ver Carrasco y Briones (1996), Nawel y otros (2004), Valverde (2009), Delrio y otros (2010c), Valverde y Stecher (2013).

³⁵² Boletín urgente, especial desde Pulmarí N° 1 “Mapuce recuperan Pulmarí”. *Tayiñ Rakizuam*. 01 de agosto de 2006.

sus derechos sobre ese territorio. Los boletines apelaban al derecho internacional que otorga a los pueblos indígenas garantías de propiedad sobre los territorios ocupados ancestralmente. Y también recuperaban los ejemplos de las victorias de la lucha mapuce por la recuperación de ese territorio.

Otro eje de estos boletines era la disputa de los términos que se usaban para nombrar las prácticas de los distintos actores: los mapuce no “usurpan”, “recuperan”. Quien ha usurpado es el Estado argentino. Y luego ha avalado la usurpación por parte de los “amigos del poder”. Y, nuevamente, se construía la idea de esa disputa como una lucha que interesa a toda la sociedad:

Los planes sobre la porción de Pulmarí que el gobierno pretende “recuperar” [*de la posesión mapuce*] contiene una riqueza inagotable de recurso maderero, minero y turístico y los Mapuce y la sociedad toda no debe permitir caiga en manos de quienes han convertido la riqueza y el patrimonio natural en botín de sus negocios y alimentos de nuevos ricos que genera la actual administración de Jorge Sobisch y sus funcionarios.³⁵³

Tal como veremos más adelante, esta construcción de sentidos en torno a los derechos indígenas como derechos que afectan e interesan a la sociedad toda apareció también en el modo en que los miembros de *Kona Producciones* entendían el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas.

Otro evento sobre el cual los jóvenes de *Kona Producciones* publicó una serie especial de boletines *Tayiñ Rakizuam* fue el XVIII *Gvbamtuwvn*, que tuvo lugar en Neuquén los días 19, 20 y 21 de mayo de 2006. En esos boletines, publicados pocos días después del evento, se informaba sobre las nuevas autoridades electas de la CMN³⁵⁴ y sobre las resoluciones del *Gvbamtuwvn*: en un boletín se comunicaba sobre la reforma del Estatuto de la CMN, acentuando que el anterior estatuto había sido elaborado por el partido MPN y que el actual es un estatuto autónomo, tendiente a que la conformación de la CMN “refleje el Kimvn y el Rakizuam Mapuce (Conocimiento y Pensamiento Mapuce)”³⁵⁵. Un primer signo de ese reflejo, afirmaba el boletín, era el modo en que el nuevo estatuto nombraba a las autoridades de la CMN y a sus instancias de reunión y decisión, ya no con nombres jurídicos propios de toda asociación gremial sino con nombres mapuce.

Otro boletín de esta serie informó sobre la resolución del Parlamento de crear el *Meli Folil Kvpan*³⁵⁶, al que el boletín definía como una medida tendiente a “seguir fortaleciendo y proyectando diversas expresiones político – culturales que el Pueblo Mapuce está ejerciendo

³⁵³ Boletín urgente, especial desde Pulmarí N° 4 “Posición mapuce ante la renuncia de Neuquén a Pulmarí”. *Tayiñ Rakizuam*. 08 de agosto de 2006.

³⁵⁴ “XVIII Gvbamtuwvn – Parlamento Mapuce”. *Tayiñ Rakizuam*. 25 de mayo de 2006.

³⁵⁵ “Resoluciones del XVIII Parlamento Mapuce”. *Tayiñ Rakizuam*. 26 de mayo de 2006.

³⁵⁶ “MELI FOLIL KVPAN: Registro Civil Mapuce”. *Tayiñ Rakizuam*. 25 de mayo de 2006.

en las últimas décadas”. Y se destacaba que los padres mapuce ya no deberían negociar ni sufrir la imposición del Estado al querer poner a sus hijos nombres en mapuzugun.

En el año 2005 los jóvenes produjeron, con apoyo del Centro Educativo Norgvbamtuleayñ, un video documental de diez minutos titulado “Malditas Petroleras”³⁵⁷. Dicho documental presenta un relato de la historia de conflicto y lucha del *lof* Logko Purran (zonal Xawn Co) con la empresa petrolera Repsol-YPF³⁵⁸. Este relato tiene estructura narrativa: las primeras tomas son en el territorio mapuce, con imágenes de la *wenufoye*³⁵⁹ y, a continuación, empalma con una toma en que se ve y oye al *Ñizol Logko* de la CMN dando inicio a un *gijatun*³⁶⁰. Luego, una toma del *coyke purun*³⁶¹ y de los *logko* de distintos *lof* de Neuquén que participaban del evento. La rogativa y las banderas se presentan como símbolos de aquello que constituye al Pueblo Mapuce como tal: identidad, autonomía y territorio.

En un segundo momento, el documental continua con imágenes relativas a la llegada de la empresa petrolera al territorio mapuce y el conflicto con el gobierno provincial: tomas (sin indicación de fecha y lugar) de protestas de gente mapuce en contra de la explotación petrolera de Repsol-YPF, de distintos mapuce increpando al gobernador de Neuquén e imágenes que tenían en primer plano un territorio rural con la *wenufoye* flameando; la imagen y la palabra de una mujer mayor dentro de la que parece ser su *ruka*, contando, en una entrevista grabada para el documental, que “en esta tierra nosotros nacimos y criamos (...) antes no había nadie acá, ninguna petrolera (...) ahora tenemos que luchar continuamente, de reclamar la tierra”. Mientras la mujer habla, su imagen empalma con tomas de contaminación de la tierra por la explotación petrolera.

³⁵⁷ A partir del premio ganado por este documental, los jóvenes de *Kona Producciones* comenzaron a asistir a capacitaciones sobre producción audiovisual con CLACPI y produjeron en 2008 el documental de veinte minutos titulado “El grito del Lanín”, que relata la amenaza que vive *pillan mawiza* (el volcán Lanín) por proyectos turísticos que se desarrollan en su ladera, y la *gejupun* (ceremonia filosófica) que comenzó a realizar anualmente el Pueblo Mapuche a los pies del volcán. El documental fue filmado durante la ceremonia del 2008 al pie del volcán y recupera las voces de los *logko* y *pijañ kuse* (autoridad filosófica) que orientaron la ceremonia y que son quienes transmiten el llamado del Lanín. Cuando terminamos el trabajo de campo el documental no había terminado de editarse, aunque se presentaron versiones preliminares en algunos festivales de cine indígena. Por esa razón, aunque en un encuentro donde se proyectó vimos una de las versiones preliminares, no pudimos acceder a una copia del documental. Por otro lado, la circulación de ese segundo documental fue muy limitada porque, de acuerdo a los que nos comentó Pirén, las autoridades de la CMN consideraron que sólo podía proyectarse en instancias que las estuviera presente alguien mapuce que pudiese explicar a los presentes la centralidad del volcán para el Pueblo Mapuce de Neuquén y los sentidos de la ceremonia. En virtud de esas dos cuestiones, optamos por no realizar aquí un análisis del documental. Pero sí nos parece interesante destacar en qué medida las autoridades mapuce asumen la centralidad de la voz mapuce en la construcción de interpretaciones sobre las propias luchas y pautas culturales, al punto de poner en tensión el modo habitual de circulación y recepción de un producto de comunicación masiva —en este caso el documental—, que consiste en que, habilitado por las posibilidades del desarrollo tecnológico, dicho producto se elabora para despegarse espacial y temporalmente de sus productores y llegar a públicos impensados.

³⁵⁸ Sobre este conflicto ver, por ejemplo, Delrio y otros (2010b).

³⁵⁹ Bandera del Pueblo Mapuce.

³⁶⁰ Rogativa.

³⁶¹ Baile que imita los movimientos del choike (nombre científico: pterocnemia pennata) y que se realiza en contextos ceremoniales.

El tercer momento del relato comienza con el anuncio de los mapuce de que resistirían a la invasión y contaminación de los territorios y a la represión desde el Estado: se observa a miembros del *lof* Logko Purran en una conferencia de prensa en su propio territorio, explicando que van a continuar la lucha en reclamo de sus tierras, de sus derechos. A continuación se muestran imágenes de un desalojo de la comunidad por la policía y luego la imagen de un *werkén* de la CMN afirmando que van a continuar resistiendo aunque haya represión, tras lo cual es ovacionado con el grito de guerra mapuce³⁶² (*mariciweu*). Luego comienzan las imágenes de la represión policial y de manifestaciones mapuce en contra del accionar de Repsol-YPF: manifestaciones en las calles y gente de las comunidades expulsando a trabajadores de la empresa de los lugares en que se realizan las explotaciones.

Finalmente, el documental cierra con el mensaje de que la lucha del Pueblo mapuce no cesará: se ven imágenes del mismo *werken* de la CMN informando a algunos periodistas que el *lof* Logko Purran “acaba de ser incripta, que es como si ya nos entregaran la personería jurídica que hemos estado peleando durante tanto tiempo, y esto viene a fortalecer lo que nosotros hemos estado demandando. Por lo tanto a partir de hoy con más fuerza vamos a estar aquí...”. Hacia el final, una toma con la imagen y voz de niños con *xarilogko* que cantan “la lucha sigue y sigue, el Pueblo Mapuce vive...”. El documental culmina con imágenes del *gijatun* que se mostraba al inicio.

En suma, en esa estructura narrativa el documental desarrolla dos ejes temáticos articulados: por un lado la denuncia de los problemas que enfrentan las comunidades mapuce en cuyos territorios hay explotación de recursos hidrocarburíferos (si bien el documental gira en torno a ese caso, se menciona a los *lof* Paynemil y Kaxipayiñ, que viven similares situaciones). Esos problemas incluyen tanto la invasión y contaminación de sus territorios como la represión policial cuando reclaman por dicha invasión. El segundo eje, con el cual se abre y cierra el documental, es la acción política, la capacidad de lucha del Pueblo Mapuche para resistir frente a esa invasión. Esa lucha, plantea el documental, involucra y articula tanto los enfrentamientos cuerpo a cuerpo con la policía en las zonas de conflicto y las manifestaciones por las calles de Neuquén, como las ceremonias tradicionales en los propios territorios. Las ceremonias aparecen como símbolo de una identidad y una cosmovisión que son el fundamento de esas luchas.

Hay una tercera cuestión, que adquiere menos centralidad en el documental pero que nos interesa señalar a los fines de esta investigación. Una de las tomas de la represión policial muestra a un joven mapuce filmando una discusión entre un jefe de policía y un mapuce (no se ve su rostro, sólo se oye su voz). En una muestra de su molestia por ser registrado en esa

³⁶² *Mariciwev*, que se traduce como diez veces venceremos.

situación, el policía mira al joven que sostiene la cámara y le dice: “¿Filmaste bien?”. Esa frase aparece también escrita en la pantalla, para que no pase inadvertida al espectador. La secuencia puede entenderse como una metacomunicación, en la propia producción audiovisual, sobre la importancia de la producción audiovisual mapuce al servicio de las luchas de ese Pueblo, ya que permiten exponer en el espacio público las situaciones de violencia y los rostros que personifican esa violencia.

En lo que respecta a la estética, el documental no presenta mayor uso de recursos de edición, sólo el empalme de distintas tomas y la unión de imágenes con música (con instrumentos mapuce) o voces en off. En tres ocasiones se resalta con letras sobre la imagen las palabras de algún policía en el marco de situaciones de represión. Si bien casi no hay referencias que indiquen datos sobre lugares, fechas o personas, en todas las imágenes pueden observarse marcadores identitarios asociados con el Pueblo Mapuce: adultos y niños con *xarilogko*, mujeres con *kypam*³⁶³, la *wenufoye*³⁶⁴.

Algunos años después, entre 2008 y 2011, *Kona Producciones* emitió el informativo radial *Mapuradio*³⁶⁵. Este informativo se definía como una iniciativa que buscaba “ser un puente para el entendimiento de culturas diferentes y trabaja para la construcción de una sociedad Intercultural”³⁶⁶. Ello implicaba que era un informativo sobre el Pueblo Mapuce pero dirigido tanto a la sociedad mapuce como a la no mapuce.

...para mí Mapuradio está destinado tanto a los mapuce como a los no mapuce! Porque genera debate al interior nuestro: a lo que hablábamos recién de cómo nosotros llevamos nuestra cultura al ciudadano de Neuquén! ¿Cómo le hacemos entender al dueño del quiosco que Roca es un genocida! Eh... está ese debate interno ¿viste? De qué temas son importantes para nosotros, como... como... generar repercusión sobre ese tema y lo otro es tener debate también en la sociedad que no es mapuce! A veces tocamos puntos sensibles como el de Roca: mucha gente dice: “si no fuera por Roca ustedes no estarían en este Estado, en un Estado como este!” Sí, pero Roca... ¿entendés? Ese tipo de cosa... hay gente que las entiende y que la comparte, otras que ¡no! Entonces una de las... de las búsquedas es generar esos disparadores para tener debate: debate tanto en nuestra sociedad mapuce que todavía hay muchas cosas de la cultura *wigka* que están muy arraigadas! Como la religión, sobre todo la religión católica, la

³⁶³ Vestido.

³⁶⁴ Bandera del Pueblo mapuce.

³⁶⁵ Realizamos análisis de contenido de todos los programas a los que tuvimos acceso: catorce programas producidos y emitidos en 2011 y noventa programas de 2010, que sumaban en total doscientas ochenta notas. Algunos audios nos fueron dados por miembros de *Kona Producciones* y otros estaban disponibles en portales web informativos que abordan cuestiones vinculadas a pueblos indígenas (*Indymedia Argentina*, *Mapuexpress* y *Azkintuwe*, de Chile). Según nos informaron, no hay registro de los audios de muchos programas, principalmente aquellos que en 2008 y 2009 se grabaron en los estudios de *Radio Universidad Calf* (otros se grababan en la *ruka* del *lof* Newen Mapu). A su vez, no pudimos acceder a los programas semanales de una hora emitidos los días domingos ya que éstos se transmitían en vivo desde la radio y no se grababan. Sólo accedimos a dos programas a cuya emisión pudimos asistir durante nuestro trabajo de campo en Neuquén. Los programas de los domingos mantenían la estética y estructura de los informativos diarios, con la diferencia que en los programas de los domingos algunas entrevistas se realizaban en vivo y tenían una extensión mayor.

³⁶⁶ “COMENZO MAPURADIO-Noticiero Cultural Mapuche”. Artículo publicado el 02 de febrero de 2010, cuando *Mapuradio* dejó de ser una columna dentro del programa *La Palangana*, de *Radio Universidad Calf*, y comenzó a emitirse como un informativo independiente dentro de dicha radio.

religión evangélica... hay cosas como que se yo! la... la tradición del *ngenecen*³⁶⁷ que el mapuce cree que... es como que no lo vas a poder desarraigar nunca! Pero la religión evangélica, si... Es posible de erradicarla de alguna forma! Eh... ese tipo de debates también generarlos al interior, ¿viste? ese tipo de cosas! (entrevista a Umawtufe: Neuquén, 04/2011)

Desde *Mapuradio* estos jóvenes disputaban los sentidos públicos en torno al Pueblo Mapuce y sus vínculos con el resto de la sociedad. Era un producto mediático que no sólo denunciaba las problemáticas de este Pueblo sino que también buscaba valorizar y legitimar su idioma, sus saberes, las voces de sus autoridades ancestrales, sus tradiciones y sus memorias, haciendo hincapié en el fundamento cultural de las actuales luchas mapuce y en todo aquello que la sociedad no mapuce tiene para aprender de la cosmovisión de este pueblo.

Elegir el género informativo tuvo que ver con buscar generar un producto que apareciera como objetivo:

...la gente cree en lo que dicen los informativos, los informativos dan una noticia y la gente les cree (...). La cultura mapuce es una cultura rica. Queríamos mostrar las cosas buenas de la cultura, mostrar una visión positiva de la cultura y que la gente no diga “Uy, estoy indios siempre están llorando, siempre aparecen llorando”. Nosotros queríamos contar noticias pero desde un lugar como positivo de la cultura, mostrar la fuerza, la riqueza de la cultura, la fuerza del Pueblo Mapuce (conversación con Kfvf: Neuquén, 04/2011).

La definición que los miembros de *Kona* construyeron del informativo y del público al que se dirigía tenía su correlato tanto en los temas que se abordaban y en las fuentes a las que se consultaba, como en la estética del programa y en el uso del mapuzugun y el castellano.

³⁶⁷ Se traduce como el dios o el dueño de los mapuce. Es una adaptación tergiversada, por influencia de la religión católica, de una figura central en la cosmovisión mapuce: el *ngen*. Tal como explicaba la *Werken* María, “El *ngenecen* sale de un término muy importante en el sistema mapuce que es los *ngen*, que son los protectores de cada uno de los elementos que existen en la naturaleza; y como nosotros [*los humanos*] somos un elemento más, también tenemos un *ngen*... las personas tienen un *ngen*, los árboles, los ríos, las montañas, los animales, todos tenemos un *ngen*. Y los *ngen* no son los que nos mandan, son los que nos orientan, los que nos guían para que nosotros, cada uno de los elementos cumplan el rol al que se le ha designado, es el protector de ese espacio, hay un espacio determinado donde la persona se tiene que mover, cuándo se tiene que mover, cómo se debe mover, un espacio determinado en donde se cría un animal o se brota una planta. Y cada uno de esos espacios tiene un protector que hace posible que esa persona no se desvíe de ese lugar, por eso un animal... un tigre nunca va a estar en otro lugar que no sea su lugar específico donde tiene que estar, porque hay un protector que hace posible que se regule ese espacio. Esta palabra, que es muy importante para nosotros porque tiene que ver con el diario pensar que estás haciendo... (...) Entonces, esa palabra tan importante y que nosotros tanto respeto le tenemos y que muchas veces tanta falta de respeto le tenemos, esa palabra fue muy bien carburada por los católicos. Y como esa palabra, que solamente tiene el rol de orientar, de protección de ese lugar, el *wigka* lo calificó como el poder, el que controla el lugar, el que cuida el lugar... que para nosotros también es el que cuida el lugar. Pero sobre todo que el católico lo convirtió como que el *ngen* es superior a lo que cuida y por ende es Dios. Y no es así para la cultura mapuce, pero sobre todo porque el *wigka* le puso un *ngenecen*... y está el *ngen ce*, que así se dice, no es *ngenecen*... esta el *ngen ce* [*protector de la persona*], está el *ngen mawiza* [*el protector de la montaña*], está el *ngen ko* [*protector del agua*]... o sea, hay millones de *ngen*... y el católico lo puso solamente uno, y le puso *ngenecen* además! Rompiendo con nuestra lógica porque no existe un cuidador de las personas nomás...” (entrevista: Neuquén, 04/2012).

En 2010 el informativo comenzaba con el audio de la voz del *Nizol Logko* de la CMN saludando en mapuzugun y en 2010 con el sonido de la *xuxuka*³⁶⁸. A ello seguía un spot de inicio (grabado por una locutora con título del Instituto Superior de Enseñanza Radiofónica, externa a *Kona Producciones*³⁶⁹) que nombraba y definía al programa: “*Kvmey tamvn kvpan*³⁷⁰. Bienvenidos y bienvenidas a *Mapuradio*. Uniendo distancias, con la voz mapuce de las montañas, lagos, ríos, pampas y mares. La cosmovisión y realidad del Pueblo Mapuce. Aquí comienza *Mapuradio* (música tradicional mapuce)”³⁷¹. A continuación se escuchaba al locutor del informativo expresando un saludo en mapuzugun: “*Mari mari pu peñi, mari mari pu lamgen, mari mari com pu ce. Alkvtylelu tyfaci zugun. Iñce Kvrvf Nawel pignen*³⁷²”. Y luego en castellano: “Hola, que tal, como están ustedes amigos y amigas, reciban un cordial saludo desde territorio mapuce en la provincia de Neuquén, en la Patagonia Argentina. Estamos transmitiendo las informaciones para todo el *Waj Mapu*. *Kvrvf Nawel* es mi nombre. Bienvenidos, bienvenidas a *Mapuradio*, una expresión más de la comunicación indígena con identidad.”³⁷³. A continuación se oía una cortina con música tradicional mapuce y la repetición del nombre del informativo. Luego se desarrollaban entre dos y cuatro notas. En la mayor parte de ellas la estructura consistía en una presentación inicial del tema por parte del locutor del informativo y luego un audio con entrevista a alguna persona vinculada al tema o un audio de archivo (de conferencias de prensa, declaraciones públicas de algún funcionario público, etc.).

Cuando se trataba de noticias que habían tenido lugar en el *Waj Mapu* se comenzaba nombrando, en mapuzugun, la región en que dicha noticia se situaba (*Gulu Mapu* o *Puel Mapu*) y a continuación se nombraba al país en que se encuentra cada región (Chile o Argentina, respectivamente).

Entre cada nota había una cortina musical. En 2010 se trataba de música instrumental no mapuce (tal como la que suelen poner habitualmente todos los informativos radiofónicos) y en 2011 era música tradicional mapuce. Entre cada noticia o al final del programa se emitía un *spot* con el nombre del programa o con información sobre modos de contactar al equipo de

³⁶⁸ Es un instrumento aerófono formado por una caña con un cuerno en un extremo y que se utiliza en las ceremonias mapuce.

³⁶⁹ La locutora era compañera de facultad de uno de los integrantes de *Kona Producciones*. En una instancia en al que asistimos a la grabación de los spots *Kvrvf* dijo, a modo de presentación: “Ella es amiga de P, es locutora profesional. No es mapuce pero es indígena de Jujuy (*risas*)”(registro de campo: Neuquén, 04/2011)

³⁷⁰ Una traducción aproximada sería: sean ustedes bienvenidos.

³⁷¹ Spot 2011. En 2010 el spot de inicio era el siguiente: “*Kumey tamvn kvpan*. Bienvenidos y bienvenidas a *Mapuradio*, noticiero cultural mapuce. La actualidad y la cosmovisión mapuce en un solo espacio. *Mapuradio*, noticiero cultural mapuce”

³⁷² Una traducción aproximada sería: Buenos días hermanos, buenos días hermanas, buenos días a todos. A todos los que están escuchando. *Kvrvf Nawel* me dicen (o es mi nombre).

³⁷³ La expresión “comunicación indígena con identidad” se utilizó en 2011.

producción. Al finalizar el programa, el locutor del informativo despedía a la audiencia, nuevamente en mapuzugun y en castellano.

El spot inicial del programa, que citamos anteriormente, anticipaba a la audiencia los principales ejes temáticos que se abordaban en *Mapuradio*: actualidad y cosmovisión del Pueblo Mapuce. Ambos ejes aparecían permanentemente articulados en el programa, ya que la cosmovisión no se abordaba como una cuestión folclórica sino como el fundamento de las luchas de las comunidades y organizaciones y como conocimientos de gran importancia para entender y tratar algunos de los problemas ambientales y sociales contemporáneos.

Entre los temas de “actualidad” encontramos, por un lado, notas referidas a conflictos que atravesaban en esos momentos distintas comunidades y organizaciones mapuce en *Gulu Mapu* y *Puel Mapu*.

En todos los programas analizados pudimos hallar setenta noticias (sobre un total de doscientas ochenta notas analizadas) relativas a la situación de las comunidades y organizaciones mapuce en *Gulu Mapu*, entre las cuales predominaban noticias relativas a conflictos entre esas comunidades, empresas y el Gobierno. Sobre luchas de pueblos indígenas de otros países de América Latina, hayamos una noticia. Sobre conflictos y luchas de comunidades mapuce en *Puel Mapu* hallamos cincuenta y nueve noticias (cincuenta y dos abordaban problemáticas de comunidades de Neuquén y siete noticias trataban sobre conflictos de comunidades de otras Provincias, principalmente en Río Negro). También había, en un número menor, noticias relativas a situaciones de conflicto y lucha de otros pueblos indígenas de Argentina. En los programas analizados hallamos veinte noticias sobre esa temática. Como señalamos anteriormente, en general en cada noticia había una presentación del tema por el locutor del programa y luego se oía la palabra de alguna persona vinculada a la cuestión abordada. La mayor parte de las noticias sobre *Gulu Mapu* incluían entrevistas hechas por *Mapuradio* (por vía telefónica o *Skype*) a algún miembro de las comunidades u organizaciones protagonistas de los hechos. En pocas ocasiones se emitían audios de archivo (con declaraciones de funcionarios, jueces, conferencias de prensa de alguna comunidad mapuce, etc). En el caso de las noticias sobre *Puel Mapu*, en general se presentaban audios con entrevistas al *werken* o algún *kona* de la comunidad en cuestión:

Justamente lo que nosotros tratamos de... de... no sé si es la palabra “fundamentar” pero por ahí va! En el sentido de que todos participen en el programa, no de la producción porque la producción somos nosotros tres, digo: ochenta armando un programa de radio es como medio loco. Pero sí: llamar a María, llamar a Jorge, llamar a María que es la... la que está encargada de todo el tema de alfarería, del tema telar... Eh, no sé, llamar a los *kona* que están encargados de ciertos temas, tienen cierta responsabilidad, bueno, los llamamos a ellos para que nos cuenten de qué se trata. Y en ese sentido ha sido bastante interesante la participación de la comunidad de la... dentro del programa de radio, ellos mismos entregando su voz, entregando

su pensamiento y el conocimiento que tienen... ¿no? (entrevista a Umawtufe: Neuquén, 04/2011).

Al principio costaba, porque costaba hablar en los medios de comunicación pero además yo creo que no estaba acostumbrado [*la gente de la comunidad*] a hablar en un espacio que sea mapuce, que sea producido por mapuce... entonces como que capaz estaba acostumbrado a que te llame otra radio, o que te venga a preguntar el *Canal 7*, que muchas veces te hace una entrevista y que no... no puedes decir lo que vos querés en la entrevista sino que te vienen a preguntar ¿Cómo se toca el *kulxug*? o ¿Qué comen los mapuce? cosas así muy folclóricas... Entonces cuando... después ya teníamos *Mapuradio* era como decir: bueno, es como que la gente se apropiara también de *Mapuradio* dentro de lo que decir: bueno, que tema es necesario que... ¿Qué temas queremos nosotros instalar en discusión? (entrevista a Ailin: Neuquén, 04/2011).

Por otro lado, también había algunas notas en las que se informaba sobre políticas públicas del gobierno nacional en relación a pueblos indígenas y se opinaba sobre los impactos de esas políticas para dichos pueblos (hallamos nueve noticias en total sobre este tema). En estos casos, las voces que se recuperaban eran las de autoridades de los *lof* mapuce que habían tenido distinta participación en dependencias del gobierno nacional (por ejemplo, en el Consejo de Participación Indígena del INAI o en la Dirección de Recursos Naturales y Pueblos Originarios del Ministerio de Ambiente y Desarrollo Sustentable durante la gestión del ex-presidente Néstor Kirchner). Hallamos también dos noticias relativas a otras cuestiones de política nacional (el resultado de las elecciones Primarias Abiertas Simultáneas y Obligatorias de 2011 y cobertura de la marcha del 24 de marzo del mismo año, en el Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia) y en ellas se aludía también a la opinión de los pueblos indígenas sobre esos temas.

Tanto en 2010 como en 2011 hallamos un alto número de noticias referidas al derecho a la comunicación con identidad: treinta y siete en total. De este total, nueve eran informaciones relativas a distintas “expresiones del derecho a la comunicación con identidad”³⁷⁴: es decir, relativas a medios masivos de comunicación del Pueblo Mapuce. En esos casos se contaba sobre el origen de ese medio y luego se presentaba una entrevista con alguien que trabajaba en él y que explicaba su importancia para la comunidad.

Por otro lado, hallamos veinte noticias específicamente a la Ley SCA: a los conflictos que impedían su plena vigencia, a movilizaciones en Neuquén en apoyo a la Ley y a encuentros de pueblos originarios para desarrollar estrategias tendientes a impulsar la vigencia de los derechos reconocidos en ella.

En los informativos de 2010 encontramos también otros dos tipos de noticias vinculadas a este tema. Por un lado, informaciones relativas a factores que obstaculizaban el ejercicio del derecho a la comunicación para los pueblos originarios: había dos noticias (una con

³⁷⁴ Modo en que el programa se definía a sí mismo.

información proporcionada por el periodista Darío Aranda y otra basada en un informe del INADI) que analizaban la exclusión de las voces indígenas en los grandes medios masivos; una noticia sobre una comunicadora indígena asesinada en Colombia y otro comunicador indígena asesinado en México; y una última noticia sobre la negación del entonces presidente del INAI a brindar información a *Mapuradio* sobre la participación de este organismo en un conflicto con comunidades indígenas en Formosa. Por otro lado, encontramos cuatro noticias sobre la participación de *Kona Producciones* en encuentros internacionales de comunicación indígena.

Por último, hallamos una serie de notas (veinticinco en total) relativas a la historia del Pueblo Mapuce desde el siglo XIX en adelante, que fundamentan las luchas de este pueblo en el presente: se trataba de notas en las que se buscaba ofrecer una versión distinta a la historia oficial respecto del proceso de conquista de la Patagonia y dominación del Pueblo Mapuce. Consistían en entrevistas a académicos (antropólogos e historiadores) o periodistas que habían investigado sobre el tema, o a otras personalidades relevantes del ámbito político (el entonces Juez de la Corte Suprema de Justicia de la Nación, Eugenio Zaffaroni o la Madre de Plaza de Mayo Taty Almeida) que apoyan la versión que afirma que la “Conquista del desierto” fue en realidad un genocidio contra un pueblo que vivía y aún vive en la Patagonia.

Un segundo eje temático del programa era, tal como dijimos, la cosmovisión mapuce: en relación a este eje hallamos, por un lado, diecisiete notas³⁷⁵ que consistían en relatos que transmitían el *pew*³⁷⁶. En la mayor parte de los casos, estas notas presentaban interpretaciones, explicaciones, respuestas desde el *kimvn*³⁷⁷ mapuce a sucesos que afectaron la vida de grandes cantidades de población (particularmente cuestiones climáticas: un terremoto, la erupción de un volcán, la contaminación del territorio neuquino por las empresas petroleras). También notas sobre el *kvme felen* mapuce³⁷⁸. Y notas sobre el arte, danzas, el idioma, y distintas ceremonias mapuce, que aludían a estas cuestiones como modos o instancias de comunicación de y con la naturaleza. Además de las notas, los jóvenes de *Kona* grabaron más de veinte *spots* radiofónicos sobre estos temas, que se emitían por *Mapuradio* y se enviaban a otros medios. En la mayor parte de estas notas y *spots* la palabra la tenían las autoridades político-filosóficas del Pueblo Mapuce (*logko, werken, maci y pijañ kuse*).

³⁷⁵ Si nos remitimos a la definición de noticia desarrollada páginas antes, estas noticias no podrían definirse estrictamente como tales ya que no relataban sucesos recientes, aunque sí hacían hincapié en la importancia de esos conocimientos para todos o gran parte de los individuos de la sociedad.

³⁷⁶ Enseñanza del Pueblo Mapuce transmitida por sus sabios.

³⁷⁷ Conocimiento.

³⁷⁸ El término refiere a un sistema de vida planteado desde la cosmovisión y el proyecto político cultural del Pueblo Mapuce y que se propone como un proyecto de vida alternativo al hegemónico. La CMN hizo público un documento propositivo que sistematiza parte de la propuesta de este proyecto, titulado “Propuesta para un *Kvme Felen Mapuce*”. Algunas de las noticias de 2010 que incluimos en este eje consistían en informaciones sobre la elaboración y presentación de dicho documento. El mismo se encuentra disponible en el siguiente enlace:

Por otro lado, la actualidad y la cosmovisión del Pueblo Mapuce aparecían especialmente articuladas también en una serie de notas que en alguno de los informativos denominaron “Construyendo interculturalidad”³⁷⁹. Se trataba de noticias relativas a diversas iniciativas del Pueblo Mapuce tendientes a generar espacios e instancias de encuentro con la sociedad no mapuce, donde ésta pudiese conocer el *kimvn* mapuce y sus versiones sobre la actualidad y la historia que involucra a este pueblo. Hallamos cuarenta noticias referidas a este tipo de temática. Esas noticias contaban, por ejemplo, sobre bandas de música mapuce cuyas canciones refieren a la cosmovisión y las luchas mapuce; sobre talleres organizados por la CMN para el impulso y visibilización del arte mapuce; sobre centros educativos mapuce; sobre talleres de salud intercultural; sobre el festejo del *wiñoy xipantv*; sobre propuestas de barrios interculturales en distintas ciudades de Neuquén (construidos desde la tradición arquitectónica mapuce y donde se proponía el desarrollo de actividades comunitarias de distinto tipo).

En suma, había un permanente equilibrio y articulación entre los dos grandes ejes temáticos del informativo. Lograr este equilibrio y esta construcción articulada de ambos ejes era un objetivo y un desafío que todas las producciones de *Kona* se planteaban:

Pero eso es lo más difícil. Porque lo periodístico, lo informativo es contar lo que va pasando... pero lo más difícil para nosotros es eso, darle sentido desde el conocimiento, desde la fundamentación. (...) Como que lo político y lo espiritual va por separado, como que hay un corte: “Ahora viene la sección espiritual”. Si vos haces política es porque tenés una cosmovisión. (...) Esa es una discusión que no se ha dado tampoco tanto. Lo inmediato es difundir una demanda o un reclamo, no los fundamentos de eso. Y eso no lo va a hacer un no mapuce... porque no lo sabe (entrevista a Piren: Córdoba, 11/2011).

Mapuradio, dijimos, se definía como un programa hecho por jóvenes mapuce y sobre el Pueblo Mapuce, pero dirigido a toda la sociedad. Y buscaba, por lo tanto, lograr amplia incidencia en el espacio público mediatizado, sobre todo de Neuquén capital. Además de incidir en la selección de los temas a tratar, esta definición también tenía un correlato en la dimensión estética del informativo y particularmente en el uso de los idiomas.

La estética se caracterizaba por la articulación de elementos sonoros de la cultura mapuce (la palabra en mapuzugun, la música de instrumentos tradicionales de ese pueblo, los sonidos de la naturaleza) y la artística propia de los informativos radiofónicos del ámbito mediático profesional. De este modo, se trataba de un producto cuya identidad sonora estaba definida por claros marcadores de la identidad mapuce pero que, al mismo tiempo, buscaba romper con una idea de que las producciones indígenas son aburridas o poco profesionales (conversación con Kvrvf: Neuquén, 04/2012). Es decir, se buscaba dar cuenta de la

³⁷⁹ En el programa del día 3 de noviembre de 2010 se utilizó ese término. En otros programas se habla, por ejemplo, de “construir educación intercultural” (programa del 11 de marzo de 2010).

profesionalidad con el que el programa había sido elaborado y generar un producto dinámico que se inscribiera en las formas clásicas del género informativo en radio (utilizando todos los elementos del discurso radiofónico³⁸⁰ y respetando la estructura de los informativos³⁸¹) para poder establecer un contrato de lectura con las audiencias habituadas a oír este tipo de productos comunicacionales³⁸²:

U: ...eso es importante: el “cómo”...

A: ...porque también el Pueblo Mapuce es un pueblo que... transmite sus conocimientos de generación en generación de manera oral. Es decir no existía una escritura así, es decir, bueno, así se enseñaba, sino que era a partir de la convivencia, de la oralidad... las reuniones... duraban días cuando se juntaban entre comunidades: hablando, hablando, hablando...

U: ...el *gijatun* duraba días...

A: ...el *gijatun*...

U: ...el Parlamento era...

A: entonces...vos decís, bueno: comunicación mapuce: sentar una viejita ahí dos horas hablando con el micrófono, entonces... eso es lo que nosotros también estábamos acostumbrados, decir: esto es transmisión del conocimiento. Pero también empezamos a discutir mucho el “cómo” hacer comunicación mapuce o cómo hacer esas campañas por ejemplo, porque... si en un programa de una hora vamos a estar una hora hablando de Roca así... claro tampoco va a generar... entonces llevó a discutir el “qué” pero también el “cómo hacer” (entrevista a Ailin y Umaw: Neuquén, 04/2011).

Finalmente, respecto del uso de los idiomas, a lo largo de los informativos predominaba el castellano ya que ésta es la lengua que habla todo el público al que estaban destinados los programas: tanto la sociedad mapuce de Neuquén (sobre todo de Neuquén capital, mucha de la cual ha dejado de usar el idioma producto de la migración a la ciudad, de la escolarización en el ámbito urbano y de la discriminación y represión sufrida) como la sociedad no mapuce de esa provincia y de todos los lugares a los que el informativo llegaba a través de internet.

El uso del mapuzugun, por su parte, tenía un doble sentido: por un lado, se constituía en marca identitaria del programa y sus productores, en diacrítico de la adscripción al Pueblo Mapuce que distinguía al programa del resto de la programación de la emisora y e incluso del resto del dial. Pero, al mismo tiempo, tenía por objetivo dar a conocer y promover el uso generalizado de términos en dicho idioma y, en ese sentido, era un mecanismo acorde al objetivo de la promoción de la interculturalidad y la construcción de puentes que acerquen a

³⁸⁰ La palabra, la música, los efectos de sonido y el silencio.

³⁸¹ Que, entre otras cuestiones, consiste en la emisión de noticias breves; la reiteración de los términos centrales; la utilización del recurso de la música entre noticia cada (es lo que se denomina el uso de la música como cortina); la reiteración de los términos clave de cada noticia; la puesta al aire de las fuentes para dar credibilidad a la noticia; otorgar dinamismo con la alternancia de las voces.

³⁸² Recuperamos esta noción desde la propuesta teórica de Verón (1985). Recuperando la Teoría de la enunciación, el autor explica que, para transmitir determinado contenido (plano del enunciado), el que habla (el enunciador) adopta una determinada estructura enunciativa. En esa elección, el que habla se construye un lugar para sí mismo, posiciona de una cierta manera al destinatario, y establece así una relación entre estos dos lugares. En los medios, como en cualquier discurso, todo contenido es tomado a cargo por una o múltiples estructuras enunciativas. El conjunto de estas estructuras enunciativas constituye el contrato de lectura que el soporte propone a su lector.

los no mapuce hacia los mapuce. Con ese objetivo de enseñanza, además de los saludos en mapuzugun, de su uso para nombrar lugares, autoridades, ceremonias, prácticas artísticas, etc., los *Kona* habían grabado también una serie de spots donde se enseñaban palabras en ese idioma.

Ello apuntaba a contribuir a una descolonización respecto del uso del idioma en el espacio público mediatizado de Neuquén:

...hay muchos mapuce que no saben hablar mapuzugun, y bueno, no solamente porque va dirigido a los mapuce sino porque va dirigido a lo no mapuce. Pero cambió un montón la cosa, nosotros hemos logrado cosas importantes. Los periodistas por ejemplo ya no dicen “autoridad política”, ellos dicen directamente “*logko*”.... Ya está como referenciado, como instalado ese concepto. O *Waj Mapu*, que todavía hay gente que no la usa. Y esa una palabra que significa muchas cosas, si vos te metés a desglosar, a darle vida a ese concepto, implica meterse en la cosmovisión (entrevista a Piren: Córdoba, 11/2011).

En el mismo año que comenzó a producirse *Mapuradio*, algunos miembros de *Kona Producciones* junto a otros jóvenes de los *lof* Newen Mapu y Puel Pvjv conformaron la banda musical Puel Kona³⁸³, que combina ritmos como el rock, la cumbia, el ska y el hip hop con algunos de los instrumentos usados en la música mapuce: *xuxuka*, *xompe*³⁸⁴ y *sikus*³⁸⁵. Las letras de la banda fusionan mapuzugun y español y los temas centrales son la denuncia de las empresas petroleras y otras multinacionales, el etnocentrismo occidental, la persecución estatal que sufre el Pueblo Mapuce, el reclamo de la tierra, los saberes mapuce, la relación con la naturaleza. Tal como en *Mapuradio*, las letras de las canciones de Puel Kona unen la denuncia y la alegría, las luchas y la cosmovisión. En la medida en que permite comunicar de este modo la perspectiva y el *kimvn* del Pueblo Mapuce, la música es también comunicación con identidad:

...la música es una forma de hacer comunicación! Y que cada uno arrancó sin saber nada de música, y seguimos sin saber nada de música, pero... se armó una cuestión re grossa que la banda después la conocía...en los sectores sociales la banda era conocida! ¿viste?: nos llamaban para tocar acá, nos llamaban para tocar allá... como que son cositas pequeñitas que van... van tomando forma y van creciendo de a poco. Mapuradio lo mismo, arrancó... creo que no nos escuchaban...con suerte nos escuchaban nuestros viejos ... y ahora vos ves todo lo que ha crecido Mapuradio, solo... y uno dice bueno, ejem... no... no teníamos la intención de llegar... yo creo que hemos llegado lejos! Falta un montón todavía pero hemos llegado lejos! (entrevista a Umaw: Neuquén, 04/2011)

La formación para la producción de estos diversos contenidos de circulación masiva y las búsquedas en las prácticas y conocimientos de sus antepasados en pos de la disputa pública de los sentidos sobre la identidad mapuce y la interculturalidad, se fueron articulando en el

³⁸³ Guerreros del Este.

³⁸⁴ Es un instrumento idiófono pequeño, de metal (hierro o acero) con forma de herradura y una lengüeta en el centro. La persona se coloca en la boca la parte más estrecha, que sirve de caja de resonancia, y con un dedo pulsa la lengüeta produciendo sonidos monocordes.

³⁸⁵ Es un instrumento de viento compuesto por dos filas de cañas superpuestas.

proceso de subjetivación política de estos jóvenes que se autodefinían como “comunicadores mapuce”:

Nosotros como estamos en la recuperación de nuestro conocimiento estamos medio lejos de eso... Y lo que yo sé es porque mi mamá lo aprendió, entonces... así... No es lo mismo una persona que se cría en la ciudad y una que se cría en el campo, que tiene contacto con la naturaleza y que va aprendiendo a medida que va haciendo. Nosotros no, no tenemos esa posibilidad. Nosotros tenemos que buscar espacios para ir haciendo, todo el tiempo. Donde encontremos un espacio ahí vamos a aprender cosas que no podemos aprender conversando nomás. Transmitir vivencias... es lo más complicado... Eso no tiene lugar en lo comunicacional... y si tiene lugar es desde lo folklórico, un lugar romántico. Y eso para mí debería nutrir... sería muy transformador que eso nutra todo lo que nosotros hagamos (entrevista a Piren: Córdoba, 11/2011).

...esa cuestión de formar Puel Kona llevó también a generar una necesidad de investigar sobre la música tradicional mapuce. De decir: “bueno! no tenemos tanto conocimiento para decir que hacemos la música mapuce tradicional entonces queremos recuperar ese conocimiento, queremos sistematizarlo nosotros, investigarlo nosotros...”. Porque tampoco existe mucho material bibliográfico. Es como que eso lleva a lo... a lo mismo que iba antes de... de lo de comunicación: que como lo que íbamos haciendo nos llevó a ver la necesidad de esto, por ejemplo con Puel Kona fue lo mismo... (entrevista a Umaw: Neuquén, 04/2011)

Finalmente, tal como mencionamos anteriormente, entendemos que otro tipo de prácticas específicamente significantes desarrolladas por *Kona Producciones* en la lucha por el derecho a la comunicación fue la organización (o la participación en la organización) de eventos que podríamos llamar metacomunicacionales: es decir, eventos para la comunicación sobre el derecho a la comunicación con identidad.

Tal como mencionamos, los jóvenes de *Kona* habían sido parte de la organización de encuentros de comunicadores indígenas junto a otras organizaciones y medios indígenas y no indígenas de Neuquén y Chile. A partir de 2010 comenzaron a organizar eventos sobre comunicación indígena junto con CLACPI: en noviembre de 2010, por ejemplo, formaron parte del comité organizador de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala y constituían la voz pública de dicha Cumbre respecto del proceso de lucha en torno a la Ley SCA. En dicha Cumbre *Kona* estuvo representada por uno de sus miembros, Kvrvf, quien tuvo amplio protagonismo en distintas instancias del evento: formó parte del panel de apertura, presentó exposiciones en dos de los cinco paneles³⁸⁶. Además, integró la comisión redactora de la declaración final de la Cumbre. Durante todo el evento, el caso de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual sancionada en Argentina fue nombrado como ejemplo del horizonte de reconocimiento de derechos en materia de comunicación al cual

³⁸⁶ Particularmente, habló en los paneles titulados “Los desafíos de la comunicación indígena” y “Experiencias de comunicación indígena”. En ambas exposiciones presentó, fundamentalmente, la experiencia de lucha en torno a la Ley SCA, contó la resistencia inicial del gobierno y de “otros actores” (luego, en privado, nos dijo que se refería fundamentalmente a los medios comunitarios) al reconocimiento de los medios indígenas en la ley y destacó la importancia de ese reconocimiento para los indígenas. También planteó que en ese momento (noviembre de 2010) el desafío era luchar por la implementación de ese instrumento legal.

podían aspirar todos los pueblos indígenas de América Latina. Y Kvrvf era presentado como miembro de una de las organizaciones pioneras de esa lucha y encargado de contar la experiencia. Simultáneamente, Kvrvf enviaba a sus compañeros de *Kona* los audios de entrevistas que realizaba durante la cumbre para que los transmitieran en *Mapuradio* y también el audio de la lectura de la declaración final de ese evento.

En octubre de 2011 los *Kona* organizaron en Neuquén el I Festival Nacional de Cine Indígena en Patagonia, con el objetivo de promover la visibilización de las culturas originarias del país e impulsar la producción elaborada por los propios pueblos indígenas³⁸⁷. Dado el reconocimiento del derecho a la comunicación de pueblos indígenas en la Ley SCA, este evento contó con apoyo de Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales (INCAA).

En noviembre de ese mismo año organizaron en Neuquén el Taller “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación”, junto a la Secretaría de Cultura de la Nación y la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. Allí participaron cerca de veinte mujeres del Pueblo Qom, el Pueblo Guaraní, el Pueblo Diaguita, el Pueblo Huarpe y el Pueblo Mapuce. Gran parte de las actividades tuvieron lugar en la *ruka* del *lof* Newen Mapu, excepto dos ceremonias orientadas por la *pijañ kuse* del *lof* Puel Pvjv, realizadas a orillas del río Limay.

La primera ceremonia se realizó la mañana anterior al día de inicio del encuentro. Participamos la *pijañ kuse*; Pirén, de *Kona Producciones*; dos comunicadoras del Pueblo Guaraní que habían viajado desde San Pedro, Jujuy; la representante de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación; y quien escribió esta tesis. Allí participamos de una rogativa en la cual, en palabras de Pirén, nos “cargamos de energía” para las actividades que empezarían al día siguiente.

El día de inicio del encuentro comenzó con una instancia de apertura en la *ruka*, a cargo de Kvrvf, de Piren, de una representante de la Secretaría de Cultura de la Nación y una de la Secretaría de Derechos Humanos. Todos estaban sentados en una mesa de la cual colgaban la bandera mapuce, la *wenu foye*, y una bandera del Pueblo Guaraní. La primera en tomar la palabra fue Pirén, quien saludó en mapuzugun y luego, en castellano, dio la bienvenida a todos y todas al territorio mapuce. En esa bienvenida, contó que los comunicadores indígenas hacen

...un gran esfuerzo por aportar, desde la comunicación, una mirada distinta, integral, que pueda ver la realidad oda. Y en esta realidad también de quienes somos los pueblos originarios, que quienes tenemos mucho que aportar a la sociedad. Y bueno, creemos que es sumamente necesario generar espacios como éste para poder acercarnos y fortalecernos...³⁸⁸

³⁸⁷ No pudimos asistir a este Festival dado que coincidía con actividades en las que nos habíamos comprometido a participar en Tartagal, junto a miembros de la radio FM *La Voz Indígena*.

³⁸⁸ Registro de campo en audio.

Después de que hablaron esas cuatro personas, los demás asistentes, que estábamos sentados en círculo, se fueron presentando.

El segundo día del encuentro, por la mañana y cuando ya habían llegado prácticamente todos los invitados, se realizó otra ceremonia a orillas del río Limay. Allí, la *pijañ kuse* pidió a los presentes que no tomáramos fotografías ni filmáramos porque eso nos impedía conectarnos en la comunicación con los *newen*, con las fuerzas del río, de los árboles, de las piedras. Nuevamente -tal como mencionamos respecto de las restricciones establecidas por autoridades mapuce a la difusión del documental sobre el Lanín- encontramos aquí una puesta en tensión de la comunicación mediada por tecnologías, y una concepción de que ésta debe subordinarse a lo que, en otros momentos, los mismos *Kona* llamaron “comunicación la naturaleza” y que identificaban como práctica y rol central del Pueblo Mapuce. Y es que, de acuerdo a lo que nos explicaron en distintos momentos del trabajo de campo, el Pueblo Mapuce entiende al *Waj Mapu* como un todo compuesto por diversos *newen*, fuerzas que, interrelacionadas y cumpliendo cada una su rol, mantienen el equilibrio en el “cosmos”. La persona es un *newen* más del *Waj Mapu*, pero con un rol central: el de ser guardianas todas las vidas que habitan en él. Y en ese rol los mapuce asumen un lugar particularmente importante, entre otras cosas porque, tal como mencionamos, de acuerdo a su cosmovisión el mapuzugun es el idioma de las diversas vidas del *Waj Mapu*.

Después de la ceremonia, nos sentamos en ronda a orillas del río y una de las representantes de la Secretaría de Cultura de la Nación le preguntó a Pirén, de *Kona Producciones* cómo se había gestado la demanda por el derecho a la comunicación con identidad. En sintonía con lo planteado por la *pijañ kuse*, Pirén dijo “me parece muy interesante que justo en este espacio [*a orillas del río*] se hable de ese tema, porque justamente con eso tiene que ver la comunicación con identidad”³⁸⁹. Y luego dijo que ella proponía que Kvrvf y Elizabeth Bautista, comunicadora guaraní que había participado de la disputa en torno a la Ley SCA y también estaba en este taller, cuenten sobre ese proceso de lucha.

Las siguientes actividades fueron, nuevamente, en la *ruka*. Todos los asistentes, sentados en círculo, discutieron sobre distintos ejes propuestos por los *Kona*: sobre el sentido de los medios masivos de comunicación en los procesos de lucha de los pueblos indígenas; sobre las dificultades para sostener esos medios y sobre qué significaba la noción de derecho a la comunicación con identidad.

Dado que había representantes de la Secretaría de Cultura de la Nación, algunas de las mujeres presentes pidieron que se conversara sobre las líneas de apoyo de ese organismo a la

³⁸⁹ Registro de campo en audio.

exposición y venta de artesanías, ya que muchas de ellas eran artesanas. Fue por ello que una siesta se dedicó a este tema.

Finalmente, el último día la *pijañ kuse* dio una charla donde contó a los presentes algunas cuestiones sobre la cosmovisión mapuce³⁹⁰: comenzó explicando que cada persona “tiene un pensamiento, una forma de ser que responde a los *newen*. Los *newen* son los que dan la identidad a los *pew*, que son las personas”. Y que ello “se complementa con el origen familiar, el *kvga*, que tiene su origen cuando se unen dos fuerzas... y es el origen familiar y territorial más ancestral (...). Esa dualidad es la que permite que nosotros no nos guíemos solos... pero no porque haya un ser superior que manda todo, sino porque esa dualidad que forma nuestra identidad (...) nos va orientando (...) porque nosotros no vinimos acá para nada, vinimos con un rol”. Habló también sobre la “complementariedad”, la “dualidad” del hombre y la mujer en la cosmovisión de ese pueblo, “ya que cada uno cumple su rol, en el sentido de que ninguno domina al otro”. Habló también sobre qué es la interculturalidad desde su perspectiva, en la línea que desarrollamos anteriormente: explicó que “la interculturalidad tiene que ser un interés de todos, no tiene que verse como algo que deben aprender los pueblos indígenas”. Y dijo: “nosotros somos interculturales desde hace mucho, el mapuzugun tiene elementos de otros idiomas, que fuimos integrando...”

Como veremos, esa presencia central de autoridades mapuce en un encuentro sobre comunicación indígena, también fue notoria en el I Parlamento Internacional de Comunicación Indígena.

Este Parlamento tuvo lugar en noviembre de 2012 en Buenos Aires y fue organizado por los miembros de *Kona* junto a CLACPI y al Consejo Plurinacional Indígena de Argentina. En dicho Parlamento participaron casi veinte organizaciones y medios de comunicación indígena de distintos países del continente³⁹¹. Los jóvenes de *Kona* eran los anfitriones del evento. Ello quedaba claro tanto en el nombre del encuentro (recordemos que el Parlamento es una instancia política filosófica de encuentro del Pueblo Mapuce) como en el rol que asumieron los miembros de *Kona* (organizadores de diversas cuestiones logísticas, coordinadores de las

³⁹⁰ Registro de campo en audio.

³⁹¹ Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas, Consejo Nacional de Comunicación Indígena (México), *Radio Jempoj* (México), Corporación de Productores Audiovisuales de las Nacionalidades y Pueblos (Ecuador), Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Ecuador), CHIRAPAQ Centro de culturas indígenas del Perú (Perú), Centro de Formación y Realización Cinematográfica - CEFREC (Bolivia), Coordinadora Audiovisual Indígena Originaria de Bolivia - CAIB (Bolivia), Asociación Comunitaria Indígena de Comunicación (Argentina), *Kona Producciones* (Argentina), Fuerza Mujeres Wayuu (Colombia), *Tejido de Comunicación* Indígena (Colombia), Wayuunaiki (Venezuela), Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca del Amazonas (Guayana Francesa, Perú, Brasil, Surinam, Ecuador, Colombia), *Mapuexpress* (Chile), *Azkintuwe* (Chile), Organización Indígena Maikiraalasalii (Venezuela), Red Indígena de Educación y Comunicación (Venezuela), Mugarik Gabe (Euskadi), Confederación Mapuce de Neuquén (Argentina).

mesas, moderadores de debates). Uno de los objetivos centrales de este evento fue definir las estrategias, acciones a desarrollar por los distintos pueblos, organizaciones y comunidades indígenas para lograr la inclusión del derecho a la comunicación de estos pueblos en las leyes que regulan los sistemas de medios de los distintos países. En ese sentido, un punto importante fue acordar lineamientos comunes desde los cuales formular las demandas en relación a la definición, alcances y modos de garantizar el derecho a la comunicación. En función de esos objetivos, en este Parlamento los dos ejes principales de los paneles y mesas de trabajo fueron: el estado de situación de los distintos países en lo concerniente a la garantía del derecho a la comunicación para los pueblos indígenas, y luego el debate en relación a la conceptualización de ese derecho y a la definición de las políticas a demandar a los Estados para su garantía. Además hubo instancias especiales de encuentro entre los comunicadores indígenas de Argentina para acordar una estrategia que permitiera la implementación de cuestiones contempladas en la Ley SCA y que el Estado aún no estaba cumpliendo: principalmente la asignación de fondos para esos medios, la posibilidad de participar en los medios públicos estatales y el otorgamiento de autorizaciones a comunidades indígenas que aún no habían podido acceder a ellas.

Una cuestión a destacar es que durante el Parlamento, en todas las mesas de debate y trabajo fue central el planteo de que las luchas por el derecho a la comunicación de los pueblos originarios tienen que ir acompañadas por procesos de fortalecimiento de las organizaciones indígenas. Y también que esas luchas tienen que involucrar la participación de los jóvenes pero con la presencia permanente de los mayores de cada comunidad u organización, para garantizar que la comunicación masiva y las disputas en torno a ella se construyan desde la sabiduría de cada pueblo. Un momento clave en ese sentido fue cuando se convocó a un funcionario del AFSCA a escuchar las demandas de los distintos medios indígenas de Argentina que participaban del evento. Un grupo de alrededor de veinte comunicadores y autoridades indígenas de Argentina se sentaron en ronda, e igual lo hizo el funcionario del AFSCA. Antes de que hablen los comunicadores, tomó el micrófono el *Ñizol Logko* de la CMN, Elías Maripan, hizo un saludo en mapuzugun y expresó

...aquí estamos reunidos pueblos originarios, el Pueblo Mapuce, discutiendo y poniéndonos en acuerdo de la preexistencia que tenemos de este territorio que hoy es Argentina, y queremos tener una convivencia, queremos que el pueblo argentino nos respete como ser humano, nos respete como un pueblo originario, y tengamos el gran diálogo ... ambos! [*acentuó esa palabra*] Y tengamos el gran diálogo, con respeto, con cariño y conformidad... sea la Presidenta con todos sus legisladores... sea el gobernador con todos sus legisladores... que nos respete y nos mire como una autoridad máxima que somos... yo soy *Logko* de la Confederación Mapuce de Nenquén... [*siguió hablando en mapuzugun, de acuerdo a lo que nos explicaron, dijo su nombre y también mencionó otras figuras de autoridad mapuce: werkén*] nosotros no lo despreciamos a nadie, acá los jóvenes, las chicas jóvenes, los chicos jóvenes son brazo de un pueblo! Así tendría que ser con el pueblo argentino, que nos respete y

que vea que somos persona igual que ellos, no somos ni más ni menos. Pero somos preexistentes, somos ancestrales de esta tierra, de este territorio....

Y cerró su oratoria con una despedida en mapuzugun, al cual varios de los mapuce presentes respondieron “*feley*”, que es un agradecimiento. Luego, Paz Quiroga, *Amta* (autoridad filosófica) del Pueblo Huarpe, dijo que “ahora las autoridades daban la palabra a los *werken*, a los *chasqui*, para que puedan transmitir las resoluciones de este Parlamento circular en Argentina, que ha sido parte de este Parlamento Internacional. Autorizamos a los *werken* que han sido designados por el Parlamento y por las autoridades para que sean los que tomen la palabra...”.

En suma, lo que podemos observar es que en estos encuentros, tanto en el Parlamento como en el Taller que tuvo lugar en Neuquén, ya no estaba en debate la distinción de los comunicadores y medios indígenas respecto de los demás medios, tal como sí había ocurrido en el Primer Encuentro de Comunicadores realizado en San Martín de los Andes. La discusión y sanción de la Ley SCA había dejado claro que esas diferencias existían. Pero estos encuentros eran instancias donde la especificidad de la comunicación indígena, la intrínseca articulación entre comunicación, política y cosmovisión, se debatía y escenificaba. No sólo había una gran cantidad de instancias dedicadas a la discusión sobre este tema, sino que ello se ponía de manifiesto en la importante presencia de autoridades políticas y espirituales del Pueblo Mapuce pero también de otros pueblos que participaban de los eventos. Esas autoridades eran consideradas principales depositarias del saber sobre la comunicación con la naturaleza y principales guías en el desempeño del rol de guardianes del equilibrio del *waj mapu*. Como explicitamos en párrafos anteriores, esa centralidad de las autoridades podía observarse tanto en el número como en los roles durante esos eventos: tenían la palabra permanentemente, orientaban las discusiones, cerraban mesas de debate. En el mismo sentido, la articulación entre comunicación, política y cosmovisión también se ponía de manifiesto en la importancia que tenía la realización de ceremonias filosóficas en la apertura de cada encuentro. El mensaje era que la comunicación con identidad es comunicación masiva, utilizando los medios, pero sin perder el eje de su fundamento en la comunicación que es propia del Pueblo Mapuce (y de todos los pueblos indígenas): la comunicación con la naturaleza

Por ejemplo, cuando fuimos al río. Esa es una forma de comunicación en la que también estamos invitando a la sociedad no mapuce, aunque no a todos. Pero es una forma de comunicación muy propia. En el *Wiñoy Xipantv* también se hace eso. No sé si tanto en el ámbito ceremonial pero sí en el ámbito más intercultural, en el que se comparte. Muchas veces no se explican muchas cosas, pero no es lo importante. Se comparte. Se da otro tipo de relación. Bueno, para mí esas cosas dejan mucho, en uno y en todos. Esa es una forma muy propia (entrevista a Piren: Córdoba, 11/2011).

3.3 La dimensión organizacional: el trabajo colectivo y la CMN y los propios lof como espacios de referencia

En las actividades de *Kona Producciones* ha habido una valorización del trabajo colectivo. En general las producciones no llevan el nombre de alguno de sus miembros sino de todo el grupo. Y en los distintos eventos donde se presentaban públicamente (la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena del Abya Yala, por ejemplo) se hacía énfasis en que los contenidos producidos y las victorias alcanzadas en Argentina en términos de reconocimiento de los indígenas en la Ley SCA, eran producto de trabajo grupal:

Cuando nace esta experiencia, hace diez años, al año nosotros nos organizamos como un equipo de comunicación que nos pusimos *Kona Producciones*. Y *Kona Producciones* era por ejemplo una idea distinta de firmar individualmente las cosas, ¿no? Porque en ese momento hacíamos la revista y firmábamos individualmente. “Esto es mío, me pertenece”. Y esa idea también de repente es algo como... peligroso, en algún punto... porque, según nuestra interpretación, nos parece mucho más rico algo mucho más colectivo. No es malo que las personas firmen y se hagan cargo de esas cosas, porque son cuestiones de opinión, o cuestiones así, pero siempre es mejor, bah para nosotros... que en este tiempo hemos aprendido por ahí las cuestiones más colectivas, donde todo nos sentimos involucramos. Entonces hacen un trabajo de video y dice *Kona Producciones*. Y es mío, y es de él y de todos los que formamos parte, por más que yo no lo haya hecho, pero lo hizo un integrante del equipo. El *Mapuradio* es de *Kona Producciones* y todos se sienten parte de *Mapuradio*, no sé, algo escrito también, los afiches que hacemos también, hay un chico que se encarga de imagen y diseño gráfico, lo hace él y todos nos sentimos parte, aparecemos ahí como *Kona Producciones* (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

Los *Kona* explicaban que uno de los principales desafíos en términos de organización del trabajo cotidiano estaba dado por la decisión de generar una agenda propia de noticias cada día. Es decir, la decisión de romper con la lógica de muchos radios que recuperan la agenda informativa de los diarios o la TV. En cambio, *Kona Producciones* definía semanalmente o diariamente qué temas abordar en su informativo y construía las noticias. Inicialmente ello les insumía mucho tiempo dedicado a cada producción. Entonces, la estrategia fue organizar algunas líneas de contenidos y mantener reuniones periódicas en la *ruka* del lof Newen Mapu. Además, para la definición de las prioridades sobre las cuales informar había permanente diálogo de los jóvenes con las autoridades de sus propios lof y estaban en contacto con las distintas comunidades de la CMN.

3.4 La sustentabilidad económica de producciones y encuentros

En relación al financiamiento, los miembros de *Kona* se dieron distintas estrategias para generar recursos que les permitieran sostener sus producciones y otras actividades: hacer trabajos de filmaciones en eventos sociales, vender algunas publicidades de *Mapuradio* (de

una óptica de Neuquén, del ODHPI, de un diputado neuquino opositor al MPN y que había presentado algunos proyectos de ley sobre cuidado del medio ambiente).

Sin embargo, siempre eran muy escasos los recursos. Y eso era visto como un límite a las posibilidades de construir proyectos comunicacionales a largo plazo. Un límite no sólo para *Kona Producciones* sino para todas las experiencias de comunicación indígena. Además de la dificultad para obtener recursos a través de la venta de publicidad, los jóvenes señalaban la dificultad para que las comunidades u organizaciones a que pertenecen los comunicadores destinaran recursos a iniciativas de producción de medios:

...estamos también en esa idea de permanentemente revisar la estrategia económica que tenemos para no, para que no... de repente un proyecto desaparezca... Nosotros somos de la idea, yo personalmente, que cuando vos arrancás con algo le tenés que dar, si lo dejás, si decís “bueno, pero cumplimos un ciclo, ya no se pasa más”, todas las expectativas que creaste después es muy difícil crearlas de nuevo, cuando pasan cuatro o cinco años sin hacer nada...

¿Que creaste en quién?

Que creaste en la sociedad. (...) Es muy fácil crear algo, nos juntamos nosotros dos y creamos algo distinto, y nos distinguimos del resto. Lo difícil, lo más complicado es sostenernos en el tiempo, y que pasen diez años y digan “Putá, hace diez años estamos ininterrumpidamente haciendo esto”. Y que se yo, si *Clarín*, si *La Nación*... *La Nación* tiene como doscientos años, si hubiesen dicho “No che, paremos porque creo que cumplimos un ciclo”, imaginate, hoy no serían lo que son... Y ahí está la diferencia entre la comunicación indígena, que relativamente también es nueva, es un proceso nuevo. Muchas veces está abandonada a dos o tres nomás, las organizaciones indígenas dicen “No, está re bueno, la comunicación indígena, bla, bla” y se sacan el sombrero para hablar de la comunicación indígena, y hacen un circo, y resulta que después el único apoyo que dan es espiritual. Y con un apoyo espiritual uno no sostiene un medio de comunicación. Y con el aliento, con decir “Vamos, fuerza peñi, adelante, eh, usted no abandone”. Sí, mi estómago necesita comer, el estómago necesita comer, necesito pagar el alquiler, etc. Entonces todas esas cuestiones... ahora actualmente hay una suerte de entender eso, pero recién están en un proceso de entender, no de revertir eso (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

Hemos tratado de que por ejemplo se incluyera en espacio de... cuando se hacían los proyectos de la comunidad en general que se incluyera, eh... algo para la comunicación. Pero también esa era la discusión: bueno, pero, o sea si vos tenés poca plata y tenés cincuenta mil cosas para hacer: la ley de relevamiento territorial, conflictos con las petroleras o conflicto con alguna empresa turística, cosas más coyunturales en cuanto a lo territorial, era difícil decir: “Bueno, sí, dejamos esto para la comunicación” (entrevista a Ailin: Neuquén, 04/2011)

Cuando los jóvenes de *Kona* comenzaron a vincularse con CLACPI pudieron obtener recursos para viajar a encuentros internacionales sobre comunicación indígena o para la organización de algunos de los encuentros a que aludimos anteriormente.

Tal como ya mencionamos, otros de esos encuentros recibieron financiamiento de organismos públicos nacionales que se involucraron en el tema, principalmente a partir de la discusión y sanción de la Ley SCA.

Cabe aclarar que cuando *Kona Producciones* dejó de desarrollar productos audiovisuales, si bien estaba vigente la Ley SCA, aún no había fondos estatales específicos para el

financiamiento de esas producciones, como sí ocurrió a partir de 2013 con la implementación de los Fondos de Fomento Concursable para Medios de Comunicación Audiovisual.

3.5 El derecho a la comunicación con identidad y las articulaciones con otros actores

Una de las cuestiones que nos interesa analizar tiene que ver con las vinculaciones que *Kona Producciones* fue construyendo con otros actores, así como los fundamentos que las motivaron.

Kona mantuvo siempre diversas articulaciones. Durante el período de desarrollo del trabajo de campo pudimos reconocer a tres articulaciones principales: por un lado ciertos periodistas de Neuquén con los mantenían vínculos permanentes. Por otro lado, medios indígenas y redes de comunicación de pueblos originarios de Argentina y otros lugares de América Latina. Y, finalmente, el Estado.

Veremos que en cada caso las motivaciones eran diferentes. Pero siempre enmarcadas en la construcción de condiciones de posibilidad para el ejercicio del derecho a la comunicación con identidad y para la concreción del proyecto de sociedad intercultural que fundamenta a ese derecho.

Kona Producciones surgió en el marco de una organización, la CMN -y, dentro de ella, los *lof* Newen Mapu y Puel Pvjv y el Centro de Educación Mapuce Norgvbamtuleayñ- que lucha desde hace años por un proyecto de sociedad intercultural³⁹². Este proyecto tiene en su base la asunción de que el Pueblo Mapuce es y debe ser socialmente reconocido como una voz pública legítima: es un pueblo portador y transmisor de una cosmovisión de la cual el resto de la sociedad tiene mucho para aprender y de un idioma que es el idioma de la naturaleza, que permite comprenderla y contribuir a mantener su equilibrio³⁹³.

A medida que los miembros de *Kona* se formaban en producción de medios, comenzaron a pensar en la importancia de que la voz del Pueblo Mapuce fuera reconocida como una voz legítima en el espacio público mediatizado. Ello se planteó en términos de construcción de un espacio público mediatizado intercultural. Lo cual significaba, por un lado, contar con medios

³⁹² Uno de los miembros de *Kona Producciones* señalaba que en realidad la primera organización con la que habían tenido vínculo era la CMN, ya que

“...en definitiva nosotros no somos de la Confederación, si nuestra comunidad está confederada, pero no es que nosotros somos representantes de la Confederación, somos delegados si se quiere de la Confederación.

¿Delegados en Kona?

Claro, porque a veces, no siempre, pero en su momento delegado la tarea de elaborar una estrategia política comunicacional para la provincia para la Confederación Mapuce, y eso fue una colaboración que le hicimos a la Confederación, pero no somos de la Confederación, esa es la diferencia...”

Otros miembros, en cambio, no planteaban esta distinción.

³⁹³ Como explicamos anteriormente, en la cosmovisión mapuce el mapuzugun es el idioma de las diversas vidas de la naturaleza, a través del cual se expresa el *kimvn* (conocimiento) y *rakizuum* (pensamiento) del *Waj Mapu*.

y productos comunicacionales desarrollados por mapuce (es decir, un sistema de medios intercultural). Pero también, dadas las desigualdades en la posibilidad de penetración social de los medios mapuce respecto de los medios comerciales o estatales, era importante la articulación con quienes hablaban en esos medios. Es decir, era importante que otros periodistas reconocieran esa legitimidad de la voz mapuce.

La CMN tenía una trayectoria de vínculo con periodistas (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011): los llamaban para que cubrieran una marcha, un escrache a una petrolera, una conferencia, etc. Pero la comunicación no se asumía “como un derecho sino como un soporte de prensa y difusión” (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/12). Lo cual no contribuía a la posibilidad de adquirir protagonismo en el espacio público mediatizado:

Yo les rompo las bolas todos los días a Jorge, a María, que hay que ser protagonistas, hay que romper las bolas. Un diputado acá: RC. ¿Por qué sale todos los días?, todos los días tiene una nota el chabón en radio, en diario, en TV... y todo el mundo conoce a RC (...) Porque de alguna forma se ha ganado un lugar en los medios, o sea, pasa algo con el tema medioambiental: llamamos a RC que seguro ha presentado algún proyecto al respecto, a ver que dice! Seguro le pega un palo al gobierno... Es interesante lo que dice a veces pero ya como que se puso medio repetitivo. Pero si nosotros no empezamos a tomar protagonismo en los medios de comunicación, no tan sólo en los nuestros, porque de esos somos dueños, de *Mapuradio* somos dueños, el que quiere tiene un espacio en *Mapuradio*... pero no lo tenemos en *Canal 7*! Porque ellos no ven esa preocupación: saber qué piensan los pueblos... el Pueblo Mapuce de la contaminación petrolera. No! van a consultar un geólogo... de la Universidad del Comahue, consultan al de hidrocarburos de la provincia. Pero resulta que los recursos naturales están en territorio mapuce... y ellos conocen, los mismos periodistas conocen: conocen a Jorge, la conocen a María (...)... a todo el mundo conocen, pero no, para ellos no son voces autorizadas, entonces cómo rompemos con ese cerco de alguna forma, que sin querer... se va construyendo hacia el pueblo mapuche por lo menos en este caso, es una de los grandes desafíos que tenemos que empezar a romper... (entrevista a Umaw: Neuquén, 04/2011)

Frente a esa situación, la postura de los miembros de *Kona* fue la de articular con periodistas que, por un lado, los ayudaran a seguir formándose en la producción audiovisual profesional. Pero, sobre todo, periodistas que pudieran recurrir a ellos u a otros miembros de la CMN como fuentes de diversas noticias; que comprendieran la importancia de aprender a nombrar a las autoridades mapuce en mapuzugun; que valoraran la centralidad del *Wiñoy Xipantv* o de la ceremonia a los pies del *pijañ mawiza*; que habilitaran la emisión de las producciones de *Kona* en medios con amplia capacidad de penetración en audiencias de Neuquén; que trabajaran con *Kona Producciones* en iniciativas conjuntas.

En ese sentido, mantuvieron permanente relación con los periodistas de la *Cooperativa de Trabajo para la Comunicación (8300) Ltda*, que los ayudaron a formarse en producción radiofónica y contribuyeron para que ingresaran en *Radio Universidad Calf*. A su vez, algunos de estos periodistas tienen sus propios programas y en ellos la CMN es un actor político al que se consulta y valora. Esta cooperativa también tiene un portal *web* de noticias y

uno de los miembros de *Kona* participaba en él, produciendo las noticias sobre el Pueblo Mapuce.

También articularon con los trabajadores del canal neuquino de aire *Televisión Central* (algunos de los cuales también eran parte de la *Cooperativa 8300*), que perteneció a la Asociación de Trabajadores del Estado (sede Neuquén). Antes de que el canal cerrara, los *Kona* habían comenzado a producir con ellos una serie de cortos audiovisuales sobre

...el tema de la tierra, otro es sobre el tema de la educación, de la identidad, por ejemplo a través de los nombres, otro de la comunicación, otro del famoso cambio climático, cuál es la concepción del mapuce ante esta realidad que se vive, el *Kvme Felen* que es el buen vivir del pueblo mapuce, sobre la situación de las petroleras, sobre la historia de una comunidad del sur de la provincia... (entrevista a *Kvrvf*: Neuquén, 04/2011).

En 2011 organizaron el I Festival Nacional de Cine Indígena en Patagonia junto a los trabajadores de *La Coosa*, una cooperativa neuquina que nuclea a productores audiovisuales cuyo objetivo es “instalar la cultura audiovisual en Patagonia con el ánimo de compartir las ideas y el saber como instrumento multiplicador.”³⁹⁴

Fuera de Neuquén, mantenían vínculos con periodistas que apoyaban la lucha mapuce y con productores de portales *web* autodenominados alternativos, a los cuales los *Kona* enviaban los audios de *Mapuradio*, comunicados de la CMN, etc. Nos referimos, por ejemplo, al portal *Indymedia Argentina*, al portal *Mapuexpress* o *Azkintuwe* en Chile.

En segundo lugar, otro actor importante para *Kona Producciones* eran los otros comunicadores y medios de pueblos originarios. Asumían, en relación a esos actores, el papel de activistas de la comunicación indígena: militaban la idea de que los medios indígenas debían inscribirse en las cosmovisiones y tradiciones organizativas de sus respectivos pueblos y así ser parte y estar al servicio de la construcción de una sociedad intercultural. Y también militaban la idea de que para poder cumplir ese papel, los medios indígenas debían constituirse en actores con incidencia en el espacio público. Lo cual, planteaban, dependía de una estrategia política comunicacional que sustentara a esos medios:

¿Qué sería una estrategia política?

Sería por ejemplo, ¿nosotros queremos crear más medios de comunicación o queremos hacer primero una formación, antes de crear medios? Una estrategia política comunicacional, a eso me refiero. Sería por ejemplo, ¿necesitamos radios en esta zona?, por más que el Estado nos ofrece radios, ¿necesitamos radios o necesitamos otra clase de comunicación, otra clase de medios de comunicación? Ponele, nosotros necesitamos hacer en este lugar un centro de formación, bueno, pero eso cómo se va a sostener, de qué manera, etc. Entonces son pasos interesantes, igual es relativamente nuevo... Nosotros tenemos diez años en esto, once, o sea que en la práctica son diez años. Y si nos ponemos a sacar cálculos capaz son más fracasos que éxitos, capaz que seguro... pero esos fracasos hoy nos hacen ser lo que somos y nos hacen parar de otra manera para decir “esto no se tiene que hacer porque va a fracasar o si lo hacés así, fijate, porque no sé si es lo correcto, fijate capaz le podés dar la vuelta por acá”. O sea, una

³⁹⁴ <http://lacoosacine.blogspot.com.ar/p/sobre-nosotros.html> (20/01/2016)

experiencia tenemos para decir “si le das por ese lado, hermano, te vas a equivocar” (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

En virtud de esa experiencia, consideraban que, habiéndose sancionado la ley SCA, era central generar espacios de articulación en que los distintos pueblos, comunidades, organizaciones indígenas que estaban trabajando (o querían trabajar) en el ámbito de la comunicación masiva, pudieran desarrollar colectivamente una estrategia que les permitiera fortalecer cada iniciativa y darle continuidad:

Por eso me parece buenísimo que muchos hermanos opten por ser... el auge de la comunicación indígena en lo mediático, en Bs As sirvió pero ahora el proceso es otro, fortalecernos, elaborar, con este nuevo marco que hay a nivel nacional, elaborar una estrategia política y económica y avanzar hacia eso, y si en eso hace falta aliarnos con organizaciones de comunicación popular, por ejemplo, de comunicación comunitaria o de la comunicación universitaria o comunicación de organizaciones sociales, bueno, cada uno le va buscando la vuelta... si es necesario presentar proyecto nacional o internacional o provincial o local... cada quien busca su forma... en base a lo que se ganó... porque si no es como siempre seguir reclamando vos cosas que de repente para seguir reclamando otras cosas primero tenés que hacer esto, una vez que lo hacés reclamás lo otro... pasito a paso avanzando en esa cuestión...(entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

Por ello, el esfuerzo en participar de y en generar permanentemente instancias de encuentro sobre comunicación indígena en las cuales se discutieran los fundamentos políticos y filosóficos de las prácticas de comunicación masiva generadas por los pueblos originarios y se plantearan las problemáticas y las estrategias de la sustentabilidad económica. Y a medida que la política estatal comenzó a girar (desde fines de 2010 y hasta 2012) en torno a crear nuevos medios indígenas más que a fortalecer los existentes, los encuentros generados por los *Kona* eran ámbitos donde se buscaba fortalecer las articulaciones con otras organizaciones y/o medios indígenas y construir hegemonía en torno a esta concepción según la cual las prácticas de comunicación masiva deben estar basadas en una estrategia política comunicacional y que no debían crearse medios simplemente porque el gobierno lo ofrecía³⁹⁵.

Y también por ello, en parte, les interesó la propuesta de sumarse a CLACPI y asumir la coordinación del área de formación en esa institución. Era la posibilidad de conocer e interactuar con miles de experiencias de medios indígenas de toda América Latina. Y la posibilidad de ampliar las fronteras de la propia práctica activista en torno a la concepción que *Kona* tenía de la comunicación masiva de los pueblos originarios³⁹⁶.

³⁹⁵ Nos referimos particularmente al Taller “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación” y al I Parlamento Internacional de Comunicación Indígena, donde se cuestionaron estos aspectos de la política gubernamental y se planteó la cuestión de pensar los fundamentos de cada iniciativa de comunicación masiva indígena.

³⁹⁶ A partir de esa designación, en 2011 *Kona Producciones* elaboró un proyecto de creación de una “Escuela Indígena de Comunicación y Producción Audiovisual”. Se trataba de crear “un espacio de formación y fomento de la producción audiovisual indígena mapuche administrado por los propios indígenas” en el cual “los comunicadores indígenas se profesionalicen en la tarea de la comunicación, pero respetando su origen.” Y en ese

Finalmente, otro actor con el que establecían vínculos era con el Estado. Se asumía que éste tenía la responsabilidad de expandir y efectivizar la posibilidad de participación indígena en el espacio público mediatizado, fundamentalmente garantizando las condiciones materiales para que ello fuese posible. Por eso, si había recursos financieros o espacios de participación generados por el Estado en alguno de sus niveles, esos espacios y recursos debían ocuparse³⁹⁷. Entendemos que ello se inscribía, en gran medida, en la concepción -a la que aludimos anteriormente- que la CMN tenía respecto del rol del Estado en la construcción de posibilidades para una sociedad intercultural.

En relación al ámbito municipal, un miembro de *Kona* participaba en la mesa ejecutiva del Consejo para el Desarrollo de las Artes y la Interculturalidad de la Municipalidad de Neuquén³⁹⁸, con el objetivo de tener incidencia en las políticas culturales que se desarrollaran desde ese ámbito.

Con el Estado provincial no había posibilidad de articulaciones:

El Estado provincial acá en Neuquén no tiene una política de comunicación... tiene una subsecretaría de comunicaciones, tiene un canal y tiene radio pero que son gubernamentales, no son estatales. En teoría lo estatal debería ser de todos y de todas, pero eso en teoría, pero en la práctica es muy distinto. Uno va a golpear la puerta y te analizan hasta el último pelo de la oreja... son sus medios.

La publicidad oficial se utiliza de manera muy degenerada en Neuquén, para comprar opiniones, incidencia social básicamente, "yo te doy a cambio de". La publicidad no es plata de un gobierno, es plata de un Estado. Nosotros antes teníamos un prurito con respecto a eso: teníamos que recibir plata oficial o la publicidad oficial era hacerle caldo gordo a un gobierno de turno... no, estábamos en contra de eso, que algún medio indígena reciba eso. Después nos dimos cuenta que no!, que la publicidad oficial es plata estatal, por lo tanto es de todos. Que la manipule un gobierno de turno es distinto, o que se adjudique "no, esta es mi torta". Pero a nivel provincial se maneja mucha plata a nivel de publicidad oficial, no se sabe exactamente cuánto porque nunca la blanquean, pero sí se sabe que son dos o tres medios solamente que reciben muchísimos millones de pesos por la publicidad oficial anualmente. Mientras que al resto de los medios barriales reciben chauchas... y para los medios indígenas nada. Y eso que lo hemos pedido, no es que... No hay una ley provincial que regule la publicidad oficial por lo cual cada uno hace y deshace a su manera.

Ah... a nivel provincial hay una ley de promoción y difusión de las culturas indígenas. [*risa*]... Una ley provincial que será del 98, respetando lo que establece la Constitución Nacional. Pero es una cuestión sumamente simbólica, está en el texto y jamás... ni siquiera los tipos lo hacen desde su concepción, ni siquiera, ni siquiera interpretaron a la cultura mapuce, nada. (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

sentido, los comunicadores que se formaran en la producción audiovisual tendrían "como base el respeto, la valoración y la esencia de su identidad originaria, asumiendo la responsabilidad que genera trabajar en los medios y el compromiso que tienen con sus culturas y con la comunidad en la que viven." (Proyecto "Escuela Indígena de Comunicación y Producción Audiovisual". *Kona Producciones*. 2011. Mimeo). El proyecto no pudo concretarse, entre otras cosas, porque no se obtuvieron los fondos que se habían solicitado a organizaciones europeas.

³⁹⁷ Al mismo tiempo, siempre aclaraban que los medios indígenas no tenían que depender exclusivamente del apoyo económico estatal, sino que debían generar diversas estrategias para obtener recursos propios.

³⁹⁸ El Consejo para el Desarrollo de las Artes y la Interculturalidad fue constituido por la ordenanza 11811/2010 del Consejo Deliberante de la Ciudad de Neuquén.

En relación al Estado nacional, las articulaciones tenían que ver con lo que planteamos antes: demandar y ocupar espacios de participación en la definición de políticas públicas de comunicación y demandar que se garantizaran ciertos recursos financieros para la formación de comunicadores indígenas, la creación de nuevos medios y el fortalecimiento de los existentes y el apoyo a las instancias de encuentro en las distintas experiencias, en pos del fortalecimiento de cada una de ellas.

3.6 Sentidos sobre el derecho a la comunicación con identidad en el proyecto de sociedad intercultural: ¿Qué restricciones? ¿Qué posibilidades? ¿Qué derechos?

A lo largo de este capítulo hemos dado cuenta de la trayectoria de *Kona Producciones* en su lucha por el derecho a la comunicación de su Pueblo, analizamos la emergencia e inscripción de esa trayectoria en la historia de la CMN y de los *lof* a que pertenecen los miembros de *Kona*, y caracterizamos las condiciones objetivas para el ejercicio del derecho a la comunicación en Neuquén que incidieron en el curso de las luchas de estos jóvenes.

En cada apartado de ese recorrido fuimos dejando entrever los modos en que se configuraron los sentidos que motivaron a esas luchas: sentidos que los *Kona* iban construyendo en relación sus con propias identidades como comunicadores indígenas, en torno a los medios indígenas y en torno a un sistema de medios y un espacio público mediatizado intercultural asumido como el horizonte al cual aspirar.

Luego de ese recorrido, el objetivo de este último apartado es abordar las significaciones que, a lo largo de su trayectoria, los jóvenes de *Kona Producciones* construyeron en relación a su propia posición en el espacio público mediatizado y al derecho a la comunicación, así como a los límites y posibilidades para el ejercicio de ese derecho.

Los miembros de *Kona Producciones* partían de asumir el derecho de su pueblo a expresarse en el espacio público mediatizado. Y también, la importancia de ejercer ese derecho, ya que entendían que ello era inescindible de las luchas por otros derechos centrales para el Pueblo Mapuce: particularmente el derecho al reconocimiento como pueblo -como un pueblo cuya cultura está viva- y el derecho a vivir y decidir sobre los territorios en que habitan. Las luchas por esos derechos siempre involucran disputas en torno a sentidos hegemónicos sobre la historia y el presente del Pueblo Mapuce y sus vínculos con el Estado y con la sociedad no mapuce. En ese marco, los medios masivos de comunicación se convierten en ámbitos fundamentales: tal como explicaba Kvrvf, “vos tenés un medio de comunicación, incidís sobre la opinión pública, sobre la sociedad y podés transformar muchas mentalidades, muchos estereotipos que se fueron creando durante todos estos años hacia los indígenas.” (entrevista: Neuquén, 04/2011).

Al mismo tiempo, los *Kona* nombraban distintos factores que, desde su percepción, obstaculizaban la posibilidad de que esas voces mapuce tuvieran presencia en el espacio público mediatizado. Entre esos factores ellos destacaban tres: por un lado, la tergiversación que los medios hacen de las luchas mapuce y el hecho de que las voces de las autoridades mapuce no sean reconocidas como legítimas por los periodistas para hablar sobre las disputas que involucran a ese Pueblo. Y percibían que esa invisibilización se daba tanto en los medios comerciales como en otros medios o productos comunicacionales a los que definían como progresistas:

...hay programas feministas, hay programas de deportes, hay programas de nuevo periodismo, si se quiere ese periodismo independiente o periodismo libre que se le dice ahora, periodistas militantes, periodistas críticos, con un análisis político muy copado... pero que... de tan progre hay cosas que no alcanzan a ver ¿viste?, como estas cosas...y cuesta un montón... y... sobre todo a mí me causa preocupación eso, los jóvenes de nuestra edad que no tengan en cuenta esos temas [*vinculados a las luchas indígenas*]. Para ellos es más importante lo que pasa en Libia que lo que pasa a dos kilómetros de su casa, eso a mí me parece preocupante... acá hay represión todos los días, yo no es por imponer...no discutimos, exigimos justicia también por Mariano Ferreira, pero un mes después se mataron a dos indígenas y nadie salió a decir nada, el Partido Obrero no salió a decir nada, no salió a repudiar, no salió a pedir justicia, pero nosotros sí lo tenemos que hacer...

A: Tampoco es una... un reconocimiento porque lo piensan en la medida en que son obreros...no como una cuestión identitaria.

U: Para el Partido Obrero todos somos obreros, no, yo no soy obrero!, yo no pertenezco a la clase obrera...soy mapuce!

A: Claro, te dicen "ah!, si pero vos sos asalariado o sos dueño de los medios de producción?" O sea, es como muy simple el análisis. A mí lo que me define identitariamente, lo que me define como actor político, lo que define mi posición no es justamente esa división de clase...no se entiende esta...diversidad de pueblos... entienden que el pueblo mapuche es un sector más, entonces cuando... se habla de los derechos de los pueblos originarios es como decir bueno, el derecho de las minorías: el derecho de los gay, el derecho de los... (entrevista a Ailin y Umaw: Neuquén, 04/2011).

Otro factor mencionado era la dificultad para lograr la sustentabilidad de los medios mapuce, de aquellos medios donde la voz de este pueblo efectivamente podía oírse. Y allí, como explicamos, la responsabilidad se atribuía principalmente al Estado que era en quien se depositaba gran parte de la obligación de garantizar esa sustentabilidad. El Estado provincial sólo beneficiaba a los empresarios de los medios aliados al MPN. En el caso del Estado nacional, la sanción de la Ley SCA era vista como un indicio de posibles transformaciones respecto de asumir esa responsabilidad:

...la Ley [SCA] viene a dar un contexto un marco distinto a una realidad que hay transformar en la que todas las voces se puedan escuchar, todos los sectores, todos los pueblos, no solamente el pueblo argentino sino todos los pueblos se puedan escuchar, puedan tener acceso... (...) Y crea otras posibilidades y me parece que ya corre por cuenta de todos y de todas empezar a trabajar para que eso se cumpla, no es que acá la gente del Estado nacional va a decirnos "bueno muchachos acá tienen las radios, acá tienen el canal acá tienen esto otro", yo creo que no lo van a hacer pero tampoco porque les compete. Si creo que ellos tienen la enorme responsabilidad de acompañar los procesos indígenas, de acompañarlos económicamente, de generar las condiciones para que esos medios no se mueran en el tiempo.

También me parece hay que poner sobre la balanza que los medios indígenas no tienen que depender exclusivamente de la publicidad oficial o del apoyo y acompañamiento económico que puede dar el Estado. Es una responsabilidad ya que corre por los propios indígenas. Mañana entre un gobierno que te dice “cortale a aquel, a aquel, a aquel y a los indígenas”, y no recibís un mango más y te morís porque no tenés otra alternativa. Por eso creo que crear otras alternativas, otro panorama, otro contexto de sostenimiento económico corre por cuenta autónoma de los propios indígenas, sin depender exclusivamente del gobierno nacional. Creo que el gobierno nacional tiene esa cuestión ahora, de no hacerse los sonsos, de no seguir multiplicando esa frase que me enseñaron cuando yo era chiquito: que los mexicanos descienden de los aztecas, los peruanos desciende de los mayas y los argentinos descienden de los barcos... O sea, si el gobierno nacional hoy no apuesta a poder continuar dándole continuidad, un impulso, un respaldo al medio indígena, a la comunicación indígena, este lema, este dicho se va a seguir multiplicando, porque hacen de cuenta que acá no hay indígena (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

Finalmente, un tercer factor que los *Kona* mencionaban era la dificultad interna a la propia CMN y a sus *lof* para que algunos dirigentes entendiesen la centralidad de la comunicación masiva. Y ello por dos factores. Por un lado, porque los dirigentes entendían a la comunicación masiva en un sentido instrumental –es decir, como una cuestión de manejo de ciertos recursos técnicos para la difusión masiva de mensajes- y asumían que los productos comunicacionales debían ser elaborados por quienes entendían que eran “expertos” en el manejo de esos recursos: los periodistas. Tal como explicaba Ailin,

Pero eso es lo otro que yo pensaba, de que costó con la gente más grande: eso de poder entender... herramientas occidentales que sirvan para la lucha mapuce, pero además que... con la gente mayor, con los *werken* nos tocó a nosotros decir: “nosotros vamos a hacer comunicación mapuce, y nosotros vamos a decidir qué es comunicación mapuce”. Porque muchas veces decían: “Bueno, vamos a discutir de comunicación, vamos a traer un comunicador popular.” La misma gente mapuce, gente originaria que convocaba a ese encuentro... Y nosotros nos parábamos ahí y decíamos “O sea, no tenemos problema con el compañero acá, pero... estamos hablando de comunicación indígena, si todos los que estamos sentados de este lado del escritorio o de la mesa de exposición, somos indígenas... ¿Por qué alguien...?”. Está bien, un compañero que nos venga a aportar recursos técnicos, está bien, pero definiciones políticas... o sea direccionamiento político de lo que tiene que ser la política indígena... nosotros no queremos que sea otra persona que la vengan a decir... Entonces, como los expertos generalmente no son indígenas, es como que a partir de ese conocimiento técnico que ustedes tienen, también empiezan a decidir cuestiones políticas y eso es lo que nosotros empezamos a discutir con la misma gente mapuce, y costaba entender. “Quieren trabajar en la parte de comunicación? Bueno, llamamos a tal...” que no es mapuce. Y nosotros decíamos “No!” O definí que comunicación querés, pero si querés una comunicación con identidad, si querés una comunicación mapuce nos podés venir a aportar la parte técnica pero no la parte de cómo se hace comunicación mapuce. Y que hasta hoy lo seguimos discutiendo con distintos dirigentes que por ahí todavía no han entendido la importancia de la comunicación, y de este tipo de comunicación... (entrevista: Neuquén, 04/2011).

Al mismo tiempo, tal como ya mencionamos, una cuestión que pudimos percibir y que los *Kona* nos explicaron en distintas oportunidades, es que algunos dirigentes entendían que la comunicación masiva ponía en riesgo, distorsionaba o quitaba centralidad a la comunicación con la naturaleza. La comunicación masiva era aceptada cuando se trataba de difundir cuestiones vinculadas a la lucha política mapuce. Pero generaba mucho más resquemor

cuando los jóvenes proponían la difusión de prácticas comunicativas como las ceremonias (entendidas como momentos clave de comunicación con la naturaleza). De este modo, la tensión y las (im)posibilidades de articulación entre esas que los dirigentes entendían como dos formas contrapuestas de comunicación, dieron lugar a cierta disputa intergeneracional.

Por ello, por la necesidad de fundamentar su postura hacia el interior de sus comunidades y de la CMN, así como también frente a otros actores (particularmente los medios comunitarios con los que se vincularon a principios y mediados de la década del 2000 y también en 2009 durante la sanción de la ley SCA) contribuyó a que estos jóvenes emprendieran un proceso de objetivación activista³⁹⁹ (Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin, 2002) de las propias prácticas y espacios de comunicación masiva y de los propios derechos en relación a ese ámbito. Es decir, contribuyó a la construcción de un relato que explicara y representara esas prácticas, espacios y derechos en articulación con las propias historias y tradiciones culturales.

En ese proceso fue cobrando sentido la noción de derecho a la comunicación con identidad.

Se trata de una categoría social (Rockwell, 1987)⁴⁰⁰ en permanente construcción, tal como el proyecto de sociedad intercultural que es el fundamento de ese derecho. Como se desprende de las explicaciones y productos comunicacionales de *Kona*, el derecho a la comunicación con identidad remite a la construcción de posibilidades de expresión para unas luchas, un idioma y un conocimiento históricamente silenciados: las voces de un pueblo que debe ser oído, en pos de su propia supervivencia pero también de la supervivencia de toda la sociedad.

El derecho a la comunicación con identidad era entendido como el derecho al ejercicio y al reconocimiento (por el Estado y por toda la sociedad) de una “comunicación integral” (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011), una práctica en la cual comunicación, política y cosmovisión mapuce se articulan de modo inescindible en la disputa pública por los sentidos. Ese carácter integral aludía, por un lado, a la distinción de la comunicación masiva mapuce respecto de la comunicación que desarrollan los medios comunitarios. Y, por otro, aludía a la tensión intergeneracional, que antes nombramos, entre jóvenes y dirigentes mapuce, ya que planteaba la posibilidad de dejar de entender la comunicación con la naturaleza y la comunicación masiva como prácticas antagónicas.

La comunicación con identidad es como una parte del concepto de la comunicación indígena como un todo, donde la comunicación no es solamente entre las personas sino con el cosmos,

³⁹⁹ Los autores se refieren con esa categoría al trabajo de creación, por parte de los indígenas, de sus representaciones en relación a sí mismos, a sus prácticas, a sus reivindicaciones, a sus historias, a sus pautas culturales, etc. Según explican, en la actualidad este proceso se vincula con el hecho de que la cultura se ha convertido en fuente de reclamos por los derechos políticos y humanos, tanto a nivel nacional como en el escenario mundial (Ginsburg, Abu-Lughod y Larkin, 2002: 9).

⁴⁰⁰ Las categorías sociales, explica Rockwell (1987) son aquellas que se presentan de manera recurrente en el discurso o en la actuación de los habitantes locales, y que establecen distinciones entre cosas del mundo en que viven.

con la naturaleza, con la biodiversidad. Y en ese sentido es la diferencia sustancial que hay con la comunicación occidental, digamos. Los idiomas indígenas son medios de comunicación donde se puede escuchar a la naturaleza y posteriormente comunicarse con ella, los idiomas indígenas no son idiomas de las personas sino idiomas de la naturaleza. Y que de acuerdo a la identidad milenaria que tenga ese medio... o ese pueblo indígena, su comunicación va a ser muy particular también. Pero los pueblos indígenas lo que los atraviesa es su identidad ligada a la tierra, a la naturaleza, no se puede concebir la vida sin la tierra, sin el territorio (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

En virtud de ese carácter integral de la comunicación, el derecho a la comunicación con identidad es, en su ejercicio, un derecho colectivo:

Nosotros también discutimos eso porque... de quién es el medio, la herramienta comunicacional... en un sentido propiedad para los pueblos indígenas... Es propiedad de personas sueltas, es propiedad de organizaciones? Y hay que ver a nombre de quién están las autorizaciones [*para el uso de las frecuencias radioeléctricas*]. A veces ello llega a generar conflictos también internos... yo creo que los está generando... Pero si está guiado por los principios culturales eso puede llegar a ser una cuestión que tiene que ver con cómo se acuerde, se concilien intereses diferentes, porque al interior nuestro también hay diferencias, como en todas las culturas, todos los seres humanos. Pero principalmente tienen que... esos principios tiene que estar fortalecido, y que la gente que esté trabajando en ese medio sea coherente con eso. Porque después el objetivo va a depender de eso y no tanto de quién esté al frente. Lo ideal sería que fuera para organizaciones, porque tiene otro respaldo, tiene otro sentido. Va a haber gente que lo va a poder desde otro lugar... bueno, ahí sí que sea comunitario por ejemplo... comunitario porque está en una comunidad, no comunitario porque sea igual a los medios comunitarios (...)

...nosotros no somos personas sueltas y de hecho nuestras comunidades, nuestras autoridades van como... dándonos la fuerza para hacer lo que nosotros hacemos (entrevista a Piren: Córdoba, 11/2011).

Y, dado que es un derecho que se ejerce colectivamente, como pueblo preexistente, así debe ser reconocido:

Es que la principal diferencia [*que surgió con los medios comunitarios*]: es aceptar que somos un pueblo pre existente. Y que eso implica muchas cosas... es un derecho mucho más integral... Eso...En un plano de igualdad, que le dicen ahora, la igualdad y todo... eso no... los derechos son diferentes, no son iguales para todos, como en los pueblos preexistentes. Y eso no todos lo aceptan... (entrevista a Piren: Córdoba, 11/2011).

El derecho a la comunicación con identidad, en tanto construcción de posibilidades de expresión para esa comunicación integral, involucra distintas cuestiones.

En el momento histórico en que realizamos el trabajo de campo (luego de la discusión y sanción de la Ley SCA y cuando aún se vivía una situación de permanente movilización social en torno a su total aplicación) el derecho a la comunicación con identidad remitía con mucho énfasis a la posibilidad de que los pueblos indígenas pudieran participar en el espacio público mediatizado a través de medios de comunicación propios. Esto, afirmaban los *Kona*, permitiría la construcción de un “espectro radioeléctrico intercultural”:

...cuando empezamos a hablar de la Ley de medios nosotros les decíamos [*a los medios comunitarios*] “Nosotros no somos interculturales, los mapuce, los medios indígenas son indígenas, no son interculturales”. El espectro radioeléctrico, el espectro radiofónico puede ser

intercultural, cuando hayan diez radios mapuce, diez radios católicas, diez radios no sé qué... ahí va a haber interculturalidad en la radiofonía, pero mientras tanto si yo tengo puras radios que no son indígenas, no es intercultural la comunicación esa. Es intercultural desde la misma creación y origen esa cuestión, es indígena desde la misma creación y origen, entonces. Eso discutíamos. Intercultural puede ser una radio comunitaria, una radio popular puede ser intercultural, pero una radio indígena puede ser indígena, tiene que bajar una línea indígena. Un pensamiento indígena. Después te puedo abrir la puerta a vos que sos de la iglesia, a vos que sos del club de fútbol del barrio... pero es indígena, ese es el nombre de la puerta en la que se golpea, esta es una casa indígena (...) (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

La primera responsabilidad del Estado y de toda la sociedad en pos de la construcción de ese espectro radioeléctrico intercultural era el reconocimiento de la existencia de actores distintos, **nombrando esa diferencia**, reconociendo a cada uno de acuerdo a la autoadscripción:

...la comunicación va a ser intercultural cuando hayan dos canales mapuce, dos canales de noticias no mapuce... mientras tanto no, mientras tanto seguimos nosotros sometidos a una idea monocultural y casi racista de la situación, porque trato permanentemente de ocultarlo, entonces no digo indígena, digo intercultural. Eso es también una forma de racismo y discriminación camuflada con un concepto un poco más sutil, tan violento como cerrarte las puertas (entrevista Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

Y la siguiente responsabilidad del Estado era, tal como mencionamos, contribuir a garantizar las condiciones materiales para que esos medios indígenas pudieran permanecer en el tiempo. Por otro lado, desde la perspectiva de estos jóvenes, el ejercicio del derecho a la comunicación con identidad también involucraba un permanente proceso de reflexión al interior de los medios indígenas: reflexión en torno al rol de los comunicadores mapuce en la lucha de su Pueblo y auto-observación constante para no reproducir las lógicas o agendas informativas de otros medios no indígenas y poder así generar productos comunicacionales que den cuenta de la intrínseca articulación entre comunicación, política y cosmovisión:

Y eso hace entonces que la comunicación sea diferente ya por sí, distinta, no superior sino distinta, y por lo tanto lo que se traduce en los medios de comunicación es algo distinto. La gente no puede ver o escuchar, leer algo igual, con el mismo lenguaje, con la misma forma que un medio occidental, digamos... tiene que escuchar, leer o ver algo distinto porque es indígena, porque los indígenas somos distintos. Muchas veces los propios indígenas cometemos el error ese de utilizar los mismos lenguajes que un partido político de izquierda o de derecho o de alguna organización no indígena. Somos también vulnerables a que nos invadan desde el lenguaje, y eso... a ver... medio que te invade ideológicamente y como consecuencia de eso es una invasión del lenguaje, como uno habla, como se expresa, qué forma de escribir tiene, digamos...

A nosotros nos parece muy importante siempre poder estudiar y analizar cada una de las cosas que nosotros hacemos y que hace el resto de los pueblos indígenas, y que hacen en general los medios de comunicación. Y ese análisis y esa discusión interna fuerte que teníamos nosotros hacia el interior del equipo es que... nos era una instancia de poder debatir, de discutir, de poner sobre la mesa ideas a veces distintas que teníamos de determinada cosa (entrevista a Kvrvf: Neuquén, 04/2011).

Al mismo tiempo, planteaban, la posibilidad de ejercer el derecho a la comunicación con identidad también involucra la demanda de una transformación en los demás medios masivos

de comunicación: la demanda de que se respete y aprenda sobre el Pueblo Mapuce y su comunicación integral en los medios masivos de comunicación no mapuce.

Finalmente, para estos jóvenes, el ejercicio del derecho a la comunicación con identidad involucra también otras prácticas con incidencia en el espacio público mediatizado y no mediatizado, como la música y la organización de eventos artísticos que combinan comunicación (no mediática pero sí masiva y con pretensión de alto impacto social), política y cosmovisión :

...para mí también son fuertes las cosas que hicimos desde lo cultural, lo artístico. Como lo de Illapu, que hicimos. Ocupar espacios que no son nuestros, que habitualmente nosotros no ocupamos para ninguna actividad cultural. Y lo que significaba darle el cierre al *Wiñoy Xipantv*, porque el lema de la convocatoria era “Esperando al Wiñoy Xipantv”, el año nuevo. Para mí el festival también es comunicación desde otro lugar. Que ese es otro aspecto que nosotros tenemos que fortalecer más también. (...) El arte, la música por ejemplo, es mucho mejor vía de llegar a la gente. Cerrar un festival con música con gente indicada... gente reconocida que también está impulsando su proceso de lucha, tiene un compromiso social. Es como darle un sentido práctico a lo que es compartir un ámbito intercultural. Hay que trabajar otros planos de la comunicación, o complementarlo no sé... Generar otras cosas muy movilizadoras desde otro lugar (entrevista a Piren: Córdoba, 11/2011).

En suma, nos encontramos con el reconocimiento explícito de la comunicación como derecho que es ejercido pero que también es demandado. Un derecho a la comunicación con identidad que es el derecho a una comunicación integral. Un derecho que, en virtud de ese carácter integral de la comunicación, sólo se concibe como ejercido colectivamente. Un derecho que involucra de modo central el acceso a los medios masivos de comunicación pero que los trasciende ampliamente. Y que no es sólo un derecho del Pueblo Mapuce (u otros pueblos indígenas) sino que atañe a toda la sociedad, ya que su ejercicio y reconocimiento es una de las condiciones para la construcción de una sociedad intercultural.

CAPÍTULO VI

FM COMUNITARIA 95.5 LA VOZ INDÍGENA: “UNA RADIO DONDE NOSOTROS PODEMOS SER LIBRES”⁴⁰¹

Introducción

La FM comunitaria 95.5 *La Voz Indígena* está ubicada en la ciudad de Tartagal, Departamento de San Martín de la provincia de Salta. En ella participan cotidianamente más de veinte personas pertenecientes a algunos de los pueblos indígenas que viven en la zona⁴⁰².

Se trata de una radio impulsada inicialmente por un grupo de mujeres indígenas con el acompañamiento de la Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE), una ONG que trabaja en la zona desde comienzos de la década pasada.

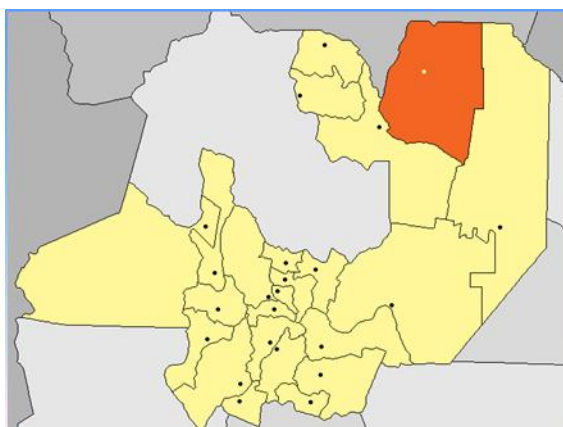
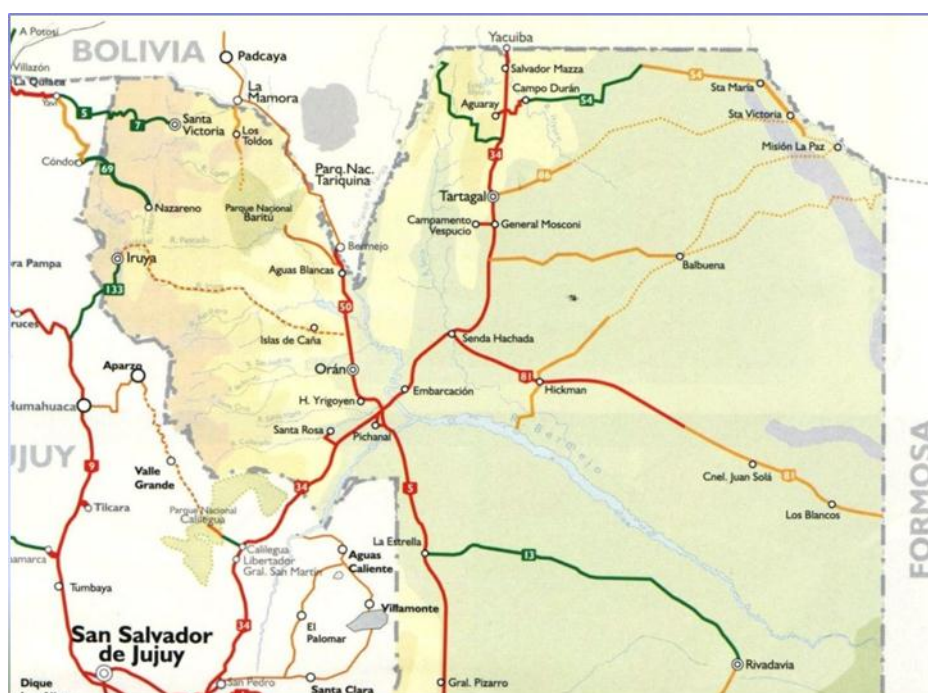
En sus más de quince años de trayectoria, el heterogéneo grupo que lleva adelante la radio ha transitado un proceso de subjetivación política en relación al espacio público mediatizado: esto es, de reconocimiento de los límites que las lógicas hegemónicas de ese espacio imponen a la posibilidad de ser parte de los que tienen parte en él; de reconocimiento de las barreras que ello conlleva respecto de la posibilidad de éxito en otras luchas por derechos; y el emprendimiento de prácticas de ejercicio del derecho a la comunicación en pos de la reversión de esos límites y barreras. En ese proceso, fueron produciendo ellos mismos una capacidad de enunciación propia que no era identificable en el campo de experiencia que constituye el espacio público mediatizado.

Las particularidades que fue adquiriendo ese proceso se inscriben en una historia de vínculo de esos pueblos con el Estado, que a su vez fue circunscribiendo la configuración y reconfiguración de las relaciones interétnicas locales y el campo de límites y posibilidades de las luchas indígenas en la región. En el próximo apartado nos detendremos, precisamente, en parte de esa historia que permite comprender la configuración de ciertas condiciones objetivas y subjetivas de la trayectoria de *LVI*.

⁴⁰¹ Expresión de Felisa, comunicadora guaraní y miembro del grupo de mujeres que impulsó la creación de la radio (entrevista: Comunidad 9 de Julio, 06/2011)

⁴⁰² Si bien más adelante nos detendremos en describir al grupo que conforma la emisora, cabe aclarar aquí que cotidianamente en la radio participan, principalmente, personas del Pueblo Wichí y del Pueblo Guaraní. También hay miembros de la radio que pertenecen a los Pueblos Qom y Chorote. En algunos momentos hubo participación de gente del Pueblo Chulipí. La gente del Pueblo Tapiete y del Kolla prácticamente no participa.

1. Los pueblos indígenas en el Departamento San Martín



Departamento San Martín, Provincia de Salta.
Fuente: Cámara de Senadores de la Provincia de Salta

Salta es considerada una de las provincias con mayor diversidad de pueblos indígenas: al menos nueve pueblos habitan en sus distintas regiones, en todos los casos con prolongaciones hacia alguna provincia o país vecino (Buliubasich y González, 2009). De acuerdo al último censo poblacional (INDEC, 2015), en Salta hay 79.204 personas que se auto-reconocen como pertenecientes a pueblos indígenas, lo cual representa el 6,5% del total de la población provincial. A su vez, el 24,9% de esos 79.204 habitantes se auto-reconoce perteneciente al Pueblo Wichí, el 21,6% al Kolla, el 13,7% al Guaraní y el 13,5% al Ava Guaraní. También hay población que se reconoce como miembro de los Pueblos Diaguita Calchaquí, Qom, Chané y Chorote.

En sintonía con lo ocurrido en el resto del país, desde mediados de la década del 80 en Salta se produjo una paulatina visibilización de la población indígena y de parte de sus problemáticas. Sin embargo, el relato identitario provincial sigue asumiendo a los pueblos originarios como “otros internos provinciales” (Lanusse y Lazzari, 2005: 224). En términos generales, en el relato hegemónico sobre la identidad salteña “los indios son identificados en el pasado y [*se asume que*], como tales, sólo sobreviven en el presente en la región chaqueña.” (Lanusse y Lazzari, 2005: 249). A su vez, en este relato los “indios del Chaco” constituyen “la diferencia interna más irreductible de la salteñidad”⁴⁰³ (Lanusse y Lazzari, 2005: 249).

Pese a que el relato identitario los niegue, en las distintas regiones de la provincia viven distintos pueblos indígenas que atraviesan una diversidad de situaciones. Sin desconocer esa diversidad, aquí nos centramos, en virtud de la experiencia con la que trabajamos, en caracterizar la situación que viven las comunidades indígenas de Tartagal y sus alrededores.

Tartagal se ubica a 360 kilómetros de la capital salteña. Esa ciudad es, en cantidad de población, la tercera de la provincia. Está localizada en y es cabecera del Departamento de San Martín⁴⁰⁴, y se constituye en centro económico y político de la región. En este Departamento (y en la misma ciudad de Tartagal) viven comunidades de siete pueblos indígenas⁴⁰⁵: el Pueblo Guaraní, Tapiete, Chané, Wichí, Chorote, Chulupí y Qom.

Los guaraníes, chané y tapiete poseen idiomas distintos pero pertenecen a un mismo grupo lingüístico: los amazónicos. A su vez, los wichí, chorotes, chulupíes también poseen cada uno su idioma distintivo, pero emparentados entre sí en un tronco lingüístico: el mataco-mataguayo. Y, finalmente, los qom son parte del grupo lingüístico guaycurú (Trincherro, 2000)⁴⁰⁶.

⁴⁰³ Lanusse y Lazzari (2005) analizan el registro histórico del relato identitario salteño, fundamentalmente a partir de un corpus diverso que incluye, por ejemplo, materiales provenientes del discurso escolar (manuales escolares), textos literarios, la página *web* oficial del gobierno de Salta y artículos de periódicos salteños. Analizando los sentidos hegemónicos en torno a la salteñidad, los autores dan cuenta de los modos en que el “carácter salteño” explica y justifica la jerarquía moral que traza entre sí mismo y las identidades colectivas indígenas que reconoce en su interior.

⁴⁰⁴ El Departamento San Martín tiene una superficie de 16.257 Km.2. Limita al norte y al oeste con la República de Bolivia, también al oeste con el Departamento de Orán. Al sur, con los de Rivadavia y Orán y al este con el de Rivadavia. Todos estos departamentos de la misma Provincia. El departamento fue creado el 29 de julio de 1948, mediante la ley 947, como un desprendimiento del de Orán. Comprende seis municipios, uno de ellos, el mayor en términos de población, es el de Tartagal, con 69.225 habitantes (INDEC, 2010).

⁴⁰⁵ Hace algunos años se ha constituido también una comunidad del Pueblo Kolla en la periferia de Tartagal (cercano al Barrio 9 de julio, que constituye una comunidad guaraní) y desarrollan allí tareas agrícolas en los “cercos” (modo en que se nombran a las huertas). A su vez, en el marco de complejos procesos de etnogénesis, algunas comunidades que hasta hace algunos años eran designadas en la zona como parte del Pueblo Wichí, comenzaron a reivindicar su pertenencia a un grupo étnico diferente (aunque perteneciente al mismo grupo lingüístico): el Pueblo Weenhayek.

⁴⁰⁶ Otro criterio de distinción entre estos pueblos es de carácter geográfico. Buliubasich y González (2009) distinguen a los “chaquenses típicos” (aquellos que desarrollaron su sistema cultural y social sobre el contexto ecológico del chaco) de los “grupos amazónicos” (grupos que, desde los siglos XV y XVI, se dispersaron por América del Sur desde el Amazonas inferior). El primer grupo incluye a los wichí, chorote, chulupí y qom. El segundo grupo a los guaraníes o chiriguano.

Si bien no pudimos acceder a datos estadísticos relativos a cantidad de población que se auto-reconoce como perteneciente a algún pueblo indígena en Tartagal ni en el Departamento San Martín, siguiendo a Buliubasich y González (2009), podemos afirmar que los wichí y los guaraníes constituyen los grupos de mayor peso demográfico en esta región.

Los procesos en que históricamente han reproducido su vida los pueblos originarios de esta región han sido -y en parte aún lo son - relativamente dependientes de la dinámica de la oferta de recursos del medio ambiente, del monte (Trincheró, 2000: 243). Es por ello que el despojo del usufructo de la tierra al cual se han visto sometidos generó graves consecuencias para su supervivencia cultural y biológica. El período colonial primero, y luego la construcción del Estado nación argentino, involucraron la expulsión de los históricos lugares de vida y la re-territorialización de la población indígena, lo cual fue privando a la gente del ámbito de (re)producción de sus vidas (Trincheró, 2000).

1.1 La “Conquista del Chaco”

Durante el período colonial, y al amparo de diversos avances de las tropas de línea, ya había comenzado en la región una lenta penetración de población blanca⁴⁰⁷: campesinos que practicaban la ganadería y que se mencionan con el nombre de criollos⁴⁰⁸ (Buliubasich y

⁴⁰⁷ Si bien durante el período colonial esta región constituyó para los españoles un área carente de mayor interés económico, particularmente por la ausencia de minerales preciosos pero también por no haber poblaciones aborígenes estables que practicaran la agricultura, desde fines del siglo XVI comenzaron a internarse en el Gran Chaco algunos misioneros jesuitas desde las fronteras de Tucumán y de Asunción. A partir de entonces, se desarrollaron múltiples expediciones de carácter punitivo y misional y se crearon misiones, fortines y ciudades que, en general, duraban poco tiempo, sea por el escaso sostén brindado por las autoridades centrales como por los ataques indígenas. En este período comenzó a configurarse el imaginario que, con variaciones, ha permanecido vigente hasta nuestros días: aquél según el cual el Gran Chaco era un territorio lejano e inhóspito a la vez que refugio de indígenas controlados por el demonio, los más salvajes del continente. Este fue el modelo legitimador para declarar la “guerra justa” hacia los interiores del Gran Chaco (Trincheró, 2000), impulsada por misioneros y militares durante el período colonial. Y también se planteó como fundamento de las incursiones que tuvieron lugar desde mediados del siglo XIX. Para un análisis del papel de los relatos de los misioneros jesuitas, los viajeros y luego los militares en la construcción de este imaginario, ver Trincheró (2000). Por su parte, Lazzari y Lanusse explican que en el relato identitario salteño sobre el período colonial se destaca al español como el héroe que luchaba contra los indígenas (sobre todo de los de los Valles Calchaquíes y, en menor medida, “los del Chaco”). Ambos grupos, explican los autores, son calificados como “guerreros”, “rebeldes”, “destructores”, “atacantes”, un “peligro” (2005: 225).

⁴⁰⁸ En los siglos posteriores, y hasta la actualidad, han sido permanentes los enfrentamientos entre criollos e indígenas por el uso de la tierra. Para un análisis de estos enfrentamientos ver, por ejemplo, Trincheró (2000, cap.6). Durante nuestro trabajo de campo en Tartagal, pudimos presenciar algunos conflictos territoriales entre comunidades indígenas y población denominada “criolla”. Por ejemplo, el conflicto en la comunidad guaraní Yariguarenda (para un análisis sobre este conflicto, ver Castelnuovo, 2015). Al mismo tiempo, participamos en distintas reuniones y charlas informales en la sede de LVI donde se hablaba de criollos que, “como siempre, quieren quitar la tierra a los indígenas” (exposición de Aida, miembro de la comunidad guaraní Yariguarenda, en el marco de una mesa de debate sobre Comunicación y Género que tuvo lugar durante el Taller Participativo “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación”, organizado por ARETEDE, LVI, la Secretaría de Cultura de la Nación y la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. Tartagal, octubre de 2011. Registro en el marco de nuestro trabajo de campo).

González, 2009), pero sobre todo de colonos ganaderos interesados en expandir la ganadería extensiva

Sin embargo, la mayor ocupación fue obra de los gobiernos de “generación del 80”⁴⁰⁹, quienes condujeron la guerra contra los indígenas en dos zonas del interior de Argentina: la Pampa, la Patagonia y el Chaco. La ocupación y sometimiento de esta última región se denominó “Conquista del Chaco” y adquirió una modalidad particular a partir de 1870 y sobre todo en 1884, con la expedición del entonces ministro de guerra Benjamín Victorica.

Tal como señalamos en el capítulo IV, en el último tercio del siglo XIX en Argentina el Estado emprendió la “guerra civilizatoria” contra el indio, con el objetivo de conquistar sus territorios y someter a la población allí presente.

Si bien las “conquistas del desierto” en Patagonia y en Chaco se emprendieron en el mismo escenario político nacional, ambas tuvieron particularidades distintivas. Cuando en Patagonia los problemas centrales eran, como vimos,

...la cuestión limítrofe (con Chile) y el control territorial, en el Chaco, los requerimientos de mano de obra barata para los distintos emprendimientos agroindustriales, generados por la expansión de las agroindustrias del azúcar, la producción de tanino y del algodón del norte, hicieron que el control y el disciplinamiento social constituyeran la cuestión clave a resolver (Trincherero, 2000: 132).

El 11 de setiembre de 1884, el Congreso decidió la ocupación militar del Chaco, que fue conducida por el ministro de guerra, el General Victorica⁴¹⁰. Este proceso quedó cumplido hacia la segunda década del siglo XX (Buliubasich y González, 2009).

Para fundamentar este avance militar, el Estado se valió de una reactualización de los ya vigentes estigmas sobre los indígenas del Chaco: el carácter de bárbaros, incivilizados, salvajes. Además, se apeló una supuesta condición de extranjería de los indígenas: “La negación de territorialidad de las poblaciones indígenas no podía ser justificada de otra manera que mediante un proyecto de fronteras políticas que colocara a éstos “fuera” de las

⁴⁰⁹ Es la denominación que se utiliza para nombrar a la élite gobernante en Argentina durante el crucial período de la República Conservadora o República Oligárquica, que se extendió desde 1880 a 1916.

⁴¹⁰ La primera campaña militar de la conquista del Chaco emprendida en este escenario nacional tuvo lugar en 1870. Se trató de la campaña comandada por el teniente coronel Napoleón Uriburu desde Jujuy hasta Corrientes a través del Chaco bordeando el río Bermejo. Sin embargo, las distintas campañas que se realizaron hasta 1884 no lograban el objetivo de aumentar el control territorial por parte del Estado, ya que los fortines de guerra sucumbían debido a los ataques indígenas y lo inhóspito de la región. En función de ello, desde 1883 se definió un cambio de estrategia: de la estrategia del control del territorio ya ocupado, “civilizado”, defendido por una frontera de fortines dispersos, se pasa a una de tipo ofensivo. De una guerra de posiciones mediante un sistema de fortines de fronteras militares, a un modelo de expulsión sistemática, rápida, coordinada mediante un comando centralizado y en el que las comunicaciones jugasen un papel central, concentrando fuerzas y no dispersándolas: el modelo prusiano (Rosenzvaig, op. cit.: 179, cfr. en Trincherero, 2000: 136).

mismas, “legitimada” en una caracterización de extranjería simulada bajo el concepto de “indios.” (Trincheró, 2000: 269)⁴¹¹

En relación al objetivo de la apropiación territorial, desde la década de 1870 se llevaron adelante políticas de colonización que buscaron estimular la llegada de inmigrantes a la región. El objetivo era incorporar esas tierras al sistema productivo e instalar “personas civilizadas” en las áreas expropiadas a los indígenas (Lois, 1999: s/p). Sin embargo,

...por distintas circunstancias políticas, la idea original de la Ley de Colonización (1976) del presidente Avellaneda fue distorsionada, favoreciendo la concentración de tierras en manos de los terratenientes y especuladores, en particular en la década de 1880. Posteriormente, la Ley N° 2.875, conocida como la Ley de Liquidación (1891) proporcionó el marco legal para la enajenación de tierras sin necesidad de colonizarlas. Ello permitió la instalación de grandes empresas obrajeras, como La Forestal (Lois, 1999: s/p).

1.2 Una experiencia compartida: la explotación laboral en las agroindustrias

Fue así que durante las últimas tres décadas del siglo XIX se desarrollaron en la región algunas grandes empresas forestales y otras agroindustrias⁴¹². Los obrajes, los ingenios azucareros y posteriormente la producción algodonera requerían de mucha mano de obra estacional. Para responder a esa necesidad “no se dudó en recurrir a estrategias de reclutamiento que implicaban el uso de la fuerza militar” (Trincheró, 2000: 155). Además, los mismos patrones de las agroindustrias saltojujeñas establecieron mecanismos de reclutamiento de mano de obra utilizando como intermediarios a otros indígenas o a población criolla de la zona (Conti, Teruel y Lagos, 1989; Trincheró, 2000; Castelnuovo, 2015; Gordillo, 2006). De este modo, algunos indígenas eran obligados por el ejército a trabajar en estas agroindustrias mientras que otros accedían luego de haber perdido la posibilidad de vivir de la recolección, la caza y la pesca en los territorios que antes ocupaban.

Hacia la primera década del siglo pasado, los quince mil trabajadores que absorbían los ingenios saltojujeños para la zafra eran, en su mayoría, indígenas chaqueños (Rutledge, 1987, cfr. 165, en Trincheró, 2000: 165). También había población de zonas aledañas que se trasladaba a las industrias durante las estaciones en que se requería mano de obra: por

⁴¹¹ La constitución de 1853 otorgaba a los indígenas los mismos derechos que a los extranjeros en términos de posibilidades de gestionar a un derecho a peticionar tierras. Esta condición de extranjería, “recién resulta, al menos en lo formal, mediante el enrolamiento de la población indígena durante el gobierno de Perón, es significativa en el imaginario de los actores involucrados; en la memoria indígena y en la reiteración de los modelos de intervención estatal ante la cuestión territorial” (Trincheró, 2000: 268).

⁴¹² Las principales fueron La Forestal, empresa de tanino, y los ingenios azucareros Ledesma, La esperanza y San Martín de Tabacal (este último creado en 1918). Muchas de esas empresas habían surgido varias décadas antes, pero contaban con escaso desarrollo tecnológico. Hacia la década de 1870, con la progresiva inserción de sus producciones en el mercado mundial, los ingenios mencionados generan un proceso de innovación tecnológica y se consolidan como agroindustrias. También contribuyó a ello la llegada del ferrocarril a la zona, en 1891, lo cual permitió la salida del producto hacia el mercado (Trincheró, 2000).

ejemplo, gran cantidad de guaraníes migraban año a año desde Bolivia con ese fin (Castelnuovo, 2015).

Como explica Castelnuovo, y puede observarse también en los libros sobre memoria étnica producidos por miembros de *LVI*⁴¹³, muchos de los protagonistas de la emisora (o sus padres, madres y otros familiares) estuvieron en los ingenios. El paso por estos establecimientos tiene un lugar central en sus memorias. Memorias que, como veremos más adelante, son recuperados permanentemente en los distintos programas de la radio.

Tanto en los obrajes como en los ingenios, los distintos pueblos compartían experiencias cotidianas: desde pesares y sufrimientos hasta bailes y juegos que se realizaban a escondidas de los misioneros católicos y anglicanos (Trinchero, 2000). Pero, al mismo tiempo, había diferencias en las situaciones entre los miembros de los distintos pueblos. Los guaraníes, por ejemplo, ocupaban el estatuto más alto entre los trabajadores indígenas, después de los peones criollos que trabajaban de modo permanente (no estacional) en las empresas⁴¹⁴:

...venían los kollas, después los criollos cortadores de caña y, por último, primero los toba, luego los chorote y, finalmente, los wichí. A los indígenas chaqueños se los empleaba para labrar la tierra de los cañaverales. Allí trabajaban tanto hombres como mujeres y niños. Este proceso de creación de diferencias jerárquicas según capacidades productivas se expresó en los distintos sueldos que recibían los miembros de cada uno de esos pueblos (Castelnuovo, 2015: 63)⁴¹⁵

Según discursos de aquella época, esta valoración del trabajo de los guaraníes se debía a su mayor nivel de “integración” a la civilización, producto de su vínculo con las misiones católicas y anglicanas que actuaron en la zona norte del país y también en el sur de Bolivia. Castelnuovo recupera, por ejemplo, la postura del padre franciscano Cappelletti, uno de los últimos miembros de esa congregación que llegó al norte argentino exiliado de la Segunda Guerra Mundial. Según este cura,

...una demostración del “nivel de civilización” alcanzado por estos pueblos [*Guaraníes y chané*] era que varios de sus exalumnos de la misión río Caraparí se desempeñaran como “empleados en los ingenios, suboficiales del ejército, maquinistas, etcétera” (Cappelletti, s/f). Estas formas de “integración” promovidas por los franciscanos, estuvieron alineadas con los intereses de distintos gobiernos argentinos preocupados por fomentar el desarrollo económico de la región. De ahí que las misiones no sólo fueran percibidas por el estado argentino como necesarias para “disciplinar y entrenar” (Rodríguez Mir, 2007: 8), sino también como una forma de asegurarse la mano de obra indígena considerada como indispensable para el ‘progreso’ de la zona (2015:59)⁴¹⁶.

⁴¹³ En el apartado 3.2 de este capítulo nos detenemos en estos libros y en los Talleres de memoria étnica.

⁴¹⁴ En el análisis de los vínculos al interior de *LVI* veremos cómo estas diferencias continúan vigentes hasta la actualidad en la configuración de las relaciones interétnicas entre algunos de esos pueblos.

⁴¹⁵ Para un análisis sobre esta jerarquía, ver también Gordillo (2004; 2006).

⁴¹⁶ Castelnuovo comenta que, además de estas deferencias en el pago, también había ciertas diferencias en el trato. Así, por ejemplo, los guaraníes recibían un “hospedaje preferencial” en los ingenios: muchas veces residían en “tiendas de campaña” o en “barracas” que pertenecían a los propietarios de las fábricas, y a veces las casas eran suficientemente grandes como para que se instalaran familias enteras. Incluso, en el ingenio El

Por otro lado, no sólo las jerarquías étnicas eran monetarizadas (Gordillo, 2006) sino también las de género: en los ingenios “las mujeres ganaban 6 pesos, los matacos 12 y los chiriguano recibían un sueldo de 15 pesos” (Castelnuovo, 2015: 63).

Más allá de estas diferencias, el paso por los ingenios generó una marca que aún pervive en muchas identificaciones indígenas que tuvieron vínculos con estas experiencias: la asociación entre la identidad étnica con una experiencia de clase. Tal como explica Gordillo (2006), la vida en los ingenios generó la conciencia sobre la carencia de los bienes materiales que allí se prometían pero a los que escasamente se accedía (dinero, vestimenta, comida y vivienda). Y ello contribuyó a configurar en los mismos indígenas la asociación identitaria entre ser aborigen y ser pobre.

Como señalamos antes, el trabajo en los ingenios era estacional, de modo que la gente se quedaba allí por varios meses pero luego volvía a sus lugares de origen. Dadas las grandes distancias que debían recorrer (en muchos casos varios cientos de kilómetros), muchos se fueron asentando junto a sus familias en sitios intermedios entre dichos lugares de origen y los ingenios. Particularmente, gran parte de la población se asentó cerca de la actual ruta nacional 34, entre la localidad de Pichanal y la de Yacuiba, en Bolivia⁴¹⁷, así como en localidades jujeñas sobre esa misma ruta. Algunos en misiones religiosas que garantizaban condiciones mínimas de reproducción en los momentos en que no trabajaban en las empresas⁴¹⁸. Otros en asentamientos y ciudades que fueron creciendo con estas migraciones.

Durante la década de 1960 se produjo un proceso de mecanización de los ingenios. Los establecimientos, sobre todo los de mayor envergadura (los ingenios Ledesma, La Esperanza y San Martín de Tabacal), implementaron mecanismos complejos de mecanización de distintas fases de sus procesos de producción, lo cual les permitió prescindir de gran parte de la mano de obra que utilizaban hasta entonces (Trincherro, 2000). Esos ingenios, a su vez, eran

Tabacal los guaraníes pudieron hacer uso de lotes para cultivos. Los indígenas chaqueños, en cambio, se instalaban con sus tolderías en los alrededores de los campos sembrados” (2015: 65).

⁴¹⁷ Esta ruta conecta a los ingenios Ledesma (ubicado en la localidad del mismo nombre, 107 kilómetros al sureste de Embarcación, también sobre la ruta nacional 34), San Martín de Tabacal (ubicado entre las localidades salteñas de Pichanal e Irigoyen) y Esperanza (ubicado cerca de la localidad de San Pedro, Jujuy, también a pocos kilómetros de la ruta nacional 34).

⁴¹⁸ La zona aledaña a la actual ciudad de Tartagal estuvo, desde 1923, “bajo la égida de la Custodia Provincial de Misioneros Franciscanos de Salta, dependiente de la provincia Minorítica de Roma, que abarcaba las casas de misión de Salta, Jujuy y Orán. Un año más tarde, en 1924, Tomassini creó el Centro Misionero Franciscano de Tartagal que pasaría a convertirse en la sede central de todas las misiones (...). La primera misión dependiente del Centro de Tartagal fue la de San Francisco del río Caraparí. Su fundación data de 1933 y estuvo a cargo del padre Mariano Colagrossi. Un poco menos de una década más tarde se creó, como mencioné, la Misión de San Francisco Solano de La Loma, más conocida como “La Loma”, en 1942. Esta fue sucedida por las misiones de Tuyunti (1944), Yacuy (1952), Virgen de Fátima (1962) y, finalmente, Piquirenda y San Francisco (1964) (Tomasini, 1974: 6-7) (...) También se fundaron en 1934 la Misión del Cruce de Pichanal en el ingenio Tabacal (luego trasladada a su actual emplazamiento); la Misión Rafael Gobelli en Embarcación, creada hace 20 años) y la más nueva, la Misión San Antonio” (Castelnuovo, 2015: 57).

los que empleaban principalmente mano de obra indígena proveniente del Chaco central (Salta y este de la provincia de Formosa): el ingenio La Esperanza, por ejemplo, ocupaba en 1950 unos cinco mil trabajadores para la zafra, y en 1966 pasó a ocupar seiscientos treinta y siete (Trincheró, 2000: 184). En esas condiciones, “las parcialidades indígenas del Chaco central van a quedar nuevamente “liberadas” en su ámbito tradicional de reproducción de vida: el monte. Pero ese monte, este “Tajni” (en idioma wichí), había sufrido ya una serie de modificaciones y su “oferta ambiental” no podía responder a los nuevos requerimientos” (Trincheró, 2000: 185).

En esos años, mucha de la población indígena se instaló definitivamente en (o cerca de) pequeños centros urbanos del Departamento San Martín, entre ellos Tartagal⁴¹⁹. Además de quienes habían sido trabajadores de los ingenios (y sus familias), también se fueron asentando en los alrededores de Tartagal y otros centros urbanos del Departamento todas aquellas familias que seguían siendo expulsadas del monte por el avance de la ganadería, la explotación maderera y, desde 1924, por la explotación hidrocarbúrfica⁴²⁰ (Benclowicz, 2011). En la década del 80, el Departamento San Martín volvió a convertirse en “reserva de mano de obra indígena” para la expansión de una actividad productiva estacional cuya tasa de ganancia estaba en crecimiento: la producción de poroto alubia⁴²¹. Además de los pobladores que ya vivían en la zona, también trabajaban en la cosecha de porotos indígenas de la ribera del río Pilcomayo, de Salta, y del oeste de Formosa (Trincheró, 2000). Muchos se fueron instalando en las comunidades cercanas a las plantaciones, mientras que otros volvían cada año para la cosecha. Simultáneamente, desde esa década también comenzó a incrementarse la superficie destinada a la siembra de soja en el Departamento San Martín. Aunque fue en 1992 que dicha superficie aumentó casi en un 200%⁴²² y, desde entonces, con algunos altibajos, fue creciendo hasta llegar a las 134.500 hectáreas en el período 2009/2010. Este desarrollo del cultivo de soja se relacionó, en gran medida, con la política cambiaria que mantuvo el dólar “alto”, lo que favoreció la exportación de productos agrícolas, principalmente soja, a precios competitivos, y permitió que el valor de venta en dólares de la tierra en Argentina sea bajo

⁴¹⁹ De acuerdo a la información de los censos nacionales, entre 1947 y 1970 la cantidad de población de Tartagal se incrementó en un 120% (Benclowicz, 2011),

⁴²⁰ Las petroleras constituyen otra industria central en la conformación de la economía y la configuración demográfica de la zona. También en el inicio de conflictos que tuvieron que atravesar los indígenas de la zona de Tartagal. Las primeras perforaciones petrolíferas de la zona fueron desarrolladas en 1911 por la Dirección de Minas de la Nación. En la década de 1920 se retomó la exploración petrolífera, esta vez a cargo de la empresa Standar Oil.

⁴²¹ Para un análisis de los factores que contribuyeron a la alta rentabilidad de esta actividad desde la década de 1980, ver Trincheró (2000, cap. 5)

⁴²² Pasó de 10.000 hectáreas destinadas a ese cultivo en el período 1991/1992 a 30.000 hectáreas en el período 1992/1993 (Evolución del área sembrada con soja en el Departamento General San Martín, según el Sistema integrado de información del Ministerio de la producción).

comparado con los estándares internacionales. Este avance de la frontera agropecuaria no sólo involucró el desmonte y el despojo de tierras a población criolla e indígena, sino también el deterioro ambiental agravado por las fumigaciones de agroquímicos que comprometen la salubridad del agua y de los espacios en los que viven las comunidades (Lorenzetti, 2013). Además, el establecimiento de alambrados afectó también la circulación de la fauna autóctona en los pocos espacios sin desmontar, así como el tránsito de los indígenas por las sendas hacia el acceso a fuentes de agua y los circuitos de caza y recolección (Buliubasich y González, 2008). Páginas más adelante veremos que estas cuestiones fueron mencionadas por nuestros interlocutores de *LVI* como factores que profundizaron notablemente el deterioro de sus condiciones de vida, y que la radio ha denunciado en muchos de sus programas.

En relación a este período, Trinchero sostiene que, así como las misiones habían cumplido, entre otras, la función de contener y contribuir a la reproducción de la vida y a la “civilización” de los indígenas que necesitaban los ingenios azucareros, las comunidades se constituyeron, desde los años 80 y desde ese momento hasta hoy, en un “vector organizacional de relaciones particulares entre el capital y el trabajo, expresando la forma histórica en que la población es reorganizada territorialmente en el marco de procesos de estructuración de la dominación” (2000: 191).

Esta historia de genocidio y usurpación padecida por los indígenas fue configurando el actual sistema de relaciones interétnicas: relaciones signadas por la explotación y dominación, donde los derechos indígenas son avasallados por empresas hidrocarburíferas; madereras que deforestan; latifundistas en busca de la expansión de la frontera agropecuaria para la producción de soja y poroto; y organismos del Estado que avalan (y en muchos momentos actúan en pos de) esa dominación y explotación (Diagnóstico ARETEDE, 2008, cfr. en Castelnovo, 2015: 74, 75).

Como otra cara de la misma moneda, aún perduran muchos de los estigmas construidos sobre los indígenas desde la época de la colonia y las primeras décadas del Estado nación unificado: las ideas de barbarie y salvajismo que fundamentaron las prácticas de “domesticación” del indígena a través de la religión y la fuerza. Estigmas que actualmente están vigentes, por ejemplo, en las múltiples violencias institucionales y personales que los indígenas sufren cotidianamente. La lucha contra estos estigmas y estas violencias es, como veremos, uno de los principales fundamentos del surgimiento de *LVI*⁴²³.

⁴²³ Durante el trabajo de campo, en reiteradas oportunidades las mujeres comunicadoras de *LVI* contaban el maltrato sufrido, por ejemplo, en el hospital de Tartagal. Un día Nancy, comunicadora wichí, decía “a veces las mujeres vamos a tener los chicos [*dar a luz*] al hospital y nos dice una enfermera: “¿Así de sucia venís a parir?, ni para eso se bañan estos indios.” O si nos duele y decimos algo, nos dicen “Seguro que cuando lo hiciste no gritaste, no?”.”(Registro de campo, conversación con Nancy en su comunidad, junio de 2012).

También pervive la asociación del ser indígena con ser pobre. En el caso de la percepción que estos pueblos tienen sobre sí mismos, ello implica asumir como propia de su condición étnica la desposesión total de bienes. En el caso de los sentidos atribuidos a ellos por parte de los no indígenas, consiste en la asunción de que la supervivencia indígena es pasiva y transitoria. Tal como desarrollaremos páginas más adelante, otro postulado de este capítulo es que esa asociación entre ser aborígen y ser pobre es parte de las condiciones subjetivas que es necesario considerar para comprender el modo en que los miembros de *LVI* entienden su propia condición como sujetos de derechos en relación al ámbito de la comunicación pública. Del mismo modo, continúa vigente, aunque actualizado en las particularidades de las luchas actuales, el discurso sobre la extranjería indígena respecto de los territorios en que transitan o viven: en algunos casos, acusándolos de provenir de países limítrofes, como ocurre a veces con los guaraníes (Gordillo, 2010) y, en otros, simplemente negando su carácter de ciudadanos con derechos reconocidos. Durante las guerras de los siglos XVIII y XIX este discurso justificaba la captura, la tortura e incluso la matanza de los indígenas. En épocas más recientes ha justificado expulsiones de sus territorios (Gordillo, 2010). Esto generó, en muchos casos, una fuerte ansia de los indígenas en torno al reconocimiento de su carácter de ciudadanos argentinos. Tal como veremos más adelante, aquí postulamos que esta disputa en torno a la articulación entre etnicidad y ciudadanía argentina también es parte de las condiciones en que se fue configurando el modo en que los miembros de *LVI* se asumen como sujetos de derechos en el ámbito de la comunicación pública.

1.3 El retorno de la democracia

Con el retorno de la democracia comenzó a cambiar, muy lentamente, el posicionamiento del Estado salteño respecto de los pueblos indígenas. En este período

... los pueblos indígenas volvieron al foco de las preocupaciones oficiales (desde el gobierno a las universidades, desde la educación a la iglesia) y al discurso social más amplio (desde los medios a la “cultura”). Los resultados del censo indígena publicados en 1984, la ley aborígen de 1986 y la constitución provincial del mismo año, sostuvieron el portal que enmarcó este retorno del indio. Acompañaron este proceso “programas de desarrollo”, “relevamientos culturales”, “investigaciones sociales” y una “corriente de opinión indigenista” que se ensanchaba y se angostaba según la geografía provincial y los ritmos del calendario político (Lanusse y Lazzari, 2005: 223).

A partir de 1983, explica Carrasco (2005), se pueden identificar dos momentos de la política estatal indígena: el primero va desde 1983 hasta 1986 y se caracteriza por la producción de políticas dirigidas a esta población como un sujeto pobre y necesitado de asistencia para integrarse social y culturalmente a la ciudadanía salteña. De este modo, se reactualizó, en un nuevo contexto, la identificación por parte del Estado entre pobreza e indigeneidad.

El segundo momento comenzó cuando, “haciéndose eco de las transformaciones globales en materia de reconocimiento a la singularidad del sujeto indígena, el legislador indigeniza al aborígen, apuntando a alcanzar su integración a través de “un desarrollo pleno.” (Carrasco, 2005: 255). Este período comenzó a mediados de los 80, cuando los movimientos indígenas y sus protestas fueron haciéndose muy visibles y los recursos nacionales dejaron de proveerse. Entonces, la provincia de Salta optó por una estrategia de neo-indigenización del aborígen que incorporó en el discurso una política de reconocimiento de la diferencia cultural, pero les transfirió a los indígenas la responsabilidad de gestionar la asistencia que les estaba dirigida, dejando así intacto o, mejor aún, reforzando el sistema clientelar que se había creado (Carrasco, 2005). Por otro lado, en aquel escenario cobraron centralidad las ONG locales e internacionales que comenzaron a actuar como mediadoras en la implementación de políticas de desarrollo financiadas por agencias de cooperación internacional cuyos principales destinatarios eran comunidades indígenas (Castelnuovo, 2015).

En 1986 se sancionó una nueva constitución en Salta, según la cual

La Provincia protege al aborígen por medio de una legislación adecuada que conduzca a su integración en la vida nacional y provincial, a su radicación en la tierra, a su elevación económica, a su educación y a crear la conciencia de sus derechos, deberes, dignidad y posibilidades emergentes de su condición de ciudadano (Constitución provincial 1986, art 15).

Esa “protección” se materializó en la sanción de la Ley 6373 de Promoción y Desarrollo del Aborígen, aprobada en julio de 1986. Esta ley tenía entre sus objetivos “promover el desarrollo pleno del aborígen y de sus comunidades, fomentando su integración en la vida provincial y nacional, a partir de sus potencialidades y formas organizativas básicas, respetando sus valores culturales propios.” (art 1. Inc. A). Para ello, la ley creó el “Instituto Provincial del Aborígen como entidad autárquica y descentralizada, que se vincula directamente al Poder Ejecutivo, para su funcionamiento” (art. 2).

Entre varias de las críticas que se plantean a la creación del Instituto Provincial del Aborígen, una de ellas es que estuvo desde el inicio cooptado por el poder ejecutivo provincial, que siempre ha intervenido en las elecciones del directorio de dicho Instituto. De este modo, “el IPA se convierte en mediador necesario de la política indigenista que los dirigentes cooptados se encargarán de hacer llegar a una masa de supuestos beneficiarios de la ley, como clientes cautivos de un sistema indigenista estatal perverso” (Carrasco, 2005: 261).

En 1998 se llevó a cabo una reforma de la constitución provincial. Si bien esta reforma incluyó nuevos derechos indígenas que ya habían sido reconocidos en la Constitución Nacional de 1994, mantuvo restricciones centrales a la posibilidad de ejercicio de esos derechos. Estableció, por ejemplo, que los derechos indígenas a la tierra se reducen a “tierras

fiscales”, que en todo conflicto se deben proteger los intereses de “terceros” y se restringe la posibilidad de intervención del Estado en los conflictos territoriales entre indígenas y no indígenas (Carrasco, 2005: 274).

En el año 2000 se aprobó la Ley 7121 de Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Salta, que modificó la ley de 1986. Esta nueva legislación también mantuvo una política restrictiva en lo que respecta al rol del Estado en garantizar derechos indígenas. Por ejemplo: se propició la “indigenización” del Instituto de Pueblos Aborígenes (a partir de esta ley, Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta o IPPIS) al estipular que sus autoridades deben acreditar su condición de indígenas elegidos por indígenas⁴²⁴. Pero, al mismo tiempo, se marginó a esa institución de la esfera del ejecutivo, lo cual “conlleva una “desestatización” –relativa– de la cuestión y política indigenistas. Tras la aparente ampliación del margen de autonomía indígena, se esconde una retracción de la responsabilidad estatal” (Carrasco, 2005: 279). Sin embargo, continuaron los mecanismos de cooptación del organismo por el Estado provincial. Ejemplo de ello han sido la exclusión del Pueblo Diaguíta y el Pueblo Kolla en la primera elección de directivos del Instituto y también la intervención directa del organismo en el año 2003 por parte del Poder Ejecutivo provincial (Carrasco, 2005).

Este nuevo marco legal también estableció el registro de las comunidades indígenas como sujetos con personería jurídica. A partir de eso, sólo las comunidades reconocidas como tales por el Estado pueden demandar la adjudicación de la propiedad de la tierra⁴²⁵. De esta manera, se institucionalizó como ineludible la relación entre la obtención de las personerías jurídicas y la posibilidad de las comunidades indígenas de acceder a los beneficios que prevén los programas y políticas instrumentadas por el Estado (y en muchos casos también los implementados por otros organismos nacionales e internacionales públicos o privados) (Bidaseca y otros, 2008: 13).

En relación a estas transformaciones normativas, Carrasco postula

...que las formulaciones de reconocimiento de la especificidad jurídica del sujeto indígena son sólo aparentes y no hay duda de que el motivo de la aparición de estas regresiones está vinculado al temor que generan la creciente claridad que exhiben los proyectos indígenas que se instalan y disputan también en la arena nacional e internacional, el fortalecimiento de la dirigencia y de los apoyos externos que

⁴²⁴ De acuerdo a esta Ley, aún vigente en la provincia, “el Instituto Provincial de los Pueblos Indígenas de Salta será conducido por un Consejo que estará integrado por un (1) Presidente y ocho (8) vocales quienes durarán dos (2) años en sus funciones, pudiendo ser reelectos, salvo el desempeño del cargo de Presidente. La Presidencia del Consejo del Instituto Provincial de los Pueblos Indígenas de Salta será rotativa, entre las distintas etnias que lo integran, pudiendo ser reelecto el representante de un mismo grupo por un período.” (Art 5)

⁴²⁵ De todos modos, hasta el año 2008, el 85% de las comunidades indígenas de Salta aún no había obtenido el título de las tierras en que viven.

consiguen –todo lo cual va instalando la percepción de que incluso los reclamos de máxima pueden ser llevados a la práctica con éxito (2005: 277)⁴²⁶.

Al mismo tiempo, y pese a las contradicciones que conllevan, estos cambios fueron afectando las narrativas y matrices de identidad de la provincia. En Salta, a diferencia de lo que analizamos en Neuquén, el relato identitario hegemónico sobre la “salteñidad” históricamente propuso al gaucho o al criollo como figuras que condensan los valores de “lo salteño”: la hidalguía, el honor, la virilidad, la devoción religiosa y el patriotismo. Los indígenas, en cambio, en general han sido identificados con el pasado y la barbarie (Lanusse y Lazzari, 2005). Sin embargo, decíamos, los cambios en el contexto nacional e internacional, las luchas indígenas en Salta y las transformaciones normativas que tuvieron lugar en la provincia trajeron aparejado un cambio en el régimen de visibilidad de los pueblos originarios:

La visibilización se ha vuelto intensiva, extensiva y reflexiva. Hoy en Salta se ve con más atención a los ya familiares “indios del Chaco”; también la mirada se extiende de a poco “fuera del Chaco”, registrando la presencia indígena en Puna, Valles Calchaquíes e, incluso, Salta capital. Y, además, se alteran las propias coordenadas para determinar lo indígena. De este modo, aparecen “nuevos” indios (v.g. los “Kolla” que se desprenden de lo “colla/coya”) y nuevos atributos ligados a lo indígena (v.g. indios militantes, indios dirigentes, indios técnicos de programas asistenciales, indios maestros bilingües, etc.). (Lanusse y Lazzari, 2005: 224)

De este modo, si bien los indígenas no han dejado de ser los “otros internos provinciales” - sujetos que siendo parte de la comunidad provincial, están fuera del paradigma que determina las formas internas de ser salteño- en la última década del siglo pasado se comenzó a confirmar su existencia en tanto sujeto sociocultural específico en el contexto de la ciudadanía salteña (Carrasco, 2005).

1.4 Las luchas indígenas en la zona de Tartagal y el lugar de las mujeres

Un indicador de que, pese a esas transformaciones, hay una profunda contradicción entre el reconocimiento legal de derechos a los indígenas y la garantía de los mismos por parte del Estado, es la situación socioeconómica en que se encuentra sumida la población indígena de Salta. Por ejemplo, de acuerdo a datos del año 2011, el 54,7% de esa población tiene sus necesidades básicas insatisfechas (Anaya, 2012)⁴²⁷.

⁴²⁶ Durante este período de la década del 90 se produjeron múltiples procesos de luchas indígenas, algunas de ellas con repercusión nacional e internacional. Cabe mencionar, por ejemplo, la expropiación de Finca Santiago; las protestas contra el Gasoducto Norandino; la toma del puente en la frontera argentino-paraguaya; el proceso constituyente de 1997-1998, o la resistencia contra los desalojos en San Martín de Tabacal (Briones y Carrasco, 1996; Trincheró, 2000; Lanusse y Lazzari, 2005; Gordillo, 2010).

⁴²⁷ Todos los años se hace público en la prensa algún emergente de esta situación. Por citar algunos ejemplos: “Más muertes de niños indígenas por desnutrición”. Diario Página 12, miércoles 27 de octubre de 2010; “Otra muerte en Salta”. Diario Página 12, viernes 11 de febrero de 2011; “Las misiones indígenas de Tartagal, víctimas de un “etnocidio” silencioso”. Diario Tiempo Argentino, lunes 14 de febrero de 2011.

Ello se relaciona, en gran medida, con la creciente imposibilidad de los indígenas de contar con tierras en las cuales practicar la agricultura o la marisca⁴²⁸. A los históricos despojos de tierras a que hicimos referencia antes, desde fines del siglo pasado se sumó el deterioro del medio ambiente y la pérdida del control territorial causados por las actividades extractivas a mediana y gran escala que fueron poniendo cada vez más en crisis el margen de reproducción y autonomía relativa que tenían las comunidades indígenas⁴²⁹ (Trincherro 2000).

Conscientes de esta relación estrecha entre sus condiciones de vida y el acceso a tierras, los indígenas de Salta luchan desde hace años por mantener las escasas tierra en que viven o recuperar aquellas que les fueron quitadas. Salta es una de las provincias que más conflictos por la tierra ha tenido en los últimos años, algunos de los cuales ya fueron mencionados (Van Dam, 2007: 53).

La situación de los indígenas que viven en el Departamento San Martín no es una excepción. Las comunidades tienen cada vez más limitado el acceso a tierras para el desarrollo de actividades de caza, recolección y sembrado. En el mejor de los casos cuentan con pequeños terrenos que destinan casi exclusivamente a las viviendas. A su vez, de acuerdo a datos del 2009, en la gran mayoría de las comunidades (83,6%) los títulos de las parcelas donde viven están en manos de terceros (empresas, iglesias o familias criollas que viven en las ciudades) (Buliubasich y González, 2008).

Tal como contaba Nancy, comunicadora wichí de LVT⁴³⁰, en una charla, “la lucha por la tierra es la lucha principal para nosotros. Porque sin tierra yo no me puedo proyectar, no puedo pensar para adelante. Porque yo me despierto cada día pensando que capaz mañana ya no voy a estar ahí [*en su casa, en la comunidad en que vive*]”⁴³¹. También el cacique wichí de la comunidad El Cevilar⁴³² contaba su preocupación por la imposibilidad de recorrer el monte y practicar las actividades que antiguamente permitían la producción de la vida y la cultura de su gente:

⁴²⁸ Es la caza y recolección de especies animales y vegetales en el monte y en los ríos.

⁴²⁹ Además de seguir despojándolos de tierras, algunas de estas actividades económicas también involucran otras prácticas que atentan contra la vida de los indígenas. Durante el trabajo de campo, en numerosas oportunidades mientras conversábamos con alguien en alguna comunidad sobrevolaban avionetas fumigando campos de porotos o de soja. Nuestros interlocutores contaban con preocupación que había muchos niños y adultos mayores con cáncer y otras enfermedades de la piel y los ojos debido a esas fumigaciones, pero que los gobiernos municipal y provincial hacían caso omiso a ello.

⁴³⁰ Utilizamos la categoría “comunicador” o “comunicadora” porque es el modo en que ellos se presentan públicamente. Nombraban de ese modo a todos los que trabajaban en la radio. Por ejemplo, Aníbal nos dijo un día que él era operador, no locutor, porque no le gustaba hablar frente al micrófono. Pero, remarcó, “igual soy comunicador”. Pudimos notar que durante las capacitaciones, Casandra interpelaba a los asistentes como “futuros comunicadores”.

⁴³¹ En el marco de una presentación de las mujeres indígenas sobre la situación de las comunidades indígenas, en el marco del Taller Participativo “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación”, Tartagal, octubre de 2011. Registro de campo.

⁴³² Una comunidad que contiene población wichí y chorote, ubicada aproximadamente a 4 kilómetros de Tartagal, sobre la ruta provincial 86.

Y después se ha perdido un poco lo que es la cultura aborigen. Usted siempre ha visto que la gente ha estado sumergida en el tema de lo que la caza y pesca, lo que es el sustento del campo, el trabajo con la cosecha, y... como que es algo que se va perdiendo en parte. Y la idea de uno es tratar de mantener parte de lo que es la actividad... porque si viene bien la misma sociedad nos da un beneficio pero a la vez no están quitando los recursos naturales, porque hoy por hoy no puedo treparme a un monte porque me encuentro con un alambrado. Entonces si yo trabajo con parte de artesanía a mí me va a parecer muy dificultoso porque no puedo extraer ni una madera para producir la artesanía (entrevista: El Cevilar, 06/2011)

Otra pelea permanente de los indígenas tiene que ver con que el Estado cumpla su obligación de garantizar el acceso a servicios básicos en las comunidades: agua potable, edificación y puesta en funcionamiento de escuelas y hospitales cercanos a las comunidades, construcción de viviendas, etc. La lucha por estos derechos es protagonizada principalmente por cada comunidad, representada por su cacique y/o su presidente⁴³³. Y en cada lucha, sobre todo cuando hay posibilidades de desalojo, esa comunidad recibe apoyo de otros caciques y otras comunidades, particularmente de aquellas pertenecientes al mismo pueblo indígena. También hay algunas organizaciones indígenas supracomunitarias que tienen mucha presencia en la zona de Tartagal y sus alrededores, tales como la Asamblea del Pueblo Guaraní, el Consejo de Comunidades Wichí, el Consejo de Caciques Wichí de la Ruta 34 y 86 y el Consejo de Coordinación de los Pueblos Indígenas de Salta, además de Concejos de Caciques presentes en algunos Municipios (Buliubasich y González, 2009). Otro espacio central de participación política es el Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta: durante el período en que realizamos el trabajo de campo en la zona, el presidente del Instituto era Indalecio Calermo, un dirigente del Pueblo Wichí de la zona de Tartagal cuya honestidad y representatividad era permanentemente cuestionada por la gente de las comunidades con la que conversamos. Se le cuestionaba, entre otras cosas, el ser funcional a los intereses del gobierno provincial.

Tanto el Instituto como las organizaciones mencionadas cuentan con participación casi exclusiva de hombres adultos. En cambio, tienen escasa presencia las mujeres y los jóvenes

⁴³³ La figura del “presidente” de cada comunidad surgió como requisito de las asociaciones reconocidas por el Estado bajo la personería jurídica. La tramitación de las personerías de las comunidades comenzó a realizarse, de forma más recurrente, luego de la modificación de la Constitución Nacional en el año 1994 (Engelman, 2014). La obtención de esta personería es uno de los requisitos para la posterior gestión del título comunitario de las tierras de la comunidad. En las comunidades que visitamos durante el trabajo de campo encontramos casos en que el cacique y el presidente son la misma persona y otros en que no lo son. Este último era el caso, por ejemplo, de las comunidades guaraníes 9 de Julio y Misión Charenta. Felisa, comunicadora guaraní de la comunidad 9 de Julio, nos comentó, en una conversación informal, que el presidente se ocupaba de las gestiones administrativas frente al Estado mientras que el cacique (*mburuvicha* en el caso de las comunidades del Pueblo Guaraní, que es el término utilizado actualmente para nombrar a sus dirigentes y líderes tradicionales) se ocupaba más de las cuestiones internas de la comunidad, pero aclaró que a veces era al revés, y también que muchas veces ambos se acompañaban en las gestiones, otras veces estaban peleados entre sí (registro de campo, conversación con Felisa: sede de LVI, 03/2012). En el caso de las comunidades wichí que preguntamos, encontramos que la gente hacía menos distinción entre ambas figuras y que en general éstas coincidían en una misma persona.

menores de edad⁴³⁴. Algunas mujeres comentaban, incluso, que “Don Calermo [*entonces presidente del Instituto*] nos discriminaba también, decía que las mujeres tenemos que quedar en la casa, cuidando los hijos” (entrevista a Felisa: comunidad 9 de Julio⁴³⁵, 06/2011).

Este límite a la participación política preocupaba y aún preocupa a algunas mujeres indígenas. Ellas entienden que protagonizan cotidianamente luchas por los derechos de sus familias y comunidades pero que al mismo tiempo hay una falta de reconocimiento de los roles que cumplen en esos ámbitos. Lo cual se evidencia, por ejemplo, en estas dificultades que enfrentan para acceder a las esferas políticas dentro de las comunidades y organizaciones indígenas (Hirsch, 2008). Así lo explicaban, en distintas entrevistas, dos comunicadoras del Pueblo Guaraní:

...antes ella [*la mamá de María*] decía que su mamá ella no salía antes, se quedaba en el campo y lo sembraban, vivían aislados en el fuego, y era los hombres... ellas quedaban en la casa, eran los hombres que salían. Así que... como que uno como mujer tenía miedo de salir al frente, dice, a la par del hombre (...). Sí, eran los hombres que salían antes, antes era el cacique que salía a pelear para que le dieran título de tierra, y el cacique murió y quedó en la nada, y así... (entrevista a María: comunidad 9 de Julio, 06/2011)

...qué pasa cuando hay un problema así de discriminación ellos no ponen la cara, ellos no conocen los problemas con los hijos, son las madres las que tienen que ir con los hijos al médico, pero si ellos no tienen quien que los apoyes, o quien hable, siempre los van a discriminar, y bueno, eso es lo que nosotros... también tenemos nuestras obligaciones en nuestros hogares, pero eso... no es porque nosotros como mujer queremos ocupar el lugar del hombre, sino trabajar por igual, saber defender a las mujeres... Entonces eso es lo que yo le digo a los jóvenes: ¡No es porque nosotros queremos quitarle el derecho del hombre! (entrevista a Felisa: comunidad 9 de Julio, 06/2011)

Además de reclamar la posibilidad de acompañar a los hombres en las luchas por las tierras, las mujeres plantean que, por estar a cargo de la atención cotidiana de los hijos, ellas tienen conocimiento sobre otros derechos que se avasallan a los pueblos indígenas. Una cuestión que les preocupa es la violencia institucional que sufren en las escuelas, en los hospitales y en otras dependencias públicas. Violencia que ellas asocian con la histórica discriminación que han padecido por ser indígenas y pobres. Así lo contaban Felisa, comunicadora guaraní, y Nancy, comunicadora wichí y miembro de la comunidad Kilómetro 6⁴³⁶:

...yo conozco mucho de los que van al hospital y a las mujeres a veces cuando van a tener familia y bueno, hay mucha razas, que somos... nosotros como indígenas, hay wichí, toba,

⁴³⁴ Hirsch (2008) y Castelnuevo (2015) explican que, en el caso de las comunidades guaraní de la región, esta situación ha comenzado muy lentamente a transformarse: hay, por ejemplo, algunas mujeres *mburubicha* y que están al frente de las luchas de sus comunidades. A esa mayor presencia han contribuido, entre otros factores, el apoyo y trabajo de algunas ONGs que desde principios de este siglo están trabajando sobre derechos de las mujeres indígenas. Una de esas ONG es ARETEDE, la ONG que apoyó el surgimiento de LVI. En las próximas páginas volveremos sobre esta institución y su papel en relación a la creación y desarrollo de la radio.

⁴³⁵ Es una comunidad que contiene, principalmente, población guaraní. Está ubicada en la misma ciudad de Tartagal, en su extremo noroeste.

⁴³⁶ Es una comunidad que contiene, principalmente, población toba y wichí. Está ubicada a seis kilómetros de la ciudad de Tartagal, sobre la ruta provincial 86.

chané, ellos son... muy calladitos, no pueden defenderse, entonces hay... los blancos se aprovechan y los discriminan (entrevista a Felisa: comunidad 9 de Julio, 06/2011)
...a veces están las mujeres ahí sentaditas, esperando... pero para eso están los médicos, los médicos están para atender a todos por igual. Más allá de que sea el más pobre o el más rico, pero todos somos lo mismo, porque si ellos nos niegan y dicen “Voy a atender primero a éste y vos quedate al último”, cuando vos has llegado primero! Y cuando uno llega tarde respetas la fila porque has llegado más tarde... Y uno tiene que respetar. Pero resulta que cuando yo llego primero hacen pasar a otro... entonces yo me doy cuenta de eso... y tengo que hacerme respetar. Y cuando yo me hago respetar como que uno es la mala. Y no es así. Cada uno se tiene que respetar. Si yo llego primero... (entrevista a Nancy: comunidad Kilómetro 6, 06/2011)

Por otro lado, también preocupa a las mujeres el avance de adicciones a la droga y el alcohol entre los jóvenes indígenas:

...en nuestra comunidad ahora está surgiendo mucho el tema de drogas, y nos están perjudicando la totalidad de los jóvenes ya en nuestra comunidad y eso a mí me duele y me afecta muchísimo porque uno tiene en la mano a una población entera, y hay que ver de qué manera una va a salir adelante con esa juventud, por eso es que trato de salir adelante, de buscar contactos con gente ya sea de Nación o de Salta o de donde sea para ver de qué manera uno puede agarrar, traer una contención para la juventud de nuestra comunidad (entrevista a Karina, comunicadora guaraní: comunidad Misión Charenta⁴³⁷, 04/2011).

En relación a los jóvenes, a las mujeres también les preocupa la progresiva pérdida de los idiomas de sus pueblos:

...todos los jóvenes no hablan ya [*el idioma guaraní*]. Y no entienden tampoco. Por ejemplo mis hijos...yo no sé hablar y yo no lo puedo enseñar tampoco, y así que ellos no entienden tampoco. Y ellos a veces me dicen “Mamá ¿qué dice la mami?”, -así nomás le dicen a mi mamá-, “¿Qué dice la mami? Cuenten pues qué es lo que hablan ustedes” porque ella me habla en guaraní y yo le contesto en castellano. Y es lo que yo le digo a mi mamá: “¿Ve? yo no pude enseñar a mis hijos porque yo no sé”. Eso es lo que se va perdiendo en la comunidad. Acá son los más antiguos los que hablan guaraní... no hay... tenemos acá en la escuela había...este... maestros bilingües que salen de acá de la comunidad pero no les dan participación en la escuela para que le enseñen a nuestros hijos que van a la escuela.... (entrevista a María, comunicadora guaraní: comunidad 9 de Julio, 06/2011)

Sin embargo, algunas de estas problemáticas han permanecido soterradas. Ello se relaciona con que, tal como planteábamos párrafos antes, las mujeres indígenas son, junto a los jóvenes, el sector más silenciado y oprimido de la zona ya que sus voces no son reconocidas como legítimas ni aún en los ámbitos de participación política de los pueblos indígenas.

También las políticas estatales y muchas ONGs orientadas a promover el desarrollo indígena (sobre todo ONGs religiosas) han contribuido a esta exclusión de la mujer como sujeto con voz pública y como personas con necesidades, derechos, saberes. Castelnuovo explica que, en general, las capacitaciones y otras actividades impulsadas por esos ámbitos han estado dirigidas principalmente a hombres y, fundamentalmente, a dirigentes, lo cual tiene que ver

⁴³⁷ Se trata de una comunidad que contiene, principalmente, población guaraní. Está ubicada en la ciudad de Tartagal, al sudeste de la misma.

...por un lado, con el hecho de que la mayoría de los técnicos y extensionistas agrícolas son hombres y que están entrenados para interactuar con agricultores de sexo masculino. Por el otro, a que la ideología de estos técnicos está fundada en un tipo de familia nuclear y tradicional occidental en la que el hombre es el jefe, patriarca y el responsable económico y político de sus miembros. Pero además de haber sido el foco de atención de agentes de desarrollo, los hombres guaraníes fueron y son los interlocutores preferidos de las ONGs religiosas con actuación en el Chaco que convocan y organizan capacitaciones y Encuentros (2015: 202)

Fue en este escenario que, a mediados de la década del 90, comenzaron a trabajar en la zona algunas personas que luego (en el año 2002) se constituyeron como la ONG ARETEDE. El eje principal del trabajo de esta ONG fue la lucha por los derechos de las mujeres indígenas de distintas localidades y comunidades del Departamento San Martín.

1.6 ARETEDE y el proceso de subjetivación política de las mujeres indígenas

Durante la década del 90, dos mujeres, Leda (antropóloga) y Olga (maestra rural), empezaron a trabajar como “técnicas”⁴³⁸ en un programa estatal abocado al desarrollo rural⁴³⁹: el Programa Social Agropecuario⁴⁴⁰. Allí comenzó su proceso de constitución en tanto “articuladoras entre el Estado y las comunidades” y consolidaron una línea de trabajo centrada principalmente en la defensa de los derechos de las mujeres indígenas (Castelnuovo, 2015). El interés por profundizar esta línea de acción y obtener financiamiento para ello llevó a ambas a crear, en el año 2002, la Asociación Regional de Trabajadores en Desarrollo (ARETEDE)⁴⁴¹.

⁴³⁸ Este es el modo en que muchos de los indígenas con los que conversamos nombraban a Olga, Leda y Casandra, en virtud del trabajo de ellas en el PSA. En sintonía con el modo en que predominantemente se nombra a quienes implementan programas estatales de desarrollo rural, también ellas se definían muchas veces como técnicas. Y afirmaban que uno de sus roles era “prestar servicio de asistencia técnica y capacitación en aspectos organizativos, técnicos, administrativos, contables, de comercialización y financieros a través de recursos propios y/o gestionados por la organización que sean necesarios para la promoción de las comunidades rurales campesinas, aborígenes y peri urbanas” (Estatuto Social de ARETEDE, en Castelnuovo, 2015: 122). A la vez, las tres coincidían en sus actividades e intereses excedían ampliamente el de la asistencia técnica, sino que más bien eran mediadoras entre las comunidades y el Estado (en diferentes niveles, pero sobre todo nacional) al servicio del desarrollo de las comunidades y de sus luchas. Para nombrar ese rol, Castelnuovo utiliza la noción de *borkers del desarrollo*. Es una categoría que la autora recupera de Olivier de Sardan (2005), quien habla de *brokers* para aludir a “actores sociales situados en la arena local que sirven como intermediarios para drenar esos recursos externos comúnmente llamados “ayuda internacional”.” (2015: 107).

⁴³⁹ Para una reconstrucción de la trayectoria de ambas y un análisis del proceso de constitución de ARETEDE y su trabajo en pos del desarrollo local centrado en la defensa de los derechos de las mujeres indígenas, ver Castelnuovo (2015).

⁴⁴⁰ Se trató de un programa de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación que comenzó a desarrollarse en 1993 y se derogó en 2013. Sus objetivos eran contribuir, junto a los pequeños productores minifundistas agropecuarios, en la búsqueda de alternativas para superar la crisis económica, e incrementar los ingresos de los productores minifundistas y promover su participación organizada en las decisiones de políticas, programas y proyectos (Manzanal, 2000).

⁴⁴¹ En el año 2003 también se incorporaron a ARETEDE Liliana, docente de la Licenciatura en Comunicación Social de la UNSa Sede Tartagal, y Casandra, estudiante de esa licenciatura. Ambas trabajaron principalmente con el programa de radio “La Voz de los Pueblos Indígenas” y luego con la radio LVI. En el año 2004 se sumó a la ONG un ingeniero agrónomo que trabajaba en el PSA (igual que Leda y Olga) y que vivió siempre en la localidad de San Victoria Este.

La definición de trabajar con mujeres indígenas se fundamentó tanto en el reconocimiento de que éstas constituían el grupo más “soslayado”, como en la asunción de que las mujeres indígenas son “transformadoras de la realidad” y transmisoras de las historias de sus pueblos (Castelnuovo, 2015).

A la vez que trabajaban con las mujeres en el desarrollo de proyectos productivos y de infraestructura financiados por el PSA⁴⁴², comenzaron a reunirse con ellas a conversar sobre temáticas que les preocupaban. Casa por casa, Leda y Olga convocaban a las mujeres a participar de charlas con profesionales y momentos de intercambio en los que ellas podían abrir las puertas de sus conflictos domésticos, sus humillaciones públicas, sus dificultades cotidianas, sus intereses:

...la Leda siempre sale a visitar a cada comunidad. Ella salía. Y siempre había otras mujeres que siempre hacían reuniones. Y bueno, ella llegó a la comunidad. Y siempre conversábamos, hablaba con las mujeres invitando a las reuniones. Ella hacían dos veces a la semana creo. Y bueno, y un día me han invitado y yo iba en esas reuniones. Yo iba. Me acuerdo la primera vez yo he ido y eran cinco o seis mujeres, hacían reuniones ahí en la casa de ella. Ahí hacían las reuniones, iba una doctora un día me acuerdo. Y hablaban al respecto del derecho de la mujer. Y escuchaba yo la conversación que ellas hacían. A mí me parece que era importante lo que ellas hablaban. Era muy importante para nosotros, para nosotros más que nada, las mujeres, que siempre nos quedamos en la casa. Hablaban ellos sobre los derechos de la mujer. Y acerca del maltrato de la mujer, que muchas veces hay, y siempre nosotros las mujeres pensábamos para estar en la casa y atender los chicos. Y más allá no podíamos llegar. Nunca podíamos ser alguien! Y bueno, cuando yo escucho yo decía que era importante. Y ahí me animé a ir a las reuniones. Y me costaba mucho porque a veces uno tiene vergüenza, uno no le gusta conversar, o uno no le gusta hablar sobre lo que uno está pasando. Muchas veces uno se encierra (entrevista a Nancy, comunicadora wichí: comunidad Kilómetro 6, 06/2011)

Ese grupo de mujeres que se iba consolidando se propuso, con el acompañamiento de ARETEDE, un trabajo de recuperación y análisis crítico de la “memoria étnica” de los pueblos originarios de la zona: desde los saberes medicinales o culinarios hasta las memorias de la conquista del Chaco, la vida en las misiones, la Guerra en Bolivia, la experiencia en los ingenios y en los obrajes. Comenzaron recuperando y compartiendo sus propios saberes, necesidades y luchas. Y continuaron con entrevistas a sus padres, madres, abuelos y otros ancianos de las comunidades.

El planteo de las técnicas de la ONG era que las actuales relaciones de desigualdad en que están sumidos los pueblos indígenas de la zona no pueden entenderse sin reflexionar sobre los eventos y trayectorias “que constituyeron las bases de esas relaciones desiguales. En ese sentido, si para las mujeres indígenas las misiones, ingenios y guerra eran significativos, también tenían valor para las técnicas quienes encontraban allí elementos para establecer una

⁴⁴² Proyectos que consistían, por ejemplo, en la construcción de un salón comunitario, el desarrollo de la infraestructura para el acceso al agua potable o el emprendimiento de huertas en las comunidades.

continuidad con las nuevas formas de dominación y explotación del presente” (Castelnuovo, 2015: 75).

Este trabajo se realizaba en el marco de los talleres de memoria étnica que coordinaban las técnicas de ARETEDE, y se plasmó en dos libros: *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias: la voz de las mujeres indígenas* del año 2003, y *El anuncio de los pájaros. Voces de la resistencia indígena*, del año 2005. Otras instancias centrales en ese sentido fueron los encuentros departamentales y zonales de mujeres indígenas. En el año 1998, las técnicas y las mujeres indígenas organizaron el primer Encuentro de Mujeres Indígenas, en la localidad de Aguaray (ubicada sobre la ruta nacional 34, entre Tartagal y Salvador Mazza). A éste siguieron el Encuentro de Mujeres Indígenas que tuvo lugar en el año 2000 en la comunidad guaraní de Caraparí; un Encuentro que tuvo lugar en el año 2003 en Tartagal; un Encuentro del año 2004 en esa misma localidad; otro en el 2005 en Caraparí⁴⁴³. En 2006 organizaron, junto al Concejo de Coordinación de los Pueblos Indígenas de Salta, el Encuentro Departamental de Dirigentes, Organizaciones y Mujeres Indígenas que tuvo lugar en Tartagal y del cual participaron, además de las mujeres, hombres y distintas organizaciones de la zona. Los Encuentros también eran espacios en los cuales las mujeres reflexionaban sobre sus propias experiencias, ponían en común los problemas cotidianos y planificaban acciones conjuntas tendientes a su reversión.

En esas distintas instancias de encuentro (los Encuentros de mujeres, pero también los talleres de memorias, los proyectos, las capacitaciones) fue generándose un proceso de subjetivación política en el cual la adscripción indígena y de clase (el ser “pobre”) de cada una se fue articulando con la conciencia del reconocimiento de una trayectoria común a las otras mujeres y la posibilidad y necesidad de un horizonte compartido que nuclea a las distintas etnias, e incluso a mujeres no indígenas:

...nosotros como indígena tenemos que estar unidos. Yo antes tampoco... yo era indígena guaraní, yo era guaraní, yo no tenía diálogo con los wichí, con nadie. Después al tiempo ya cuando teníamos que vernos en la reuniones... A veces la Leda nos hacía reunirnos y ahí bueno, ya nos hemos hecho amigos con otros ahí... charlábamos, contábamos ahí y a veces tenemos el mismo problema... sí, hemos trabajado todos juntos... (entrevista a Felisa, comunicadora guaraní: comunidad 9 de Julio: 06/2011)⁴⁴⁴

⁴⁴³ Las mujeres indígenas nombran a alguno de estos encuentros como “zonales” y a otros como “departamentales”. Los encuentros zonales se realizaron, en general, en el salón comunitario de alguna comunidad indígena y allí participaban alrededor de cien mujeres. Los departamentales se realizaron en Tartagal y llegaron a participar alrededor de cuatrocientas mujeres (Castelnuovo, 2015).

⁴⁴⁴ Al mismo tiempo, ciertas huellas de antiguas particularidades de las relaciones entre los distintos pueblos perduraron y mantienen cierta vigencia en el grupo de mujeres y en la radio: por ejemplo, permanentemente en el trabajo de campo nos encontramos con comentarios de las mujeres guaraníes explicándonos que los wichí o los qom son los más “calladitos”, los que “no pueden defenderse” y que por lo tanto los blancos se “aprovechan” y los “discriminan”. También nos explicaron, alguna vez, que “siempre fue así”, ya desde la “época de los ingenios” (registro de campo: Tartagal, 11/2011).

Estrechamente vinculada con esta cuestión, otra de las consecuencias de la participación en los Encuentros, talleres, capacitaciones y proyectos es que alentó a las mujeres a posicionarse como sujetos políticos en el marco de un contexto de luchas de los pueblos indígenas del Departamento San Martín (Castelnuovo, 2015). Una materialización concreta de ello es que muchas de esas mujeres, de distintos pueblos, fueron posicionándose como *mburuvichas*, presidentas de comunidades y/o en referentes de luchas por tierras.

Tal como explica Castelnuovo (2013, 2015) una noción central en las distintas instancias organizadas por ARETEDE fue siempre la de “derecho”: el objetivo siempre era que las mujeres indígenas pudieran conocer y reflexionar sobre cuáles son los derechos que les corresponden. En ese marco, se trabajaba permanentemente con la lectura de distintos documentos legales nacionales e internacionales que estipulan los derechos de las mujeres indígenas. En este sentido, este discurso de los derechos de las mujeres se convirtió en la fórmula privilegiada

...que adoptaron para referirse a una diversidad de experiencias cotidianas que ponían de relieve su papel subordinado, como así también su invisibilización en la historia y las luchas protagonizadas por los pueblos indígenas. El discurso de los derechos, les ofreció no sólo un marco desde el cual analizar su posición y valor como mujeres indígenas, sino además la posibilidad de proyectarse hacia el futuro (Castelnuovo, 2015:206, 207).

En otras palabras, a la vez que las mujeres iban conociendo y discutiendo sobre los derechos reconocidos jurídicamente, también reflexionaban sobre los factores que imposibilitaban cotidianamente el ejercicio de los mismos y buscaban construir líneas de acción para la reversión de aquellas imposibilidades. Ese es el marco en el que ellas mismas colocan el nacimiento de la idea que dio origen a la radio *LVI*, ya que comenzaron a plantearse que la invisibilización absoluta de la población indígena en los medios de Tartagal constituía un límite para la reversión de las situaciones permanentes de discriminación: si nadie lo dice públicamente, para la mayor parte de la sociedad el problema no existe. Y, a la vez, esa invisibilización era también un límite al proyecto político en que estas mujeres se embarcaron, de recuperar y legitimar su propia historia e identidad.

Antes de continuar con el abordaje de la trayectoria de este grupo de mujeres y el surgimiento de la radio, nos detendremos en el análisis de la configuración del sistema de medios en Salta, y particularmente en Tartagal, lo cual aporta importantes elementos para comprender esta situación de invisibilización.

2. La configuración local del sistema de medios⁴⁴⁵

⁴⁴⁵ Tal como explicitamos en el capítulo anterior respecto de Neuquén, tampoco en el caso de Salta pudimos acceder a un mapa de medios completo, aunque sí realizamos consultas a la delegación del AFSCA en esa

Al igual que Neuquén, Salta tampoco es la excepción en lo que refiere a las principales características del sistema de medios de Argentina: el carácter principalmente comercial, la concentración geográfica y económica de la estructura de propiedad de los medios y, como una consecuencia de esa concentración, la fuerte dependencia de los medios locales respecto de las producciones nacionales o internacionales, sobre todo en el caso de la televisión.

En esta provincia hay dos grupos empresariales, uno local y uno extranjero, que controlan los medios con mayor alcance: uno es el Grupo Horizonte, propiedad de la familia Romero⁴⁴⁶. Este grupo es propietario del diario *El Tribuno*, de dos periódicos digitales, de la radio de amplitud modulada con mayor audiencia de la capital y la provincia, y de al menos cuatro radios de frecuencia modulada en Salta capital y otras localidades del interior⁴⁴⁷. El otro es el grupo *TELEFE*, propietario de uno de los canales de televisión abierta y de cuatro canales repetidores en el interior provincial.

Además de *El Tribuno*, en el año 2012 había en Salta otros cuatro periódicos impresos, todos en la capital provincial aunque con llegada al interior.

En lo relativo a estaciones de radiodifusión sonora de amplitud modulada, hallamos datos sobre la existencia de cuatro emisoras: una privada con fin de lucro ubicada en Salta capital, perteneciente al *Grupo Horizonte*; dos emisoras de *Radio Nacional*, una en Salta capital y una en Tartagal; y una emisora municipal en la localidad de Las Lajitas.

Por otro lado, pudimos identificar setenta y seis radiodifusoras de frecuencia modulada aunque, debido al carácter clandestino de muchas de ellas en lo que respecta al uso del espectro radioeléctrico, asumimos que el número podría ser bastante mayor. De las emisoras que identificamos, veinte estaban ubicadas en Salta capital y el resto en localidades del interior de la provincia. Del total de emisoras FM, diez eran medios públicos estatales (transmisoras de *Radio Nacional*, radios escolares que obtuvieron autorizaciones a partir de la sanción de la Ley SCA y una radio de la Universidad Nacional de Salta que funciona en la

Provincia y obtuvimos importante información relativa a medios privados sin fines de lucro y a medios de pueblos originarios. Además de esta información, para este apartado trabajamos sobre la base de dos mapeos parciales realizados uno en 2011 y uno en 2013: un listado de medios audiovisuales publicado a inicios de 2013 por la Dirección Nacional Electoral (Ministerio del Interior y Transporte); y un mapeo de medios de la ciudad de Salta y algunas localidades del interior realizado por Álvarez y Rodríguez (2011) en el marco del Posgrado en televisión Digital-Multimedios de la Facultad de Ingeniería, universidad de Palermo. A su vez, cruzamos esos datos con información sobre medios comunitarios que fue proporcionada por FARCO y por la Red Nacional de Medios Alternativos. Por último, en el caso de los medios de Tartagal gran parte de la información sobre los medios existentes fue recabada durante el trabajo de campo en esa ciudad. Tal como aclaramos en el capítulo anterior cuando caracterizamos el sistema de medios de Neuquén, este trabajo con distintas fuentes no nos permite brindar números exactos respecto de la estructura de propiedad del sistema de medios a nivel provincial o local, pero sí elaborar una caracterización general de dicho sistema durante el período en que realizamos el trabajo de campo (2011 y 2012).

⁴⁴⁶ Familia a la cual pertenece Juan Carlos Romero, quien fuera Gobernador de la provincia entre 1997 y 2005 y, desde 2007 hasta la actualidad, Senador Nacional por Salta.

⁴⁴⁷ De acuerdo a Álvarez y Rodríguez (2011) este grupo también tiene acciones en diarios de otras provincias (como *El Tribuno de Jujuy*, *El Tribuno de Tucumán*).

ciudad de Salta), ocho medios públicos no estatales (de la iglesia católica y de pueblos indígenas) y un medio privado sin fin de lucro perteneciente a una fundación de Salta capital. Las otras cincuenta y siete emisoras eran privadas con fines de lucro.

Respecto de los canales de televisión abierta, aquel con mayor alcance era *Canal 11 Salta*, propiedad del grupo *TELEFE*. Este canal tenía, a su vez, canales repetidores en cuatro localidades del interior provincial, uno de ellos en Tartagal. Además de *Canal 11*, en Salta capital transmite también *Canal 9*, propiedad de la empresa *Multivisión Salta*. Por otro lado, en Tartagal también había un canal que, si bien se denominaba “comunitario”, pertenecía al municipio de esa ciudad. Este canal transmitía, fundamentalmente, programación del *Canal 7* (la *TV Pública*) de CABA. Finalmente, hallamos información sobre al menos veinticinco canales de cable, todos privados con fin de lucro. Uno de ellos ubicado en Tartagal.

En Tartagal el único medio sin fin de lucro que pudimos hallar durante el período de realización del trabajo de campo es, además de *Radio Nacional Tartagal* y el canal municipal, la radio comunitaria FM *LVI*. Los demás medios de Tartagal y localidades cercanas (como Aguaray o General Mosconi) tenían fin de lucro y en ellos nunca han podido participar los indígenas. Por un lado, los periodistas de esos medios no van a las comunidades: “Para los de los medios de acá nosotros [*los indígenas*] no somos parte del mundo, estamos fuera del mundo”, contaba un día Nancy, porque “si pasa algo en una comunidad, ellos no van. Si muere alguien por desnutrición, ellos van un ratito, como si sacan la foto y se van. Y no dicen bien por qué murió esa persona, nada.” Y tampoco “dicen nada de que a nosotros nos sacaron las tierras, que no nos dejar vivir en nuestras tierras”. Por otro lado, en las muy escasas excepciones en que algún periodista “llega hasta la comunidad” la gente “no se anima hablar”, sobre todo si es gente de las comunidades wichí más alejadas de Tartagal (desde el kilómetro 14 de la ruta provincial 86 en adelante) que hablan menos el idioma castellano (conversación con Nancy, comunicadora wichí: comunidad kilómetro 6, 10/2011, registro de campo).

Al mismo tiempo, los indígenas, sobre todo las mujeres, no pueden contar con los medios “particulares” de la zona cuando quieren contar al resto de la sociedad sobre sus problemas:

...cuando una va a una radio así... particular, no le tienen en cuenta, usted lleva lo que le pasa a la comunidad... a veces siempre tenemos la discriminación en el hospital o en cualquier parte tiene la discriminación, como somos indígenas no nos... nosotros no podemos salir al aire, contar la situación, los problemas que nosotros tenemos, nosotros como mamá conocemos mucho... (entrevista a Felisa, comunicadora guaraní: comunidad 9 de Julio: 04/2011)

De este modo, los indígenas sólo aparecen en los medios como parte de noticias amarillistas o folclóricas:

Las radio de Tartagal son varias (...), pero todo lo que es relacionado a las instituciones indígenas no, no tienen programa sobre eso... salvo el 19 de abril, que hace un recordatorio de

la soberanía del hermano indígena... Es como...un programa nomás, nada más... Es un día de recordatorio para ellos y nada más. Y después hablan de noticias, de acá, internacional... no se basa... o sea, si te hablo de un programa que es propio del departamento habla un poco de lo que es propio del departamento y después van pasando a temas provinciales, nacionales... y después ellos van hasta lo internacional. Pero un programa netamente departamental, muy poco. Te hace un diez por ciento para acá, un cinco de acá... Pero así parte indígena no hay (entrevista a Ángel, cacique wichí: comunidad El Cevilar, 06/2011).

En las ocasiones en que alguna catástrofe afectó a las poblaciones indígenas de la zona (como la epidemia de cólera en el año 1992 o el alud que sufrió Tartagal en el año 2009), si bien los indígenas fueron mencionados en medios nacionales, en general se repitieron los estigmas que naturalizan la asociación entre pobreza e indigeneidad y que apelan a la supuesta barbarie o ignorancia de los indígenas para explicar el modo en que los afectan estas situaciones⁴⁴⁸. De este modo, explica Trincheró (2000), se construye para la población indígena “un lugar” de exterioridad respecto de lo que idealmente serían las pautas culturales nacionales, una frontera cultural sostenida mediante la reiteración de discursos estigmatizantes, que busca soslayar las condiciones históricas y actuales que constituyen las condiciones de vida de esos indígenas y que son en general causas centrales del modo en que se ven afectados en estas situaciones.

De acuerdo a la antes mencionada ley N° 7.121 (Ley de desarrollo de los pueblos indígenas de Salta), el IPPIS sería un actor legalizado en tanto mediador comunicativo no sólo entre los pueblos indígenas y el Gobierno Provincial sino también entre esos pueblos y el resto de la sociedad. Así, por ejemplo, el artículo 28 inc. f de esa ley establece que uno de los objetivos de esa institución es “difundir el conocimiento antropológico social de las culturas indígenas utilizando los medios masivos de comunicación estatal”. Sin embargo, la cooptación del IPPIS por el gobierno provincial y la imposibilidad de las mujeres de participar en esa institución hacen inviable que éste efectivamente se constituya, para muchos indígenas, en un mediador al servicio de la visibilización de sus luchas.

Fue en este escenario que, con apoyo de ARETEDE y la carrera de comunicación de la Universidad Nacional de Salta (UNSa) Sede Tartagal, comenzó a germinar entre algunas mujeres y hombres indígenas la idea de producir un programa de radio propio:

La radio empezó así: de que había paisanos⁴⁴⁹ que querían tener un espacio en la radio. Y por algunas cuestiones de inclinación política no había ese espacio como para decir públicamente lo que el paisano pensaba: siempre iba en contra de un gobierno de turno... Entonces nosotros, en grupo, se vio de que había una necesidad de que el paisano pudiera decir su opinión públicamente. Y bueno, fue así... se buscó un espacio de en qué radio se podía empezar... (entrevista a Ángel V., comunicador guaraní: Tartagal, 10/2010).

⁴⁴⁸ Para un análisis sobre el tratamiento que los medios nacionales hicieron de la epidemia del cólera, ver Trincheró (2000) y Trincheró y Leguizamón (2006). También aborda esta temática, pero en relación al Pueblo Qom de Formosa, Gordillo (2009).

⁴⁴⁹ Un modo local de nombrar a los indígenas.

3. Radio Comunitaria FM *La Voz Indígena*

3.1 Mirada retrospectiva: el surgimiento y la trayectoria de LVI

En el capítulo anterior habíamos analizado el papel que tuvo la Universidad Nacional del Comahue en distintos momentos de la trayectoria de *Kona Producciones*: sobre todo en su nacimiento, proponiendo a la Confederación realizar un taller de periodismo con jóvenes mapuce, y luego al abrir las puertas de *Radio Calf* a los *Kona*. También para LVI la universidad pública fue un aliado importante en los primeros pasos y en momentos posteriores. Particularmente la Licenciatura en comunicación social de la Universidad Nacional de Salta Sede Tartagal. Tal como nos explicó Liliana, docente que acompañó el nacimiento y desarrollo de LVI, se trata de una carrera que busca orientar a los alumnos a su inserción en prácticas de “comunicación comunitaria”⁴⁵⁰.

A inicios del año 2002, algunos docentes y estudiantes de la carrera organizaron el taller sobre “Necesidades de información del sector indígena”. En esa actividad intervinieron las cátedras de Antropología Socio Cultural (a cargo en ese momento de Leda, de ARETEDE), Promoción Cultural Comunitaria, Comunicación y Cultura y Residencia/Pasantía en el Ámbito de la Promoción Comunitaria. De ese taller participaron caciques, *mbvuruvichas*, presidentes de comunidades, ancianos, ancianas, hombres y sobre todo mujeres de trece comunidades indígenas de la zona: la comunidad 9 de Julio (Pueblo Guaraní), La Loma (Pueblo Guaraní), El Milagro (Pueblo Guaraní), Kilómetro 6 (compuesta por gente del Pueblo Qom, el Pueblo Wichí y el Pueblo Chorote), Lapacho 1 (Pueblo Chorote), Sachapera (compuesta por gente del Pueblo Wichí, el Pueblo Guaraní y el Pueblo Qom), Kilómetro 5 (Pueblo Wichí), Misión Chorote (Pueblo Chorote), Misión Cherenta (Pueblo Guaraní), Misión El Cruce (Pueblo Tapiete), San José de Cornejo (Pueblo Chané), Tranquitas (Pueblo Guaraní) y Yariguarenda (Pueblo Guaraní). Tal como sistematizaron los docentes y alumnos de la carrera que organizaron el taller, “el objetivo fue conocer, desde sus voces, en qué medida se sentían incluidos en el discurso de los medios locales. La respuesta, por conocida, no deja de ser contundente, no se sienten representados bajo ningún aspecto.” (AAVV, 2006: s/p)

Como resultado de ese debate y estas conclusiones, la gente de las comunidades que participaron del taller planteó que quería aprender a “hacer radio”. Entonces, las cátedras que habían generado esta primera instancia organizaron un taller de formación radial para indígenas, que se dictó desde agosto a noviembre de 2002. Casandra, entonces estudiante de la carrera y luego miembro de ARETEDE y técnica de la Secretaría de Agricultura Familiar de la Nación, fue la encargada de dictarlo:

⁴⁵⁰ Ello puede observarse también en plan de estudios de la Licenciatura, que cuenta con materias como “Promoción Cultural comunitaria” y “Residencia/Pasantía en el ámbito de la Promoción Comunitaria”

El primer taller tuvo todas las cosas espantosas que puede tener un taller con personas que nunca habíamos trabajado como talleristas. Uno siempre participa de talleres pero cuando te toca armarlo, más sabiendo que son para gente importante, porque en ese momento participaban caciques, presidentes de comunidades, mujeres con mucho peso en sus comunidades, algunos ancianos, ancianas, así que tenía mucha complejidad el taller. Y como lo habíamos armado desde la propuesta de que sea como una pasantía para la mayoría [*de los alumnos de tercer año de la Licenciatura en comunicación social*], también estaba la preocupación de que los chicos lo hicieran bien para aprobar la materia (entrevista a Casandra Tartagal, 06/2011).

En el taller enseñaron desde las particularidades del lenguaje radiofónico y cómo elaborar un guión para un programa radial hasta algunas técnicas de locución⁴⁵¹.

Para solventar los gastos de esta actividad, se presentó un proyecto de extensión que aprobó y financió la UNSA Sede Tartagal y que en ese momento les permitió contar con \$2000.

Como cierre de esa instancia de formación se decidió producir un programa de radio de una hora, emitido en vivo un sábado al mediodía a través de *Radio Nacional Tartagal*: el programa *La Voz de los Pueblos Indígenas*. A partir de allí, el programa continuó emitiéndose durante cuatro años más. En él participaban más de veinte comunicadores y comunicadoras indígenas de distintas comunidades, que se iban rotando para salir al aire. Una vez por semana las comunicadoras y los comunicadores, junto con Casandra, Leda, Olga y Liliana, tenían reuniones de producción en las que se definían los temas a presentar el siguiente sábado y se dividían las tareas periodísticas. Tal como cuenta Ángel V., comunicador guaraní de la comunidad Yariguarenda,

...había un coordinador, que era Casandra, ella se encargaba de hacer las reuniones de producción del programa. Nosotros éramos encargados de buscar la información, de recorrer las comunidades para sacar información. De ahí teníamos una reunión en la semana para ver qué es lo que había de información, de acuerdo a eso ya se organizaba el programa, siempre trabajábamos de a dos (...) Cada uno traía información de distintos temas. También cubríamos eventos, como el día de la mujer, algún evento que había en alguna comunidad, sacábamos al aire... (entrevista: comunidad Yariguarenda⁴⁵², 06/2011)

Además de la información sobre las comunidades, el programa recuperaba también las reflexiones e indagaciones que las mujeres hacían en los talleres de memoria étnica: saberes de los distintos pueblos (por ejemplo, culinarios, medicinales o relativos a la producción agrícola), memorias de las masacres que habían sufrido sus familias, memorias de sus padres y abuelos respecto de la vida en los obrajes o en los ingenios, costumbres (por ejemplo,

⁴⁵¹ En el apartado referido a las prácticas de comunicación específicamente significantes nos detendremos en el abordaje de los contenidos trabajados durante los talleres de radio.

⁴⁵² Comunidad guaraní ubicada sobre la ruta nacional 34, a diez kilómetros de Tartagal en dirección al límite con Bolivia.

respecto de lo que debe hacer la mujer cuando tiene la menstruación, respecto de la atención a un recién nacido, respecto de la celebración del matrimonio), etc⁴⁵³.

Con el tiempo, “La Voz de los Pueblos Indígenas” fue convirtiéndose “en el único programa donde los paisanos podían ir a hablar libremente”, donde tenían comunicadores y comunicadoras que hablaban en su lengua; podían tomarse el tiempo para hablar sin ser interrumpidos; y podían hablar de diversos temas sin ser censurados. Casandra nos contaba, por ejemplo, que

...una vez, cuando se produjo la represión en Tonono en la ruta 86⁴⁵⁴ el único programa donde los paisanos podían ir a hablar libremente era ese, y fue ese sábado en que todos faltaron, y llegó una camioneta llena de gente al borde del llanto para hablar en el programa y para mí fue toda una experiencia porque yo hasta ahora no hablo ninguna lengua indígena, y ellos venían a hablar en su lengua, porque ellos esperaban encontrarse con sus comunicadores, porque además ya los tenían como referencia en las comunidades: las comunidades wichi sabían que estaba Carmelo, la Berta, que podían ser sus interlocutores, poder establecer un diálogo verdadero en sus lenguas y cuando llegaron y no estaba ninguno y estaba yo solamente con el operador... y además el que lideraba el grupo que llegó me dijo “pero nosotros vamos a hablar en wichí”... yo nunca me voy a olvidar de eso porque la gente no se quería ir, quería hablar, usar el espacio, y acordamos que así sea, que el programa lo conduzcan ellos, yo iba a abrir el programa, presentar los temas y acompañarlos. Se puso un micrófono más para las mujeres porque las mujeres tenían mucha vergüenza para acercarse al micrófono ambiental. No sé por qué les pareció más cómodo tener un micrófono en la mano. Durante una hora y media, porque le robamos media hora al programa que seguía... fue tan intenso que el locutor siguiente cedió media hora de su programa porque se notaba que había más cosas para decir. Yo hasta ahora nunca supe qué dijeron en ese programa, pero era verlos hablar, verlos cómo lloraban frente al micrófono y la impotencia mía de no poder hacerles preguntas, y en algún momento en que ellos hacían algún vacío, silencio wichí como les decimos, yo más o menos instalar una pregunta para marcar una guía para un oyente que no hable el wichí, y ellos trataban de responder en castellano, pero se notaba que no querían hablar en castellano sino en su lengua (entrevista: Tartagal, 06/2011).

Luego de aquel primer taller, continuaron dictándose otros talleres de radio, con lo cual se sumaban al grupo nuevas comunicadoras y nuevos comunicadores. Algunos ya habían participado en los talleres de memoria étnica y por eso conocían a ARETEDE y se sumaron a los talleres de radio. Otros se iban vinculando a ARETEDE por medio de los proyectos productivos impulsados por las técnicas, quienes, como dijimos, trabajaban también el Programa Social Agropecuario (luego Secretaría de Agricultura Familiar) y allí invitaban a la gente a sumarse a los talleres y al programa de radio. Muchos otros se sumaron a estos talleres por ser familiares o conocidos de las mujeres indígenas que habían comenzado a hacer el programa, y ellas los invitaban. Otros simplemente se enteraban que estaban dictando un taller “para hacer radio” en su comunidad y se acercaban:

Primero yo empecé en Radio Nacional, a los 18 años. Ahora tengo 24. Y me gustó mucho la radio. Yo y él [AG, miembro de la comunidad wichí El Mistol y operador de la radio LVI]

⁴⁵³ En el siguiente apartado nos detendremos en los temas tratados en el programa “La Voz de los Pueblos Indígenas”.

⁴⁵⁴ Localidad ubicada a 35 kilómetros de Tartagal.

empezamos primero en Radio Nacional, no? Por una tía empezamos. Cuando nosotros estábamos de vagos. Y la tía de nosotros nos dice “Andá en casa de un vecino, ahí están preparando chicos indígenas para que hagan programa de radio”. Y como no tenía nada que hacer fui: “Es gratis?”, “Sí, es gratis”, dice... Justo estaba AS [CS] ese tiempo. Y ahí le conocí a AS y bueno, con él empecé como hacer los programas de radio, las cosas básicas, cómo hablar. Y bueno, con él empecé. Y bueno, me convencí. Yo nunca dije “Bueno, la radio es para mí”. Y empecé siendo móvil... Y me fue gustando.” (Valerio, comunicador wichí: comunidad El Carpintero⁴⁵⁵, 06/2011)

... de pronto ya me enteré de que ahí en mi comunidad, en Misión Cherenta, estaban dictando cursos, talleres de radiodifusión, entonces yo voy y me anoté, y ahí fue profesor AS y él nos estuvo enseñando, y nos enseñaba cada parte... o sea, yo cuando hacía radio en otro lado para mí no era difícil hacer un programa así... como lo puedo decir?... a la bartola... [risa]⁴⁵⁶. Y bueno, era un poco muy difícil porque había que armar un programa, tenía que tener todos los contenidos, en fin... lo veíamos tan difícil! (entrevista a Karina, comunicadora guaraní: Misión Cherenta: 06/2011)

Estos talleres tenían en aquel momento una extensión de entre tres y cuatro meses y los dictaba siempre Casandra. Luego, cuando comenzó a funcionar la radio las tareas de Casandra se multiplicaron y los talleres se acortaron a un mes aproximadamente. Por otro lado, mientras la radio *LVI* no existía y no se contaba con un espacio propio de dimensiones adecuadas, Casandra iba a las comunidades y dictaba allí los talleres.

Además de seguir dictándose esos talleres de radio, también continuaron los talleres de memoria étnica, coordinados en general por Leda. Allí se recuperaban y discutían tanto las tradiciones culturales de cada pueblo como las historias de sus llegadas a la región, el proceso de colonización del Chaco salteño y de Argentina, las luchas de los pueblos indígenas por conservar sus tierras, etc.

Finalmente, también se organizaban momentos de capacitación y debate sobre distintas problemáticas que enfrentan los pueblos indígenas de la zona: instancias en las cuales informarse sobre el avance de la frontera agraria y las consecuencias del desmonte, por ejemplo, contribuían a que quienes participaban en el programa de radio tuviesen elementos (datos estadísticos, conocimiento sobre legislación que ampara a los pueblos indígenas, etc.) que les permitieran fundamentar sus opiniones sobre estos temas y presentarlas en la radio.

El Premio Presidencial

Un hito que las mujeres indígenas mencionaban como central en la historia de *LVI* es la del “Premio Presidencial”. En el 2004 el Ministerio de Educación de la Nación lanzó la convocatoria Premio Presidencial “Prácticas Educativas Solidarias en Educación Superior”. Algunos de los objetivos de esta convocatoria eran “Relevar y reconocer las prácticas educativas solidarias en curso en la Educación Superior, para contribuir a su promoción,

⁴⁵⁵ Comunidad wichí ubicada sobre la ruta 86, a cuatro kilómetros de Tartagal.

⁴⁵⁶ Se refiere a un programa de música de cumbia en una radio comercial que funcionaba en su comunidad y en la cual ella pagaba el espacio de aire.

replicación en el conjunto del sistema y a su difusión masiva” y “Reconocer a las instituciones de Educación Superior que mejor integren el aprendizaje académico de los estudiantes con el servicio solidario a la comunidad.”⁴⁵⁷. Las cinco experiencias ganadoras obtenían un premio en dinero. A esa convocatoria se presentaron trescientas sesenta y un experiencias. Una de ellas fue la del Programa radial “La Voz de los Pueblos Indígenas”. Las docentes de la UNSa Sede Tartagal, las técnicas de ARETEDE y el grupo de mujeres y hombres indígenas que hacían el programa de radio decidieron enviar una descripción de su trabajo y meses después recibieron la noticia de que habían resultado ganadores. Viajaron a Buenos Aires y participaron de un acto en el cual el ex Presidente de la Nación Néstor Kirchner y el entonces Ministro de Educación de la Nación, Daniel Filmus, les entregaron el premio de \$5000. Así lo recordaba la comunicadora guaraní Felisa,

Bueno, así que la suerte de nosotros que... nosotros que éramos del norte, a nosotros nos dio el premio el presidente Néstor Kirchner. Entonces cuando hemos recibido “¿Y qué van a hacer con la plata?”, dice él... él nos preguntaba. “Nosotros queremos tener nuestra radio, a donde nosotros podemos ser libres”, le dije (entrevista: comunidad 9 de Julio, 06/2011)



Mujeres indígenas, de ARETEDE y la UNSa Tartagal recibiendo el premio, junto al ex Presidente Néstor Kirchner y el ex Ministro de Educación Daniel Filmus. Archivo de LVI.

Con ese dinero recibido decidieron comprar la primera consola de sonido, el primer micrófono y algunos otros equipos necesarios para montar una radio propia: una radio en la cual cada comunicador pudiera tener un programa, donde se escucharan diariamente los siete idiomas indígenas de la zona y en la que pudieran realizar sus prácticas los nuevos comunicadores que se iban sumando.

Radio Comunitaria FM 95.5 La Voz Indígena

El Premio Presidencial permitió comprar el equipamiento de la radio. Los aportes de ARETEDE y un subsidio de la Agencia Alemana de Cooperación Técnica (GTZ) permitieron

⁴⁵⁷ “Experiencias ganadoras del Premio Presidencial “Prácticas Educativas Solidarias en Educación Superior 2004”. Cuadernillo del Ministerio de Educación de la Nación Argentina.

comprar un terreno a pocas cuadras del centro de la ciudad de Tartagal y levantar un cuarto pequeño que constituyó el Centro Cultural Litania Prado⁴⁵⁸, donde la radio comenzó a funcionar.

La emisora se inauguró el 11 de octubre del 2008, fecha en que se conmemora el último día de libertad de los pueblos indígenas. Eligieron ese día porque para ellos significaba, igual que la radio, “una manifestación de nosotros mismos...” (entrevista a Luis, comunicador Guaraní: Tartagal, 06/2011).

Y decidieron que sea una “una radio comunitaria indígena. En realidad iba a ser una radio comunitaria, pero como éramos la mayoría que... éramos indígenas, propusimos que la radio sea comunitaria y a la vez indígena...”⁴⁵⁹ (entrevista a Luis, comunicador guaraní: Tartagal, 06/2011).

Con la posibilidad de apertura de una radio propia, surgió la necesidad de capacitar gente que pudiera trabajar en la operación técnica del nuevo medio. Algunos comunicadores y comunicadoras habían ya expresado sus preferencias por esta tarea:

Yo hice de todo un poco: movilero, columnista, co-conductor también. Pero no me gustó eso... No, sentía que no era mi puesto ahí, para estar ahí. Yo más le apuntaba a la técnica, digamos, a ser operador. Bueno, así que hubo esa posibilidad de capacitarnos en operaciones técnicas. Así que nos capacitaron, tres meses también estuvimos capacitándonos. Después ya instalaron la radio así que con eso a nosotros nos hacía practicar. Nos ayudaba un chico de Radio Pilcomayo. Bueno, y después ya nos estuvimos capacitando en vivo con Casandra, ya estábamos trabajando en la radio... (entrevista a Aníbal, operador wichí: comunidad El Mistol, 06/2011)

Aníbal, Nilda, Saturnino y Valerio se ocuparon desde entonces de la operación técnica de la radio, con turnos de cuatro o seis horas cada uno.

También siguieron dictándose talleres de radio, de historia de Argentina y del Chaco salteño, de las luchas indígenas. Esos conocimientos se retomaban en los programas de radio pero también en otros ámbitos en que cada uno fue participando. Por ejemplo, hay comunicadores que son maestros bilingües y que, frente al reconocimiento del modo en que la historia oficial invisibiliza a los pueblos originarios, comenzaron a recuperar lo que aprendían en los talleres:

...la Leda también siempre nos daba unas capacitaciones sobre historia de Sarmiento, General Roca, de Mitre... y ahí nomás muchas veces enganchaba porque muchas veces hay cosas que uno no sabe y muchos no lo saben y hay muchos que capaz que saben pero no lo dicen... Por ejemplo la escuela... yo hice la secundaria, todo, y nunca escuché... solamente hablaban todo lo lindo que era Sarmiento, que era un excelente maestro, que esto, que aquello... pero no otras cosas que haya dicho. En cambio yo no, yo en la Escuela ocupó todo eso que aprendemos... aprendo en la radio y vengo y lo vuelco en la escuela. Porque en la escuela no

⁴⁵⁸ Litania Prado fue una artista plástica wichí que participó de los primeros Encuentros de Mujeres. Litania falleció en el año 2006. Sus pinturas ilustran los libros *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias: la voz de las mujeres indígenas* (AAVV, 2003), y *El anuncio de los pájaros. Voces de la resistencia indígena* (AAVV, 2005).

⁴⁵⁹ En el último apartado de este capítulo analizamos el sentido que los miembros de esta emisora otorgaban a esta definición de LVI en tanto “radio comunitaria indígena”.

te dan mucho. En cambio en la radio hay mucho... (Rafael, comunicador wichí: comunidad El Cevilar, 06/2011)

Remodelación del centro cultural y la radio

Al poco tiempo de funcionamiento, se notó que las dimensiones del Centro Cultural Litania Prado resultaban estrechas para la radio y las demás actividades que se desarrollaban allí. Por otro lado, el transmisor de la emisora no funcionaba bien y cada vez que llovía se cortaba la transmisión por varios días. Entonces, ARETEDE, por el vínculo de algunos de sus miembros con el PSA, pudo gestionar un subsidio del Programa de Desarrollo Social en Áreas de Frontera (PROSOFA) del Ministerio de Planificación Federal de la Nación para ampliar el edificio del Centro Cultural Litania Prado y renovar la radio. Se construyó un edificio de dos pisos que en la planta baja incluye una gran galería, tres baños, una cocina y una sala de reuniones, y en la planta alta una sala de biblioteca, un gran salón de usos múltiples, dos baños y el estudio de radio. Además se compraron nuevos equipos para la emisora y se instaló una antena más potente: de 500W pasó a 1000W, lo cual implicó un alcance geográfico mucho mayor de la señal. Con esta nueva potencia la radio se escucha sin interferencias hasta prácticamente cien kilómetros a la redonda.

Durante el tiempo que duró la remodelación, desde mediados de 2010 a agosto de 2011, la radio dejó de transmitir programas. En ese tiempo, los comunicadores y las comunicadoras contaban que en sus comunidades la gente preguntaba cuándo reabrirla la emisora. Los programas habían construido un público que esperaba que volvieran a salir al aire.

De todos modos, si bien durante ese período la emisora dejó de emitir su señal, no por ello dejó de funcionar. Continuaron realizándose talleres de radio en comunidades de la zona y se produjeron contenidos para lo que ellos llaman la artística de la radio: *spots* institucionales (con el nombre de la emisora), un calendario indígena que, en la voz de las comunicadoras y los comunicadores, cuenta fechas significativas para los pueblos de la zona; el anuncio de la hora en idioma wichí; el saludo matinal en las siete lenguas indígenas, incluyendo una oración al sol propia del Pueblo Chulupí y una oración a la luna, del Pueblo Wichí. Pero además, durante ese año y medio las comunicadoras y comunicadores emprendieron una tarea que significó un reto artístico, técnico y actoral: decidieron contar una parte de la historia del Pueblo Qom recuperando un antiguo y hoy poco frecuente género radiofónico, el radioteatro. En el marco de las culturas esencialmente orales de los pueblos originarios de la zona, entendieron que el radioteatro era un modo de recuperar y narrar las historias de esos pueblos. “Los gritos del destierro. Voces del Cacique Cambá” narra la historia de un gran cacique del Pueblo Toba que vivió entre 1860 y 1884 y combatió contra la ocupación militar del Chaco Austral. Muchos de esos combates fueron victorias para su Pueblo. El Cacique Cambá fue

asesinado en 1884, peleando contra las tropas del General Victorica. El radioteatro cuenta, en quince capítulos, la historia de vida de Cambá desde su nacimiento hasta su muerte:

...el ideal de este luchador del radioteatro, del actor principal, es querer defender a su pueblo del trabajo esclavo. Porque en esa época ya venían los aserraderos, tomaban como peón a los mismos hombres originarios, como mano de obra esclava. Y esas cosas había que desterrarlas, que pararas. Y era 1884 pero este territorio del Chaco, del impenetrable, todavía no estaba en manos de lo que realmente era el Estado argentino, todavía los pueblos originarios resistían a avasallamiento de sus culturas, al genocidio, al saqueo. Y eso nos llena de orgullo a nosotros, podemos decir que la lucha no ha sido en vano, la sangre derramada. Si no fuera por esa lucha no estaríamos vivos tampoco, contando (entrevista a Luis, comunicador guaraní: Tartagal, 06/2011)

Al mismo tiempo, en los capítulos del radioteatro se alude a conocimientos medicinales, costumbres culinarias, prácticas religiosas, modos de organización de la vida comunitaria y particularidades de la división del trabajo entre hombres y mujeres en el Pueblo Qom.

El texto que conforma el guión del radioteatro es producto de una investigación realizada por Leda junto a quienes participaron de los talleres de memoria étnica. Las voces actorales pertenecen a comunicadores y comunicadoras de *LVI* y otras personas de las comunidades. El cacique de la comunidad El Mistol, por ejemplo, dio voz al padre de Cambá. Los diálogos que componen el radioteatro fueron grabados en las comunidades y en el monte, para recrear los sonidos de los ríos, el follaje de los árboles, los animales. Durante meses los actores se internaron en el monte chaqueño para practicar, grabar y regrabar los diálogos que componen la narración. Finalmente, los mismos comunicadores y comunicadoras indígenas seleccionaron sonidos, música, silencios y diálogos y editaron el material.

En diciembre de 2011 el radioteatro recibió una mención del AFSCA en el marco de la convocatoria “Construyendo Ciudadanía en Radio y TV”. El acto de entrega fue en Buenos Aires y viajó gran parte del grupo que había grabado el radioteatro. Al subir al escenario, uno de ellos comenzó hablando en wichí, agradeciendo al AFSCA y al jurado por ese premio. Al salir del evento nos comentaba que habían planificado comenzar de ese modo para que la gente de Buenos Aires escuche un idioma que nunca va a poder escuchar en otro lado (registro de campo: 12/2011).

Otro vínculo con el AFSCA durante este período fue un taller que Matías Melillán, representante de los pueblos indígenas en el Consejo Federal de Comunicación Audiovisual, dio en la UNSa Sede Tartagal. Se trató del “Taller ley de servicios de comunicación audiovisual y pueblos originarios” que tuvo lugar los días 21 y 22 de octubre de 2010⁴⁶⁰. Allí

⁴⁶⁰ Fue un taller que se dictó en el marco de un encuentro organizado por la Dirección de Pueblos Originarios y Recursos Naturales del Ministerio de Ambiente y Recursos Naturales de la Nación y la Organización de Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina (ONPIA). Durante ese encuentro se realizaron distintos talleres sobre herramientas jurídicas de los pueblos indígenas en Argentina. Uno de ellos fue sobre la Ley SCA.

asistieron algunos jóvenes de la radio. En junio de 2011, el primer viaje en que entrevistamos a gran parte del grupo de *LVI*, ninguno mencionó espontáneamente a la Ley SCA. Cuando preguntamos a algunos por el tema sólo nombraron aquel taller de 2010 como un “taller en la UNSa” en el cual les explicaron el modo en que la dicha Ley mencionaba a los pueblos indígenas y los “beneficios que tenían los pueblos indígenas ahora”. También mencionaron que en esa actividad había gente de otras localidades que querían crear sus radios.

La reinauguración

El 11 de octubre de 2011 el Centro cultural Litania Prado reabrió sus puertas y la radio comenzó a transmitir nuevamente.

En los días previos a la apertura los jóvenes y mujeres indígenas que más habían participado de la radio comenzaron a asistir para distintas actividades: limpiar el Centro Cultural, probar los equipos de la radio y organizar la fiesta de reinauguración. Un día, mientras ayudábamos a limpiar el piso de salón de usos múltiples, Cristina, una comunicadora guaraní, nos dijo “qué lindo es cuando uno limpia la casa de uno cuando se va a hacer fiesta, no? Y más para nosotras, las mujeres, que siempre soñamos tanto tener este lugar” (registro de campo: 10/2011).

Cuatro días antes de la inauguración de la radio, las mujeres y jóvenes indígenas se reunieron en el centro cultural junto a Casandra para comenzar a planificar los programas que se emitirían, los horarios de esos programas y quiénes los conformarían. El horario de la mañana (de 9 a 13 hs.) era el más demandado: todos asumían que esa franja es la que más audiencia tiene en la radio y, entre otras cosas, permitiría mayor venta de publicidad a los comercios locales. Una comunicadora, por ejemplo, comentó que necesitaba obtener algo de dinero a través de la publicidad de su programa porque su marido no tenía trabajo en ese momento.

Durante esa reunión, Casandra insistió en la necesidad de que cada uno se comprometiera a dar continuidad al horario de su programa y que “no lo dejen caer como pasó antes muchas veces”. Porque, dijo, “la audiencia se acostumbra a escucharlos y de golpe varios días no están y el oyente se va a otra radio”. Tal como veremos en el próximo apartado, la continuidad de los programas es una de las problemáticas que enfrentó la radio en sus primeros años posteriores a la reinauguración.

El día de la reinauguración llegaron al centro cultural representantes del PSA, del Municipio de Tartagal, alrededor de cincuenta personas de distintas comunidades de la zona, algunos estudiantes de la UNSa Sede Tartagal y otras personas de esa ciudad.



Probando los equipos de la radio. Fotografía propia



Limpiando el salón de usos múltiples. Fotografía propia

Esperando el inicio de la fiesta. Fotografía propia



Mujeres comunicadoras en el frente del centro cultural.
Fotografía propia.



Bailando el *Pin Pin* (danza guaraní) en la fiesta de inauguración.
Fotografía propia

Dos jóvenes comunicadores de la radio fueron los locutores de la fiesta. Abrió el acto una *mburuvicha* guaraní que era parte del grupo de mujeres que inició los Encuentros zonales y departamentales. Luego habló una representante del ARETEDE, una comunicadora wichí y finalmente un representante del Estado nacional. Después hubo cantos en la voz de un Cacique tapiete y bailes de niños de una escuela bilingüe chulupí. Finalmente, algunas comunicadoras guaraníes salieron a bailar el *Pin Pin*⁴⁶¹ y muchos se sumaron a ellas.

El idioma (wichí, guaraní, chulupí y tapiete) y el baile fueron los principales marcadores de indigeneidad durante la fiesta. A diferencia de todas las celebraciones y otro tipo de encuentros mapuce, aquí no vimos ni vestimentas ni banderas relativas a ninguno de los pueblos indígenas presentes. Por otro lado, el uso del idioma y la danza propia no aparecían tanto como diacríticos de la identidad que señalan fronteras étnicas sino más bien como aquello que las mujeres indígenas valoran de sus pueblos y quieren compartir con el resto de los presentes en ese momento de festejo.

A lo largo del trabajo de campo fuimos constatando que esta percepción inicial era una parte clave del modo en que los mismos comunicadores indígenas entendían a la radio: no como un lugar para visibilizar las diferencias sino como un espacio impulsado por indígenas (apoyados de diversos modos por gente no indígena) en el cual ellos pueden sentirse “como en su casa”⁴⁶² y desde el cual es posible compartir públicamente, entre sí y con los no indígenas, tanto aquello que valoran de sus pueblos como las necesidades y sufrimientos que enfrentan cotidianamente. Incluso, entre los jóvenes inicialmente hubo cierta resistencia respecto de mostrar esas diferencias. De acuerdo a la lectura de algunas mujeres indígenas y de los miembros de ARETEDE, fue el trabajo en la radio el que los llevó a ir paulatinamente revalorizando y aceptando hacer públicos sus idiomas, las memorias de sus abuelos, las músicas de sus ancestros.

Desde el momento de la reinauguración comenzó la ardua tarea de “sostener la radio”: definir y mantener la programación; abordar los conflictos que surgían por los objetivos y prioridades diferentes entre los grupos principales que participaban en la radio (las mujeres indígenas, los jóvenes indígenas y ARETEDE); gestionar pequeños salarios para los operadores de la radio; pagar los gastos mensuales de la emisora; conseguir cierto equipamiento que faltaba (como grabadores digitales para los movileros).

⁴⁶¹ Castelnuovo explica que “Los criollos denominaron indistintamente del pueblo indígena a sus fiestas con el nombre de *Pin Pin*. En la zona el término fue incorporado por los pueblos Guaraní y Chané que lo utilizan tanto para referirse a la danza ritual realizada en sus comunidades durante el arete como a las presentaciones en los cursos de Tartagal y Aguaray. Actualmente esta es la principal celebración del pueblo Guaraní en la zona de estudio.” (2015: 14)

⁴⁶² Esta expresión era usada permanentemente por la gente indígena con la que hemos conversado en la radio y en las comunidades: “la radio es nuestra casa”, en la radio “nos sentimos como en casa”.

Otro problema que se enfrentó fue la gestión de la licencia para el uso de la frecuencia radioeléctrica a través de la cual la radio transmite su señal. Siempre acechaba la posibilidad de que un nuevo gobierno quite el apoyo a las emisoras sin fines de lucro y volviera la etapa del decomiso de equipos a radios “truchas” que tuvo lugar en la década del 90.

En páginas subsiguientes analizamos algunos de estos problemas y desafíos.

Al mismo tiempo que se comenzaron a enfrentar y buscar soluciones a estas cuestiones, una vez reinaugurado el Centro Cultural continuaron allí los talleres de memoria étnica y de radio. También se realizó un nuevo Encuentro de mujeres indígenas en noviembre de 2011, organizado por ARETEDE y algunas de las mujeres indígenas que habían participado en los encuentros anteriores y seguían participando en el Centro Cultural y en la radio. Esta vez el evento contó con apoyo de la Secretaría de Cultura de la Nación y la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, que trabajaron junto a ARETEDE y algunas mujeres indígenas en la definición de los ejes de trabajo para las dos jornadas del Encuentro. Durante esos dos días participaron unas cincuenta mujeres de distintos pueblos y comunidades de la zona. También algunos hombres de las comunidades y los jóvenes comunicadores de la radio⁴⁶³.

Aquella fue una instancia importante en la construcción y explicitación del horizonte político de la radio.

En el siguiente apartado nos detenemos, precisamente en el análisis de las diferentes prácticas de comunicación específicamente significantes (los Encuentros, los talleres y la producción radiofónica) y del modo en que se fueron articulando.

3.2 Las prácticas específicamente significantes

En el capítulo anterior, referido a la experiencia de *Kona Producciones*, nos centramos en el modo que esos jóvenes concibieron la articulación entre comunicación y luchas del Pueblo Mapuce. Concepción que, a su vez, involucró un modo de entender el derecho a la comunicación de ese Pueblo, de algún modo sintetizada en la noción de derecho a la comunicación con identidad. Tal como analizamos, en el ejercicio y reivindicación de este derecho se entrelazaron y complementaron prácticas de comunicación masiva y prácticas de comunicación no masiva.

Del mismo modo, en la experiencia del heterogéneo grupo de gente que conforma *LVI* encontramos que sus prácticas de comunicación específicamente significantes han

⁴⁶³ Si bien eran encuentros impulsados y financiados por las instituciones estatales mencionadas, los temas a abordar, los participantes y la modalidad de trabajo era definida por las instituciones u organizaciones en que se realizaba cada encuentro. Fue por ello que los miembros de la radio *LVI* definieron dar, al encuentro allí celebrado, la misma modalidad de los Encuentros de mujeres que mencionamos anteriormente.

involucrado prácticas de comunicación masiva y prácticas de comunicación no masiva. Veremos cómo ambos tipos de prácticas se han diferenciado y articulado.

Los Encuentros de mujeres, los talleres de memoria étnica y las capacitaciones sobre derechos

Las primeras prácticas específicamente significantes que nuclearon a parte del grupo de gente que luego creó la radio fueron los Encuentros de Mujeres Indígenas, los talleres de memoria étnica y las capacitaciones en derechos de las mujeres. Decimos que se trató de prácticas específicamente significantes porque el objetivo que convocaba a estas actividades era el intercambio y valorización de los conocimientos y experiencias de las mujeres. También se buscaba hablar y aprender sobre los derechos de los pueblos originarios y particularmente sobre los derechos de las mujeres indígenas. En esas instancias, donde se trabajaba en general bajo la modalidad de taller, un eje central era la reflexión sobre las luchas indígenas del pasado y de la actualidad, deteniéndose en pensar el papel de las mujeres en esas luchas (Castelnuovo, 2015). Durante estos encuentros la lucha por la tierra era un tema central, pero no el único:

El respeto asociado con la figura de los ancianos, los recursos naturales y la alimentación, temas a los cuales las mujeres también se refirieron en sus discusiones, fueron asociados con las “luchas” en relación al reconocimiento de cambios de prácticas culturales. En estas reflexiones en torno a las luchas en distintas épocas, identificaron “la pérdida” de algunas “costumbres” al mismo tiempo que dieron especial valor a los cambios positivos en relación a la posición de la mujer indígena. En palabras de una de las mujeres: “Antes la mujer dependía del hombre. Ahora la mujer manda más...”. (Castelnuovo, 2015: 180)

Los Encuentros, los talleres, las capacitaciones fueron siempre instancias de colectivización de problemas y memorias. Momentos en que se buscaba delinear un horizonte común de estrategias y objetivos. En esas instancias, como parte de la construcción de ese horizonte común de estrategias y objetivos, tuvieron su origen las demás prácticas de comunicación específicamente significantes: las marchas, los libros de memoria étnica, el programa de Radio *La Voz de los Pueblos Indígenas* y la *Radio Comunitaria La Voz Indígena*.

También ese fue el objetivo del Encuentro que se desarrolló en noviembre de 2011, un mes y medio después de la reinauguración de la emisora. En esa instancia, las mujeres, los jóvenes y algunos caciques y *mburuvichas* discutieron durante dos días sobre sus problemas y necesidades pero también sobre el papel de la emisora y de los comunicadores en la construcción de caminos de solución a ello⁴⁶⁴. No se buscaba elaborar algún tipo de código

⁴⁶⁴ La Secretaría de Derechos Humanos de la Nación estaba propiciando la realización de talleres sobre género e interculturalidad en distintas organizaciones indígenas del país. Al contactar a la gente de ARETEDÉ, la ONG decidió, junto con los comunicadores indígenas de la radio, aprovechar esa posibilidad para reeditar un Encuentro de mujeres indígenas que pudiera ser una instancia de reunión entre los comunicadores de la radio y las mujeres de distintas comunidades.

deontológico profesional que luego deberían seguir a rajatabla los miembros de la emisora. Pero sí fue un momento en que gente de diversas comunidades y pueblos se expresó y puso en común deseos, intereses, gustos, necesidades, dificultades, temores, puntos de vista respecto de la radio. Es decir, un momento en que, nuevamente se delineó un horizonte común de sentidos y líneas de acción en torno a la emisora y a quienes trabajan en ella.

Tal como había ocurrido en Encuentros anteriores, la modalidad de trabajo en este evento fue la del taller: se discutió en subgrupos respecto de determinados temas definidos por los organizadores y luego se hicieron plenarios para la puesta en común de esas discusiones. Al final del Encuentro, cuatro mujeres del Pueblo Guaraní bailaron el *Pin Pin*, “para compartir con los presentes una danza propia del Pueblo Guaraní” (registro de campo).



Los asistentes del Encuentro esperando en inicio de las actividades en el segundo día de trabajo. Fotografía propia.



Mujeres del Pueblo Guaraní bailando el *Pin Pin*. Fotografía propia.

La primera jornada del Encuentro comenzó con una ronda de presentación de cada uno/a. Luego los participantes se reunieron en grupos de alrededor de ocho personas y anotaron en un afiche los principales problemas de sus comunidades. Esas discusiones grupales se presentaron después en un plenario: algunos contaron sobre los conflictos por tierras (por ejemplo, la comunidad Yariguarenda que estaba luchando por recuperar parte de las tierras que les habían sacado y que ellos usaban para “el cerco”) y denunciaron las dificultades para acceder a los títulos de propiedad comunitaria; también hablaron sobre situaciones de discriminación en las escuelas y hospitales; sobre la ausencia de ayuda del Estado para mejorar las condiciones de vida de las comunidades indígenas (particularmente el acceso a la vivienda, al agua potable y el mejor funcionamiento de los comedores). En todos los casos las presentaciones se hicieron siempre en castellano.

El segundo día de trabajo el tema fue “la comunicación”. Comenzaron hablando dos mujeres indígenas comunicadoras de la radio, Nancy y Felisa, quienes contaron “la historia” de la emisora. Luego, la propuesta de los organizadores fue pensar qué aporte podía hacer la radio a las comunidades, para la solución de los problemas de los que se había hablado el día anterior. Nuevamente, la dinámica fue la de trabajar en grupos, con afiches, para después realizar un plenario. Las cuestiones se plantearon en los grupos fueron básicamente de tres tipos:

1. Propuestas de programas:

Todos los grupos plantearon la necesidad de contar con programas de “información sobre los antepasados”, sobre la “cultura nuestra que ha sido de antes de nosotros”: hierbas y prácticas medicinales, comidas, modos de vínculo familiar y roles al interior de las familias⁴⁶⁵.

Algunos propusieron elaborar campañas de prevención de salud hechas por comunicadores de cada etnia en su idioma materno. Un grupo propuso que se realizaran “programas sobre violencia familiar”: “que hablen de las leyes que amparan, de las instituciones a las que se puede recurrir”. Otro propuso que la radio publicara información relativa a “los eventos de las comunidades, como las fiestas patronales, o de los bailes típicos como el Pin Pin”. Así, dijeron, “todas las comunidades están enteradas y pueden participar todos”.

Al mismo tiempo, algunos grupos parecían encontrar un conflicto entre el hecho de que la radio tratara principalmente temas relativos a las comunidades y que, al mismo tiempo, pretendiera tener “más audiencia” (es decir, una audiencia que incluya también a gente no

⁴⁶⁵ En muchas oportunidades nuestros interlocutores se refirieron “la cultura” como una serie de rasgos estáticos en su carácter “ancestral”, “tradicional”. En general, los rasgos a los cuales se referían remitían principalmente a la época en sus familias, sus pueblos vivían en el (y del) monte. Como tal, se asumía que la cultura era objeto de posesión y de pérdida. En ese sentido, uno de los objetivos de muchos comunicadores de la radio (principalmente las mujeres mayores) era precisamente la “recuperación” de la cultura (a través de sus propios recuerdos y de los de miembros ancianos de las distintas comunidades) y su “difusión” en el espacio público mediatizado local, en pos de su legitimación social y de su apropiación por parte de los jóvenes indígenas. La recuperación de esa cultura se asociaba con la posibilidad de fortalecimiento de las identidades étnicas.

indígena). En ese sentido, proponían que “había dar noticias provinciales, nacionales e internacionales”, debían haber espacios para “grupos cristianos evangélicos”, podía haber también un programa deportivo “sobre lo comunitario, lo local, provincial y nacional” y un programa folclórico, porque “aquí solemos escuchar folclore”.

2. Pautas de trabajo para los “comunicadores indígenas”

Varios de los grupos plantearon la importancia de invitar siempre a los programas a gente de las comunidades “para opinar y contar sobre los temas para hablar de todo el tema comunitario y social”: específicamente, se nombró “el tema del territorio”, viviendas, salud y educación.

Todos los grupos remarcaron la importancia de que “cada comunicador de cada etnia pueda recorrer las comunidades y buscar los problemas y contar de eso, que no sale en otros medios”: “Ser nosotros los actores y contar nosotros el problema nuestro”. Muchos señalaron la importancia de que hubiera comunicadores de cada comunidad participando en la radio y que esos comunicadores estén siempre informados sobre lo que pasa en su propia comunidad para luego “sacar” esa información hacia “afuera” en la radio.

Al mismo tiempo, un grupo remarcó la importancia de que cuando un comunicador va a “recolectar” información, tuviera consentimiento del cacique o de “quien está a cargo de la comunidad”.

3. Consideraciones sobre el papel de LVI

Se planteó que la radio debía tener un triple papel: por un lado “visibilizar a las comunidades”. Por otro lado, informar a las comunidades sobre “lo provincial, lo nacional y también de lo internacional” para que “todas las comunidades sepan y decidan, y no sólo los caciques”. Y, finalmente, se planteó el potencial para unir a las comunidades: “Teniendo una radio nuestra como es LVI”, planteó el Cacique wichí de la comunidad El Cevilar, “nos da la posibilidad de sumarnos entre todos y hacer una sola voz.”

Todos coincidieron en la importancia de incentivar a los jóvenes a participar de la radio, “que sepan que tienen un espacio para que ellos propongan qué es lo que ellos quieren. Pero que no olviden cuáles son sus raíces, cuál es la esencia de su pueblo. Que tienen derecho a escuchar música que escuchan los criollos pero también tienen un padre, una madre que pertenece a una etnia y eso no nos tenemos que olvidar”, dijo Edith, comunicadora guaraní de la comunidad Misión Cherenta. Este tema suscitó opiniones encontradas: algunos, sobre todo los más jóvenes, plantearon que debía poder ponerse música “romántica” o “folclore” porque es lo que “escuchan todos” y, además, “no por escuchar todo eso vas a perder la cultura”. Las mujeres mayores, en cambio, plantearon que esa música podía oírse pero hacían hincapié en que debía ser prioritaria la música de cada pueblo indígena.

En los siguientes apartados veremos cómo algunas de estas propuestas y discusiones fueron apareciendo en el funcionar cotidiano de la emisora. Pero antes de detenernos en ello quisiéramos mencionar brevemente otras dos prácticas de comunicación que surgieron a partir de los Encuentros, los talleres de memoria étnica y las capacitaciones en derechos: las marchas y los libros.

Las marchas y los libros de memoria étnica

Tal como relataron mujeres con las que conversamos, durante algunos de los Encuentros se organizaron marchas por el centro de la ciudad. Preparaban consignas, elaboraban pancartas y caminaban por las calles más transitadas de Tartagal⁴⁶⁶. Para la marcha organizada en el Encuentro de 2005, describe Castelnuovo, las pancartas tenían inscripciones tales como “tierra, autonomía, libertad y justicia” o “Encuentro de Mujeres” y “Encuentro departamental de Dirigentes y Organizaciones Indígenas” (2015: 215). El objetivo de las marchas era que las escucharan, que todos las escucharan y las vieran y que el Municipio supiera de sus luchas (conversación con la comunicadora guaraní Felisa, registro de campo: Tartagal, 10/2011).

Por otro lado, ARETEDE y el grupo de mujeres indígenas que participaba de los talleres publicaron, con apoyo de ONPIA, el INAI y la UBA, dos libros sobre memoria étnica. El primero se publicó en el año 2003 y se titula *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias: la voz de las mujeres indígenas*. El segundo se publicó en 2005 y se titula *El anuncio de los pájaros: voces de la resistencia indígena*. Los libros están compuestos por narraciones realizadas por mujeres indígenas de la zona de Tartagal en el marco de los talleres de memoria étnica. Se recogen relatos referidos a “aspectos o pautas sociales” de los distintos pueblos (los modos en que se vivía la primera menstruación; el matrimonio y el enamoramiento; el embarazo; el trabajo diario de las mujeres; mitos sobre “la forma en que vinieron las mujeres a vivir a la tierra”; las festividades indígenas; las religiones y creencias; saberes curativos) y también memorias de las guerras y masacres que debieron atravesar durante el siglo XX.

Como se expresa en la Introducción del primer libro, el objetivo de los talleres y de la publicación de los relatos era fortalecer la identidad de las mujeres, asumiendo que

...la recuperación y análisis crítico de la memoria étnica, realizado por mujeres indígenas, podía no sólo darle la voz a un sector que ha sido históricamente silenciado y sometido, sino también, convertirse en un elemento muy significativo de reflexión, tanto de los procesos históricos como de la sociedad y la cultura de los pueblos indígenas (AAVV: 2003: 14).

⁴⁶⁶ Durante el único Encuentro al que asistimos, realizado en 2011, no se realizó marcha por lo cual no pudimos participar en este tipo de actividad.

Las mujeres, a su vez, contaban que les había costado mucho “sacar esas historias” pero que lo hicieron por los jóvenes, para que supieran cuánto sufrieron y lucharon sus ancestros y para que no olvidaran las maneras en que se vivía antes:

...es una historia un poco... me costó mucho de sacar esa historia porque hubo una historia que pasó y es una historia real, no ha sido cuento, ni cuento de hadas, es lo que pasó más antes⁴⁶⁷. Y me costó mucho pero después me animé a sacar. Primero más que nada yo pensaba: si yo pensaba una historia como esa que estamos hablando, más allá... los chicos más que nada... yo siempre pienso en el futuro. Pienso en los chicos que salen de la parte aborigen, y si ellos ven esa historia uno que despierta en ellos una cosa triste. No era una cosa que se van a divertir escuchando esa historia, no, era una cosa triste, que van a pensar “mirá lo que pasó con nosotros”. Y como que uno le despierta también eso con lo que ha pasado. Y yo tenía ese miedo. Pero después lo hice... y no sé... hasta ahora uno por ahí piensa si uno hace bien o no. Porque es una historia que habla de la matanza, de masacre, de muerte más que nada. Porque es así la historia. Y por lo que yo veo algunos que lo han leído por ahí piensan... y por ahí quiero escuchar qué es lo que piensan cuando la leen... Pero los chicos que salen ahora ellos miran y dicen “Ah, era así lo que pasó!”... Pero ellos piensan que era así... No lo van a leer como una historia de hadas sino que es una historia que ha sido real... Y después hay otras historias... de lo que ha pasado, cómo vivían...la maneras que hoy ya no son más lo mismo, ya se va perdiendo... (entrevista a la comunicadora wichí Nancy: comunidad Kilómetro 6, 06/2011)

Como explica Castelnuovo (2015), la materialización del trabajo en esos libros fue significativa porque las mujeres querían que las reflexiones trascendieran el registro oral del marco del taller.

El Programa radial *La Voz de los pueblos indígenas*

Otra producción en la cual se difundieron masivamente estas reflexiones fue el programa *La Voz de los pueblos indígenas*, que, como mencionamos anteriormente, se emitió a través de *Radio Nacional Tartagal* desde el año 2002 al 2007. Por un lado, nombre del programa remitía a quienes efectivamente salían al aire durante la hora de su emisión: personas de comunidades indígenas. Pero también, tal como nos contaron en distintos momentos, expresaba uno de los objetivos políticos de ese producto comunicacional: construir y constituirse en la voz de los indígenas en los medios, una voz hasta entonces ausente en ese espacio.

Los dos ejes temáticos centrales del programa eran, tal como en los Encuentros, las memorias de los indígenas de la zona y los distintos conflictos y problemáticas actuales de esos pueblos⁴⁶⁸. Problemáticas que en los medios de Tartagal no salían y que tampoco visibilizaba (e incluso ocultaba) la institución que se suponía que debía hacerlo, el IPPIS:

El programa se empezó de 11 a 12 y después lo pasaron de 12 a 13.
¿Y de qué temas hablaban?

⁴⁶⁷ Nancy se refería a un relato suyo sobre una matanza en manos del ejército sufrida por la comunidad de su padre, en la zona de El Palmar, provincia de Salta. Ese relato fue publicado en el segundo libro.

⁴⁶⁸ No pudimos acceder a registros de audio de esos programas, porque algunos cassette que había se fueron perdiendo. Nos basamos, por lo tanto, en los relatos de los distintos entrevistados que fueron parte del programa.

Y... tema tierra, salud, algunas cuestiones políticas que... en ese tiempo estaba [*el Gobernador*] Romero... sacábamos temas al aire de por qué había una institución que presentaba a todos los pueblos indígenas y no daba nada... todo eso... o sea, se cuestionaba bastante... también ahí iban los que estaba como presidente, interventor del IPPIS...

¿Los invitaban?

No, no es que los invitábamos sino que sacábamos temas que el paisano no sabía y nosotros buscábamos temas y... buscábamos información y eso lo decíamos al aire y ahí el paisano se enteraba de lo que estaba pasando en el IPPIS. Después tema tierra, tema desalojo, salud, agua, medioambiente, cómo las grandes empresas estas que están... las sojeras, poroteras, iban cada ve expandiéndose más, a gran escala de la soja, y como los pueblos wichí del chaco iban quedando encerrados, y también la deforestación del monte y cómo iban sufriendo de los materiales que ellos usaban para la elaboración de las artesanías, como el chaguar, se iba desapareciendo la materia prima, también los animales, que ellos también vivían... hasta ahora creo que ellos practican la caza. Todo eso... los animales que se iban muriendo, los árboles que talan, todos esos temas... También teníamos un espacio de las mujeres... en ese espacio de radio, del programa, tenían un espacio las mujeres donde hablaban de costumbres que ya se han perdido... (entrevista a Ángel V., comunicador guaraní: comunidad guaraní Yariguarenda, 06/2011)⁴⁶⁹

Instalar en el espacio público mediatizado de Tartagal la palabra indígena sobre los conflictos territoriales que vivían las comunidades era un objetivo central del programa: hacer públicos esos conflictos muchas veces invisibilizados y disputar los sentidos en torno a ellos.

...nosotros siempre hacíamos así. Nosotros veíamos que el juez ordenaba un desalojo en una comunidad lejana...que ni siquiera estaban en estado de rebeldía, o sea que siempre los tildaban que era rebeldes. Y bueno, algo así como para aclarar las cosas, para llevar a los que no escuchaban, porque teníamos mucha... lo escuchaban bastante a la radio, el programa, para que vean que el pensamiento del indígena no era tanto, tan así como pensaban ellos.

¿Tan así cómo?

Así que... que son rebeldes, que quieren una cosa, están planteando otra... Ahí se... veían cuál era la... por qué defendían la tierra, que era por una necesidad... (entrevista a Ángel V., comunicador guaraní: comunidad Yariguarenda, 06/2011)

Algunos comunicadores recordaban como un éxito el haber logrado instalar un conflicto en la agenda de otros medios:

...había una vez también que en Tonono había problemas con una empresa y los paisanos querían secuestrar la camioneta para que haiga negociación. Y bueno, el dueño fue, los denunció y... el juez ordenó que vayan a reprimir y ahí fue que murieron un anciano, había chicos lastimados con el gas lacrimógeno. Bueno, eso ningún medio sacó y nosotros sí lo sacamos. Y así...información que en otras radios no salía, nadie sabía. Y bueno, creo que después salió en el diario también (entrevista a Ángel V., comunicador guaraní: comunidad guaraní Yariguarenda, 06/2011)

El problema surgía cuando respecto de un mismo conflicto había paisanos con posturas opuestas. Allí era mucho más difícil decidir “poner el tema al aire” y tomar una posición frente a él. Y en la postura adoptada primaban las reflexiones que se construían en los

⁴⁶⁹ Este entrevistado fue el único que mencionó la distinción entre los temas que abordaban las mujeres y los que abordaban los hombres. Durante el trabajo de campo encontramos que, efectivamente, hay un interés especial de las mujeres en presentar “al aire” temas relativos a la memoria étnica de sus pueblos, pero también hablan sobre distintas problemáticas de sus comunidades. Lo que menos hallamos en sus programas fueron críticas a instituciones como el IPPIS, por ejemplo.

Encuentros, talleres y capacitaciones sobre derechos indígenas. Así lo contaban, cada uno desde su perspectiva, el comunicador guaraní Ángel V. y también Casandra:

...se dio casos... que también el paisano apoyado por sus necesidades económicas apoyaban el desmonte...: “Bueno, acá tengo para ganarme unos pesos”. Y también habían paisanos que lo veían desde el otro lado: no de la cuestión económica sino de la cuestión cultural, de que ya se iba a perder la cultura de ella. Ahí nosotros también teníamos que ser neutros, teníamos que escuchar a uno y a otro, escuchar sus opiniones, sus puntos de vista, de ver...

¿Y ustedes tenían un punto de vista sobre el tema?

Claro... o sea, yo siempre hice un... appena empezaba el programa hacía un comentario aparte, pero eso ya corría por cuenta propia del que estaba ahí, del que conducía, y bueno, ahí ya... sí nosotros siempre le veíamos la parte negativa de los dueños, de que se alambraba las tierras y ya el paisano no podía ir a hacer sus prácticas de su vida cotidiana: de ir a sacar un palo para su artesanía o chaguar, siempre veíamos la parte negativa de eso (entrevista a Ángel V., comunicador guaraní: comunidad Yariguarenda, 06/2011)

...nosotros ya habíamos generado un espacio de talleres para que ellos tomen una posición determinada sobre el tema, sobre la cuestión medioambiental ya habíamos hablado varias veces, sobre territorio, sobre el acceso a derechos también ya habíamos hablado varias veces. Así que ninguno se puso a disposición de nada ni de nadie sin el conocimiento aunque más no sea general de algunas cuestiones que ellos les preocupaban. (...) Cuando decidían poner al aire caciques o representantes que estaba a favor del desmonte, ellos lo ponían al aire pero después daban sus opiniones sobre lo que pensaban. Entonces... y eso estaba bueno porque... por lo menos lo que yo les decía en los talleres parece que daba sus resultados, sus efectos... yo siempre les insistía mucho en que si trabajaban un programa donde la opinión era la herramienta, donde la construcción del debate en la radio era la herramienta, tenían que poner todo en juego pero ellos tenían que quedarse con la última palabra (entrevista a Casandra: Tartagal, 06/2011)

Los talleres de radio

Antes mencionamos que en los Encuentros, los talleres de memoria étnica y las capacitaciones sobre derechos se fue delineando un horizonte común de significaciones respecto del presente y el pasado de los pueblos indígenas de la zona así como de las estrategias para la reversión de las desigualdades pasadas y presentes. En la misma línea, puede aseverarse que los talleres de radio han sido prácticas de comunicación orientadas a la construcción de un horizonte común de significaciones respecto de la radio y del papel de los comunicadores. Construcción en la cual tuvieron especial incidencia algunos docentes y estudiantes de la carrera de comunicación de la UNSa Sede Tartagal.

Dijimos que esos talleres fueron siempre dictados por Casandra. Algunos los dictó en las comunidades, otros en el Centro Cultural Litania Prado, otros en lugares prestados por alguna institución local. Este último fue el caso, por ejemplo, del taller dictado para jóvenes de la comunidad La Loma⁴⁷⁰ en el año 2011. Durante nuestro trabajo de campo tuvimos oportunidad de asistir a algunos encuentros de ese taller. Comenzaron yendo alrededor de diez jóvenes y lo finalizaron cuatro, tres del Pueblo Guaraní y uno del Pueblo Wichí. La mayor parte de esas reuniones tuvo lugar en la Casa del Aborigen, en la localidad de Aguaray. Allí

⁴⁷⁰ Comunidad mayormente guaraní, ubicada al oeste de Tartagal.

trabajaban dos comunicadoras de la radio *LVI* y habían conseguido que les prestaran el espacio. En una de esas instancias, que comenzó alrededor de las diez de la mañana, todos se sentaron alrededor de una mesa y Casandra, utilizando una pizarra, comenzó a hablar sobre el uso de la música en la radio: la sintonía (al inicio y final del programa), la cortina que separa contenidos, el golpe musical que llama la atención al oyente y la función descriptiva de la música acompañando la locución sobre un determinado tema. Sobre todo hizo hincapié en la importancia de explorar en las músicas de sus pueblos (indígenas) y no poner la música que pasan las demás radios. Porque los pueblos indígenas, dijo, “tienen sonidos y músicas muy ricas”. Y además, argumentaba, poniendo música “propia” el programa que hagan se va a distinguir del resto del dial. Luego escucharon un CD del grupo de música “Wichí Tenkai” y el joven del Pueblo Wichí traducía algunos fragmentos.

Otro encuentro al cual asistimos fue el último, aquel en que los cuatro jóvenes debían producir en vivo su propio programa de media hora. El programa se emitió un día de semana en una radio comercial de Aguaray que les prestó el espacio por la amistad de Casandra con el dueño de la emisora. Antes de la transmisión, los jóvenes habían definido roles (dos productoras, y dos locutores, un varón y una mujer), habían grabado entrevistas a dirigentes de sus comunidades que contaban los principales problemas de las mismas, y habían elegido la música del programa: temas del grupo Wichí Tenkai.

En estos talleres, además de formar a los asistentes en producción radiofónica, Casandra también proponía poner en discusión qué es la comunicación y que características distintivas tienen las radios comunitarias (y particularmente las radios con participación de pueblos indígenas) respecto de las radios de las cuales los asistentes a los talleres han sido público toda su vida: emisoras con fines de lucro cuyas propuestas (en las cuales la voz, los idiomas, músicas y las necesidades de los pueblos indígenas han estado siempre ausentes) hegemonizaron siempre el espacio público mediatizado local. Tal como Casandra nos contó,

En los talleres se trabaja con... arrancamos con cuestiones básicas para reflexionar la comunicación. Porque los chicos y chicas tienen ya un preconceptos o ideas bastantes particulares o generales sobre lo que sería la comunicación. Cuando les preguntás qué es para ellos la radio, qué es la comunicación, salen ideas que te das cuenta que son conceptos muy vinculados a los medios masivos, especialmente a la televisión. Hay una influencia muy fuerte de los medios masivos acá. Porque, más allá que estemos alejados de los grandes centros, el poder que tienen los medios es tan basto... y trabajan el inconsciente. Uno empieza a reproducir cosas que, si no las hurgueas un poco las tomás como algo naturalizado. Entonces cuando vos hacés una pregunta básica, recurren a ese tipo de cosas. Y empezamos a trabajar desde ese lado. (...) nos tomábamos el tiempo para reflexionar sobre la comunicación, sobre conceptos de radio, observábamos la experiencia del trabajo de otras comunidades indígenas. FARCO y AMARC nos han nutrido bastante de cosas. AMARC desde Interconexiones, que es un programa de formación que tienen, nos vincularon con radios de Montevideo, de Santiago de Chile, de Capital Federal, de Bolivia, y ahí encontrábamos experiencias similares. Y eso te abría un poco el campo de acción y de miradas sobre lo que estábamos haciendo acá. Y con FARCO recuerdo sobre todo la experiencia de laburo con las radios de México, que ellos las

compartieron en esos encuentros que hacen en distintas provincias de Argentina. Entonces la gente se encontraba con otro muy parecido, como las comunidades de Chiapas (entrevista: Tartagal, 06/2011)

Los principales materiales utilizados en esos talleres provinieron siempre del campo (académico y político) de la comunicación popular y comunitaria: manuales dirigidos a las radios u otras experiencias de comunicación (como el *Manual urgente para radialistas apasionados*, del cubano José Ignacio López Vigil) y materiales producidos por algunas de esas mismas experiencias o por las redes que las nuclean. Por ejemplo, materiales de la radio comunitaria *La Tribu*, de Buenos Aires; materiales producidos por FARCO; por la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC) o por la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (ALER). En estos materiales se trabaja principalmente desde la noción de comunicación comunitaria, una categoría que, fundamentalmente desde la década del 80, se comenzó a utilizar para nombrar a experiencias de comunicación mediática impulsadas por organizaciones sociales, movimientos y colectivos sin fines de lucro⁴⁷¹.

En el momento de su surgimiento, lo comunitario en Argentina hizo referencia a la reconstrucción de los lazos sociales resquebrajados luego de años de dictaduras, tarea para la cual la comunicación fue considerada un campo estratégico (Kejval, 2013). Durante la década del 90, con la consolidación del neoliberalismo, estas experiencias siguieron sosteniendo la idea de comunidad en tanto construcción de lazos sociales sólidos: de este modo, los medios comunitarios se consolidaron como “proyectos y espacios en torno a los cuales reunir y fundar intereses comunes, voluntades y compromisos de orden colectivo” (Kejval, 2013: 46). Además, en algunos casos, la comunidad a la que aludieron los medios comunitarios refirió a un territorio: pero no cualquier territorio sino “aquellos lugares donde se arraigaron ferozmente las consecuencias de las nuevas formas que fue asumiendo el capitalismo.

⁴⁷¹ Las nociones de comunitarias, populares y alternativas fueron las de mayor circulación en el momento de nombrar y articular la identidad de experiencias comunicacionales que comparten el horizonte de contribuir, en diferente medida y de diverso modo, a procesos de resistencia o de transformación del orden no sólo comunicacional sino también social (Kejval, 2013). Tal como analiza Kejval, las diferencias entre estas nociones remiten fundamentalmente a los momentos históricos en que surgieron y los ámbitos institucionales que las promovieron. Las radios populares, por ejemplo, comenzaron a surgir en la década del 70, en general vinculadas a las escuelas radiofónicas que desde los años 40 había impulsado la Iglesia Católica en América Latina. En la década del 70, estas radios que habían nacido para evangelización y alfabetización de los sectores más pobres, atravesaron procesos de transformación política en los cuales reorientaron sus fundamentos: empezaron a plantearse como espacios de expresión de la voz silenciada de los sectores oprimidos y acompañaron, promovieron y formaron parte de los procesos de organización de esos sectores (mineros, campesinos, indígenas) (Doyle, 2013). La noción de “radios alternativas”, por su parte, remite a la “comunicación alternativa”, una categoría que cobró fuerza en América Latina entre mediados de las décadas de 1970 y 1980 y que en realidad tuvo más incidencia en ciertos espacios académicos que en las radios (Kejval, 2013). La difusión de esa noción, dice Kejval, estuvo relacionada principalmente con el interés de investigadores e intelectuales en intervenir en los debates, diagnósticos y propuestas de cara a la democratización de las comunicaciones en el marco de las discusiones internacionales sobre un Nuevo Orden Mundial de la Información y la Comunicación (NOMIC) y sobre las Políticas Nacionales de Comunicación.

Localidades invadidas por la contaminación industrial. Regiones despojadas de sus forestaciones originarias, habitantes originarios despojados de sus tierras” (Kejval, 2013: 47). De este modo, no resulta extraño que Casandra y Liliana hayan definido la pertinencia de trabajar con materiales sobre la comunicación comunitaria para la formación de la gente indígena que quería ser parte del programa de radio y luego de la radio *LVI*. Materiales donde se afirma que “las radios comunitarias se caracterizan por considerar a la comunicación como un derecho humano esencial”, que esas radios, “a diferencia de las radios privadas comerciales, no persiguen un fin de lucro” y que tampoco “tienen un dueño sino que son gestionadas en forma democrática y participativa por grupos de personas agrupados en asociaciones civiles, vecinales, cooperativas, sindicatos, mutuales, etc.” (FARCO, s/a). Entre algunos de los “deber ser” de este tipo de emisora, se plantea que en los programas “Se explican los “por qué” de lo que ocurre, involucrando a la gente/el pueblo en la interpretación de los hechos. Se utiliza el humor, la música y los elementos de la cultura popular (dichos, refranes, canciones, leyendas, etc.). (...) La radio comunitaria no se contenta con informar bien. La radio comunitaria intenta generar participación popular para dar respuesta a los problemas.” (FARCO, s/a).

Sobre estas premisas trabajaba siempre Casandra en los talleres y en otras reuniones donde todo el grupo de la radio discutía sobre la programación. En el último apartado veremos de qué modo ello incidió en el proceso de configuración de la identidad de la emisora.

Construyendo respeto: la programación de la radio *LVI*

Dedicaremos este apartado al análisis de la grilla de programación de *LVI*, de los temas centrales abordados en los distintos programas y la estética de esos programas⁴⁷².

La **grilla** de la radio cubrió siempre entre doce y catorce horas de programación diaria, comenzado entre las siete y las nueve de la mañana y finalizando entre las nueve y las once de la noche.

Esta grilla se fue configurando siempre en base a dos cuestiones: por un lado, el interés en respetar ciertos acuerdos tácitos de la radiofonía local respecto de los horarios de algunos géneros radiofónicos (por ejemplo, en general se ha intentado que por la mañana haya un programa informativo⁴⁷³). Por la noche, se han ubicado siempre los programas que tienen

⁴⁷² Durante los viajes que hicimos a Tartagal luego de octubre de 2011 (cuando la emisora volvió a transmitir), grabamos la programación completa de los días que permanecimos allí. Sin embargo, dadas las constantes variaciones en la grilla durante el período en que se extendió el trabajo de campo (por ejemplo, algunos programas comenzaron y finalizaron durante los meses que no fuimos a Tartagal y por lo tanto no llegamos a registrarlos, otros cambiaban de nombre), decidimos no analizar cada programa en particular sino realizar una caracterización que dé cuenta de los temas y estética de la programación en general. En este apartado nos detendremos sobre los motivos de esa variabilidad de la grilla.

⁴⁷³ Luego de reinaugurada la radio, este informativo comenzó llamándose *Comunicadores Indígenas en las Noticias (CIN)* y duraba dos horas, desde las diez a las doce del mediodía. En 2012 se llamó *Informándote*, por la

como tema central algún género musical pero que también recuperan reflexiones y narraciones sobre memoria de los pueblos indígenas de la zona. A la siesta y a la tarde, programas de opinión con fuerte presencia de relatos sobre memoria étnica y segmentos donde se enseña a la audiencia algún idioma indígena, recetas de comidas tradicionales de algún pueblo (por ejemplo, cómo comer la doca⁴⁷⁴ o cómo hacer la aloja⁴⁷⁵), reflexiones sobre la medicina de los indígenas, etc. Y los días sábado han estado destinados a programas orientados exclusivamente al entretenimiento. Es decir, programas que no abordan ni información ni relatos de memoria étnica.

La segunda cuestión definitoria en la conformación de la grilla de programación (y con mucho más peso que la anterior) es el interés de cada comunicador en producir un programa y sus posibilidades de llegar a la radio en unos determinados días y horarios. Así, por ejemplo, en la primera reunión que todos los comunicadores y Casandra mantuvieron antes de la reinauguración de la radio, cada uno fue diciendo qué tipo de programa quería hacer, con quién lo haría y en qué horario podía ir a la radio (en función de tener o no hijos, del trabajo que cada uno hacía, de los horarios del colectivo que debía tomar para ir y volver de la radio). En general los más jóvenes plantearon que querían hacer los programas informativos de la mañana, los musicales de la noche y los programas de entretenimiento de los días sábado. Las mujeres mayores, en cambio, prefirieron hacer programas sobre memoria étnica, saberes de sus pueblos, transmisión de sus idiomas. Si bien se intentaba que estos programas se ubicaran a la siesta o a la tarde, el programa *La Voz indígena* conducido por Felisa y su hija María comenzó a emitirse en noviembre de 2011 dos días por semana a las nueve de la mañana. Algunos meses después, cuando ellas pudieron organizarse para ir por la tarde, el programa cambió de horario.

incorporación de Casandra como locutora, y en 2013, aún con su presencia en el programa, volvió a llamarse *Comunicadores Indígenas en las Noticias (CIN)* y pasó a durar tres horas, desde las nueve de la mañana hasta las doce o doce y media del mediodía. Este fue siempre el programa con mayor cantidad de gente trabajando en él: además de Aníbal, el operador, participaron en distintos momentos, Luis (comunicador guaraní), Edith (comunicadora guaraní), Casandra (ARETEDE), Valerio (comunicador wichí) e Ismael (comunicador guaraní). Algunos de ellos como locutores y otros como movileros.

En los primeros meses después de la reinauguración de la radio había también otro programa informativo llamado *Opinión directa*. Pero a los pocos meses su conductor se unió al grupo de *Comunicadores Indígenas en las Noticias (CIN)* y entonces *Opinión directa* dejó de emitirse.

⁴⁷⁴ La doca (*carpobrotus aequiliterus*) es un fruto que crece en la zona.

⁴⁷⁵ Es una bebida alcohólica preparada en base a la fruta del algarrobo (*prosopis alba* o *prosopis nigra*).

PROGRAMACION DE LA 95.5							
Hs	Lunes	Martes	Miércoles	Jueves	Viernes	Sábado	
7 a 9	OPINION DIRECTA	OPINION DIRECTA	OPINION DIRECTA	OPINION DIRECTA	OPINION DIRECTA		ISMAEL CRICO
9 a 10		LA VOZ INDIGENA			LA VOZ INDIGENA		FELISA y MARIA
10 a 12	CIN	CIN	CIN	CIN	CIN		
12 a 14	Culturas de Nuestra Tierra	CULTURAS	CULTURAS	CULTURAS	CULTURAS		
14 a 15	RADIOTEATRO CAMBA	RADIOTEATRO CAMBA	RADIOTEATRO CAMBA	RADIOTEATRO CAMBA	RADIOTEATRO CAMBA		
15 a 16	Punto de Encuentro	Punto de Encuentro	Punto de Encuentro	Punto de Encuentro	Punto de Encuentro		
16 a 17							
17 a 18		MEMORIA ACTIVA		MEMORIA ACTIVA			
18 a 20	SIN DUEÑOS	EXPLORANDO CULTURA	SIN DUEÑOS	EXPLORANDO CULTURA	SIN DUEÑOS		
20 a 22	PAJAROS METALICOS	PUEBLO ROCK	PAJAROS METALICOS	PUEBLO ROCK	PAJAROS METALICOS		LUIS GIMENEZ JESUS VERA

Grilla de programación de LVI en noviembre de 2011. Fotografía propia

En función de la disponibilidad y las situaciones personales de cada uno/a, esa grilla de programación ha variado en muchas oportunidades. Casandra siempre insistió en que los programas debían permanecer en el tiempo y respetar los horarios de emisión para poder construir una audiencia estable. Pero siempre fueron múltiples los factores que dificultaron esa continuidad. Si a una de las mujeres se le enfermaba un hijo y comenzaba a viajar a Salta capital para un tratamiento, su programa se interrumpía durante meses. Si uno de los jóvenes conseguía un trabajo temporario, su programa dejaba de emitirse o cambiaba de horario. Esa variabilidad ha sido una característica permanente de la programación de la radio. Los comunicadores en general permanecen (aunque algunos temporariamente dejen de ir y otros se sumen a partir de los talleres de radio), pero sus programas cambian de días, de horarios, a veces de nombre (por ejemplo, si un comunicador deja de trabajar solo y se reúne con otro, entonces propone un nuevo programa con un nuevo nombre).

Una cuestión que se estipuló desde el principio de la radio es que todos los programas debían estar producidos y conducidos por gente indígena. Ha habido pocas excepciones. Una de ellas es la participación de Casandra en el informativo de la mañana. Además, por mediación de Casandra en el año 2012 se emitió el programa *Diversa-mente*, sobre diversidad sexual, conducido por miembros de la Asociación de Diversidad Sexual de Tartagal. Pero a los pocos meses el programa dejó de salir al aire. Finalmente, en 2013 se comenzó a transmitir también el programa *Surcos de Nuestra Tierra*, producido en Salta por el área de Comunicación de la Secretaría de Agricultura Familiar del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Pesca del gobierno nacional. La emisión de ese programa tenía que ver, principalmente, con que tres

miembros de ARETEDE trabajaban en dicha Secretaría y habían gestionado apoyo económico de ese organismo para el sostenimiento de la radio.

La decisión de que no hubiera otros programas hechos por gente no indígena era sobre todo de las mujeres indígenas que habían comenzado con el proyecto. El fundamento era que si venían los criollos, los blancos, después coparían todos los espacios. Y esta era una radio para los indígenas (registro de campo de una conversación con Aida, comunicadora guaraní: Tartagal, 10/11). Casandra, en cambio, siempre planteó que, dado que ésta era la única radio comunitaria de la zona, debía dar la posibilidad que se sumaran las voces de otras organizaciones sociales o periodistas críticos.

Los principales **temas** de la radio fueron siempre dos: la información y la memoria y saberes de los pueblos indígenas de la zona.

La prioridad en términos informativos siempre fue la situación de las distintas comunidades indígenas de la zona. Por un lado, informar sobre los conflictos por tierras que éstas enfrentan. Durante el período de nuestro trabajo de campo, por ejemplo, tuvo lugar un conflicto en la comunidad guaraní Yariguarenda. En cada reunión de la comunidad, en cada marcha al Municipio, en cada desalojo policial, la radio estuvo presente a través de sus movileros. Además, mientras duró el conflicto varias veces por semana algún miembro de la comunidad participaba en el informativo de la mañana para contar los avances y retrocesos de la situación que estaban viviendo⁴⁷⁶.

En varias oportunidades, distintos comunicadores de *LVI* nos comentaron que cuando la policía o los criollos saben que está la radio acompañando a la comunidad “respetan un poco más a la gente”. Lo que ellos percibían es que la posibilidad de hacer público un conflicto constituía cierto límite para el accionar, por ejemplo, de la fuerza policial.

Otros problemas de las comunidades también eran informados en la radio: cuando un médico que debía atender en una comunidad no cumplía con su obligación; cuando en las elecciones de delegados del IPPIS no dejaron participar plenamente al Pueblo Wesnayekk porque no tenía reconocimiento del Estado; cuando una o varias comunidades cortaron la ruta nacional 34 demandando que el Estado provincial construyera las viviendas o la red de agua potable que prometió.

Para abordar cada tema, la dinámica del informativo siempre ha sido la de transmitir en vivo entrevistas a representantes de las comunidades (en general caciques, *mvuruvichas* o presidentes) y luego el o la locutora agrega información o emite su opinión. Y es que informar nunca fue solamente mencionar el tema, sino profundizar en él: en los conflictos, en sus

⁴⁷⁶ Registramos esta presencia del conflicto de Yariguarenda en la radio durante los meses de febrero y marzo de 2012.

causas, en quiénes se ven afectados. También tomar posición e informar a “la gente” que derechos están siendo vulnerados en cada caso:

Escuchar información. Mucha información le gusta a la gente. Por ejemplo qué sucede en tal comunidad, o si hay un corte de ruta le informas a la gente. Pero las radios que tenés en el centro... hay muchas radios que se tocan ahí, pero se puede tocar un poquitito nomás el tema indígena y ya se van nomás. Pero siendo una radio indígena y conducida por jóvenes indígenas, no importa si el problema sea tan pequeño, pero saben que ahí se puede profundizar: qué pasó, cuál es el motivo, no pasarlo nomás. Lo que pasó nomás y eso y punto. Y no es así. Las radios actuales hacen eso. Por ejemplo de la desnutrición. Muchas radios no tocaron el tema profundamente, más antes sí se dieron esos problemas, muchos casos pasó. Pero ahora cuando el problema es aún mayor cuando el Estado, la provincia misma se entera de eso, recién viene los medios, siendo que el problema surgió hace mucho. Cuando la cosa está complicada recién salen ellos como medio. Pero nosotros estuvimos en el aire nunca dejamos pasar esas cosas, no? (entrevista a Valerio, comunicador wichí: comunidad El Carpintero, 06/11)

En ese sentido, los comunicadores asumían que la radio era “un arma” para defender a las comunidades⁴⁷⁷: la posibilidad de hacer públicas las prácticas discriminatorias hacia los indígenas contribuía a que los médicos, los maestros, los policías respetaran más a la gente de las comunidades. Así lo contaba Valerio, comunicador wichí de LVI:

...como yo ahora trabajo en el hospital sigo viendo esas cosas, sigue habiendo discriminación... y ¿quién lo sabe eso? ¡Nadie! Nadie dice lo que sucede a los indígenas en el hospital. Yo estoy como para traducir a los enfermos. Llega el enfermo y yo hago una traducción para el doctor. Y siempre le cuento a los muchachos... el otro día fui a una salita ahí en [la comunidad] Kilómetro 6, una salita de primeros auxilios, y hubo un doctor de Salta, y el doctor, había un paciente: “Lo derivamos a Tartagal”, dice. Y yo digo “Bueno”. Y con toda confianza, como era doctor, de Salta, un hombre mayor, me dice “sabés qué, yo no conozco acá, hay taxi?” “Sí”, le digo. “Cuánto sale?”, “tres pesos”, le digo. Eso sale hasta Tartagal. “Y vamos” y me dice el doctor: “Pagame el pasaje”. Y yo no tengo plata! Y dice el agente sanitario “No, yo voy a llamar una ambulancia”. Y el doctor dice “yo voy a ir, me voy a hacer cargo de esto, de esto...”. Y bueno, y vino la ambulancia, llegamos en el hospital. Y lo que hizo el doctor, mirá, siendo doctor: se bajó de la ambulancia corrió... y se olvidó del enfermo... yo dije: mierda, eh... Y dije: si yo estaría... yo este caso no lo dejaría pasar, porque esto es una falta de respeto... hacia un aborigen, que tiene derechos, no es ningún animal de dejarlo ahí tirado... yo me quedé con una bronca. Si yo estaría trabajando hoy por hoy yo le digo a todas las comunidades cómo se atiende hoy por hoy, que el gerente del hospital se entere d cómo se atiende hoy por hoy...con nombre y apellido... lo digo... porque yo estuve ahí!, no es porque alguien me dijo. Yo lo viví. Y yo tuve que ir, tuve que pagarle el pasaje. Y esas son las cosas que suceden. Y eso nunca, cuando estuvo el programa al aire, esas pequeñas cosas, esos pequeños detalles nunca pasaban, estuvimos siempre con esos pequeños detalles, mirando qué sucedía⁴⁷⁸ (entrevista: Comunidad El Carpintero, 06/2011).

Simultáneamente, la radio se ha preocupado siempre por dar publicidad a las iniciativas que desarrollan las comunidades: campeonatos de futbol; fiestas; eventos solidarios; premios obtenidos por alguien. Del mismo modo, también pudimos registrar la emisión de

⁴⁷⁷ Esa expresión fue utilizada en varias oportunidades por los comunicadores de la radio. Por ejemplo, por Valerio (comunicador wichí) en una entrevista que le realizamos en junio de 2011, y por Nancy (comunicadora wichí) en una exposición durante el Encuentro que tuvo lugar en noviembre de ese mismo año (registro de campo).

⁴⁷⁸ En esa entrevista Valerio hablaba en pasado sobre programa de radio porque la emisora aún no se había reinaugurado y por lo tanto aún no se estaban emitiendo programas.

información sobre otras cuestiones de interés para las comunidades, como los lugares y horarios de campañas de vacunación o la llegada de oficinas temporarias para obtener el DNI. En estos dos tipos de casos, las fuentes principales son los responsables de esa actividad.

En general los comunicadores estaban atentos a lo que ocurría en sus comunidades o en las comunidades de familiares o amigos y luego lo informaban en la radio. En otros casos, alguien mandaba un mensaje de texto al número de celular del programa y un movilero iba al lugar de los hechos para cubrir la noticia.

En relación con la información, el desafío siempre ha sido construir la propia agenda temática y romper con los modos de construcción de la noticia que predominan en los otros medios locales. En *LVI* los protagonistas y las fuentes principales siempre fueron los mismos indígenas:

...nos sentábamos en frente del micrófono y lo que nosotros siempre... poníamos esto frente de nosotros: nosotros no somos los protagonista, nosotros no somos un medio, yo como un locutor no puedo hablar tonteras nomás, como hacen otros, no puedo imitar otro locutor, yo llevo un diario o una página de Internet y digo lo que dice la página del diario, digo lo que dice ahí, informo a la gente... no, nosotros no, nosotros estuvimos recorriendo como locutores, nos metíamos... como somos de acá, y charlamos con los vecinos, nos sentábamos, tomábamos un té o un vaso de agua, sentíamos lo que ellos piensan, o escuchábamos lo que ellos piensan, lo que ellos piensan, cuando nosotros ya nos sentábamos frente al micrófono decíamos lo que es, lo que nosotros vemos, lo que nosotros sentimos. Porque somos de acá, somos indígenas, y nosotros no... nunca hablábamos así por hablar... (entrevista a Valerio, comunicador wichí: comunidad El Carpintero, 06/2011...)

Además de estos temas, también se han abordado cuestiones locales, provinciales y nacionales no vinculadas sólo o específicamente a las comunidades indígenas: la repavimentación de calles de Tartagal; un acto organizado por el gobierno municipal; reuniones del Gobernador de Salta con funcionarios del Gobierno Nacional; anuncios de la entonces Presidenta de la Nación Cristina Fernández de Kirchner respecto de diversos temas, etc. Para informar sobre estas cuestiones la primera fuente a que se recurría eran los boletines de las redes de medios comunitarios o alternativos (AMARC, FARCO, *Indymedia*). En casos en que éstos no informaran sobre algún tema, se recurría a portales web de diarios provinciales o nacionales.

El otro gran tema de la programación de *LVI* siempre fue la memoria y los saberes de los pueblos indígenas de la zona. A diferencia del caso de las producciones de *Kona*, en *LVI* no se hablaba de cosmovisión sino de historias, relatos, cuentos, mitos, memoria étnica, conocimientos. El abordaje de estos temas estaba vinculado principalmente a dos objetivos: por un lado, construir legitimidad sobre los propios saberes y memorias al interior de los pueblos indígenas de la zona, que han sufrido siempre la discriminación por ser indígenas e incluso han sido obligados por las distintas iglesias a negar sus pautas culturales. La reversión

de la auto-negación de las pautas culturales asociadas a la indigeneidad era un objetivo de la radio, sobre todo de las mujeres. Y ellas asumieron, desde los primeros talleres de radio, que la presencia de los propios saberes y memorias en el espacio público mediatizado contribuiría a ese objetivo. El otro objetivo era compartir estos saberes y memorias con el resto de la sociedad de Tartagal y localidades cercanas, en pos de contribuir al respeto y valorización de las identidades y culturas indígenas.

Excepto el programa informativo y los programas de los días sábados (sobre los que nos detendremos a continuación), todos los demás programas abordaban cuestiones de memoria étnica y saberes indígenas. Algunos lo tenían como tema exclusivo. Es el caso de los distintos programas que hicieron y hacen las mujeres mayores que iniciaron la radio, como Felisa, María, Nancy, Cristina, Aida o Lidia. En ellos narraban las historias de los dos libros antes mencionados, enseñaban palabras en sus idiomas, contaban sobre saberes medicinales de sus pueblos, etc. Era para los jóvenes de las comunidades, decían, para que supieran de sus culturas y estuvieran orgullosos:

En la radio yo hablo de la historia, en mi programa cuento la historia porque es... es la base principal, la historia que hemos pasado ha sido enterrada. Yo creo que la juventud de hoy no sabe cómo hemos luchado para seguir viviendo... porque la lucha es vivir... seguimos vivo como pueblo originario porque nuestros ancestros han sabido valorar, han sabido luchar para que nosotros sigamos vivo. Entonces en mi programa yo hago eso, es contar historias para que nuestros hijos sepan, porque la escuela nos enseñan la historia... de aquellos luchadores como San Martín (...) que han luchado... pero nosotros como pueblo aborigen también tenemos nuestros luchadores, aquellos que han vividos en las guerras, en todas las luchas. Nosotros tenemos héroes! Y esos héroes es que nosotros queremos rescatar. Y estamos rescatando! Poco a poco... (exposición de la comunicadora wichí Nancy, noviembre de 2011: registro de campo en audio⁴⁷⁹)

Y después hay otras historias... de lo que ha pasado, cómo vivían... las maneras que hoy ya no son más lo mismo, ya se va perdiendo...

¿Qué es lo que usted ve que se va perdiendo?

Y bueno, como las costumbres, porque como siempre yo digo que antes teníamos leyes fuertes, pero que hoy ya no se ve. Leyes del pueblo mismo... y que ellos no dejaban escrito sino que llevaban en la memoria. Y si ellos han decidido así, así tiene que ser. Porque no hay un libro escrito. Pero es así, y todo tiene que cumplirse. No es como ahora, es una ley que se aprueba..., ellos pensaban y decidían que la ley tiene que ser así, y no hay nada escrito, no hay un papel que diga que se decía en esas reuniones y que se aprobaba esa ley. Y un día van a estar los chicos que capaz que no saben, no han visto, y uno les cuenta. Y bueno, cuando se aprueba una ley es que ellos tienen que cumplir. Es como las leyes que salen ahora. Y es para que se respeten uno a los otros... respeten las costumbres. Y eso es lo que no... como vuelvo a decir, no tenían escrito en un papel o un archivo, como decimos hoy (*risa*), pero lo tenían escrito en la mente. Y eso yo contaba en la radio, para que se sepa...

¿Para que sepan quiénes?

Y... en las comunidades... (entrevista a Nancy, comunicadora wichí: comunidad Kilómetro 6, 06/2011)

⁴⁷⁹ Exposición en el marco del Taller Participativo “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación”. Tartagal, octubre de 2011 (Registro de campo en audio).

Al mismo tiempo, Felisa contaba orgullosa que muchos “blancos” de Tartagal escuchan su programa y que un día uno le dijo que tenía un cuaderno donde anotaba todas las palabras guaraní que ella traducía al aire.

En el horario de la noche ha habido distintos programas. En general, programas producidos y conducidos por jóvenes indígenas y dedicados al rock nacional o al heavy metal. Por ejemplo, *Pueblo Rock* y *Pájaros Metálicos*⁴⁸⁰. Esos programas también recuperaban, a modo de columnas, temáticas vinculadas a memoria sobre costumbres de los ancestros (sobre los modos en que se celebraran las uniones de parejas; sobre los modos de caza y de pesca que practicaban los hombres, sobre las formas en que se cocinaban ciertos frutos del monte, etc). Para ello utilizaban principalmente los libros sobre memoria que habían publicado las mujeres junto con ARETEDE.

Finalmente, los sábados han sido, desde el inicio de la radio, los días en que algunos jóvenes hacían programas destinados al entretenimiento, a la diversión. Se trataba de programas que recuperaban el formato de programas de emisoras comerciales emitidos los fines de semana en Tartagal: eran extensos (alrededor de cuatro horas de duración); predominaba la cumbia local, el folklore chaqueño⁴⁸¹ y el reggaetón; había varios locutores en el estudio de radio y además de pasar música hacían comentarios graciosos. La emisión de estos programas generó un conflicto intergeneracional en la radio, que llevó a discutir sobre la identidad y el sentido de *LVI*. Los jóvenes que los hacían explicaban que ese programa era para “divertirse”, para “descansar” de los programas “más serios” de la semana. Comentaban que tenían una gran audiencia y contaban orgullosos que ellos se habían vuelto famosos tanto entre las comunidades como en el centro de Tartagal, que la gente iba a la radio a saludarlos y sacarse fotos, que mandaba “mensajitos” pidiendo temas. Las mujeres indígenas y los miembros de ARETEDE, en cambio, estaban en desacuerdo con esos programas. Si bien no querían censurar a los jóvenes, nos les gustaba que se emitiera música con mensajes ofensivos para la mujer o música chaqueña, que algunos wichí adultos asocian con la violencia de los criollos del Chaco salteño para con ellos. Además, les parecía que el programa nada tenía que ver con los objetivos para los cuales había nacido la radio.

Sumado a estos cuestionamientos, las mujeres indígenas estaban disconformes con que durante esos programas fuera gente desconocida a la radio y se organizaran reuniones festivas allí. De algún modo, se trataba de un conflicto en torno a quién establecía las reglas de este

⁴⁸⁰ *Pueblo rock* se emitió durante el primer año de reapertura de la radio. *Pájaros metálicos* se emitió durante todo el período que realizamos trabajo de campo.

⁴⁸¹ Particularmente la música del cantautor Chaqueño Palavecino.

lugar al que siempre han sentido como una casa propia. Finalmente, la postura que prevaleció fue la de las mujeres y ARETEDE, y los programas de los sábados dejaron de emitirse.

Cassandra, que estuvo siempre muy cerca de la producción de cada programa, leía este conflicto como parte de un proceso de desaprender el modo hegemónico de concebir y hacer radio en Tartagal y aprender que la radio puede ser otra cosa. Lo cual a su vez, explicaba, señalaba un desafío pendiente para la radio, que era la producción de programas de entretenimiento que estuvieran vinculados al proyecto político desde el cual nació la emisora:

...es cierto que en términos generales todos pensamos que hacer radio solamente es pasar música y leer mensajes. Cuando ellos [*los jóvenes*] se encuentran con otras cosas vinculadas a la radio ahí hay también un gran choque. Pero por otro lado yo me pregunto, y nos preguntamos, qué derecho tenemos... con qué derecho tomamos decisiones para coartar esas libertades. Y a lo mejor a veces uno dice que no porque no conoce cómo, o de qué manera se puede trabajar la diversión o lo creativo dentro de la radio, y como uno nunca lo ha hecho y nadie lo ha hecho en la radio acá en Tartagal, entonces, frente al miedo de lo desconocido, preferís no hacerlo y te quedas con lo más formal: hacer programas informativos, periodísticos, de opinión, debate, radioteatro, siempre con cosas así más formales. Y cuando se piensa en el divertimento se piensa en recuperar... y la palabra siempre sale: recuperar, y recuperar, y recuperar... los juegos tradicionales, los juegos de los chicos y las chicas, cómo jugaban, que ta bueno... pero queda en eso nomás, en la anécdota, en que viene una abuelita y lo cuenta porque se acuerda y lo cuenta en su lengua. Y la tarea hecha así queda muy bonita en la radio pero no se pueden divertir, y no se divierten en la radio. Esa es otra cosa que estaría buena poderla repensar (entrevista: Tartagal, 06/2011).

En otras palabras, lo que se puso sobre el tapete con este conflicto fue el poder de las formas hegemónicas de “hacer medios” en lo que refiere a la mercantilización y despolitización de los modos de diversión en el espacio público mediatizado. Y a la vez, la importancia que tiene y el desafío que significa, para los medios que quieren ser alternativos a esa hegemonía, pensar el lugar y el modo de la diversión en sus propios proyectos políticos.

Otro tema que generó algunas controversias en la radio fue el de habilitar o no la emisión de programas religiosos. Sobre todo las iglesias evangelistas solicitaron varias veces espacios de aire en la emisora. La presión era fuerte, dada la preponderancia histórica de las iglesias en la vida social de las comunidades y porque muchos caciques son, a la vez, los pastores a cargo de dichas iglesias. De todos modos, desde la radio no se habilitó ese tipo de propuestas en la programación. Sobre ese tema habían posiciones encontradas: algunos comunicadores indígenas planteaban que las religiones eran importantes para sus pueblos y por lo tanto no estaba mal darles un lugar. En cambio, a otros comunicadores y sobre todo a las técnicas de ARETEDE les generaba duda habilitar lugar a las iglesias, ya que éstas en general han instado a los indígenas a negar sus saberes, tradiciones y creencias⁴⁸². Cuando, en 2011, *LVI* iba a

⁴⁸² Sobre esta negación tuvimos una experiencia directa durante nuestro trabajo de campo. Un día, conversando con un hombre del Pueblo Chorote de la comunidad La Estrella (una comunidad Chorote ubicada en el Departamento Rivadavia, Salta. Está sobre la ruta provincial 54, entre Santa Victoria Este y Misión La Paz), comentó: “yo estoy mal, che. Estoy con mucho dolor de aquí de la panza. Y no estoy sabiendo qué hacer. Porque

reabrir sus puertas, Demetrio, un comunicador del Pueblo Chorote, nos contaba, por ejemplo, sobre sus dudas respecto de tener un programa de radio. Esas dudas se vinculaban con su pertenencia a una iglesia de religión protestante:

Casandra me dice “Mirá Demetrio...” Casandra como que... como que ellos iban buscando la forma como uno puede llegar [*a participar en la radio*]. Entonces me ha hecho esa propuesta y me dice “Vos te animás a hacer programa?”. Y en eso lo hablé al Rafael [*comunicador wichí*]. Ya estaba esa decisión. Pero, como te digo, en la parte de trabajo de uno... uno ya viene trabajando al nivel cultural... más allá de que... o sea, yo también soy de una de las Iglesias, pero tratamos de compartir las historias, los cuentos, todo cultural. Hay cositas que a nosotros no nos permiten dentro de la iglesia, tratamos de limitarnos. Entonces eso la iglesia no nos permite.

M: *¿La iglesia no les permite decir cosas en la radio o acá o...?*

D: No, hay cositas que está dentro del ambiente cultural, en el ambiente culturas hay cositas que la iglesia no concuerda... entonces...y en eso para no crear conflicto tratamos de limitarnos. O sea estamos dando los valores, pero no... hay cosas muy fuertes que... por lo menos yo... otras personas sí...

M: *¿Ah... y como por ejemplo qué?*

D: Y por ejemplo un baile, un baile cultural. Entonces supuestamente es una práctica de brujería, son cosas que son pesadas, entonces eso no está permitido. O sea la persona que quiere hacer la hace, pero hay cositas que por lo que yo sé la iglesia trata de limitar. Entonces uno da la parte de los valores, éticamente... más que nada tratamos que no nos perdamos la lengua materna y eso lo compartimos dentro de la institución (entrevista: Comunidad Lapacho II⁴⁸³, junio de 2011).

También Luis, comunicador guaraní de LVI, contaba esta tensión pero desde otra postura:

Y los sábados escuchaba el programa de los que ahora son mis compañeros, La Voz de los Pueblos Indígenas por Radio Nacional: y era el único en mi casa, porque en mi caso... yo lamentablemente nací en una familia que cien por cien son evangélicos, y como que lo nuestro, como Pueblo Guaraní, se pierde todo, la esencia, culturalidad, modos de vivir...de todas maneras mantenemos nuestras costumbre tradicionales de vivir lo que la tierra nos brinda. Nosotros somos agricultores, mis padres se mantenían con cierto trabajo tradicional, sembrado de las comidas, sembraban choclo, maíz, varias especies de...batata... siembra de la tierra. Pero claro, vivir en una comunidad guaraní que hoy por hoy están avanzado lo que es la modernidad... avanzado otra sociedad. Por un lado los mismos padres no nos quieren hablar en el idioma nuestro, por el simple de hecho... bueno, es una opción de... ser evangélico... como que todo perdemos. La cultura nuestra es el idioma. Los mismo padres por ahí, al ser parte de una iglesia evangélica es como que los mismos pastores te prohíben la manera de que nosotros agradecemos cada año, cuando empieza el año, estamos conectados con la madre tierra, ofrecemos sembrar lo que ella nos brinda... y tenemos nuestra propia música, siempre llevamos en nuestro idioma... arete guasu. En la tradición occidental prohíben eso. Y les bajan

yo me quería curar aquí como hacemos nosotros nomás. Pero ha venido un pastor hace poco y me ha dicho “no, vos tenés que olvidarte de todo eso de lo antiguo, si no eso nunca te vas a curar”. Así que yo ahora no sé qué hacer...” (registro de campo: 10/2010).

Sobre el papel de las religiones protestantes en relación al proceso de organización de este grupo de mujeres indígenas, Castelnuovo plantea: “Según Leda, las religiones protestantes presentes en las comunidades [es el caso de Asamblea de Dios en la comunidad km 6] demonizan los recuerdos de los pueblos (especialmente los vinculados a sus historias de lucha) y muchas de sus prácticas culturales por ser consideradas “diabólicas”. Sobre aquellas personas que transgreden estas reglas, recae la amenaza de ser expuesto de la iglesia o de la comunidad. Este obstáculo, como los inconvenientes que afrontaron las mujeres indígenas cuando comenzaron a salir de sus casas para asistir a las reuniones, ya que tenían poca aceptación por parte de muchos de sus familiares y, en algunos casos, de los caciques de sus comunidades, que desaprobaban su participación en ese ámbito, no desalentó al grupo del Taller sino que, por el contrario, ellas consideraban que las había “fortalecido”.” (2015: 197)

⁴⁸³ Comunidad principalmente del Pueblo Chorote, ubicada sobre la ruta 81, a 4 km del centro de Tartagal.

la caña los mismos dirigentes... cómo es que pueden permitir en la comunidad los bailes tradicionales nuestros. La música a nosotros nos trae, dejamos un poco la religión occidental, nos llena de satisfacción (entrevista: Tartagal, Junio de 201).

Finalmente, otros dos puntos a analizar respecto de la programación de *LVI* son los usos de los **idiomas indígenas** y lo que en la emisora llamaban **la estética** de la radio.

Una particularidad de la programación de la emisora fue siempre el uso de los idiomas indígenas. Sobre todo en los programas en los que participaban las mujeres indígenas, aunque a veces también en los programas de los jóvenes. En general, no se usaban esos idiomas en el programa informativo, salvo en aquellos casos en que algún entrevistado (por ejemplo, el cacique de alguna comunidad), prefiriera hacerlo⁴⁸⁴.

Para las mujeres indígenas, el uso de los idiomas siempre constituyó un modo de llegar a la gente indígena que no hablaba el castellano (particularmente gente del Pueblo Wichí que vivía en comunidades más alejadas de los centros urbanos), pero también un fin en sí mismo: la radio permitía que los idiomas indígenas, tan negados y discriminados en las escuelas, en los hospitales, en las iglesias, tuvieran presencia en el espacio público mediatizado local.

Respecto del uso del idioma en la radio notamos diferencias entre los comunicadores (mujeres y jóvenes) de los distintos pueblos indígenas. Por ejemplo, los comunicadores wichí planteaban que utilizar su idioma permitía, como ya dijimos, llegar a la gente de su pueblo que casi no habla castellano, que aún es mucha en la zona. De este modo, algunos programas (como el de Nancy) eran hablados casi completamente en idioma wichí y con escasa traducción. En cambio los guaraníes (entre quienes el propio idioma se ha dejado de usar cotidianamente y por lo tanto se ha ido perdiendo) planteaban que la radio debía permitir que la gente del mismo pueblo aprendiera su idioma. Entonces, empleaban palabras o pequeñas frases en guaraní y luego las traducían.

También había diferencias generacionales en lo que respecta al uso del idioma en la radio: si bien algunos jóvenes hablaban eventualmente en los idiomas de sus pueblos durante los programas, en general preferían hablar en castellano para no resignar mayores posibilidades de audiencia entre la gente que no tenía esa competencia lingüística.

Por otro lado, respecto de la estética o la artística de la radio, varios comunicadores, y también Casandra y Liliana, mencionaron en distintas oportunidades que ello era lo que confería mayor “identidad” a la programación de la emisora, distinguiéndola del resto de la oferta del dial. Con estética o artística se referían a los usos de la música de los pueblos indígenas de la zona (a la que se sumaba otra música étnica o folclórica de América Latina); a todos los *spots* de la radio que fueron produciendo y en los cuales se oyen las voces -en los propios idiomas y

⁴⁸⁴ En general, era el caso de los caciques de comunidades wichí.

en castellano- de gente de las comunidades indígenas y los sonidos del monte (pájaros, el viento, el río, el grito de algún animal local); al calendario indígena que, también a modo de *spot* y utilizando todos esos sonidos, menciona las fechas centrales en la historia de estos pueblos; y a todos los sonidos del radioteatro⁴⁸⁵.

Todo ello definía la identidad de la radio en dos sentidos: por un lado, la permanente aparición de marcadores identitarios de la indigeneidad en cada programa y espacio publicitario (los idiomas indígenas, los instrumentos musicales que han usado tradicionalmente estos pueblos, los sonidos del monte). Tal como contaba Luis, comunicador guaraní y uno de los que más se ha ocupado de la producción de la artística, “elaboramos, producimos, hacemos. Varios somos que hemos aprendido el programa para editar. En nuestros propios idiomas, nuestras propias voces, las voces originarias” (entrevista: Tartagal, 06/2011).

Por otro lado, estos recursos señalaban un esfuerzo por la distinción estética de la emisora respecto de las demás radios de la zona, donde esa es una dimensión escasamente trabajada. En cada *spot*, en cada cortina, en el radioteatro se nota un esfuerzo por dibujar imágenes y sensaciones con sonidos:

Por supuesto hemos trabajado fuertemente la cuestión de qué significaría la artística de una radio, de la programación, la cuestión técnica la hemos visto en detalle, porque acá conocemos la forma más tradicional de hacer radio: de vincularnos a una emisora como podamos, de pelear por una hora de emisión diaria o semanal o ahí se acaba. Quienes tienen posibilidad producen periódicamente un programa y ahí queda. Pero todas las radios acá en Tartagal y en el departamento, descuidan todo el *aggiornamento* del sonido. Y ahí es donde queríamos meterle más pata porque sabíamos que nos podía dar una identidad diferente. Sobre todo porque habíamos encontrado voces y registros sonoros en amigos y amigas de comunidades, que eran muy particulares, que entendíamos que acompañados de una buena artística le iba a dar una identidad a la radio... (entrevista a Casandra: Tartagal, 06/2011).

3.3 La dimensión organizacional: relaciones entre los comunicadores indígenas,

ARETEDE y las comunidades

Para el desarrollo de las distintas iniciativas que analizamos a lo largo de este capítulo, siempre trabajaron de modo conjunto los miembros de ARETEDE (sobre todo Leda, Olga, Casandra y Liliana) y un grupo de mujeres adultas (en general, de más de treinta años de edad) pertenecientes a los pueblos indígenas de la zona. La composición de ese grupo de mujeres fue variando mucho a lo largo de los años: algunas se sumaban, otras dejaban de participar por diversos motivos.

⁴⁸⁵ La puesta en juego de los recursos tecnológicos y creativos para la producción del radioteatro fue vivido como el momento más importante en ese proceso de aprendizaje sobre cómo construir una estética que responda a los objetivos políticos de la radio. Como parte de esa búsqueda, el radioteatro reunió música y efectos de sonido que remiten a los lugares donde viven, los modos en que festejan o las historias que atravesaron los pueblos originarios de la zona.

Si bien ARETEDE y las mujeres estaban en la organización de cada proyecto, en muchos casos se sumaron también algunos hombres de las comunidades. Finalmente, la incursión en radio, sobre todo a partir de la creación de *LVI*, sumó también a jóvenes indígenas (varones y mujeres).

Durante el período en que realizamos el trabajo de campo, en la radio participaban cotidianamente seis mujeres indígenas que habían sido parte del grupo inicial: Nancy (del Pueblo Wichí) Felisa, María, Cristina y Aida (del pueblo Guaraní) y Lidia (del Pueblo Qom)⁴⁸⁶. Además había un grupo de alrededor de quince jóvenes (sobre todo varones) de las distintas comunidades (principalmente del Pueblo Wichí y Guaraní, pero también Qom, Chulupí y Chorote), que participaban en algún programa, asistían a la emisora casi diariamente, colaboraban en la organización de todas las actividades, participaban en la limpieza diaria del centro cultural donde funciona la radio, etc. Con el tiempo, después de la reinauguración también se fueron sumando algunos caciques wichí a la emisora. Sin embargo, siempre resultó visible que eran y son las mujeres quienes tenían mayor incidencia en las decisiones sobre la radio. Lo cual se relaciona con el reconocimiento, por parte de todos, de que fueron ellas quienes trabajaron más en el desarrollo de la emisora.

Inicialmente era fuerte en la radio la presencia de las técnicas de ARETEDE. Incluso después de la reinauguración de la radio eran ellas quienes, por su vínculo con el Estado nacional a través de PSA y luego SAF de la Nación, gestionaban recursos para la emisora. Y también por contar con personería jurídica, en 2012 se comenzó a gestionar la licencia de la emisora a nombre de ARETEDE.

En general, ARETEDE tuvo cierto peso en las decisiones sobre el funcionamiento de la radio. Pero, como contaron muchas veces Leda y Casandra, el objetivo siempre fue que poco a poco la incidencia fuera disminuyendo. Y efectivamente así fue. Aunque las técnicas siempre siguieron participando y sus opiniones tenidas en cuenta por todos, con el tiempo las mujeres y algunos jóvenes indígenas fueron asumiendo la toma de decisiones. Al punto que, a mediados de 2015, cuando ya habíamos finalizado el trabajo de campo, las mujeres indígenas acordaron con las técnicas de ARETEDE ser ellas las integrantes de dicha ONG. El primer paso en este proceso fue la constitución de una comisión directiva indígena de la radio en noviembre de 2011. Los tres representantes fueron electos por el resto de los comunicadores. Esta comisión comenzó tomando decisiones sobre cuestiones del funcionamiento de la emisora y tiempo después fue asumiendo cuestiones administrativas, de definición sobre proyectos a desarrollar, etc. Simultáneamente, siguieron haciéndose reuniones semanales con

⁴⁸⁶ Otras mujeres de ese grupo inicial iban a veces a la radio para alguna actividad pero no tenían programas propios ni participaban en las reuniones y decisiones sobre la emisora.

todo el grupo de comunicadores en las cuales se ponían en común los problemas, logros, proyectos.

La participación de las comunidades ha adoptado diversas modalidades. La más habitual era el envío de mensajes a los distintos programas: ya sea pidiendo música, felicitando a los comunicadores o comentando algún tema sobre el que se hablaba. Un día, por ejemplo, Nancy nos había invitado a salir al aire en su programa. Ella contaba sobre los modos de atender el parto de los wichí. Y entonces mandó algunos mensajes el hijo de la partera wichí más anciana de la zona, diciendo que estaban escuchando el programa con su madre y que ambos “lloraban de contentos” al escuchar en la radio hablar del tema.

En algunas oportunidades, la gente de las comunidades no sólo mandaba mensajes sino que iba a la radio a contar sobre algún problema puntual, a invitar a determinado evento o a compartir al aire su música. Fue el caso, por ejemplo, de Federico, un anciano músico wichí que llegó un día a la radio, al programa de la comunicadora guaraní Karina, y pidió hacer música en vivo. Lo hizo en varias oportunidades y finalmente terminó siendo parte del *staff* habitual del programa mientras éste se emitió.

Otro modo de participar era a través de los propios comunicadores: todos ellos eran parte de distintas comunidades indígenas y siempre estaban atentos a los cuestionamientos, pedidos y felicitaciones de familiares y vecinos.

Finalmente una forma de participación, más esporádica pero igual de importante, era a través de los Encuentros a los que aludimos.

3.4 La sustentabilidad económica

Las fuentes de financiamiento de las distintas iniciativas siempre han sido múltiples, y en general gestionadas por ARETEDE, aunque en diálogo con las mujeres indígenas: por un lado, apoyo de organismos extranjeros que contribuyen en actividades vinculadas a pueblos indígenas (como el Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, IWGIA); por otro lado, fondos del Estado nacional, sobre todo de PSA y SAF pero también de otras dependencias como la Secretaría (luego Ministerio) de Cultura de la Nación, del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación.

En el caso de la radio, las fuentes y modos de financiamiento se multiplicaron y fueron variando a lo largo del tiempo. *LVI* comenzó a funcionar en octubre del 2008 en gran medida por recursos personales de la gente de ARETEDE y el esfuerzo de las comunicadoras y comunicadores indígenas. La UNSa Sede Tartagal aportó fondos a través de un proyecto de extensión. También fue importante el dinero obtenido por el Premio Presidencial. Pero aun así, se trabajaba con equipos de baja potencia y en condiciones precarias.

La visibilidad que adquirieron los medios indígenas a partir de la Ley SCA y el hecho de que la letra de ese instrumento legal estableciera la responsabilidad del Estado en el apoyo a esas experiencias, trajo aparejado que distintos organismos estatales generaran líneas de acción en ese sentido. Fue por ello que, como mencionamos, en el año 2010 se obtuvo un subsidio del PROSOFA que permitió ampliar el Centro Cultural Litania Prado y renovar todos los equipos de LVI.



Cartel ubicado en el Centro Cultural. Fotografía Propia.

Además de estos fondos, el PSA (y luego la SAF) también asumieron el compromiso de aportar dinero para cubrir algunos gastos mensuales de la radio, como el teléfono e internet⁴⁸⁷. Una dificultad central para el funcionamiento de la emisora era garantizar la participación de la gente en la radio, esencialmente las mujeres y los hombres a partir de que forman sus familias y deben obligatoriamente insertarse en el mundo laboral:

En medio de eso hemos tenido que sortear mil cosas. Y lo que sí no da más es el tema de estar siempre detrás del mango. ¿Nosotros cómo vamos a lograr que realmente Nancy participe? Y... si le garantizas por lo menos un sueldo de 1500 pesos, por lo menos! O sea... ¿cómo hacemos para que las mujeres participen? Porque todo muy lindo, muy lindo decirlo, pero ¿después cómo haces?" (conversación con Leda: Tartagal, 06/2011)

Fue por ello que en el año 2012 ARETEDE gestionó becas del Ministerio de Trabajo de la Nación para pagar un pequeño sueldo a los operadores de la radio.

⁴⁸⁷ Desde su creación como tal en 2013, la SAF tuvo entre sus líneas de trabajo explícitas el apoyo a las radios sin fines de lucro que funcionaban en zonas rurales o periurbanas: lo hacía destinando recursos humanos y financieros para contribuir a fortalecer esas radios. En el año 2015 dicha línea de trabajo adquirió el nombre de "Comunicarnos Fortalece" y fue desarrollada junto a la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual. En el marco de esa línea de trabajo, se compró equipamiento tecnológico y se generaron instancias de formación en gestión y producción de radios para cincuenta y cinco emisoras campesinas y de pueblos originarios. En el marco de "Comunicarnos Fortalece", en junio de 2015 la Defensoría dictó un taller sobre edición de sonido en LVI, a partir de la demanda de los comunicadores de la radio.

Otro modo de obtención de recursos ha sido la publicidad oficial y privada. Desde fines de 2011 el Municipio de Tartagal publicitó en la radio. Ello involucraba la transmisión de propaganda sobre la gestión municipal y también la cobertura de los distintos eventos del municipio en el informativo matutino. Con la venta de esa publicidad se pagaban algunos gastos fijos del Centro Cultural y la radio. Una cuestión que pudimos observar fue que recibir esta pauta oficial no significó resignar las críticas al gobierno municipal cuando los comunicadores consideraron importante hacerlo⁴⁸⁸.

Por otro lado, algunos comunicadores fueron gestionando publicidades para sus programas. En general han sido publicidades de locales cercanos a la radio o que están ubicados en la comunidad a la que pertenece algún miembro del programa. De todos modos, los ingresos generados de este modo siempre fueron escasos y se han utilizado, por ejemplo, para cubrir los costos de transporte de cada miembro del programa a la radio.

3.5 Derecho a la comunicación y las articulaciones con otros actores

Siempre han sido múltiples los actores e instituciones con las que, por distintos motivos, el grupo que ha gestionado la radio (los comunicadores indígenas y ARETEDE) fue estableciendo articulaciones. Podríamos afirmar que han habido dos grandes objetivos desde los cuales establecerlas: por un lado, el financiamiento y, por otro lado, la formación en producción radiofónica y el establecimiento de vínculos políticos.

Respecto del financiamiento, ya dijimos que el actor central (aunque no el único) ha sido el Estado nacional, a través de distintos organismos.

Simultáneamente, tanto los jóvenes como las mujeres indígenas participaron en distintos encuentros organizados por el PSA o la SAF⁴⁸⁹, relativos a la situación de los pobladores rurales en Argentina. En estas instancias, la articulación con el Estado nacional trascendía lo económico ya que se constituía en un promotor de discusiones sobre derechos.

Respecto de la formación en producción radiofónica, la principal aliada fue siempre la carrera de Comunicación Social de la UNSa Sede Tartagal. Y a través de los docentes y estudiantes de la UNSa también se estableció el vínculo, político y de capacitación, con redes de medios comunitarios como AMARC o FARCO. La gente de *LVI* ha participado en Asambleas de esas

⁴⁸⁸ En varias oportunidades preguntamos si la radio estaba recibiendo dinero por pauta publicitaria del gobierno nacional ya que, por ejemplo, en las tandas publicitarias se emitían algunas campañas del Consejo Nacional de la Mujer. Sin embargo, la respuesta siempre fue que no podían hacerlo por dos motivos: por un lado porque no tenían otorgada la licencia para el uso del espectro radioeléctrico y por otro lado porque no estaban inscriptos como prestadores del Estado Nacional, ya que hacerlo involucraba una gran cantidad de requisitos y trámites, muchos de ellos a realizar en Buenos Aires

⁴⁸⁹ También eventos en los que estos organismos eran patrocinadores aunque no fuesen los principales organizadores. Además, estos organismos también apoyaron la participación de las mujeres indígenas en los Encuentros Nacionales de Mujeres.

redes, se ha formado con los materiales producidos por ellas y transmiten en la radio sus informativos.

En algunos momentos se estableció un vínculo con el Programa Permanente de Investigación, Extensión y Desarrollo en Comunidades Indígenas de Argentina de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Durante el cursado de su carrera de Antropología en la UBA, Leda había sido parte del grupo de docentes que llevaba adelante este Programa. Por ello, la gente de *LVI* participó de los cuatro Encuentros de Comunicación Indígena impulsados por dicho Programa. Esos Encuentros se realizaron en 2006, 2007, 2009 y 2010 y tuvieron lugar en distintas localidades de Salta: Misión La Paz⁴⁹⁰, Tartagal, Caraparí y Capiasuty⁴⁹¹. Además del Programa de la UBA y la radio *LVI*, participaron en esos Encuentros la *Radio Parapetí*, de Bolivia; miembros de la red de radios *Educación Radiofónica de Bolivia (ERBOL)*; los locutores del programa radial “Bandidos Rurales” que se transmitía en Santa Victoria Este, Salta; miembros de la *radio FM Paj Sachama 89.9 del Movimiento Campesino de Santiago de Estero*; la *FM Comunitaria Alas*, de El Bolsón, Río Negro; la *FM Petü Mogleiñ*, de El Maitén, Chubut; la *FM El Nuevo Milenio*, de Paraguay y comunicadores calchaquíes de las Pailas, Salta. Algunos de esos medios se identificaban como indígenas y otros, definiéndose como medios comunitarios, incorporaban amplia participación de población indígena en sus programas.

En esos Encuentros, a los que la gente de *LVI* definía como de “comunicadores indígenas”, se ponían en común las situaciones de los distintos medios, sus objetivos, sus proyectos, dificultades y fortalezas. Además se dictaban algunas capacitaciones para apoyar la labor de las emisoras: por ejemplo, sobre el uso de internet.

En el Encuentro de 2010, tal como explican sus memorias,

...se hizo hincapié en la discusión de la nueva Ley de Servicios Audiovisual [sic] en dos aspectos. El primero en una comparación de los casos de los tres países que estaban representados en el Encuentro (Argentina, Paraguay y Bolivia) en lo cual tuvieron participación activa las distintas delegaciones. El segundo una profundización en los principales conceptos de la Ley, prestando especial atención a todo lo vinculado a Pueblos Originarios. Se discutió en términos de derechos y de las obligaciones que tiene la autoridad de aplicación⁴⁹².

Estos Encuentros fueron prácticamente las únicas instancias en las que los comunicadores de *LVI* se reunieron y debatieron con otros medios autodefinidos indígenas. Y, si bien uno de los objetivos de esos Encuentros era establecer redes de intercambio de información entre las

⁴⁹⁰ Localidad ubicada en el Departamento Rivadavia, Salta, sobre la ruta provincial 54.

⁴⁹¹ Localidad ubicada sobre la ruta nacional 34, aproximadamente a 35 kilómetros de Tartagal en dirección a la frontera con Bolivia.

⁴⁹² Memorias del “IV Encuentro de Comunicadores Indígenas”. 13, 14 y 15 de agosto de 2010, Capiasuty, Departamento de San Martín, Salta.

emisoras, esas redes se desarticulaban en el corto plazo. Cuando *LVI* reabrió sus puertas ya no había intercambio de información ni instancias de encuentro con esas otras emisoras. Con la única que se mantuvo un contacto permanente fue *FM Paj Sachama 89.9 del Movimiento Campesino de Santiago de Estero*.

3.6 Sentidos sobre el derecho a la comunicación

Contradiciendo viejos estereotipos, muchos actores definen su indigeneidad en base a sus prácticas de subsistencia (como artesanos, pescadores o recolectores) o en base a una experiencia colectiva de opresión, antes que por su competencia lingüística o autenticidad cultural.
Gordillo, G., *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*.

A lo largo de este capítulo hemos dado cuenta de la trayectoria del grupo de gente que creó y desarrolló la experiencia de *LVI*: analizamos la emergencia e inscripción de esa trayectoria en la historia de las relaciones interétnicas en la zona (y particularmente el lugar que las mujeres indígenas vivían y asumían que tenían en esas relaciones); caracterizamos las condiciones objetivas para el ejercicio del derecho a la comunicación en Argentina, Salta y Tartagal que incidieron en el curso de las luchas de este grupo; y abordamos las prácticas específicamente significantes que desarrollaron, a fin de comprender el modo en que se fue materializando en cada una de ellas el objetivo político comunicacional de tener voz y ser libres en el espacio público mediatizado.

A partir de todo ello, en este apartado proponemos una síntesis analítica de las significaciones que este grupo fue construyendo en torno a la radio y a sus prácticas en tanto comunicadores indígenas. Lo cual, a su vez, se articula estrechamente con los sentidos que atribuían a su propia posición en el espacio público mediatizado y al derecho a la comunicación, así como a los límites y posibilidades para el ejercicio de ese derecho.

Quienes trabajan en *LVI* han definido a la emisora como una **radio comunitaria indígena**.

Esa identidad de la radio fue configurándose en un complejo entramado de condiciones de posibilidad, trayectorias y objetivos. Se trató de un proceso de confluencia entre los miembros de ARETEDE, las mujeres indígenas y los jóvenes indígenas, en el cual fueron disputando, negociando, acordando, construyendo un proyecto político comunicacional atravesado por dos cuestiones centrales: el ideal de la radio comunitaria, militante, y el ideal de la radio como “arma” para las luchas actuales de las comunidades indígenas.

Si bien esa denominación de “comunitaria” remite a la noción utilizada por el movimiento de radios comunitarias, ésta se ha resignificado en el marco de la experiencia local del grupo que lleva adelante a *LVI*.

Tal como vimos en éste y en el anterior capítulo, tanto para *LVI* como para *Kona Producciones* las experiencias de comunicación comunitaria fueron una referencia importante en el proceso de formación de los comunicadores y comunicadoras. Sin embargo, en el caso de *LVI* esa referencia continuó vigente y tuvo más impacto en el modo en que luego los comunicadores y comunicadoras definieron a la radio y a sus propias prácticas.

Consideramos que ello se debió, por un lado, a los procesos formativos atravesados por los comunicadores en los talleres de radio, donde la categoría “radio comunitaria” era presentada por Casandra como nombrando a las antípodas de las prácticas que desarrollan los medios comerciales. La contraposición con las emisoras con fines de lucro siempre fue una dimensión central en el modo en que los miembros de *LVI* definían la identidad de la radio:

Otras radios son comerciales, son radios de un político... los espacios tenés que pagarlos. Y aunque pagues igual no podés decir lo que quieras... bueno, no sé cómo trabajan en otras radios... En cambio nosotros no, no estamos enfocados en que se pague el espacio y que vas a decir esto sí, esto no. Pero primero para hacer nuestros programas o para ser parte de la radio, si querés ser locutor lo hacemos capacitar en tres meses. Y ya ellos pueden armar su programa. Pero no cobramos los espacios. Pero sí, hay otro programa que son informativos, pasan programas de las comunidades pero no tanto enfocados muy bien a la comunidad o al problema. Ellos sacan un poco de información y ya termina. Lo que nosotros hacemos es por ahí madar un móvil y estamos sacando en vivo. Nos enfocamos más en el problema, más al fondo (entrevista a Aníbal, comunicador wichí: comunidad El Mistol, 06/2011)

Por otro lado, para los propios comunicadores resultaba lógico nombrar como “comunitaria” a una radio que nació al servicio de las comunidades indígenas. La noción de comunidad, dijimos citando a Lenton (2014), remite al paradigma hegemónico establecido por el Estado para la organización político/territorial de los pueblos indígenas. Y a su vez, señalamos, en esta región esa modalidad de organización territorial ha sido funcional a la configuración de las relaciones entre el capital y el trabajo desde la década del 80 (Trincherro, 2000). Sin embargo, más allá del carácter impuesto de esta denominación y modo de organización, en muchos casos la comunidad se ha convertido en el sujeto político colectivo que ha protagonizado diversos procesos de etnicidad.

Y ello tuvo su correlato en ciertas particularidades de la lucha que este grupo de gente inició en torno del espacio público mediatizado local. En toda pregunta que formulábamos respecto de la importancia de la radio, su deber ser o quiénes eran sus dueños y sus principales destinatarios, aparecía la palabra comunidad. Unas comunidades a las que se reconocía como “marginadas”, asumiendo que esa marginación estuvo siempre ligada al hecho de ser indígenas y que era común a los distintos pueblos.

Tal como se planteó anteriormente, el proceso de colectivización de ese pasado y presente común de marginación económica, política, cultural, social estuvo en el origen del programa *La Voz Indígena* y de la radio. Este proceso, protagonizado por las mujeres indígenas

(marginadas entre un sector marginado), fue dando lugar a una identificación donde el pasado y el presente compartido de opresión se constituyó en un elemento central en el modo en que el grupo fue definiendo la indigeneidad de la radio. Y también fue en esas instancias donde surgió la idea que, de algún modo, articulaba cierta posibilidad de reversión de esa marginación con la construcción de posibilidades de hacer oír la propia voz en el espacio público mediatizado:

...nosotras hemos hablado mucho como mujeres... en cómo podemos hacer para que nuestros problemas salgan a la luz... que de una vez por todas lo que nosotros estamos pasando como pueblos indígenas salga, ¿no? No sólo en las comunidades guaraníes, wichí... sino ¡en todas las comunidades! Porque yo creo que tanto en las comunidades guaraníes, wichí, chorote, chulupíes tenemos los mismos problemas, ¡pasamos las mismas necesidades! Y yo digo así porque hemos contado nuestras experiencias siempre en las reuniones, cada uno habla, aporta todo lo que pasa en la comunidad en que vive... y yo veo y empiezo a examinar todo, ¿no? después de las reuniones... que todos sufrimos las mismas necesidades... todo... chulupí, chorote, todos... Entonces nosotros hemos pensado: cómo no tener una radio propia, cómo no hacer este esfuerzo, ¿no? Tener una radio propia donde nosotros podamos decir, ¡donde nosotros podamos hablar lo que estamos pasando! De las necesidades, problemas... que una vez por todo el Pueblo Wichí, el Pueblo Guaraní sean escuchado, que todos los problemas sean escuchados... las autoridades... muchas veces a veces pensamos que por ahí por medio del cacique que pueda hablar de la comunidad ¡no era suficiente! No era suficiente que un cacique salga de la comunidad a reclamar los derechos para reclamar las necesidades. ¡Entonces nosotros, las mujeres, se hemos unido! ¿Cómo no apoyarle al cacique? Entonces así se va a reunir la fuerza del valor tanto como la fuerza de la mujer... (exposición de Nancy, comunicadora wichí: Tartagal, 11/2011⁴⁹³)

Al igual que Nancy en esta cita, muchos comunicadores utilizaban una metáfora espacial para aludir al modo en que la radio había venido a romper con los modos hegemónicos de circulación de la información entre las comunidades y el “afuera”. Es decir, la radio se constituía como el lugar desde el cual “sacar” la información desde las comunidades (información sobre sus necesidades pero también sobre sus saberes y memorias) y “llevar” la información socialmente necesaria hacia esas mismas comunidades, intentando, así, romper las barreras idiomáticas y de agendas informativas que históricamente habían bloqueado la circulación de esa información en una dirección y en otra.

Además, otra cuestión a considerar para comprender el modo en que se fue definiendo la indigeneidad de la radio y la condición de sujetos de derecho en materia de comunicación de sus protagonistas, es el hecho de que esta experiencia se inscribió en una histórica lucha de los pueblos indígenas de la zona por el reconocimiento de su ciudadanía argentina. Cuestionando los antiguos y nunca del todo desterrados estigmas de extranjería de los indígenas, los miembros de *LVI* fundamentaban la reivindicación de sus derechos en su “ser argentinos”.

⁴⁹³ Exposición en el marco del Taller Participativo “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación”, organizado por ARETEDE, *LVI*, la Secretaría de Cultura de la Nación y la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. Tartagal, octubre de 2011. (Registro de campo en audio).

Desde la perspectiva de estos sujetos, la histórica asociación de indigeneidad y pobreza era una situación que el Estado debía revertir, ya que los indígenas también son ciudadanos argentinos:

Porque hasta ahora nos siguen discriminando, no es que se terminó, a veces hay que viven lejos, los [indígenas] que están en el Chaco... siguen tendiendo ese problema. Y bueno, si nosotros no salimos al aire [en la radio], si no hacemos conocer a la gente, nadie lo dice. Entonces hemos luchado muchísimo, y más por los jóvenes, ahora que están los jóvenes, yo le animo a los jóvenes, que ellos sigan sacando la historia, ¡que no se pierda! Eso es lo más importante, defender lo que es nuestro... Porque a nosotros como indígenas también somos de Argentina, y nosotros también tenemos derecho a la educación y a la salud (entrevista a Felisa, comunicadora guaraní: comunidad 9 de Julio, 06/2011).

Simultáneamente, a la vez que la indigeneidad se definía en base a una historia de opresión y un presente de marginación que se esperaba revertir a partir del reconocimiento de los derechos como ciudadanos argentinos, esa indigeneidad también se inscribía y fortalecía en la valoración de los idiomas y pautas culturales de cada pueblo indígena.

Todos esos elementos fueron confluyendo y se condensaron en aquella definición de la que nos hablaba Luis, comunicador guaraní de LVI: “iba a ser una radio comunitaria, pero como éramos la mayoría que... éramos indígenas, propusimos que la radio sea comunitaria y a la vez indígena.”.

Una radio que siempre ha sido, en primer lugar, para las comunidades: para que la gente de las comunidades “sepa”, tenga información sobre las cuestiones que les atañen y sobre sus derechos en relación a ello y que pueda hablar de las situaciones en que esos derechos se vulneraban:

...a nosotros nos gusta eso, dar información a la gente, estar con aquella gente que más nos necesita. Aquella gente que sabe... o que no sabe que hay derecho que, una ley que lo ampara, y siempre viene otra persona y lo atropella, y se queda ahí sin hablar, nada (entrevista a Valerio, comunicador wichí: comunidad El Carpintero, 06/2011).

Y, como dijimos, que el idioma no fuera una barrera:

Entonces yo alcancé a escuchar que La Voz Indígena era bien mirado por comunidades, y era escuchado también por la gente mayor. Entonces yo por eso digo que sería bueno hacer un programa y hablar un poco de lo que es la lengua materna. Porque hay gente que son ancianos que a veces no entienden. Si te digo “Hola” y a veces no saben qué significa. Y para eso sería bueno también hablarle en el propio idioma para que se vayan sintiendo a gusto... (entrevista a Angel, Cacique wichí: comunidad El Cevilar, 06/2011),

También para construir legitimidad sobre los propios idiomas y pautas culturales, y así contribuir a su transmisión y reproducción, sobre todo entre los jóvenes:

...el programa que hacía yo con ella era... todo hablar sobre... sobre la cultura de la comunidad guaraní, qué es lo que se comían antes...qué es lo que se esté perdiendo nuestra lengua...por ejemplo yo le digo, yo a veces siempre hablo en el programa...yo... entiendo la idioma de nuestra comunidad guaraní pero no sé hablar, yo le entiendo todo lo que pueda hablar ella, hablarme guaraní...yo le entiendo, pero hablar no, y eso es lo que se va perdiendo ¿ve?

nuestra lengua, porque ella con el tiempo no nos ha venido enseñando cómo tenemos que hablar ¿ve? Y yo le digo así a mi mamá... Y bueno todo ese tema hablábamos en la radio...era para que los jóvenes ahora se trate de charlar con los abuelos, con los que hablan nuestro idioma, que le enseñen ¿ve? Que no se pierda nuestra lengua... Y... todo eso hablábamos ahí en la radio... (entrevista a María, comunicadora guaraní: Comunidad 9 de Julio, 06/2011)

Para derribar, aún entre los mismos indígenas, los estereotipos discriminatorios a los que antes aludimos, que los asociaban con pasividad o incapacidad:

Y un medio, como es la radio, es un medio que lo tomamos como una herramienta fundamental para nosotros para poder desde ahí transmitir todo lo que como jóvenes queremos llegar a la nueva generación. De a poco ir concientizándose de lo que ha pasado a nuestros abuelos, a nuestros padres. Que mis padres ya eran esclavos, cuando se independizaron los Estados americanos los guaraníes... nosotros también participamos de la gesta revolucionaria patriótica. Colaboramos... con Manuel Belgrano, creador de la bandera. Y claro, ahí fue cuando también nos jugó en contra, digamos, esa situación, porque ahí luchaban junto con Belgrano, los patriotas por tierras, pero tierras que eran nuestras, de nosotros, los guaraní, y una vez más hemos seguido con esa carga de soportar la llegada de los españoles en 1422, soportar el saqueo, la destrucción de nuestros pueblos, el genocidio, y como que la política de los españoles se repite en la conformación del Estado. Se produce lo que es la violación de los derechos humanos, Julio Argentino Roca ha sido uno de los primeros presidentes que produjo eso, el primer terrorismo de Estado, se apropiaba de los niños, de las mujeres, los hombres que él tomaba prisioneros eran vendidos. Y esas cosas no saben bien. Y uno en la radio, como es un medio propio, contamos. Llega mucho también a los maestros bilingües, comunidades. Porque se habla mucho de un Sarmiento, padre del aula, y los chicos... yo por ejemplo nunca supe que era un genocida también. Que ha sido discriminador, digamos, de todas las culturas, hasta de los mismos paisanos, los mismos gauchos (entrevista Luis, comunicador guaraní: Tartagal, 06/2011)

Y para rescatar y contar la historia:

... seguiremos contando nuestra historia, buscando... hay mucha historia de nosotros, que ya no hay ya gente más anciana que... porque muy pocos son los que quedan... A veces yo digo: por qué no ha sido antes que salía esto... Y ahora pocos son los que quedan, pero de a poquito vamos buscando, rescatando lo que es la historia...

¿Por qué no ha salido antes esto de la radio?

Claro, de la radio... y de la historia de nosotros como indígenas... (entrevista a Felisa, comunicadora guaraní: comunidad 9 de Julio, 06/2011)

Por otro lado, si bien la programación de la radio estaba orientada principalmente a las comunidades, también se aspiraba a que fuese escuchada por otros: para que supieran de los sufrimientos y necesidades indígenas pero también para compartir con esos otros los saberes de estos pueblos.

El objetivo subyacente al interés por legitimar entre las comunidades las propias memorias, saberes e idiomas pero también compartirlos con otros ha sido el de contribuir a la construcción de relaciones interétnicas donde prime el “respeto”:

Cómo no voy a hablar, viendo la necesidad de mi pueblo, la marginación de mi pueblo! Yo hablo de la marginación de mi pueblo. Porque he visto, he vivido. No escuché, no es un cuento porque yo la he vivido la marginación, desde mi niñez hasta ahora... yo no escuché de la marginación sino que yo desde mi experiencia he vivido la marginación. Cuando yo empecé recién a estudiar, desde el primer grado al séptimo grado yo viví la marginación... pero no me

quedé ahí, no me importaba la burla de los demás, yo quería seguir, seguir avanzando. Y después ha salido las capacitaciones y todo esto (...) y hasta este lugar que hoy tenemos. Y no ha sido fácil, hemos golpeado puertas, muchas hemos golpeado. Y algunas se han abierto y otras no. Pero hoy ya tenemos esto [*el Centro Cultural y la radio*]. Y no ha sido fácil. Y yo pienso en mis hijos, que ellos no vivan lo que yo he vivido, ¡que ellos sean respetados! ¡Que la generación que viene sean respetados! Y que ellos conozcan lo que es el respeto. Y que la mujer blanca como el aborígen tiene que ser respetado de igual manera (exposición de Nancy, comunicadora wichí: Tartagal, 11/2011⁴⁹⁴).

De este modo, la radio comunitaria indígena se fue constituyendo en lugar de ejercicio de los derechos a la comunicación en el espacio público mediatizado: ejercicio del derecho a la información, del derecho a la identidad y la cultura, del derecho a la verdad. Ejercicio del derecho a hablar y hacerse oír como lo que se es. Y así, como contaba Felisa, poder ser libres.

Epílogo

El análisis de las prácticas de las dos experiencias con las que trabajamos abarca hasta el final del año 2012, tal como explicitamos anteriormente. Sin embargo, nos parece importante dar cuenta de algunas cuestiones que ocurrieron en *LVI* luego de ese momento. Sobre todo porque algunas de ellas confirman la continuidad de procesos que se comenzaron a gestar durante el período que analizamos en este capítulo. Además, éstos y otros cambios deben comprenderse también desde lo que planteamos en el capítulo IV respecto de las políticas de comunicación desarrolladas por el gobierno nacional desde la sanción de la Ley SCA.

En 2015, como ya mencionamos, se profundizó el proceso de autonomización de los comunicadores indígenas respecto de ARETEDE en lo que respecta a la gestión de la radio. En julio de ese año las mujeres indígenas plantearon a las técnicas que ellas querían estar al frente de la ONG. Frente a ese pedido, las técnicas decidieron renunciar para que ARETEDE estuviera constituida sólo por indígenas. A partir de allí, un abogado comenzó a elaborar el nuevo estatuto de la ONG, porque las mujeres indígenas querían evitar la figura del presidente y poder constituir, en cambio, un órgano colegiado que asumiera la conducción de ARETEDE.

Esta transformación fue parte de un proceso que se venía gestando, como ya dijimos. Pero, al mismo tiempo, se vio alimentado por una discusión que comenzó a darse al interior de la radio al momento de comenzar a gestionar la licencia para el uso del espectro radioeléctrico. Para que el AFSCA les otorgara la autorización como radio indígena necesitaban que una comunidad con personería jurídica hiciera la solicitud. Y esa comunidad sería la titular de la

⁴⁹⁴ Exposición en el marco del Taller Participativo “Diversidad Cultural, Interculturalidad, Género y Comunicación”, octubre de 2011. Registro de audio en el marco de nuestro trabajo de campo.

radio. Sin embargo, en la emisora nunca hubo una sola comunidad sino que muchas personas de muchas comunidades trabajan en ella. Y, especialmente las mujeres, no querían que eso cambiara ya que temían que antiguos y actuales conflictos entre los distintos pueblos o comunidades hicieran peligrar la radio. De este modo, la organización con personería jurídica que podía gestionar la frecuencia de acuerdo a los requerimientos del AFSCA era ARETEDE. Con lo cual la única figura para gestionar la frecuencia fue, como mencionamos en el capítulo IV, a través del artículo 49 de la Ley SCA. A diferencia de las autorizaciones solicitadas por comunidades, este tipo de licencias demoraron mucho tiempo en ser aprobadas, lo cual preocupó durante largos meses a la gente de la radio.

En marzo de 2016, finalmente, obtuvieron la licencia bajo la modalidad que ya explicamos. En la posibilidad de que ello ocurriera fue importante el apoyo de la Defensoría del Público de Servicio de Comunicación Audiovisual.

Simultáneamente, si bien obtuvieron la licencia, a partir de la gestión del Presidente Mauricio Macri el gobierno nacional dejó de destinar fondos para medios sin fines de lucro y medios de pueblos originarios. Los miembros de *LVI*, por ejemplo, ya no accedieron a financiamiento de la SAF ni del Ministerio de Trabajo de la Nación. Con lo cual no están garantizados, siquiera, los gastos corrientes para el funcionamiento de la emisora.

Se abre entonces un nuevo desafío: el de seguir construyendo colectivamente a la radio en un contexto donde el Gobierno Nacional ha comenzado a dejar de lado el paradigma de la comunicación masiva como un derecho humano y ha vuelto a entenderla como un negocio.

CONCLUSIONES

LOS SENTIDOS DEL DERECHO A LA COMUNICACIÓN:

HETEROGENEIDADES, CONFLUENCIAS Y NUEVAS PREGUNTAS

A lo largo de esta tesis pudimos ver que, desde hace ya varias décadas, planteándose la insoslayable necesidad de “dotarse de estrategias para interactuar en el espacio marcado por la voz de los dominadores” (Mata, 2011: 14), muchas organizaciones y comunidades indígenas comenzaron a protagonizar una lucha desde y por el espacio público mediatizado. Una lucha que involucra, por un lado, la creación de medios de producción y difusión masiva de contenidos comunicacionales propios, que se constituyeron en **escenarios** de diversas disputas. Y, a su vez, en el marco del capitalismo informacional que profundiza las desigualdades infocomunicacionales, los medios -y el espacio público mediatizado del cual son parte y a la vez sus arquitectos centrales- se constituyeron para los indígenas en **lugares por los cuales vale la pena y es necesario luchar**.

De la complejidad de estas luchas por el derecho a la comunicación en relación al espacio público mediatizado, se ha tratado esta investigación.

I

Como vimos, esas luchas han ido adquiriendo, cuanto menos, un alcance latinoamericano y nacional. Simultáneamente, tal como buscamos dar cuenta a lo largo de la tesis y sobre todo en los dos últimos capítulos, sólo pueden comprenderse a partir de analizar sus inscripciones en particulares procesos de etnicidad configurados, a su vez, en los tiempos largos de particulares sistemas de relaciones interétnicas.

La indagación de esas luchas a partir del abordaje de sus condiciones objetivas y subjetivas nos permitió, precisamente, esa articulación permanente entre los niveles global y local de las mismas. Y también entre lo relativo específicamente al ámbito de la comunicación pública mediatizada y a cuestiones que lo exceden, tal como las trayectorias del vínculo entre los indígenas y el Estado en sus diferentes niveles, las articulaciones entre procesos de etnicidad y otros movimientos sociales y políticos, los modos de liderazgo al interior de esos procesos de etnicidad o las particularidades de las relaciones de género e intergeneracionales.

El análisis de las experiencias de *Kona Producciones* y de la radio comunitaria *La Voz Indígena* desde ese lugar teórico y metodológico nos permitió reconocer, por un lado, elementos comunes de las luchas que ambas desarrollan en pos del derecho a la comunicación de sus pueblos, comunidades y *lof*. Y también profundas y significativas diferencias.

Nos detendremos, en primer lugar, en las similitudes entre ambos procesos.

En los dos casos, se trató de procesos de subjetivación política en relación al espacio público mediatizado. Procesos en los cuales la indigeneidad fue un elemento aglutinador y movilizador central y que se inscribieron en luchas de sujetos políticos más amplios (en un caso la CMN y en otro las comunidades indígenas). Las prácticas de *Kona* y de *LVI* estuvieron orientadas a generar una reconfiguración de la presencia de esos sujetos políticos en ese espacio público, a través de la ocupación de ciertos lugares desde donde contrarrestar experiencias de dislocación y extrañamiento (Gordillo, 2010). En ambos casos, esos lugares fueron, de modo especialmente importante (aunque no exclusivo), medios masivos de comunicación.

Simultáneamente, ambas experiencias, surgidas como parte de procesos de etnicidad que excedían la disputa comunicacional, contribuyeron a generar transformaciones en esos mismos procesos. Es decir, por un lado, las luchas por el espacio público transformaron en alguna medida ese mismo espacio, abriendo lugares de visibilidad de ciertos saberes, necesidades e iniciativas hasta entonces invisibilizados. Pero a la vez, ello mismo transformó a los propios sujetos colectivos: tanto a los protagonistas de esas dos experiencias como a los sujetos políticos en el seno de los cuales ellas surgieron. En el caso de *Kona*, no sólo se produjo un proceso de reflexividad de los jóvenes que impulsaron la productora en torno a la propia indigeneidad, sino que también se resignificó el papel de esos jóvenes en los procesos de lucha de sus *lof* y de la CMN; se transformaron los modos de vínculo de la CMN con los medios y periodistas; y se logró incluir el derecho a la comunicación como otro derecho reivindicado por esa organización.

En el caso de *LVI*, se produjo una paulatina legitimación, sobre todo entre los jóvenes indígenas, de la propia indigeneidad. Pero también se produjo una lenta pero notable resignificación del papel de las mujeres y de los jóvenes al interior de las luchas indígenas que se dan en la zona; y se construyó a esa radio como un ámbito de referencia de aquellas luchas. Otro punto común a señalar es que ambas experiencias se constituyeron en lugares y motivo de tensión entre los jóvenes comunicadores -que son quienes aprendieron a usar con mayor facilidad las tecnologías de la comunicación- y personas mayores de las comunidades y organizaciones, que son en muchos casos quienes encabezan los procesos de luchas por diversos derechos y también las principales depositarias y transmisoras de los saberes y

tradiciones que se quieren recuperar. Tanto en la experiencia de *Kona* como en la de *LVI* se trabajó sobre la necesidad de diálogo permanente entre ambos grupos generacionales. Aunque en este punto aparece una primera diferencia; y es que en el caso de *LVI* la radio surgió impulsada principalmente por las mujeres indígenas (lo cual se relacionó con al apoyo que ellas recibieron desde la ONG ARETEDE), y el vínculo intergeneracional se dio al interior de la emisora. En el caso de *Kona*, la productora se definía como conformada por jóvenes mapuce, aunque muchas de sus actividades involucraron fuerte protagonismo de los mayores. Más allá de esa diferencia, la problemática del diálogo intergeneracional parece ser un desafío al interior de muchas experiencias de comunicación indígena, tal como pudimos ver no sólo en estos dos casos sino en las discusiones desarrolladas durante encuentros, cumbres y parlamentos sobre la temática. Los jóvenes reclaman a los adultos la deconstrucción de una concepción instrumental de la comunicación; una mayor confianza en las capacidades de producción comunicacional de las nuevas generaciones indígenas; y también un esfuerzo por adaptar los propios tiempos y modos de habla indígena a los formatos mediáticos, para que puedan congeniar con los contratos de lectura a que están habituados los públicos de los medios. Los adultos, en cambio, reclaman a los jóvenes mayor reflexividad sobre las propias prácticas de comunicación masiva, para que en los medios masivos de comunicación no se desdibuje el sentido de los procesos de lucha de los pueblos indígenas. Para ello, plantean, también es central que los dirigentes, autoridades y en general aquellos a quienes se considera depositarios de los saberes indígenas, tengan participación en las decisiones sobre las prácticas de comunicación masiva que se desarrollen en cada comunidad u organización.

En relación a las prácticas de comunicación masiva, hay dos elementos comunes que nos interesa señalar. Por un lado, tanto en *Kona* como en *LVI* era explícito el objetivo de generar productos comunicacionales propios desde los cuales incidir en las agendas informativas locales, posicionando en ellas las necesidades y también las luchas u otras iniciativas indígenas. Por otro lado, para ambas experiencias, los saberes, los idiomas y las tradiciones de sus pueblos ocupaban un lugar central en los productos comunicacionales. Lo cual nos remite a una característica de los procesos de etnicidad contemporáneos que ya señalamos en distintos capítulos de la tesis: el sustento que esos procesos encuentran en los propios referentes culturales, en prácticas, modos de organización, símbolos, saberes que se resignifican y se constituyen en emblemas de luchas actuales, en la medida en que los grupos encuentran en ellos la posibilidad de construir nuevos sentidos para la propia existencia.

Otro punto común a señalar es que los procesos de subjetivación política protagonizados por ambos grupos han involucrado fuertemente a los medios (como escenarios y objetos de disputa) pero también otro tipo de instancias de comunicación: por un lado, irrupciones en el

espacio público de las ciudades a través de marchas, reuniones en ámbitos de circulación masiva, festivales. Y, por otro lado, talleres, encuentros, parlamentos en los cuales se fue construyendo colectivamente el horizonte de sentido en el cual esas diversas prácticas de comunicación (las mediáticas y aquellas que no involucran directamente a los medios) adquirieron sentido y rumbo. Lo cual nos remite a la advertencia de Martín Barbero (2002b) sobre la importancia de cuidarnos del mediacentrismo en el análisis de los procesos comunicacionales, aun cuando analicemos procesos que involucran particularmente a los medios masivos. Y nos parece importante señalar esta cuestión porque ese mediacentrismo ha permeado a parte de los estudios sobre comunicación indígena, particularmente a las investigaciones que depositan en las tecnologías una esperanza de democratización fundada en alguna supuesta particularidad intrínseca de esas tecnologías.

Finalmente, también puede señalarse como punto en común el hecho de que en el origen de *Kona Producciones* y de *LVI* hubo dos actores de trascendencia que contribuyeron a su surgimiento: universidades públicas y medios del sector comunitario. Esos dos actores fueron centrales, sobre todo en el proceso de formación de los comunicadores indígenas de los dos grupos con los que trabajamos aunque, como vimos, en el desarrollo del proceso existieron diferencias: mientras los miembros de *LVI* mantuvieron esas articulaciones, los de *Kona* decidieron fortalecer otros vínculos, limitando sobre todo la relación con el sector de medios comunitarios. También el Poder Ejecutivo Nacional fue un actor importante para ambas experiencias, particularmente para el financiamiento de sus distintas iniciativas, aunque en el caso de *LVI* ese vínculo fue más estrecho y permanente debido a la presencia de las técnicas de ARETEDE en la radio, quienes actuaron como *brokers* del desarrollo (Castelnuovo, 2015), como articuladoras entre el Estado y las comunidades indígenas.

Tal como vimos en los últimos dos capítulos, esas diferencias entre ambas experiencias respecto de las articulaciones que se priorizaron y del vínculo con el Poder Ejecutivo Nacional no son casualidades ni datos menores. Por el contrario, nos remiten a una cuestión en la que queremos detenernos y que tiene que ver con las notorias particularidades que adquirieron, en cada caso, las respectivas luchas por el espacio público mediatizado y, específicamente, los distintos sentidos otorgados a la propia condición de sujetos de derecho en relación a ese ámbito.

Esas diferencias se manifestaron en múltiples cuestiones. Por un lado, las ya mencionadas respecto de los actores con los cuales se priorizó establecer articulaciones, y particularmente distintas prioridades en lo que refiere a vínculos con actores que luchan por el derecho a la comunicación.

También pudimos notar diferencias respecto de los objetivos que orientaron el desarrollo de prácticas de comunicación masiva: si bien en ambos casos se pretendía instalar otros temas, saberes y memorias en la agenda pública, en *Kona* había un interés central por posicionar públicamente sentidos (sobre los mapuce y sus luchas, sobre la historia, sobre la conformación de la sociedad neuquina, sobre los saberes mapuce) en el espacio público mediatizado local, asumiendo la legitimidad y la importancia (para los mapuce y para los no mapuce) de esos sentidos que se buscaba posicionar. Mientras que en *LVI* un objetivo central era contribuir al respeto de los no indígenas hacia los indígenas y también, de modo central, contribuir a la valorización de los propios saberes, memorias e idiomas por parte de los mismos indígenas. Esa diferencia se vincula, a su vez, con otras dos: por un lado, los distintos objetivos político-culturales con que cada grupo usaba los idiomas y otros diacríticos identitarios en el marco de sus prácticas específicamente significantes. Y, por otro lado, las distintas audiencias a que estaban destinadas de modo prioritario las producciones comunicacionales mediáticas de cada grupo: en el caso de *Kona* había un fuerte interés en llegar a la sociedad neuquina no mapuce, mientras que en *LVI* el interés principal era llegar a las propias comunidades⁴⁹⁵.

Todas esas cuestiones remiten, a su vez, a una diferencia de base: ambos grupos sostenían concepciones distintas sobre el derecho a la comunicación. En el caso de *Kona* una noción de derecho a la comunicación fundamentada en un proyecto de sociedad intercultural que partía de asumir la legitimidad de las voces, la memoria, el idioma y los saberes del Pueblo Mapuce. Esa legitimidad se construía en la idea de que el reconocimiento de la cultura mapuce era no sólo un derecho de ese pueblo sino un deber del Estado y un derecho de toda la sociedad. Esa legitimidad, dijimos, era reconocida en parte del escenario político neuquino pero negada por el gobierno provincial y por la mayor parte de los medios masivos y sus periodistas. A partir de esa negación, la importancia y legitimidad del Pueblo Mapuce era desconocida por el resto de la sociedad. Allí se inscribió la trayectoria de *Kona Producciones*. Y fue allí que surgió la noción de derecho a la comunicación con identidad, que involucraba de modo central el horizonte de construcción de un sistema de medios y un espacio público mediatizado intercultural: un espacio en el cual las fronteras culturales fuesen claras y donde los mapuce

⁴⁹⁵ Si bien aquí estamos señalando ciertas particularidades predominantes en cada experiencia, en los dos últimos capítulos vimos que en ambos casos la cuestión de la audiencia y del modo en que su definición incidía en las decisiones sobre la música, los idiomas y los temas a tratar no fue una cuestión resuelta, sino que siempre generó controversias. En ambos casos había quienes acentuaban la importancia de priorizar a las comunidades o *lof*, de fortalecer sus identidades, su valoración del propio idioma, etc, y también quienes planteaban la necesidad de hablar en castellano para llegar a toda la audiencia, la importancia de incidir en las agendas de los medios locales y la centralidad de enseñar a los no indígenas cuestiones sobre los indígenas.

podrían tener medios desde los cuales ejercer una comunicación integral y enseñar sobre su saberes, sus luchas y memorias.

Al mismo tiempo, a partir de su participación en procesos de lucha de la CMN, los miembros de *Kona* habían asumido que toda batalla era también una disputa por los modos y el poder de nombrar. Ello incidió en el curso que adoptó la lucha por el derecho a la comunicación protagonizada por estos jóvenes: por un lado, en los objetivos políticos que fundamentaron todas sus prácticas de comunicación específicamente significantes; y también incidió en la decisión de disputar por ser incluidos en el Proyecto de Ley SCA como medios de pueblos indígenas.

En el caso de *LVI*, en cambio, el ejercicio y reivindicación del derecho a la comunicación se fundamentaba en procesos de etnicidad e identidades que conjugaban la argentinidad, la marginalidad y la indigeneidad. En ese sentido, el horizonte al cual se aspiraba era un espacio público mediatizado en el que existiesen posibilidades de expresión para aquellos más silenciados. Lo cual se esperaba que contribuyese a revertir la marginalidad histórica de los indígenas, y particularmente de las mujeres y jóvenes. En ese marco, la lucha de *LVI* por el derecho a la comunicación se fue articulando con otras luchas de diversos sectores silenciados: medios comunitarios, movimientos campesinos y otros medios indígenas.

En suma, lo que esta investigación nos permitió reconocer y analizar es en qué medida el ejercicio y demanda del derecho a la comunicación se inscribió en (e hizo parte de) las trayectorias de configuración de las identificaciones de cada uno de estos grupos, y particularmente los procesos de etnicidad que los involucraban. En otras palabras, las significaciones que ambas experiencias fueron construyendo en torno al espacio público mediatizado y a la propia condición de sujetos de derecho en ese ámbito, se fueron configurando en condiciones comunes y, simultáneamente, en historias de dominación y trayectorias organizativas particulares, que dejaron su marca en las luchas por el derecho a la comunicación. Y estas luchas, a su vez, contribuyen a resignificar y en alguna medida transformar a aquellas trayectorias e historias.

II

A partir del estudio realizado podemos, entonces, plantear que la posibilidad de comprensión de experiencias indígenas (y también otras experiencias) de lucha por el derecho a la comunicación nos remite, al menos, a las siguientes cuestiones:

- En primer lugar, a preguntarnos por la articulación entre las luchas por el derecho a la comunicación desarrolladas por un determinado grupo y los **sujetos políticos de referencia** de esas luchas. Con sujetos políticos de referencia nos referimos a movimientos, colectivos, organizaciones en cuyas batallas surgen y se inscriben los procesos de subjetivación política respecto del espacio público mediatizado -en el caso de *Kona* fue la CMN, mientras que para *LVI* fueron las comunidades indígenas de la zona-. Pero también en los casos de otras experiencias organizativas que luchan por el derecho a la comunicación puede resultar importante preguntarse por las trayectorias y los modos en que éstas se inscriben en las batallas de los respectivos sujetos políticos de referencia. Y preguntarse por las formas en que las disputas por el espacio público mediatizado contribuyen, a su vez, a transformar a esos sujetos políticos de referencia y sus modos de lucha.
- En segundo lugar, a preguntarnos por las desigualdades existentes al interior de ese sujeto político de referencia, con especial atención a las diferentes posibilidades expresivas entre sus miembros. Esto porque las luchas por el derecho a la comunicación tienen sus raíces en desigualdades infocomunicacionales vinculadas a la configuración del sistema de medios; a los silenciamientos impuestos por instituciones como la escuela, las iglesias o las fuerzas de seguridad; pero también en desigualdades de género, intergeneracionales, clientelares, étnicas, etc, que son transversales a muchas organizaciones sociales.
- En tercer lugar, preguntarnos por la legitimidad de la palabra de ese sujeto político en el espacio público mediatizado local, atendiendo a la existencia de transformaciones o no a partir de las luchas en torno al derecho a la comunicación que surjan del seno de ese sujeto político.
- Finalmente, para comprender los sentidos que los diversos grupos otorgan a la propia condición de sujetos de derecho en materia de comunicación, una cuestión central es preguntarnos por las modalidades hegemónicas en que el Estado (en sus diferentes niveles) interpela y ha interpelado a esos sujetos: especialmente, los modos en que el Estado ha construido su pertenencia al resto la ciudadanía y los modos en que ha definido y garantizado (o privado de) sus distintos derechos. Creemos que, en el caso de los pueblos indígenas, para entender esos modos de interpelación estatal se vuelve central preguntarse por los procesos de territorialización impulsados por el Estado, ya que en ellos se fueron definiendo, en gran medida, las modalidades organizativas hegemónicas establecidas para esos pueblos y las categorías de interpelación en relación a ellos. Y, nuevamente, tal vez este abordaje de los procesos de territorialización como una dimensión analítica a considerar en el estudio de luchas por el derecho a la comunicación puede ser productivo

también en el caso de otras experiencias organizativas en las cuales sobre centralidad la articulación entre identidades políticas y territorio, tal como puede ocurrir con organizaciones campesinas, migrantes, barrio periféricos surgidos a partir de políticas públicas de urbanización, entre otros.

En suma, consideramos que para comprender los sentidos que los grupos que disputan el espacio público mediatizado otorgan a la propia condición de sujetos de derecho en materia de comunicación, un desafío central es analizar qué significan las identificaciones de distinto tipo, preguntándose “por las desigualdades más acuciantes en cada contexto y por los modos en que los grupos y movimientos se instituyen y articulan...” (Grimson, 2011: 246).

Y es que, precisamente, creemos que de lo que se trata es de estudiar las luchas y los sentidos en torno a ese derecho asumiendo que estamos preguntándonos por una dimensión cada vez más transversal a las identificaciones políticas contemporáneas y que, por ello mismo, requiere ser estudiada en referencia a esas identidades. Transversal porque, como explicita entre otros Martín Barbero (2002b), no hay identidad que no sea contada (en el sentido de su narratividad y, en vínculo con ello, en el sentido de ser políticamente tenidas en cuenta, de ser contadas como parte de los que tienen parte en una determinada configuración social). Y en las actuales sociedades mediatizadas, la posibilidad de ser contado se vincula a (aunque, por supuesto, no se reduce a) la posibilidad de ser visto, oído y nombrado como lo que se es, en el espacio público mediatizado. A la vez, por eso mismo, los modos en que los diversos grupos se asumen como sujetos de derecho en materia de comunicación remiten a particulares procesos sociales de identificación, ya que es desde esas identificaciones que los sujetos configuran las definiciones sobre sí mismos en relación al espacio de lo público, sobre la propia posición y las propias prácticas en él, y desde donde asumen la pertenencia a colectivos de identificación que también disputan en y por ese espacio.

Por ello, entendemos que los abordajes sobre esta temática no pueden limitarse a preguntas por la definición jurídica del derecho a la comunicación y a los modos en que éste se garantiza (o no). Por supuesto que esa dimensión es insoslayable en indagaciones como las desarrolladas en esta tesis, dado que las luchas por dicho derecho encuentran, en la definición jurídica del mismo, un objeto de disputa. Y también porque, una vez institucionalizada esa definición en la letra de la ley, ello se constituye, como vimos, en una determinación relevante respecto del sentido y la potestad de este derecho. Pero esa dimensión es una entre otras de las dimensiones que constituyen las relaciones de hegemonía a las cuales se vuelve imperioso atender para comprender los modos en que los distintos grupos sociales se asumen como sujetos de derecho en relación al ámbito de la comunicación pública.

Como señalamos anteriormente, entendemos que éste es un desafío no sólo para investigaciones sobre luchas indígenas en torno al derecho a la comunicación, sino también para abordar las luchas por el espacio público mediatizado protagonizadas por otros sectores sociales, buscando construir un camino a la comprensión de los sentidos que ese derecho adquiere para jóvenes, campesinos, migrantes, agrupaciones de mujeres y diversos sectores populares.

Es por eso que inscribimos esta investigación en la apuesta y el desafío planteado por algunos teóricos de los estudios poscoloniales (Chakrabarty, 2009), que proponen repensar el significado de ciertas categorías desde otras instituciones, sujetos políticos, genealogías. A esa apuesta esperamos haber realizado un aporte, abordando el significado que determinados grupos indígenas conferían a unas prácticas y unos derechos que, tanto desde los estudios sobre políticas de comunicación como desde los ámbitos de planificación y ejecución de estas políticas, es pensado en términos de universalidad, pero que presenta aún escollos al momento de construir políticas y prácticas tendientes al diálogo social intercultural.

Epílogo. Nuevo escenario político y nuevas preguntas

El 10 de diciembre de 2015 Argentina vivió un cambio de gobierno a nivel nacional, y asumió su mandato el Presidente Mauricio Macri.

A pocas semanas de su asunción, ese nuevo gobierno dejó clara su intención de finalizar con las políticas nacionales de comunicación que, en el marco de la Ley SCA, había implementado el gobierno anterior. El primer paso fue disolver la autoridad de aplicación de la Ley, el AFSCA. El 4 de enero de 2016, a través del Decreto de Necesidad y Urgencia 267/15, el gobierno creó el Ministerio de Comunicaciones y, bajo su órbita, creó el Ente Nacional de Comunicaciones (ENaCom). Ese ente disolvió y unificó al AFSCA y a la Autoridad Federal de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones (AFTIC)⁴⁹⁶. También disolvió los Consejos Federales de Comunicación Audiovisual y de Tecnologías de las Telecomunicaciones y la Digitalización⁴⁹⁷. El ENaCom contempla un directorio

⁴⁹⁶ La AFTIC se creó en diciembre de 2014, a partir de la Ley 27.078 Argentina Digital, aprobada en el Congreso de la Nación Argentina, para trabajar en el desarrollo de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones en todo el territorio argentino.

⁴⁹⁷ El Consejo Federal de Comunicación Audiovisual era un órgano creado por la Ley SCA, cuya función era colaborar y asesorar al Directorio del AFSCA en el diseño de la política pública de radiodifusión. De acuerdo a la Ley, estaba conformado por un representante de cada una de las provincias y del gobierno de la CABA, tres representantes por las entidades que agrupen a los prestadores privados de carácter comercial; tres representantes por las entidades que agrupen a los prestadores sin fines de lucro; un representante de las emisoras de las universidades nacionales; un representante de las universidades nacionales que tengan facultades o carreras de comunicación; un representante de los medios públicos de todos los ámbitos y jurisdicciones; tres representantes de las entidades sindicales de los trabajadores de los medios de comunicación; un representante de las sociedades gestoras de derechos y un representante por los pueblos originarios. Por su parte, el Consejo Federal de

conformado, en su mayoría, por miembros designados por el Poder Ejecutivo Nacional. Además, todos sus integrantes pueden ser removidos por el Presidente de la Nación. De este modo, da por tierra con las instancias de participación plural en la definición de políticas públicas que contemplaba la Ley SCA.

A su vez, entre otras cuestiones, el Decreto mencionado habilitó mayores posibilidades de concentración de la propiedad de los servicios de comunicación audiovisual, eliminó reglas que, según la Ley SCA, impedían la concentración cruzada entre licenciarios de tv abierta y tv cable, permitió que grupos de medios puedan prestar servicios de telecomunicaciones (Becerra, 2016a). Se trató, en suma, de un decreto afín a los intereses de los actores preponderantes en el sistema de medios.

Luego de eso, el gobierno anunció que una comisión designada por el Poder Ejecutivo Nacional comenzaría a trabajar en un anteproyecto de ley de Comunicaciones Convergentes, que reemplace a la Ley SCA y a la Ley 27.078 Argentina Digital. En julio de 2016 el ENaCom presentó los “17 principios que regirán la Ley de Comunicaciones Convergentes”. Allí se enuncian principios generales (tales como que “el acceso y la participación en las comunicaciones convergentes debe ser plural, diverso e igualitario”); no se establece la autonomía del órgano regulador en la materia respecto del poder político y del poder económico, y se reconoce a tres prestadores: de gestión estatal, privados sin fines de lucro y privados con fines de lucro (Becerra, 2016b)⁴⁹⁸. Desaparecen, de este modo, los sujetos de derecho público no estatal entre los cuales se encontraban los pueblos indígenas. La mención a dichos pueblos aparece en el punto 17, que enuncia:

En el ámbito de las Comunicaciones Convergentes se fomentará el desarrollo de los medios comunitarios como una herramienta facilitadora de la información y comunicación de las poblaciones con singularidad cultural, social o en representación de colectivos diversos, poblaciones distantes o de difícil acceso, dándoles voz propia y promoviendo el acceso de las mismas a la educación, el desarrollo social y la diversidad cultural y lingüística, como así también, se incentivarán mecanismos de financiación para los medios de zonas rurales, de zonas de frontera y de los pueblos originarios.

Tecnologías de las Telecomunicaciones y la Digitalización era un órgano creado por la Ley Argentina Digital. Su función era colaborar y asesorar al Directorio del AFTIC en el diseño de la política pública de telecomunicaciones y tecnologías digitales, y estaba conformado por un representante de cada una de las provincias y del Gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires; dos representantes por las entidades que agrupen a los prestadores de telefonía fija y móvil; un representante por las entidades que agrupen a los prestadores sin fines de lucro de telecomunicaciones; un representante de las entidades prestadoras de conectividad, servicios de banda ancha o Internet; un representante del Consejo Interuniversitario Nacional; tres representantes de las entidades sindicales de los trabajadores de los Servicios de TIC; un representante de las empresas o entidades proveedores de Servicios de TIC y un representante de las asociaciones de usuarios y consumidores registradas con actuación en el ámbito de las TIC.

⁴⁹⁸ Los “17 puntos” nada establecen respecto de la reserva de frecuencias para cada uno de los tipos de prestadores.

Ese artículo no sólo limita el sentido de los medios comunitarios e incluye a los indígenas en ese sector (lo cual va en contra de lo demandado por los mismos indígenas durante el debate del Proyecto de Ley SCA) sino que además vuelve a una concepción proteccionista de dichos pueblos y de los medios comunitarios, afirmando, casi a modo de oxímoron, que se busca “darles voz propia”.

Simultáneamente a estas modificaciones (vía DNU) y al proyecto de reemplazar a la Ley SCA, otras líneas de acción en la materia han afectado, entre otros actores, a los pueblos indígenas. En primer lugar, ya no tienen un representante indígena en el órgano de definición de políticas de comunicación. Además, prácticamente han dejado de otorgarse autorizaciones a nuevos prestatarios de servicios de comunicación audiovisual. Al mismo tiempo, se dejaron de implementar los FOMECA ya que no se abrieron nuevas convocatorias y tampoco se abonaron los fondos correspondientes a quienes habían sido ganadores en la última convocatoria de 2015. A su vez, tal como mencionamos en el capítulo sobre *LVI*, también dejaron de implementarse distintas líneas de apoyo y financiamiento que diversos organismos del Estado desarrollaban en relación a medios indígenas. Esto ha confluído en que muchos medios indígenas se hallen en una situación de alta incertidumbre e incluso vulnerabilidad.

Esa situación fue objeto de debate, por ejemplo, en el II Encuentro sobre Comunicación Campesino e Indígena organizado por la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual en agosto de 2016⁴⁹⁹. Allí muchos representantes de diversas experiencias de comunicación campesina e indígena plantearon que sus equipos estaban arruinándose y no contaban con fondos para comprar nuevos, otros explicaron las estrategias que se estaban dando para generar recursos financieros que permitieran la sobrevivencia de las emisoras⁵⁰⁰, otros propusieron estrategias de fortalecimiento de los proyectos político comunicacionales de las emisoras a partir de la generación de redes de intercambio de información. Y, finalmente, una discusión central tuvo que ver con las críticas a los “17 puntos” presentados por el ENaCom y las estrategias a adoptar frente a la posibilidad de que se elabore un nuevo proyecto de ley que regule a los medios. Allí pudimos ver una actualización del debate entre las dos concepciones sobre el derecho a la comunicación que analizamos en *LVI* y en *Kona Producciones*, respectivamente. Parte de los comunicadores indígenas plantearon que debía elaborarse un comunicado público en el cual defender los derechos particulares reconocidos a los pueblos originarios en la Ley SCA, y reafirmar la

⁴⁹⁹ El Encuentro tuvo lugar en la CABA los días 30 y 31 de agosto y 01 de septiembre, y reunió a representantes de casi setenta experiencias de comunicación campesina e indígena de todo el país.

⁵⁰⁰ Como organizar ferias de ventas de productos generados por ellos mismos (comidas, verduras, plantas, semillas, artesanías) y destinar lo recaudado para las radios; pedir contribuciones a las comunidades a cambio de publicitar festivales; vender obras de arte donadas por algún artista local, fueron algunas de las estrategias mencionadas.

distinción con medios campesinos y comunitarios en general. Mientras que otros plantearon la importancia de fortalecer las articulaciones con los medios campesinos y comunitarios en general, argumentando que en el actual escenario nacional la distinción podría generar divisiones y debilidad política. Tal vez, como el mismo encuentro lo demostró, ambas cuestiones no sean contradictorias, ya que la posibilidad de reivindicar la continuidad de los derechos ya reconocidos a los pueblos indígenas no excluye la lucha por la ampliación de derechos a otros actores sociales (como los medios campesinos y comunitarios). Por el contrario, quizás la construcción de condiciones para el éxito de esas reivindicaciones dependa de que se sustenten, como ya lo han hecho, en el objetivo de la universalización del derecho a la comunicación, lo cual presupone aspirar a la extensión de ese derecho mediante contratos que incluyen deliberación y acuerdos entre los diversos grupos sociales.

Más allá de esta postulación, una cuestión es clara: en la actual reconfiguración del escenario político se están produciendo transformaciones en las relaciones sociales que configuran las condiciones de ejercicio del derecho a la comunicación, y ello exige nuevas formas para la disputa (nunca clausurada) en torno a ese derecho.

De este modo, si antes de los cambios mencionados nos formulábamos ciertos interrogantes respecto de las luchas indígenas por el derecho a la comunicación (nos preguntábamos, por ejemplo, por la recepción de los medios indígenas en las propias comunidades y en la población no indígena; por el surgimiento o no de nuevas demandas de las audiencias indígenas a sus propios medios en materia de derecho a la comunicación; por los cursos que adoptaría en cada medio la tensión intergeneracional a la que aludimos; y por las diversas formas de articulación entre las prácticas de comunicación mediática y los modos y ámbitos tradicionales de comunicación de los distintos pueblos y comunidades), ahora se han sumado nuevas preguntas, vinculadas al impacto de las transformaciones de las políticas de comunicación. Nos preguntamos, por ejemplo, por las estrategias que cada medio se dará para construir sustentabilidad económica y permanencia de sus proyectos político-comunicacionales en un escenario nacional adverso; nos preguntamos por el papel que puedan jugar las audiencias de esos medios en el marco de esas aquellas estrategias; nos preguntamos por las modalidades que adoptará, a nivel nacional, la lucha indígena en pos de no retroceder en el derecho a la comunicación ya reconocido; nos preguntamos por la posibilidad o no de que, como parte de esa lucha surjan nuevas alianzas entre los medios indígenas y otros actores de la comunicación, y cuáles serán esas alianzas.

En lo que respecta a esta investigación doctoral, si originalmente nos interesaba aportar a un proceso de transformaciones que, en el diálogo entre el Estado y los pueblos originarios, tendía a la ampliación las posibilidades de acceso y participación indígena en el sistema de

medios, actualmente ese interés se fortalece y reorienta. En este escenario, donde el Estado ha limitado las garantías de acceso y participación de los diversos actores sociales en relación a los medios y al espacio público mediatizado en general, esperamos que esta investigación aporte, en alguna medida, al desafío de luchar por la primacía de una concepción del derecho a la comunicación como un derecho humano y, por ello mismo, plural en sus acepciones y modos de ejercicio. Un derecho que, en términos de Felisa, comunicadora guaraní de *LVI*, es inescindible de la posibilidad de ser libres.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- AAVV (1982) *Por una información libre y liberadora*. Perú: CELADEC.
- AAVV (2003) *Lunas, tigres y eclipses. De olvidos y memorias: la voz de las mujeres indígenas*. Salta: ARETEDE/ONPIA/UBA.
- AAVV (2005) *El anuncio de los pájaros. Voces de la resistencia indígena*. Salta: ARETEDE/ONPIA/UBA.
- AAVV (2006) “La Voz Indígena”. En *Margen*. Revista de Trabajo Social n° 42. España. Disponible en <http://www.margen.org/suscri/numero42.html> (06/05/2016)
- AAVV (2008) *El precio del silencio: abuso de publicidad oficial y otras formas de censura indirecta en América Latina*. Buenos Aires: Asociación por los Derechos Civiles; New York: OSI.
- AAVV (2013a) “Informe del estudio en Nodo Ríos y Bardas”. En *Informe Consumos y Audiencias televisivas*. Programa Polos Audiovisuales Tecnológicos, Consejo Asesor del Sistema Argentino de TV Digital Abierta, Ministerio de Planificación Federal, Inversiones Públicas y Servicios.
- AAVV (2013b) *Informe Relevamiento de recursos de la producción audiovisual argentina*. Programa Polos Audiovisuales Tecnológicos, Consejo Asesor del Sistema Argentino de TV Digital Abierta, Ministerio de Planificación Federal, Inversiones Públicas y Servicios.
- ABU-LUGHOD, Lila (1993) “Finding a Place for Islam: Egyptian Television Serials and the National Interest”. En *Public Culture*, Vol. 3 n°5. EEUU: Duke University. Pp. 493–514.
- ____ (1995) “The Objects of Soap Opera: Egyptian Television and the Cultural Politics of Modernity.” En Miller, Daniel (ed) (2005) *Worlds Apart: Modernity through the Prism of the Local*. Londres: Routledge. Pp. 190-210.
- ____ (2005) “La interpretación de las culturas después de la televisión”. En *Etnografías contemporáneas*, n° 1. Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín. Pp. 57-89.
- AGUILAR PINTO, Alejandra (2010) *Identidade/diversidade cultural no ciberespaco: práticas informacionais e de inclusão digital nas comunidades indígenas, o caso dos Kariri-Xocó e Pankararu no Brasil*. Tesis del Doutorado em Ciência da Informação, Universidade de Brasília.
- AGUSTI, María Sol y MASTRINI, Guillermo (2005) “Radio, economía y política entre 1920 y 1945”. En Mastrini, Guillermo (ed) (2005) *Mucho ruido, pocas leyes. Economía y políticas de comunicación en la Argentina (1920-2004)*. Buenos Aires: La Crujía. Pp. 29-52.
- ÁLVAREZ, Claudio y RODRÍGUEZ, Roberto (2011) *Trabajo de investigación de los multimedios en la provincia de Salta*. Investigación en el Posgrado en Televisión Digital, Universidad de Palermo.
- ÁLVAREZ MOLINERO, Natalia; MARTÍNEZ OLIVA, Daniel; GARCÍA FALCES, Nieves (eds) (2009) *Declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas. Hacia un mundo intercultural y sostenible*. Madrid: Catarata.

- ARÉVALO MOSQUERA, Jenny (2010) *Tejiendo en la red de Pueblos Indígenas y TIC: la presencia de la CONAIE en el ciberespacio*. Tesis de Maestría de Comunicación y Sociedad con mención en políticas públicas para Internet. Ecuador: FLACSO.
- ARRIBÁ, Sergio (2005) “El peronismo y la política de radiodifusión (1946-1955)”. En Mastrini, Guillermo (ed) (2005) *Mucho ruido, pocas leyes. Economía y políticas de comunicación en la Argentina (1920-2004)*. Buenos Aires: La Crujía. Pp. 71-100.
- AUGURTO, Jorge y MESCCO, Jahve (2012) “La comunicación indígena como dinamizadora de la comunicación para el cambio social”. Ponencia presentada en el *XI Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación Social* de ALAIC, Uruguay 9, 10 y 11 de mayo de 2012. Disponible en: http://servindi.org/pdf/ALAIC_comunicaci%C3%B3nindigena2012.pdf (08/09/2015)
- AVISON, Shannon y MEADOWS, Michael (2000) “Speaking and Hearing: Aboriginal Newspapers and the public Sphere in Canada and Australia”. En *Canadian Journal of Communication*, Vol. 25 n° 3. Canadá: Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. Disponible en: <http://cjc-online.ca/> (25/07/2016)
- AYLWIN, José (2004) *Derechos humanos y pueblos indígenas: tendencias internacionales y contexto chileno*. Chile: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. Disponible en: <http://200.10.23.169/trabajados/SeminarioInternacional.pdf> (25/07/2016)
- AYRIWA PILCO, Sami (2000) *La red de Internet y los Pueblos Indígenas de América Latina: Experiencias y perspectivas*. Tesis de Maestría en Guión para Documental y Ficción. University of Bergen, Noruega.
- BALIBAR, Etienne (2004) *Derecho de ciudad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- BARNHART-PARK, Anne (2000) “alt.Indigenous.electronic-(re)sources.” Ponencia presentada en *Annual Meeting of the Latin American Studies Association*. EEUU, 16 al 18 de marzo del 2000.
- BARTH, Fredrik (comp) (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2000) “Metodologías comparativas na análise dos dados antropológicos”. En Barth, Fredrik (2000) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. Pp. 187-201.
- BARTOLOMÉ, Miguel (1996) “Pluralismo cultural y redefinición del Estado en México”. En *Série Antropologia*, n° 210. Brasilia: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Pp 1-16.
- ____ (2003) “En defensa de la etnografía. El Papel contemporáneo de la investigación intercultural”. En *Revista de Antropología Social*, Vol. 12. España: Universidad Complutense de Madrid. Pp. 199-222. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO0303110199A/9713> (10/10/2015)
- ____ (2006a) *Procesos interculturales. Antropología Política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.
- ____ (2006b) “Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas”. En *Revista avá*, n° 9. Misiones: FHyCS, Universidad Nacional de Misiones. Pp. 28-48.

BECERRA, Martín (2005) “Las políticas de infocomunicación ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (CMSI)”. En *Quaderns del CAC*, n°. 21. Consejo del Audiovisual de Cataluña Pp. 125-139.

____ (2016a) “Restauración”. En *Quipu. Políticas y tecnologías de la comunicación*. Disponible en <https://martinbecerra.wordpress.com/2016/01/14/restauracion/> (20/08/2016)

____ (2016b) “Principios y fines de las comunicaciones convergentes” n *Quipu. Políticas y tecnologías de la comunicación*. Disponible en <https://martinbecerra.wordpress.com/2016/07/08/principios-y-fines-de-las-comunicaciones-convergentes/> (20/08/2016)

BECERRA, Martín y MASTRINI, Guillermo (2004) “La concentración infocomunicacional como barrera: el caso de América Latina”. Ponencia presentada en *Comunicación y diversidad cultural, Forum Barcelona 2004*. Disponible en: http://www.portalcomunicacion.com/dialeg/paper/pdf/66_becerra.pdf (25/07/2016)

BECERRA, Martín y MASTRINI, Guillermo (2011) “Transformaciones en el sistema de medios en la Argentina del siglo XXI”. En *Working Paper*, n° 21. Plataforma Democrática y Konrad Adenauer Stiftung. Pp 1-21. Disponible en <http://www.plataformademocratica.org/Publicacoes/17794.pdf> (25/07/2016)

BECHIS, Martha (1984) *Interethnic relations during the period of nation-state formation in Chile and Argentina. From sovereign to Ethnic*. Tesis para obtener el título de Doctor of Philosophy, New School for Social Research, Faculty of Political and Social Sciences.

____ (1992) “Instrumentos metodológicos para el estudio de las relaciones interétnicas en el período formativo y de consolidación de estados nacionales”. En Hidalgo, Cecilia y Tamagno, Liliana (comps.) *Etnicidad e identidad*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp. 82-108.

BECKER, Marc y DELGADO, Guillermo (1997) “Latin America: The Internet and indigenous texts”. En *Cultural Survival*, Vol. 21 (4). Cambridge. Disponible en <https://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/none/latin-america-internet-and-indigenous-texts> (25/07/2016)

BELLO, Álvaro (2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: CEPAL y Sociedad Alemana de Cooperación Técnica (GTZ).

BENGOA, José (2009) “¿Una segunda etapa de la Emergencia Indígena en América Latina?”. En *Cuadernos de Antropología Social*, n° 29. Buenos Aires: FFyL, Universidad de Buenos Aires. Pp 7–22

BENCLOWICZ, José (2011) “Aportes para la Historia del Norte de Salta. Conformación y desarrollo de las localidades de Tartagal y General Mosconi durante la primera mitad del siglo XX”. En *Andes*, n° 22. Salta: Universidad Nacional de Salta. Disponible en: http://www.redalyc.org/pdf/127/Resumenes/Resumen_12719967005_1.pdf (25/07/2015).

BIDASECA, Karina; GIGENA, Andrea; GUERRERO, Leopoldo; MILLÁN, Facundo y QINTANA, Marta (2008) “Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias”. En *Papeles de trabajo*. Revista

- electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales, año 2, n° 3. Buenos Aires: UNSAM. Disponible en: http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/03_Informe_investigacion-Karina_Bidaseca.pdf (25/07/2016)
- BOAS, Franz (2010 [1896]) “Las limitaciones del método comparativo de la antropología”. En Bohannan, Paul y Glazer, Mark (eds.) (2010) *Lecturas de antropología*. Madrid: McGraw Hill. Pp. 85-93.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1987) “Los pueblos indios y las políticas culturales”. En García Canclini, Néstor (ed.) (1987) *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo. Pp. 89-125
- BORJA, Raúl (1998) *Comunicación social y pueblos indígenas del Ecuador*. Ecuador: Abya Yala.
- BORRELLI, Marcelo (2008) ““Una batalla ganada”: el diario Clarín frente a la compra de Papel Prensa por parte de los diarios La Nación, Clarín y La Razón (1976-1978)”. En *Papeles de trabajo*. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales, año 2, n° 4. Buenos Aires: UNSAM. Pp. 1-17. Disponible en http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/documentos/04_minidosier_10_marceloborrelli.pdf (25/07/2016)
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean Claude; PASSERÓN, Jean Claude (2002 [1975]) *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- BRIONES, Claudia (1998a) *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Argentina: Ediciones del Sol.
- ____ (1998b) “(Meta) cultura del Estado-Nación y estado de la (meta) cultura”. En Segato, Rita y Carvalho, José (1998) *Seminário Internacional "Uma Agenda para a Antropologia a partir da América Latina"*. Brasília, 28 y 29 de septiembre de 1998. Disponible en: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie244empdf.pdf> (25/07/2016).
- ____ (2002) “Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de “lo indígena” en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural”. En Fuller, Norma (2002) *Interculturalidad y Política. Desafíos y posibilidades*. Perú: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Pp. 381-417.
- ____ (comp.) (2005) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- ____ (2015) “Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la “nacional y popular” de la última década”. En *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología* n° 21. Bogotá. Pp: 21-48.
- BRIONES, Claudia y CARRASCO, Morita (1996) *La tierra que nos quitaron. Reclamos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: Lhaka Honhat/IWGIA.
- BRIONES, Claudia y DÍAZ, Raúl (1997) “La nacionalización/provincialización del “desierto”. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en el Neuquén.” Ponencia presentada en el *V Congreso Argentino de Antropología Social*. La Plata julio de 1997. Disponible en: <http://www.equiponaya.com.ar/congresos/contenido/laplata/LP5/10.htm> (25/07/2016)

BRIONES, Claudia; CARRASCO, Morita; ESCOLAR, Diego y LENTON, Diana (2000) “El espíritu de la ley y la construcción jurídica del sujeto “pueblos indígenas”.” En *VI Congreso Argentino de Antropología Social: Identidad disciplinaria y campos de aplicación*. Mar Del Plata 14 al 16 de septiembre del 2000.

BRIONES, Claudia y DELRIO, Walter (2002) “Patria sí, colonias también. Estrategias diferenciadas de radicación de indígenas en Pampa y Patagonia (1885-1900).” En Teruel, Ana; Lacarrieu, Mónica y Jerez, Omar (comps) (2002) *Fronteras, ciudades y Estados*. Córdoba: Alción. Pp. 45-78.

BRIONES, Claudia; DELRIO, Walter; LANUSSE, Paula; LAZZARI, Axel; LORENZETTI, Mariana; SZLUC, Andrea; VIVALDI, Ana (2006) “Diversidad e interculturalidad como construcciones socio-históricas”. En Ameigeiras, Aldo y Jure, Elisa (comps.) (2006) *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Prometeo/Universidad Nacional de General Sarmiento. Pp: 255-264.

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

BOMPADRE, José (2015) *(Des)Memorias de La Docta. De barbudos miscegenados a comechingones comunalizados: procesos contemporáneos de emergencia étnica en Córdoba*. Informe de tesis doctoral realizada en el Doctorado en Antropología de la FFyH, Universidad Nacional de Córdoba.

BROWNE, Donald (1998) “Talking the Talk on Indigenous Radio”. En *Cultural Survival*, Vol. 22 (2). Cambridge. Disponible en <http://www.culturalsurvival.org/publications/cultural-survival-quarterly/australia/talking-talk-indigenous-radio> (25/07/2016).

BRONCANO, Fernando (2000) *Mundos Artificiales: Filosofía del cambio tecnológico*. México: Paidós.

BULIUBASICH, Catalina y GONZÁLEZ, Ana (coords) (2009) *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras*. Departamento San Martín. Salta: Centro Promocional de las Investigaciones en Historia y Antropología.

BUSSO, Néstor y JAIMES, Diego (2011) (comp) *La cocina de la ley. El proceso de incidencia en la elaboración de la ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en Argentina*. Buenos Aires: FARCO.

CAGGIANO, Sergio (2005) *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.

CAMACHO PADILLA, Fernando (2005) “La Cibermovilización como Estrategia de Resistencia: El Caso de los Pueblos Originarios”. En *Revista Chilena de Antropología Visual*, n° 5. Chile: CEAVI. Pp. 28-43.

CALETTI, Sergio (2000) “Quién dijo República. Notas para un análisis de la escena pública contemporánea”. En *Versión* n° 10. México: UAM. Pp.15-58.

_____ (2002) *Comunicación, política y espacio público. Notas para repensar la democracia en la sociedad contemporánea. Borradores de Trabajo*. Buenos Aires, 1998-2002. Mimeo.

- CARRASCO, Morita (2000) *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: IGWIA-Vinciguerra.
- ____ (2005) “Política indigenista del estado democrático salteño entre 1986 y 2004”. En Briones, Claudia (comp.) (2005) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 251-290.
- CASTELLS I TALENS, Antoni (2008) “Radio y nacionalismo iconográfico en México: la negociación discursiva de una identidad maya”. En *Revista Signo y Pensamiento*, Vol. XXVII, n° 53. Pp. 230-245. Disponible en: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/4566/3531> (0/112015)
- ____ (2011) “¿Ni indígena ni comunitaria? La radio indigenista en tiempos neoindigenistas”. En *Revista Comunicación y Sociedad*, n° 15. México: Universidad de Guadalajara. Pp. 123-142.
- CASTELNUOVO, Natalia (2013) “Mujeres indígenas y desarrollo: las experiencias de tres mujeres guaraníes del noroeste argentino”. En *Cuicuilco*, vol. 20, núm. 57. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia. Pp: 11-46.
- ____ (2015) *Mujeres guaraníes y procesos de participación política en el Noroeste argentino*. Buenos Aires: Antropofagia.
- CATALÁN PESCE, Ramiro (2010) “Los desafíos de la inclusión digital étnica”. En *Revista Diálogos de la comunicación* n° 82. Perú: FELAFACS.
- CERIANI CERNADAS, César (2008) *Nuestros hermanos lamanitas. Indios y fronteras en la imaginación mormona*. Buenos Aires: Biblos.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2009) *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- CICCONI, Florencia y HIRSCH, Silvia (2010) “Representaciones culturales y lingüísticas en el resurgimiento identitario de los tapietes”. En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.) (2010) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía. Pp.123-147.
- CLAVERO, Bartolomé (1994) *Derecho indígena y cultura constitucional en América*. México: Siglo XXI.
- CLETUS, Gregor Barié (2000) *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- COCCA, Aldo (1983) *El derecho a comunicarse*. Córdoba: Fundación Casa de la Cultura/Consejo de Estudios Internacionales Avanzados.
- COM, Sergio (2005) “Alfonsinismo, contexto sociopolítico y medios de comunicación”. En Mastrini, Guillermo (ed) (2005) *Mucho ruido, pocas leyes. Economía y políticas de comunicación en la Argentina (1920-2004)*. Buenos Aires: La Crujía. Pp. 185-210.
- CONTI, Viviana; TERUEL, Ana y LAGOS, Marcelo (1989) *Mano de obra indígena en los ingenios de Jujuy a principios de siglo*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Serie Conflictos y Procesos de la Historia Argentina Contemporánea n° 17.

CONTRERAS BASPINIERO, Adalid (s/a) “Los derechos a la comunicación y la información en la democratización de las sociedades”. Mimeo.

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

CORNEJO PORTUGAL, Inés (1991) “Presencia de «La voz de la Mixteca» en la comunidad receptora de Tlaxiaco, Oaxaca”. En Acevez, F. y otros (comps) *Radiodifusión en México. Historias. Programas. Audiencias*. México: Universidad de Guadalajara.

____ (1993) “La voz de la Mixteca: diagnóstico y perspectivas”. En *Revista Diálogos de la comunicación*, n° 35. Perú: FELAFACS.

CORTÉS CAMPOS, Daniel (2010) “Apropiación y usos de las TIC por los pueblos indígenas: tres casos latinoamericanos recientes”. Documento disponible en <http://www.colombiadigital.net/newcd/dmdocuments/Apropiacion-de-TIC-por-pueblos-indigenas.pdf> (10/11/2015)

D’ADDARIO, Marcelo (2015) “La política indigenista del primer peronismo y la ampliación de la comunidad nacional: Entre la protección y la normalización de los pueblos originarios”. En memorias de las *VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores Instituto de Investigaciones Gino Germani*. Buenos Aires 4 al 6 de Noviembre de 2015. Disponible en: http://jornadasjovenesiigg.sociales.uba.ar/files/2015/05/eje11_daddario.pdf (20/08/2016)

D’ARCY, Jean (1969) “Direct broadcasting satellites and the right to communicate”. En *EBU Review*, n° 118. Pp 14-18.

DAROQUI, Alcira (comp.) (2009) *Muertes silenciadas: La eliminación de los "delincuentes" Una mirada sobre las prácticas y los discursos de los medios de comunicación, la policía y la justicia*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Cooperación.

DE CHARRAS, Diego; LOZANO, Luis y ROSSI, Diego (2013) “Ciudadanía(s) y derecho(s) a la comunicación”. En Mastrini, Guillermo, Bizberge, Ana y De Charras, Diego (eds) (2013) *Las políticas de comunicación en el siglo XXI*. Buenos Aires: La Crujía ediciones. Pp 25-52.

DE DIOS, Rubén y VIGIL, Carlos (1985) “Diagnóstico participativo de comunidades: la experiencia de INCUPO”. En *Chasqui. Revista Latinoamericana de Comunicación*, n° 14. Ecuador: Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicación para América Latina. Pp 56-63.

DE LA PEÑA, Guillermo (1995) “La ciudadanía étnica y la construcción de “los indios” en el México contemporáneo”. En *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 6. España: Universidad Nacional de Educación a Distancia y Universidad Autónoma Metropolitana. Pp. 116-140.

DEL POPOLO, Fabiana y OYARCE, A. María (2005) “Población indígena de América Latina: perfil sociodemográfico en el marco de la CIPD y de las Metas del Milenio”. En memorias del *Seminario Internacional Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas*, Chile 27 al 29 de abril de

2005. Chile: CELADE-División de Población, CEPAL. Disponible en: <http://www.cepal.org/celade/noticias/paginas/7/21237/delpopolo.pdf> (25/07/2016)
- DEL POPOLO, Fabiana; OYARCE, A. María y RIBOTTA, Bruno (2009) “Indígenas urbanos en América Latina: algunos resultados censales y su relación con los Objetivos de Desarrollo del Milenio”. En *Notas de población*, n°86. Chile: CELADE, CEPAL. Pp 101-140
- DELRIO, Walter (2010) *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)*. Buenos Aires: UNQ Editorial.
- DELRIO, Walter; LENTON, Diana; MUSANTE, Marcelo; NAGY, Mariano; PAPAZIAN, Alexis y PÉREZ, Pilar (2010a) “Del silencio al ruido en la Historia. Prácticas genocidas y Pueblos Originarios en Argentina”. Ponencia presentada en el *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria*. Buenos—Aires 28 a 30 de octubre de 2010. Disponible en: http://www.mapaeducativo.edu.ar/pueblos_indigenas/images/2_%20silencio_ruido.pdf (25/07/2016)
- DELRIO, Walter; LENTON, Diana; MUSANTE, Marcelo; NAGY, Mariano (2010b) “Discussing Indigenous Genocide in Argentina: Past, Present, and Consequences of Argentinean State Polices toward Native People”. En *Genocide Studies and Prevention: An International Journal*, Vol 5. Pp. 138-159.
- DELRIO, Walter; LENTON, Diana y PAPAZIAN, Alexis (2010c) “Agencia y política en tres conflictos sobre territorio Mapuche: Pulmarí / Santa Rosa-Leleque / Lonko Purrán”. En: *Sociedades de Paisajes áridos y semi-áridos*. Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas, vol. II. Córdoba: Universidad Nacional de Río Cuarto. Disponible en: https://www.unrc.edu.ar/publicar/soc_paisajes/PdfTomoII/WalterDelrioDianaLentonAlexisPapazian.pdf (25/07/2016)
- DESALVO, Agustina (2014) “El MOCASE: orígenes, consolidación y fractura del Movimiento Campesino de Santiago del Estero”. En *Astrolabio* n° 12. Córdoba: CIECS-UNC. Pp 271-300.
- DÍAZ CAFFERATA, Santiago (2008) “El derecho de acceso a la información pública: situación actual y propuestas para una ley”. En *Lecciones y Ensayos*, n° 86. Buenos Aires: UBA. Pp. 151-185
- DÍAZ-POLANCO, Héctor (1998) “Derechos indígenas en la actualidad”. En *Memoria, Revista mensual de política y cultura* n° 117. México: Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista. Disponible en: <http://www.mapuche.info/mapuint/memo981101.htm> (25/07/2016)
- ____ (2006) *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI.
- DOS SANTOS NEVES, Ivania y ALONSO MONARCHA, Hellen (2013) “Inclusão digital indígena no Brasil: verdades e mentiras”. En *Revista Diálogos de la Comunicación* n° 86. Perú: FELAFACS.
- DOYLE, Magdalena (2009) “Políticas tecnológicas y diversidad cultural. El caso de Windows en mapudungún”. En *Revista Tram[p]as de la comunicación y la cultura*, n° 66. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Pp: 6-9.

____ (2013) *Los medios masivos de comunicación en las luchas de los pueblos indígenas. Abordajes desde los estudios sobre comunicación en América Latina*. Informe de Tesis realizada en la Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea, CEA-UNC.

DUHALDE, Eduardo y ALÉN, Luis (1999) *Teoría jurídico política de la comunicación*. Buenos Aires: Eudeba.

ENGELMAN, Juan (2014) ““Caciques”, “Representantes” y “Presidentes”: abordaje crítico a las formas de organización política en comunidades y nucleamientos indígenas urbanos”. En *Papeles de trabajo*, nº28. Rosario: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082014000200003 (26/07/2016)

ESCOLAR, Diego (2000) “Identidades emergentes en la frontera argentino-chilena. Subjetividad y crisis de soberanía en la población andina de la provincia de San Juan”. En Grimson, Alejandro (comp.). *Fronteras, Naciones e Identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: La Crujía. Pp. 256-277.

____ (2007) *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

____ (2010) ““Acompañando al pueblo Huarpe”: luchas de representación y control político en la institucionalización de las comunidades huarpes de Guanacache, Mendoza”. En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.) (2010) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía. Pp 173-206.

ESCOLAR, Diego; DELRIO, Walter y MALVESTITTI, Marisa (2010) “Criminalización y distorsión de las demandas indígenas en Argentina. La construcción mediática del pueblo Mapuche como no-originario”. En *Journal de la société des américanistes* tome 96, nº 1. Pp 293-295. Disponible en: <https://jsa.revues.org/11404?lang=fr> (11/08/2015)

ESPINOSA, Oscar (1998) “Los Pueblos indígenas de la Amazonía Peruana y el uso político de los medios de comunicación”. En *América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales*, nº 19. España: Universidad de Salamanca. Pp. 91-100.

ESTEINOU MADRID, Javier (2001) “Las etnias y el acceso a los medios de comunicación en México”. En *Interacción. Revista de comunicación educativa* Nº 26. Colombia: Centro de Comunicación Educativa Audiovisual. Disponible en: <http://interaccion.cedal.org.co/26/lasetnias.htm> (10/11/2015)

ESTENIOU MADRID, Javier y CHÁVEZ Y PENICHE, Margarita (2002) “La reforma del Estado y el acceso de los pueblos indios a los medios de comunicación”. En *Economía, Sociedad y Territorio* Vol III nº 12. México: Colegio Mexiquense. Pp. 639-673.

ESTRADA, Mariano y KÖHLER, Axel (2013) “Desde y para los pueblos originarios: Nuestra video-producción en Chiapas, México.” En *Revista Chilena de Antropología Visual*, nº 21. Chile: CEAVI. Pp 80-103. Disponible en: http://www.rchav.cl/2013_21_b06_estrada_&_kohler.html (10/11/2015)

- FALASCHI, Carlos (1994) *La Confederación Indígena Neuquina. Reseña histórica- Parlamentos-Estatuto*. Serie: La tierra Indígena Americana 4. Neuquén: IREPS/APDH Neuquén.
- FALASCHI, Carlos; SÁNCHEZ, Fernando y SZULC, Andrea (2005) “Políticas indigenistas en Neuquén: pasado y presente”. En Briones, Claudia (comp.) (2005) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp.179-220.
- FARIS, James (1992) “Anthropological transparency: film, representation and politics”. En Crawford, Peter y Turton, David (1992) *Film as Ethnography*. Inglaterra: University of Manchester Press. Pp. 171-182.
- FEENBERG, Andrew (1991) “Critical Theory of Technology”. Oxford University Press. Traducción de Miguel Banet (2000) Disponible en <http://www.sfu.ca/~andrewf/EI%20parlamento.htm> (25/07/2016)
- ____ (2006) “Del esencialismo al constructivismo: la filosofía de la tecnología en la encrucijada”, traducción de Agustina Lo Bianco e Ignacio Perrone. Disponible en: <http://www.sfu.ca/~andrewf/U2%20Feenberg.pdf> (25/07/2016)
- FIGUEROA, Nelson (1996) *Onda Azul. Una voz al ritmo de los tiempos*. Perú: Coordinadora Nacional de Radio.
- FLORES, Carlos (2005) “Video indígena y antropología compartida: una experiencia colaborativa con videastas maya-q'eqchi' de Guatemala”. En *Liminar. Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. III, núm. 2. México: Centro de Estudios Superiores de México y Centro América. Pp. 7-20. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74530202> (10/11/2015)
- FORD, Aníbal (1994) *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ____ (1999) *La marca de la bestia*. Buenos Aires: Norma.
- ____ (2000) “Procesados por otros. Diferencias infocomunicacionales y socioculturales contemporáneas”. En Valderrama, Carlos (comp) *Comunicación-educación. Coordenadas, abordajes y travesías*. Colombia: Siglo del Hombre Editores. Pp. 65-75.
- FORTE, Maximilian (2002) ““We are not extinct”: The revival of Carib and Taino identities, the internet, and the transformation of offline indígenas into online 'N-digenes””. En *Sincronía*, año 7, N° 22. México: Universidad de Guadalajara. Disponible en <http://sincronia.cucsh.udg.mx/spring02.htm> (25/07/2016)
- FUENMAYOR, Miguel y ANTEPAZ, Oscar (2009) “La comunicación radial intercultural bilingüe en el Zulia”. Ponencia presentada en el *II Congreso Invecom 2009*. Venezuela: Asociación de Investigadores Venezolanos de la Comunicación. Disponible en: <http://congreso-invecom.org/index.php/invecom2009/invecom2009/paper/view/46> (10/11/2015)
- GARNHAM, Nicholas (1983) “La cultura como mercancía”. En Richeri, G. (ed.) (1983) *La televisión: entre servicio público y negocio*. Barcelona: Gustavo Gili.
- GASPARINI, Juan (2007) *David Graiver. El banquero de los Montoneros*. Buenos Aires: Norma.
- GEERTZ, Clifford (1994) *Conocimiento local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós.

GINSBURG, Faye (1991) "Indigenous Media: faustian contract or global village?". En *Cultural Anthropology*, Vol 6, n° 1. EEUU: Society for Cultural Anthropology. Pp. 92-112.

____ (1993) "Aboriginal Media and the Australian Imaginary." En *Public Culture*, n° 5 (3). EEUU: Duke University. Pp. 557-578.

____ (1997) "From Little Things, Big Things Grow: Indigenous Media and Cultural Activism". En Fox, Richard y Starn, Orin (eds.) (1997) *Between Resistance and Revolution: Cultural Politics and Social Protest*. Brunswick: Rutgers University Press. Pp 118-144.

____ (2002) "Screen Memories: Resignifying the Traditional in Indigenous Media". En Ginsburg, Faye, Abu-lughod, Lila y Larkin, Brian (eds) (2002) *Media Worlds. Anthropology on new terrain* USA: University of California Press. Pp 39-57.

GINSBURG, Faye; ABU-LUGHOD, Lila y LARKIN, Brian (2002) "Introduction". En Ginsburg, Faye, Abu-lughod, Lila y Larkin, Brian (eds) (2002) *Media Worlds. Anthropology on new terrain*. USA: University of California Press. Pp 1-38.

GIORDANO, Mariana (2004) *Discurso e imagen sobre el indígena chaqueño*. La Plata: Ediciones Al Margen.

GODOY, Carmen (2003) "Sitios mapuches en Internet: Reimaginando la identidad." En *Revista Chilena de Antropología Visual* n° 3. Chile: CEA VI. Pp. 59-83. Disponible en: http://www.rchav.cl/2003_3_art04_godoy.html#Layer2 (10/11/2015)

GÓMEZ, Mariana (2004) "La demanda de las mujeres tobas por el acceso a métodos anticonceptivos. Un caso en la provincia de Formosa". Ponencia presentada en el *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Córdoba, 25 al 28 de mayo de 2004.

____ (2008) "Rivalidades, conflictos y cooperación entre las mujeres tobas del oeste de Formosa (Argentina). Un diálogo con los estudios de mujeres". En *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 22, n° 39. Colombia: Universidad de Antioquia. Pp. 82-111

GOMIZ, Micaela (2014) "Personería jurídica de comunidades indígenas: un fallo clave". En Observatorio de derechos Humanos de Pueblos Indígenas, Neuquén. Disponible en <http://odhpi.org/2014/05/personeria-juridica-de-comunidades-indigenas-un-fallo-clave/> (22/07/15)

GORDILLO, Gastón (2004) *Landscapes of Devils: tensions of place and memory in the Argentinean Chaco*. Durham: Duke University Press.

____ (2006) *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.

____ (2009) "La clientelización de la etnicidad: hegemonía partidaria y subjetividades políticas indígenas". En *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 39, n° 2. España: Universidad Complutense de Madrid. Pp. 247-262

____ (2010) "Deseando otro lugar: reterritorializaciones guaraníes". En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.) (2010) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. CABA: La Crujía. Pp: 207-236.

GORDILLO, Gastón y HIRSCH, Silvia (2010) "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina". En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comp)

- (2010) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía. Pp. 15-38.
- GOROSITO KRAMER, Ana (1992) "Identidad étnica y manipulación". En: Hidalgo, Cecilia y Tamagno, Liliana (comps.) *Etnicidad e identidad*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina. Pp. 143-152.
- GRILLO, Oscar (2009) *Aproximación etnográfica al activismo Mapuche. A partir de Internet y tres viajes de trabajo de campo*. Tesis de Doctorado en la Sociedad de la Información y el Conocimiento, Universitat Oberta de Catalunya.
- GRIMSON, Alejandro (2005) *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- ____ (2011) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GRÜNBERG, Georg (coord) (1995) *Articulación de la diversidad. Tercera Reunión de Barbados*. Quito: Abya Yala.
- GUZMÁN, Víctor (2011) "La participación en los Foros por una nueva Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual en Argentina. El caso de los pueblos indígenas /originarios". En *Derecom* N° 7. Disponible en <http://www.derecom.com/numeros/articulo0507.html> (04/07/2015)
- HALL, Stuart (2010) *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Restrepo, Eduardo; Walsh, Catherine y Vich, Víctor (eds). Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana; Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar; Envió Ed.
- HALPERN, Gerardo (2007) "Medios de comunicación y discriminación. Apuntes sobre la década del '90 y algo más". En *Boletín de la BCN* n° 123. Buenos Aires: Revista de la Biblioteca del Congreso de la Nación. Disponible en: http://paraguay.sociales.uba.ar/files/2011/07/Halpern_02.pdf (10/07/2016)
- ____ (2009) *Etnicidad, inmigración y política: representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- ____ (2011) "Ellos sí lo saben, y lo hacen: Haciendo Buenos Aires o crónicas mediáticas alrededor del Parque Indoamericano". En *Revista Temas de Antropología y Migración*, n° 1. Buenos Aires: Equipo de Investigación sobre Antropología y Procesos Migratorios, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Pp. 65-77. Disponible en: http://www.migrantropologia.com.ar/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=44&Itemid=60 (10/07/2016)
- HAMELINK, Cees (1987) "MacBride with Hindsigth". En Golding, Peter y Harris, Phil (editores) *Beyond Cultural Imperialism*. Londres: Sage. Pp. 69-93.
- HASEN, Felipe (2011) "Lago Neltume: La filmación inmersa en un conflicto ambiental como herramienta de resistencia". En *Revista Chilena de Antropología Visual*, n° 17. Chile: CEAVI. Pp 146-162. Disponible en: http://www.rchav.cl/2011_17_etn02_hasen.html (10/11/2015)
- HAYE, Ricardo (2000) "Sobre Radio y Estética. Una Mirada desde la Filosofía del Arte". En *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 7, n° 23. México: Universidad Autónoma del Estado de México. Pp 97-115.

- HERNÁNDEZ, Franco (2013) “Política de comunicación indígena, características y compromisos”. En León, Osvaldo (coord.) (2013) *Democratizar la palabra. Movimientos convergentes en comunicación*. Quito: ALAI. Pp 37-52.
- HERNÁNDEZ, Isabel y CALCAGNO, Silvia (2003) “Los Pueblos Indígenas y la Sociedad de la Información en América Latina y el Caribe. Un Marco para la Acción”. Informe de investigación producida para CEPAL y el Instituto para la Conectividad en las Américas. Chile.
- HIRSCH, Silvia (comp) (2008) *Mujeres indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Buenos Aires: Biblos.
- ÑIGO CARRERA, Nicolás (1984) *Indígenas y fronteras. Campañas militares y clase obrera. Chaco, 1870-1930*. Buenos Aires: CEAL.
- ____ (1988) *La violencia como potencia económica: Chaco 1870-1940. El papel del Estado en un proceso de creación de condiciones para la constitución de un sistema productivo rural*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- ÑIGO CARRERA, Valeria (2008) *Sujetos productivos, sujetos políticos, sujetos indígenas: las formas de su objetivación mercantil entre los tobas del este de Formosa*. Informe de tesis doctoral realizada en el marco del Doctorado de la FFyL, Universidad de Buenos Aires.
- ____ (2012) “Movilización indígena en el noroeste formoseño. Notas a propósito de un caso”. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol. 27, n° 2. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología. Pp. 457-462.
- ____ (2013) “Trabajadores indígenas en el Chaco argentino: Algunos sentidos estigmatizadores”. En *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, n° 17. Colombia: Facultad de Ciencias Sociales. Pp. 229-251
- ISLA, Alejandro (2009) *Los usos políticos de la identidad. Criollos, indígenas y Estado*. Buenos Aires: Libros de la Araucanía.
- ITURRALDE GUERRERO, Diego (1997) “Demandas indígenas y reforma legal: retos y paradojas”. En *Alteridades*, n° 7. México: Universidad Autónoma Metropolitana. Pp. 81-98.
- ITTURRIAGA, Markus (1996) *The War of Ink and Internet*. EEUU: University of Tennessee Honors Thesis Projects. Disponible en: http://trace.tennessee.edu/utk_chanhonoproj/167 (10/11/2015)
- JAMESON, Frederic (1991) *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- JURADO VARGAS, Romel (2009) *Reconstrucción de la demanda por el derecho humano a la comunicación*. Quito: CIESPAL.
- KARAM, Tanius (2008) “El discurso de las “Conclusiones y sugerencias”. A 25 años del Informe Mac Bride”. En *Estudios de Lingüística Aplicada*, n° 48. México: UNAM. Pp. 66-87.
- KARASIK, Alejandra (2010) “Subalternidad y ancestralidad colla: transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy”. En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comp) (2010) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía. Pp: 259-282.

- KEJVAL, Larissa (2013) *Significaciones en torno a las radios comunitarias, populares y alternativas en Argentina*. Tesis de Maestría en Comunicación y Cultura, FCS, Universidad de Buenos Aires.
- KOBERWEIN, Adrián y DOUDTCHITZKY, Samanta (2007) “¿Transmitir o producir conocimientos? Un análisis comparativo de la implementación de una política social a nivel local”. En *Cuadernos de Antropología Social*, nº 25. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Pp. 133-150.
- KORTH, Alicia (2005) “Un diagnóstico de la radiodifusión en la década del 30: la comisión del 38”. En Mastrini, Guillermo (ed) (2005) *Mucho ruido, pocas leyes. Economía y políticas de comunicación en la Argentina (1920-2004)*. Buenos Aires: La Crujía. Pp 53-70.
- KROPFF, Laura (2004) “Mapurbe’: jóvenes mapuche urbanos”. En *KAIRÓS*, Revista de Temas Sociales de la Universidad Nacional de San Luis, año 8 nº 14. Pp. 1-12. Disponible en <http://www.revistakairos.org/k14-archivos/laura%20kropff.pdf> (11/08/2015).
- ____ (2005) “Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas.” En Dávalos, Pablo (comp.) (2005) *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 103-132. Disponible en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/CapKropff.pdf>. (16/06/2015).
- LANUSSE, Paula y LAZZARI, Axel “Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambio en identidades y moralidades”. En Briones, Claudia (comp.) (2005) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 221-250.
- LAZZARI, Axel (2010) “Autenticidad, sospecha y autonomía: la recuperación de la lengua y el reconocimiento del pueblo rankülche en La Pampa”. En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comps.) (2010) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía. Pp: 147-172.
- LEACH, Edmund (1988 [1975]) “El método comparativo en antropología”. En Llobera, José (comp) (1988 [1975]) *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama. Pp. 167-178
- LENTON, Diana (1999) “Los dilemas de la ciudadanía y los indios-argentinos: 1880-1950”. En *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, no. 8. Buenos Aires: Colegio de Graduados en Antropología/EUDEBA. Pp 7-30. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/1175/1036> (24/06/2016)
- ____ (2005) *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970)*. Tesis doctoral en Doctorado de la FFyL, Universidad de Buenos Aires.
- LENTON, Diana (2010a) “Políticas del Estado indigenista y políticas de representación indígena: propuestas de análisis en torno al caso neuquino en tiempos del desarrollismo”. En *Sociedades de Paisaje Árido y Semi-Árido*, Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria de la Facultad de Ciencias Humanas, año II, vol. II. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto. Pp. 85-108.

- LENTON, Diana (2010b) “Política indigenista argentina: una construcción inconclusa”. En: *Anuário Antropológico 2009*. Brasil: Ed. Tempo Brasileiro. P. 57-98.
- LENTON, Diana (2014) “El paradigma de comunidad”. En *Deodoro Gaceta de Crítica y Cultura*, Vol. 14. Córdoba: UNC. Pp. 7 – 8.
- LIZONDO, Liliana (2015) *Comunicación con identidad o comunicación comunitaria. El caso de la FM “La voz indígena”*. Tesis de Maestría en Planificación y Gestión de Procesos Comunicacionales, Universidad Nacional de La Plata.
- LOIS, Carla (1999) “La invención del desierto chaqueño. Una aproximación a las formas de apropiación simbólica de los territorios del Chaco en los tiempos de formación y consolidación del Estado nación argentino”. En *Scripta Nova*. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, n° 38. España: Universidad de Barcelona. Disponible en: <http://www.ub.edu/geocrit/sn-38.htm> (25/07/2016)
- LORENZETTI, Marina (2012) “La dimensión política de la salud. Las prácticas sanitarias desde las comunidades peri-urbanas del Dpto. San Martín (Salta)”. En *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, año X, n° XII. Buenos Aires: Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina. Disponible en: <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/publicar/article/view/1425> (26/07/2015)
- LORETI, Damián (1995) *El Derecho a la Información. Relación entre medios, público y periodistas*. Buenos Aires: Paidós.
- LORETI, Damián y LOZANO, Luis (2012) “El rol del Estado como garante del derecho humano a la comunicación”. En *Revista Derecho Público*, año 1, n° 1. Buenos Aires: Ediciones Infojus. Pp 29-55.
- LORETI, Damián y LOZANO, Luis (2014) *El derecho a comunicar. Los conflictos en torno a la libertad de expresión en las sociedades contemporáneas*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- MAGALLANES BLANCO, Claudia (2007) “El video como medio ciudadano: autodefiniciones comunitarias de indígenas y campesinos.” En Rebell, M. (ed.) *XIV Anuario de investigación de la comunicación CONEICC*. México.
- MAGALLANES BLANCO, Claudia, PARRA HINOJOSA, Daniela, LAYUN, Alfredo, FLORES SOLANA, Teresa (2013) “Memoria e imaginarios en el discurso mediático indígena: producciones radiofónicas de Oaxaca”. En *Realis* Vol. 3, N° 2. Pp 156-177. Disponible en <https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/download/8796/8771> (10/08/2016)
- MALINOWSKY, Bronislaw (1986[1972]) *Los argonautas del pacífico occidental I. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Editorial Plantea-De Agostini.
- MANTEGA, Guido (1984) “O Nacional Desenvolvimentismo”. En Mantega, Guido (1984) *A economía política brasileira*, cap 1. Brasil: Ed. Vozes.
- MANZANAL, Mabel (2000) “Los Programas de Desarrollo Rural en la Argentina (en el contexto del ajuste macroeconómico neoliberal)”. En *EURE, Revista Latinoamericana de Estudios Regionales Urbanos*. Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile. Pp. 77-101. Disponible en: <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/geo/pert/Publicaciones8.pdf> (12/05/2015)

MARTÍN BARBERO, Jesús (2002a) “Técnicidades, identidades, alteridades: des-ubicaciones y opacidades de la comunicación en el nuevo siglo”. En *Diálogos de la comunicación*, n°. 64. Perú: FELAFACS. Pp. 9-24.

____ (2002b) *Oficio del cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Chile: Fondo de Cultura Económica.

MARTINI, Stella (2000) *Periodismo, noticia y noticiabilidad*. Buenos Aires: Norma.

MARTINI, Stella y LUCHESSI, Lila (2004) *Los que hacen la noticia. Periodismo, información y poder*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

MASTRINI, Guillermo (ed.) (2005) *Mucho ruido, pocas leyes. Economía y políticas de comunicación en la Argentina (1920-2004)*. Buenos Aires: La Crujía.

____ (2010) “Medios públicos y derecho a la comunicación”. Intervención ante el *Mutirao de Comunicación América Latina y el Caribe*, Porto Alegre, Brasil 3 a 7 de febrero de 2010. Pp 1-7. Disponible en: http://www.portalcomunicacion.com/uploads/pdf/65_esp.pdf (11/08/2015).

MASTRINI, Guillermo y AGUERRE, Carolina (2007) “Muchos problemas para pocas voces. La regulación de la comunicación en el siglo XXI”. En *Diálogo Político*, n° 3. Buenos Aires: Fundación Konrad Adenauer. Pp. 43-68.

MASTRINI, Guillermo y BECERRA, Martín (2006) *Periodistas y Magnates. Estructura y concentración de las industrias culturales en América Latina*. Buenos Aires: Instituto Prensa y Sociedad (IPyS) / Prometeo Libros.

MASTRINI, Guillermo y DE CHARRAS, Diego (2004) “Veinte años no es nada: del NOMIC a la CMSI”. Ponencia presentada en el *Congreso IAMCR 2004*, Porto Alegre, Brasil 23 al 29 de julio de 2004. Disponible en:

http://politicasyplanificacion.sociales.uba.ar/files/2014/07/mastrini_decharras.pdf (25/07/2016)

MASTRINI, Guillermo y LORETI, Damián (2009) “Políticas de comunicación: un déficit de la democracia”. En Sel, Susana (2009) *La comunicación mediatizada: hegemonías, alternativas, soberanías*. Buenos Aires: CLACSO. Pp.59-70.

MASTRINI, Guillermo y MESTMAN, Mariano (1996) “¿Desregulación o re-regulación? De la derrota de las políticas a las políticas de la derrota”. En *CIC Cuadernos de información y comunicación n° 2*. España: Universidad Complutense de Madrid. Pp. 81-88.

MATA, María Cristina (1987) “Cuando la comunicación popular puede ser sentida como propia”. En *Seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Comunicación y Culturas Populares en América Latina*. México: FELAFACS/Gustavo Gili.

____ (1999) “De la cultura masiva a la cultura mediática”. En *Diálogos de la Comunicación* n° 56. Perú: FELAFACS. Pp. 80-91.

____ (2001) “Interrogaciones sobre el público”. En Vasallo de Lopes, María y Fuentes Navarro, Raúl (comps.) (2001) *Comunicación. Campo y objeto de estudio. Perspectivas reflexivas latinoamericanas*. México: ITESO y otras. Pp. 183-199.

____ (2006) “Comunicación y ciudadanía. Problemas teórico-políticos de su articulación”. En *Fronteiras – estudos midiáticos*, vol. VIII, n° 1. Brasil: UNISINOS. Pp. 5-15.

____ (2008) “Ciudadanía comunicativa: los desafíos de una construcción categorial”. En Da Porta, Eva y Saur, Daniel (coords.) *Giros teóricos en las Ciencias Sociales y Humanidades*. Córdoba: Comunicarte.

____ (2011a) “Comunicación y ciudadanía: dilemas pendientes”. En Ameigeiras, Aldo y Alem, B. (comp.) (2011) *Culturas populares y culturas masivas. Los desafíos actuales de la comunicación*. Buenos Aires: Imago Mundi. Pp. 111-120.

____ (2011b) “Continuidades, transformaciones y desafíos”. En *Oficios Terrestres* n° 26. La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP. Pp. 11-30.

MATA, María Cristina; CÓRDOBA, Liliana; CARRO, Pablo; SIMO, Juan; SEGURA, Soledad; MONJE, Daniela y NAVARRO, Juan (2005) *Condiciones objetivas y subjetivas para el desarrollo de la ciudadanía comunicativa*. Centro de Competencia en Comunicación para América Latina, Fundación Friedrich Ebert.

MATA, María Cristina y CÓRDOBA, Liliana (2009) “Ciudadanía, información y acción colectiva”. En *Primer Congreso sobre Protesta social, acción colectiva y movimientos sociales en Argentina*, Buenos Aires 30 a 31 de marzo de 2009. Disponible en: http://eva.universidad.edu.uy/pluginfile.php/329940/mod_folder/content/0/ponencia%20Mata%20%20y%20C%3Brdoba.pdf?forcedownload=1. (01/03/2016)

MATA, María Cristina; CARRO, Pablo; CÓRDOBA, Liliana; GUZZI, Líbera; MONJE, Daniela; MORALES, Susana; SEGURA, Soledad; SIMO, Juan (2009) “Ciudadanía comunicativa. Aproximaciones conceptuales y aportes metodológicos”. En Padilla, Alberto y Efendy Maldonado, Alberto (2009) *Metodologías transformadoras. Tejiendo la red de Comunicación, Educación, Ciudadanía e Integración en América Latina*. Venezuela: CEPAP. Pp. 179-200.

MAZZIOTTI, Nora (1996) “Monjas e indios, picardías y comedias. Dos modelos en las telenovelas argentinas de los 90”. En *Diálogos de la Comunicación*, no 44. Perú: FELAFACS. Pp 1-12. Disponible en: <http://dialogosfelafacs.net/edicion-44/> (25/07/2016).

MEADOWS, Michael y MOLNAR, Helen (2002) “Bridging the Gaps: towards a history of Indigenous media in Australia”. En *Media History*, Vol. 8, No. 1, 2002. Pp: 9-20.

MEIROVICH, Valeria (2016) “*Por un territorio libre, marchamos*” *Estudio sobre las prácticas comunicativas del Movimiento Campesino de Córdoba en el espacio público mediatizado*. Informe de Tesis en la Maestría en Comunicación y Cultura Contemporánea, CEA (FCS), Universidad Nacional de Córdoba.

MENÉNDEZ, Eduardo (1997) “El punto de vista del actor. Homogeneidad, diferencia e historicidad.” En *Relaciones* n° 69. México: Colegio de Michoacán. Pp: 239-270. Disponible en <http://www.revistarelaciones.com/files/revistas/069/EduardoLMenendez.pdf> (25/07/2016)

____ (2010) *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Rosario: Prohistoria.

- MENDOZA, Mario (2007) “Identidad y políticas de reconocimiento: discurso y prácticas en la construcción de la alteridad de los pueblos originarios”. En *Quinto Sol* n° 11. La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa. Pp: 123-142.
- MITRE, Susana (2004) “Radio PIO XII, Siglo XX”. En Geerts, van Oyen y Villamayor, Claudia (coords) (2004) *La radio popular y comunitaria frente al nuevo siglo: la práctica inspira*. Ecuador: ALER/AMARC. Pp. 312-321.
- MOMBELLO, Laura (2002) *Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa*. EEUU: CLAPSO, Universidad de Texas. <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/claspo/dt/0004.pdf> (25/07/2016)
- ____ (2005) “La “mística neuquina”. Marcas y disputas de provincianía y alteridad en una provincia joven”. En Briones, Claudia (comp) (2005) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 151-178.
- MONASTERIOS, Gloria (2003a) “Abya Yala en Internet políticas comunicativas y representaciones de identidad de organizaciones indígenas en el ciberespacio”. En Mato, Daniel (coord.) *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Venezuela: FACES - Universidad Central de Venezuela.
- ____ (2003b) “Usos de Internet por Organizaciones Indígenas (OI) de Abya Yala: Para una alternativa en políticas comunicacionales”. En *Revista Comunicación* n° 22. Venezuela: Centro Gumilla. Pp. 60-69. Disponible en: <http://www.mapuche.info/mapuint/monasterios031100.pdf> (26/07/2016)
- MONJE, Daniela; MERCADAL, Silvina y DOYLE, Magdalena (2013) “Otro territorio: emergencia, controversias y perspectivas en torno al emergente sector de medios públicos en Argentina a partir de 2009”. En *Avatares de la Comunicación y la Cultura*, n°8. Buenos Aires: Ciencias de la Comunicación, FCS, Universidad de Buenos Aires. Disponible en <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/avatares/article/view/2879> (25/07/2016)
- MORALES, Susana (2011) “Seguridad pública, derechos humanos y políticas de comunicación: un debate necesario”. Ponencia presentada en el *Seminario internacional Políticas de la Memoria*. Buenos Aires, 28 de setiembre al 01 de octubre de 2011.
- MORENO, Amparo (1992) “Presentación”. En Williams, Raymond (1992) *Historia de la Comunicación*, Vol 1. Barcelona: Bosch. Pp. 9-18.
- MORONE, Rodolfo y DE CHARRAS, Diego (2005) “El servicio público que no fue. La televisión en el tercer gobierno peronista”. En Mastrini, Guillermo (ed) (2005) *Mucho ruido, pocas leyes. Economía y políticas de comunicación en la Argentina (1920-2004)*. Buenos Aires: La Crujía. Pp 135-154.
- MUSANTE, Marcelo (2013) “Las reducciones estatales indígenas. ¿Espacios concentracionarios o avance del proyecto civilizatorio?”. En memorias de las *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Buenos Aires 27, 28 y 29 de noviembre de 2013. Disponible en: <http://www.aacademica.com/000-063/359.pdf> (25/07/2016)
- NAWEL, Xalkan Wenu; HUENCHO, Luisa; LONKON, Lorenzo y VILLARREAL, Jorgelina (2004) “Pulmarí: recuperación de espacios territoriales y marco jurídico: desafíos mapuches a la política

indigenista del Estado”. Informe de caso Proyecto “Desarrollo Comunitario en Perspectiva Comparada”, Centro de Política Social para América Latina (CLASPO), Universidad de Texas. Disponible en: <http://lanic.utexas.edu/project/laoap/claspo/rtc/0028.pdf> (28/12/2015)

NAVAS ALVEAR, Marco (2004) *Los derechos de la comunicación. Reflexión, práctica, debate*. Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos. Quito: INREDH.

NUSSBAUMER, Beatriz (2014) “Pueblo, Territorio y Autonomía. Tensiones en los modos de construcción de los indígenas como sujetos de derecho en la Argentina”. En *Trabajo y Sociedad*, n° 23. Santiago del Estero: Universidad Nacional de Santiago del Estero. Pp. 485-506. Disponible en: <http://www.unse.edu.ar/trabajosociedad/23%20NUSSBAUMER%20Derechos%20indigenas.pdf>

PACHECO DE OLIVEIRA, João (1998) “Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. En *Mana. Estudos da Antropologia Social*, vol. 4, n° 1. Brasil: Universidad Federal do Rio de Janeiro. Pp: 47-77.

PAUWELS, Flavia (2014) “Las defensorías de audiencias en América latina: hacia un diálogo crítico y constructivo entre medios y audiencias”. Ponencia presentada en *ALAIC 2014*, Perú 6, 7 y 8 de agosto de 2014. Disponible en: <http://congreso.pucp.edu.pe/alaic2014/wp-content/uploads/2013/11/vGT18-Flavia-Pauwels.pdf> (25/07/2016)

PERLA ANAYA, José (2003) *Derecho de la Comunicación. Aportes para una nueva disciplina jurídica*. Perú: AIDIC-Konrad Adenauer Stiftung.

POSTOLSKI, Glenn (s/a) “Nacimiento y organización de la radio en el siglo XX”. En http://politicadelosmedios.blogspot.com.ar/2013_04_01_archive.html

PRINS, Harald (2002) “Visual Media and the Primitivist Perplex: Colonial Fantasies, Indigenous Imagination, and Advocacy in North America.” En Ginsburg, Faye, Abu-lughod, Lila y Larkin, Brian (2002) *Media Worlds. Anthropology on new terrain*. USA: University of California Press. Pp. 58-74

RADOVICH, Juan Carlos (1992) “Política indígena y movimientos étnicos: El caso mapuche”. En *Cuadernos de Antropología*, n°4. Buenos Aires: Universidad Nacional de Luján. Pp: 47-66.

____ (2013) “Los mapuches y el Estado neuquino: algunas características de la política indígena”. En *Runa*, vol. 34 no 1. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Pp: 13-29. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/runa/v34n1/v34n1a02.pdf> (25/07/2016)

____ (2014) “La percepción de los pueblos indígenas en los medios masivos de comunicación”. En Guarini, Carmen y De Angelis, Marina (coords.) (2014) *Antropología e imagen. Pensar lo visual*. Buenos Aires: Sans Soleil Ediciones Argentinas. Pp: 156-171.

RADOVICH, Juan Carlos y BALAZOTE, Alejandro (1995) “Transiciones y Fronteras Agropecuarias en Norpatagonia”. En Trinchero, Hugo (1995) (ed) *Producción Doméstica y Capital. Estudios desde la Antropología Económica*. Buenos Aires: Biblos. Pp: 63-79.

RAMOS RODRÍGUEZ, José (2002) “Los Programas de Avisos en las Radiodifusoras Indigenistas de México: Espacios de reproducción de la Etnicidad”. En memorias del *VI Congreso ALAIC*, Bolivia 12 al 15 de junio de 2002. Disponible en: <http://www.eca.usp.br/associa/alaic/material%20congresso%202002/congBolivia2002/trabalhos%20c>

ompletos%20Bolivia%202002/GT%2018%20cecilia%20peruzzo/Jos%C3%A9%20M.%20Ramos.doc
(10/11/2015)

____ (2009) “Inequidad mediática y multiculturalidad: Alcances y límites de la participación indígena en la radio oficial del estado de Puebla, México”. En memorias del *Congress of the Latin American Studies Association*, Brasil 11 a 14 de junio de 2009. Disponible en: <http://www.learningace.com/doc/4891201/84306530bd626bc80155f6512b92a541/ramosrodriguezjose>
(10/11/2015)

RAMOS RODRÍGUEZ, José y DÍEZ MENDOZA, Ángel (2004) “Viejas y nuevas tecnologías. El servicio de avisos de las radios indigenistas de México”. En Girard, Bruce (ed.) *Secreto a Voces: Radio, Nuevas tecnologías de información y comunicación (NTICs) e interactividad*. Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación; Fundación Friedrich Ebert; Dev-Comm (Banco Mundial), Comunica, Cooperación Italiana y CISP. Pp. 187-194.

RAMOS RODRÍGUEZ, José; CASTILLO DURÁN, Jorge; MELÉNDEZ RODRÍGUEZ, Víctor; GAMBOA ESTEVES, Abril (2009) “Las políticas públicas de inclusión digital para las poblaciones indígenas en México: el caso del estado de Puebla”. En memorias del *XIII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social*, FELAFACS, Cuba 19 a 22 de octubre de 2009.

RANCIÈRE, Jacques (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

REY, German (2005) *El cuerpo del delito. Representaciones y narrativas mediáticas de la seguridad ciudadana*. Colombia: Centro de Competencia en Comunicación para América Latina. Disponible en: http://www.fes.org.ar/PUBLICACIONES/El_Cuerpo_del_Delito_GRey.pdf (10/07/2016)

ROCKWELL, Elsie (1986) “La relevancia de la etnografía para la transformación de la escuela”. En *Memorias del Tercer Seminario Nacional de Investigaciones en Educación*. Bogotá: Centro de Investigación de la Universidad Pedagógica e Instituto Colombiano para el Fomento de la Educación Superior, Universidad Pedagógica Nacional. Pp. 15-29.

____ (1987) “Reflexiones sobre el proceso etnográfico (1982-1985)”. En Rockwell, Elise y Ezpeleta, Justa (coord.) (1987) *Para observar la escuela, caminos y nociones*. Informe final del Proyecto “La práctica docente y sus contextos institucional y social”. Vol 2. México: Departamento de Investigaciones Educativas, Centro de Investigaciones y Estudios Avanzados del IPN. Disponible en: <http://polsocytrabiigg.sociales.uba.ar/files/2014/03/Rockwell-El-proceso-etnogr%C3%A1fico.pdf>
(25/07/2016)

ROJAS, Jimena (2012) “El mapa de medios neuquino. Quiénes son los dueños de los medios. La influencia de Buenos Aires. Desafío de los trabajadores de prensa”. Investigación en la Cátedra Periodismo de Investigación, Lic. en Comunicación Social, Universidad Nacional del Comahue.

ROMO, Cristina (1990) *La otra radio. Voces débiles, voces de esperanza*. México: Fundación Manuel Buendía A.C/Instituto Mexicano de la Radio.

ROSATO, Ana (2009) “Introducción: el “hacer” política: cotidianidad y delimitación del dominio político”. En Boivin, Mauricio; Heredia, Beatriz y Rosato, Ana (comps) (2009) *Política, instituciones*

y gobierno: *abordajes y perspectivas antropológicas sobre el hacer política*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp: 7-24.

ROSATO, Ana y BOIVIN, Mauricio (2013) “Los tipos de análisis: etnográfico, comparativo y procesual. Diferencias, semejanzas y cruces.” En *VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social*. Sección de Antropología Social. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Disponible en: <http://www.aacademica.com/000-063/227.pdf> (25/07/2016)

ROSATO, Ana y QUIRÓS, Julieta (2004) “De militantes y militancia: el trabajo de dos partidos políticos en las elecciones legislativas de 2001 en Argentina”. En Costa Teixeira, Carla y de Alencar Chaves, Christine (2004) (org) *Espaços e tempos da política*. Río de Janeiro: Relume Dumará. Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ. Pp. 47-66.

ROSSI, Diego (2006) “Acceso y participación en el nuevo siglo. Limitaciones de la política, condicionamientos de los conglomerados”. Buenos Aires: Cátedra Políticas y Planificación de la Comunicación, Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Mimeo.

ROTH, Lorna (2002) *Something New in the Air. The Story of First Peoples Television Broadcasting in Canada*. Canada: McGill-Queen's University Press.

ROULET, Florencia y GARRIDO, María Teresa (2011) “El genocidio en la historia: ¿Un anacronismo?”. En Lenton, Diana (edit) (2011) *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* Vol 1, No 2. Disponible en: <https://corpusarchivos.revues.org/1159> (25/07/2016) Pp. 1-9.

SALAZAR, J. Francisco (2003) “Articulating an Activist Imaginary: Internet as Counter Public Sphere in the Mapuche Movement, 1997/2002”. En *Media International Australia*, Vol. 107, N° 1, PP. 19-30.

___ “Prácticas de auto-representación y los dilemas de la autodeterminación: el cara y sello de los derechos a la comunicación Mapuche”. En: Barrientos, C. (ed.) *Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile, una mirada desde la historia y las ciencias sociales*. Santiago de Chile: RIL Editores.

SALGADO, Juan Manuel y GOMIZ, Micaela (2010) *Convenio 169 de la O.I.T sobre Pueblos Indígenas. Su aplicación en el derecho interno argentino*. Neuquén: Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas.

SANDOVAL FORERO, Eduardo y MOTA DÍAZ, Laura (2007) “Indígenas y Democracia en las Tecnologías de la Información y la Comunicación (TICs)”. En *VI Jornadas latinoamericanas de estudios sociales de la ciencia y la tecnología*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

SCHAVELZON, Salvador (2010) “La antropología del Estado, su lugar y algunas de sus problemáticas.” En *Publicar en Antropología y Ciencias Sociales*, Año VIII n n° IX. Buenos Aires: Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina. Pp 73-96.

SCHILLER, Herbert (1996) *Information Inequality: The Deepening Social Crisis in America*. New York: Routledge.

- SCHUSTER, Federico (2012) Seminario de Posgrado “Trabajo docente, identidad y acción colectiva”, Asociación de Docentes e Investigadores Universitarios y Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, Agosto de 2012.
- SILVERSTONE, Roger (2004) *Por qué estudiar los medios*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SIMO, Juan (2005) *Públicos y ciudadanía comunicativa. Tensiones en las lógicas de producción informativa. El caso de La Voz del Interior*. Trabajo Final de Licenciatura, ECI, UNC.
- SZULC, Andrea (2012) “El poder de nominar. Los nombres de los niños y niñas mapuche como campo de disputa”. En *Runa*, Vol, 23, n° 2. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Pp. 175-192. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180825065004> (26/07/2016)
- SPADAFORA, Ana; GÓMEZ, Mariana y MATARRESE, Marina (2010) “Rumbos y laberintos de la política étnica: organizaciones unificadas y faccionalismos indígenas en la provincia de Formosa (pilagá y toba)”. En Gordillo, Gastón y Hirsch, Silvia (comp) (2010) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía. Pp: 237-258
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1979) “México: minorías étnicas y política cultural”. En *Revista Nexos* n° 19. México. Pp 13-23
- ____ (1986) “Protección de minorías”. En *Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Pp. 143-152.
- ____ (1992) “Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales”. En *Nueva Antropología* vol 23, n° 43. México. Pp 83-99
- ____ (2007) *Los pueblos indígenas y sus derechos*. Informes Temáticos del Relator Especial sobre la situación de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales de los Pueblos Indígenas del Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas. México: UNESCO.
- STEVENSON, Nick (1998): *Culturas mediáticas. Teoría social y comunicación masiva*. Buenos Aires: Amorrortu.
- TRENTINI, Florencia; VALVERDE, Sebastián; RADOVICH, Juan Carlos; BERÓN, Mónica; BALAZOTE, Alejandro (2010) ““Los nostálgicos del desierto”: la cuestión mapuche en Argentina y el estigma en los medios”. En *Revista Cultura y Representaciones Sociales*, vol.4, n° 8. México: UNAM. Pp. 186-212.
- TAMAGNO, Liliana (1991) “La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad”. En *América Indígena*, Vol. LI, n° 1. México: Instituto Indigenista Interamericano. Pp. 123-152
- ____ (2008) “Diversidad/ desigualdad en el espacio nacional. Negación-Ocultamiento-Racismo-Violencia”. En Nun, José y Grimson, Alejandro (comps.) *Nación y diversidad. Territorios identidades y federalismo*. Buenos Aires: Edhasa. Pp. 61-71.
- ____ (2013) “Políticas indigenistas en Argentina, alcances y límites. Demandas, luchas, representaciones y nuevas configuraciones etnopolíticas”. En *Runa* vol. 34 no.1 Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Pp 9-12.
- TRINCHERO, Hugo (1994) “Compromiso y distanciamiento: configuraciones de la crítica etnográfica contemporánea”. En *Runa* no. 21. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Pp: 317-333.

____ (2000) *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación. El Chaco central*. Buenos Aires: Eudeba.

____ (2007) *Aromas de lo exótico (retornos del objeto). Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Buenos Aires: Editorial SB.

____ (2009a) “Pueblos originarios y políticas de reconocimiento en Argentina”. En *Papeles de Trabajo* n°18. Rosario: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural. Pp 1-17.

____ (2009b) “Las masacres del olvido. Napalí y Rincón Bomba en la genealogía del genocidio y el racismo de estado en la Argentina”. En *Runa*, Vol. 23, no. 1. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Pp. 45-60.

TRINCHERO, Hugo y LEGUIZAMÓN, Juan (1996) “La estructura del estigma: porqué los indios llegaron a comer pescado crudo”. En *Papeles de trabajo*, no. 5. Rosario: Centro interdisciplinario de Ciencias Etnolingüísticas y Antropológico-Sociales, Universidad Nacional de Rosario. Pp: 79-89.

TORRES AGÜERO, Soledad (2013) “Na lavill’llaGa’c qataq nalqui na qarhuo: Apuntes sobre una experiencia de video participativo con jóvenes indígenas toba en Formosa, Argentina.” En *Revista Chilena de Antropología Visual*, n° 22. Chile: CEAVI. Pp 68-90. Disponible en: http://www.rchav.cl/2013_22_art03_torres.html (10/11/2015)

TURNER, Terence (1991) “The Social Dynamics and Personal Politics of Video Making in an Indigenous Society: The Cultural Meaning and the Personal Politics of Video-making in Kayapo Communities”. En *Visual Anthropology Review*, Vol. 7 n° 2. EEUU: American Anthropological Association. Pp. 68-76.

____ (1992) “Defiant Images: The Kayapo Appropriation of Video”. En *Anthropology Today*, Vol. 8 n° 6. Royal Anthropological Institute. Pp: 5-16.

____ (2002) “Representation, Politics, and Cultural Imagination in Indigenous Video. General Points and Kayapo Examples”. En Ginsburg, Faye, Abu-lughod, Lila y Larkin, Brian (eds) (2002) *Media Worlds. Anthropology on new terrain* EEUU: University of California Press. Pp 75-89.

ULANOVSKY, Carlos (2005) *Paren las rotativas. Diarios, revistas y periodistas [1970 - 2000]*. Buenos Aires: Emecé.

ULIN, Robert (1990[1984]) *Antropología y Teoría Social*. México: Siglo XXI.

VALDÉS, Marcos (2006) “Migración interna indígena y no indígena en América Latina”. Disponible en: http://www.mapunet.org/documentos/mapuches/migracion_interna.pdf (25/07/2016)

VALVERDE, Sebastián (2009) “Identidad étnica, etnicidad y reorganización comunitaria: el caso de la agrupación Mapuche Ñorquinco (provincia de Neuquén)”. En *Papeles de trabajo* n° 17. Rosario: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Sociocultural. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1852-45082009000100004.

(25/07/2016)

VALVERDE, Sebastián y STECHER, Gabriel (2013) “Ruralidad, paradojas y tensiones asociadas a la movilización del pueblo Mapuche en Pulmarí (Neuquén, Argentina)”. En *Polis. Revista*

- Latinoamericana*, n° 34. Chile: Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas, Universidad de Los Lagos Campus Santiago. Disponible en: <https://polis.revues.org/8870> (25/07/2015)
- VAN CUILEMBURG, Jan y MCQUAIL, Denis (2005) “Cambios en el paradigma de política de medios. Hacia un nuevo paradigma de políticas de comunicación”. En *European Journal of Communication* Vol. 18., n° 2. Londres: Sage. Pp. 181-207.
- VALKO, Marcelo (2007) *Los indios invisibles del Malón de la Paz: de la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- VAN DAM, Chris (2007) *Tierra, territorio y derechos de los pueblos indígenas, campesinos y pequeños productores de Salta*. Buenos Aires: Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentos. Disponible en: <http://www.ucar.gob.ar/images/publicaciones/Tierra,%20territorio%20y%20derechos%20de%20los%20pueblos%20ind%C3%ADgenas,%20campesinos%20y%20peque%C3%B1os%20productores%20de%20Salta.pdf> (26/07/2016)
- VARELA, Mirta (2002) “Medios de comunicación de masas”. En Altamirano, Carlos (director) *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós. Pp. 169-173.
- VÁZQUEZ, Héctor (2000) *Procesos identitarios y exclusión sociocultural. La cuestión indígena en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- VELASCO, Honorio y DÍAZ DE RADA, Ángel (1997) *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta.
- VERÓN, Eliseo (1985) “Análisis del contrato de lectura. Un nuevo método para el estudio del posicionamiento de los soportes de los media”. En *Les médias, expériences, recherches actuelles, applications*. París: IREP.
- VILLAR, Diego (2004) "Uma abordagem critica do conceito de 'etnicidade' na obra de Fredrik Barth". En: *Revista Mana*, vol.10 n°1. Brasil: Universidade Federal do Rio de Janeiro. Pp 165-192.
- WEINBERG, Mariana (2014) “Desarrollo neoliberal e intervención estatal: políticas orientadas a pueblos indígenas en el NOA.” En memorias del XI Congreso Argentino de Antropología Social. Rosario 22 al 26 de julio de 2014. Pp. 1-19. Disponible en: file:///C:/Users/Ma/Downloads/11caas_GT65_Weinberg.pdf (25/07/2016)
- WILLIAMS, Raymond (1974[1962]) *Los medios de comunicación social*. Barcelona: Ediciones Península, Barcelona.
- ____ (1992a [1981]) *Historia de la Comunicación*, Vol 1. Barcelona: Bosch
- ____ (1992b [1981]) *Historia de la comunicación*, Vol II. Barcelona: Bosch.
- ____ (1994 [1981]) *Sociología de la cultura*. Barcelona: Paidós Comunicación
- ____ (2001 [1980]) *Cultura y Sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ____ (2008 [1976]) *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- ____ (2009 [1977]) *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- ____ (2011 [1974]) *Televisión. Tecnología y Forma Cultural*. Buenos Aires: Paidós.

WRIGHT, Pablo (2008) *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Buenos Aires: Biblos

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

ZIBECHI, Raúl (2003) “Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos”. En *OSAL: Observatorio Social de América Latina*, nº 9. Buenos Aires: CLACSO. Pp. 185-188.

ŽIŽEK, Slavoj (1998) “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En: Jameson, Fredric y Žižek, Slavoj (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós. Pp. 137-188.

Fuentes documentales

1. Legislaciones, Declaraciones, Convenios, Resoluciones

Legislación, convenios y resoluciones nacionales y provinciales

Constitución de la Nación Argentina. Enero de 1995.

Constitución de la Provincia de Salta. Junio de 1986.

Decreto 1172 Acceso a la información pública. Poder Ejecutivo Nacional. Diciembre de 2003.

Decreto-ley de radiodifusión nº22.285. Marzo de 1980.

Decreto de Necesidad y Urgencia 830/1989 “Llama a concurso público para la adjudicación de las licencias de explotación en la Capital Federal, de los canales de televisión 11 y 13”. Poder Ejecutivo Nacional. Septiembre de 1989.

Decreto 1540/89 de adjudicación de las licencias del Canal 11 a TELEFÉ y Canal 13 a ARTEAR. Poder Ejecutivo Nacional. Diciembre de 1989.

Decreto de Necesidad y Urgencia 267/15 “Entre Nacional de Comunicaciones”. Poder Ejecutivo Nacional. Diciembre de 2015.

Ley nacional Nº 23.302 sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes. Noviembre de 1985.

Ley nacional Nº 24.07 de aprobación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes. Abril de 1992.

Ley nacional Nº 26.522 de Servicios de Comunicación Audiovisual. Octubre de 2009.

Ley nacional Nº23.696 de Reforma del Estado. Agosto de 1989.

Ley nacional Nº 27.078 Argentina Digital. Tecnologías de la Información y las Comunicaciones. Diciembre de 2014.

Ley 6373 Promoción y Desarrollo del Aborigen. Provincia de Salta. Julio de 1986

Ley 7121 de Desarrollo de los Pueblos Indígenas de Salta. Provincia de Salta. Diciembre de 2000.

Resolución 705-COMFER/00. Acuerdo de Cooperación y Colaboración de Servicios de Radiodifusión entre el COMFER y la Secretaría de Educación Básica del MECyT. 22 de junio de 2000

Resolución 576-COMFER/01 Autorización a la Escuela Indígena N° 4738 “Juan XXIII” (Pichanal, Salta) para la instalación, funcionamiento y explotación de un servicio de radiodifusión por modelación de frecuencia.

Resolución 0403-COMFER/04 Acuerdo de cooperación y colaboración de servicios de radiodifusión, entre el Comité Federal de Radiodifusión y el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas. 01 de marzo de 2004

Resolución 931COMFER/05 Autorización para la instalación, funcionamiento y explotación de AM Wajzugún 800 KHz.

Resolución 328/2010 INAI Créase el Registro Nacional de Organizaciones de Pueblos Indígenas. Julio de 2010.

Resolución DPSCA 140/2014 Discriminación al pueblo mapuche en una radio de Neuquén. Diciembre de 2014.

Ordenanza 11811/2010 Creación del Consejo para el Desarrollo de las Artes y la Interculturalidad. Consejo Deliberante de la Ciudad de Neuquén. 03 junio de 2010.

Legislación internacional y de otros países

Convención Americana Sobre Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica). Noviembre de 1969.

Convención sobre los Derechos del Niño. Naciones Unidas. Noviembre de 1989.

Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales. Organización Internacional del Trabajo. Junio de 1989.

Declaración Universal de los Derechos Humanos. Diciembre de 1948.

Declaración Americana Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Organización de los Estados Americanos. Junio de 2006.

Declaración de Principios sobre Libertad de Expresión. Comisión Interamericana de Derechos Humanos. Noviembre del 2000.

Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, 2 de noviembre de 2001.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Septiembre de 2007.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Publicada en el Diario Oficial de la Federación en febrero de 1917. Última reforma publicada en junio de 2014.

Ley de Responsabilidad Social en la Radio y TV. Diciembre de 2004. Venezuela

Ley N° 20.433 de los Servicios de Radiodifusión Comunitaria Ciudadana. Abril de 2010. Chile.

Ley N° 164 General de Telecomunicaciones, Tecnologías de Información y Comunicación. Agosto de 2011. Bolivia.

Ley Orgánica de Comunicación de Ecuador. Junio de 2013. Ecuador.

Ley Federal de Telecomunicaciones y Radiodifusión. Agosto de 2014. México.

Ley 1341 “Por la cual se definen principios y conceptos sobre la sociedad de la información y la organización de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones –TIC–, se crea la Agencia Nacional de Espectro y se dictan otras disposiciones”. Julio de 2009. Colombia.

Primera Declaración Conjunta de los Relatores de Libertad de Expresión, 1999. Disponible en: <http://www.oas.org/es/cidh/expresion/showarticle.asp?artID=141&IID=2> (25/07/2016)

Resolución 000415 “Por la cual se expide el Reglamento del Servicio de Radiodifusión Sonora y se dictan otras disposiciones. Emanada del Ministerio de las Tecnologías de la Información y Comunicaciones”. Abril de 2010. Colombia.

2. Fuentes hemerográficas

“Red de Comunicación Indígena: Siete Años Mostrando lo Invisibilizado” (27/07/09) Diario *Chaco Día por Día*. Resistencia, Argentina.

“Neuquén: un hotel de lujo, tomado por mapuches” (16/08/2009) Diario *La Nación*. Buenos Aires, Argentina. Disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1163089-neuquen-un-hotel-de-lujo-tomado-por-mapuches> (28/7/2016)

“Ordenan a los mapuches no impedir el ingreso a una capilla” (27/08/2009) Diario *La Nación*. Buenos Aires, Argentina. Disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1191061-ordenan-a-los-mapuches-no-impedir-el-ingreso-en-una-capilla> (28/7/2016)

“Polémico relevamiento de tierras” (14/10/2009) Diario *La Nación*. Buenos Aires, Argentina. <http://www.lanacion.com.ar/1186138-polemico-relevamiento-de-tierras> (28/7/2016)

“El regreso de la Araucanía” (18/10/2009) Diario *La Nación*. Buenos Aires, Argentina. Disponible en <http://www.lanacion.com.ar/1187506-el-regreso-de-la-araucania> (28/7/2016).

IGLESIAS, Fernanda (05/01/12) “Lanata: “¿A dónde voy a ir si no es al Grupo Clarín?””. Diario *La Nación*. Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/1437760-lanata-a-donde-voy-a-ir-si-no-es-al-grupo-clarin> (28/07/2016)

LORETI, Damián; LOZANO, Luis y DE CHARRAS, Diego (24/10/2012) “Comunicación Audiovisual: Todo lo que hay que saber”. Diario *Página 12*, Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-206213-2012-10-24.html> (28/7/2016)

DIRENZO, Lorena (12/01/14) “A un año de su debut, el canal de TV mapuche no tiene ni cámaras”. Diario *Perfil*. Buenos Aires, Argentina.

“Volvieron a cortar el ingreso al istmo del lago Mari Menuco” (13/12/2014) Diario *Río Negro*. Río Negro, Argentina. Disponible en http://www.rionegro.com.ar/region/volvieron-a-cortar-el-ingreso-al-istmo-del-la-ATRN_5363412 (28/07/2016)

3. Otros documentos consultados

Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena. 16 de febrero de 1996. México.

“ALER 500 años” (1991) Revista *Chasqui* n° 40. Pp 85 a 89

“Caminando por la Verdad, hacia un Estado Plurinacional”. Documento de la Marcha de los Pueblos Originarios, Argentina. Mayo 2010. Disponible en <http://argentina.indymedia.org/news/2010/05/732875.php>. (29/05/2015).

“Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Censo del Bicentenario. Pueblos Originarios”. (2015) INDEC y FCS, UBA. Disponible en: http://www.indec.gov.ar/nivel4_default.asp?id_tema_1=2&id_tema_2=21&id_tema_3=99 (25/01/2016)

“Convocatoria al Primer Congreso Nacional de Comunicación Indígena.” México. 2007. Disponible en: <http://servindi.org/actualidad/2488> (25/07/2016)

“Declaración de Quito”. I Encuentro Continental de Pueblos Indios. Quito, Ecuador. Julio de 1990. Disponible en http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php (25/07/2016)

“Declaración de Temoaya”. II Encuentro Continental de Pueblos Indígenas. México. Octubre de 1993. Disponible en: <http://www.nativeweb.org/papers/statements/indigenous/temoya.php> (25/07/2015)

Declaraciones de la I, II y III Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala (Teotihuacan, México 2000; Quito, Ecuador, 2004; Mar del Plata, Argentina, 2005). Disponibles en: <http://www.cumbreindigenabyayala.org> (25/07/2015)

“Declaración de los Pueblos Indígenas ante la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información”. Ginebra. 10 de diciembre de 2003. Disponible en http://www.puebloindio.org/Declaracion_CMSI_03.htm (06/09/2015)

“Declaración de la Mesa de Comunicación de la IV Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Abya Yala”. Puno, Perú. Mayo de 2009. Disponible en: http://movimientos.org/es/enlacei/iv-cumbre-indigena/show_text.php3%3Fkey%3D14476 (25/07/2016)

“Declaración de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena”. Colombia. Noviembre de 2010. Registro propio.

“Declaración de la II Cumbre Continental de Comunicación Indígena”. México. Octubre de 2013. Disponible en <http://www.comunicacionesabyayala.org/notes/noticias/declaracion-de-la-segunda-cumbre/> (25/07/2016)

“Declaración de Ykua Sati – Constitución de la Red de Medios Indígenas del Paraguay”. Paraguay. Junio de 2015. Disponible en [http://www.py.undp.org/content/dam/paraguay/docs/DECLARACION%20DE%20COMUNICADORES%20INDIGENAS%20\(REDD+\).pdf](http://www.py.undp.org/content/dam/paraguay/docs/DECLARACION%20DE%20COMUNICADORES%20INDIGENAS%20(REDD+).pdf) (29/06/2016)

“Directorio de afiliadas de ALER”. Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica. Quito.

“ERPE 26 años. Datos históricos de su caminar.” (1988) Centro de Investigación y Cooperación Popular – e.r.p.e. Ecuador.

“Hacia un plan nacional contra la discriminación. La discriminación en Argentina. Diagnósticos y propuestas” (2005) Instituto Nacional contra las Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI).

Informe sobre reclamos y denuncias presentadas a la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual, relativas a representaciones mediáticas lesivas para con los pueblos originarios (2015). Inédito. Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual.

“Informe sobre la ejecución de las leyes 26.150 y 26.554. Estado de Situación del Relevamiento Territorial de las Comunidades Indígenas de Argentina”. INAI. Agosto de 2013. Disponible en <http://eventos.senado.gov.ar:88/12997.pdf> (20/07/15)

“Iniciativa ciudadana 21 puntos por una ley de radiodifusión para la democracia”. Coalición por una Radiodifusión Democrática, Argentina.

“Instructivo. Presentación de solicitudes de autorización para Pueblos Originarios Artículo 151 de la Ley N.º 26.522.” AFSCA. 2012.

“La Radio Comunitaria”. Federación Argentina de Radios Comunitarias (FARCO). Disponible en: http://www.farco.org.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=2123&Itemid=214 (01/10/2015)

“La situación de los pueblos indígenas en Argentina.” Informe del Relator Especial sobre los derechos de los pueblos indígenas, James Anaya. 2012. Disponible en: <http://odhpi.org/wp-content/uploads/2013/01/INFORME-DEFINITIVO-ARGENTINA.pdf> (25/07/2016)

“Las representaciones de los pueblos indígenas en radio y televisión” (2009). Observatorio de la Discriminación en Radio y Televisión (AFSCA, INADI y Consejo Nacional de las Mujeres).

“Pacto del Estado con los Pueblos Originarios para la creación de un Estado Plurinacional”. Documento entregado a la Presidenta de la Nación al cierre de e la Marcha de los Pueblos Originarios, Argentina. Mayo de 2010. Disponible en <http://marchanacionalindigena.blogspot.com.ar/2010/05/documento-de-la-marcha.html> (02/06/2015).

“Plataforma para um novo Marco Regulatório das Comunicações no Brasil”. Disponible en: <http://www.comunicacaodemocratica.org.br/> (29/06/2016).

“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”. Documento elaborado en el Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios, Buenos Aires, Argentina. Junio de 2009. Versión taquigráfica.

Ponencias presentadas en la Honorable Cámara de Diputados de la Nación, plenario de las Comisiones de Comunicaciones e Informática, Presupuesto y Hacienda, y Libertad de expresión. Audiencias públicas desarrolladas entre los días 8 y 11 de septiembre de 2009, para el tratamiento del Proyecto de ley de servicios de comunicación audiovisual. Reproducción textual de los documentos presentados disponible en <http://www1.hcdn.gov.ar/radiodifusion/pdf/ponencias/ponencias.pdf> (30/06/15)

Exposiciones presentadas en la Honorable Cámara de Diputados de la Nación, plenario de las Comisiones de Comunicaciones e Informática, Presupuesto y Hacienda, y Libertad de Expresión, en el marco de las audiencias públicas desarrolladas entre los días 8 y 11 de septiembre de 2009, para el tratamiento del Proyecto de ley de servicios de comunicación audiovisual. Versión taquigráfica de los oradores disponible en http://www1.hcdn.gov.ar/radiodifusion/pdf/vt/VT_Audiencia_09-09-09.pdf;

http://www1.hcdn.gov.ar/radiodifusion/pdf/vt/VT_Audiencia_10-09-09.pdf;
http://www1.hcdn.gov.ar/radiodifusion/pdf/vt/VT_Audiencia_11-09-09.pdf (06/07/2015)
“Neuquén. Listado definitivo de servicios de comunicación audiovisual. Elecciones nacionales 2013.”
Dirección Nacional Electoral, Ministerio del Interior y Transporte. Disponible en
<http://www.elecciones.gov.ar/medios/neuquen.pdf> (25/07/2016)
“Salta. Listado definitivo de servicios de comunicación audiovisual. Elecciones nacionales 2013.”
Dirección Nacional Electoral, Ministerio del Interior y Transporte. Disponible en
<http://www.elecciones.gov.ar/medios/salta.pdf> (25/07/2016)
“17 principios que regirán la Ley de Comunicaciones Convergentes”. Ente Nacional de
Comunicaciones, Ministerio de Comunicaciones, Presidencia de la Nación Argentina.
Disponible en http://www.enacom.gob.ar/ley-de-comunicaciones/nueva-ley-comunicaciones/la-comision-redactora-presento-los-17-principios-de-la-nueva-ley_n1270
(15/08/2016)

Documentos y otros materiales de/o vinculados a *Kona Producciones*

Boletín Urgente desde la Convención Constituyente N° 2 “Proyectos sobre Derechos Mapuce en Convención Constituyente”. *Tayñ Rakizuum*. 17 de enero de 2006. Disponible en:

http://argentina.indymedia.org/news/?author=sami&category=0&comments=1&day=&display=&hidden=&keyword=&limit=20&medium=&month=&page=4&sort=&summaries=&year=&language_id=0
(27/12/2015)

Boletín Mapuche, Especial desde la Convención Constituyente en Neuquén (Puelmapu) / N° 1 “El derecho Mapuche en la Reforma de la Constitución provincial”. *Tayñ Rakizuum*. 16 de enero de 2006. Disponible en:

http://argentina.indymedia.org/news/?author=sami&category=0&comments=1&day=&display=&hidden=&keyword=&limit=20&medium=&month=&page=4&sort=&summaries=&year=&language_id=0
(27/12/2006)

Boletín Mapuche, Especial desde la Convención Constituyente N° 3 “Se reúnen autoridades de la Confederación Mapuche Neukina Y los Convencionales Constituyentes.” *Tayñ Rakizuum*. 23 de enero de 2006. Disponible en: <http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=262>
(27/12/2015).

Boletín Mapuche, Especial desde la Convención Constituyente N° 4 “Se posterga el tratamiento de los derechos Mapuce en la Convención”. *Tayñ Rakizuum*. 24 de enero de 2006. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2006/01/368659.php> (27/12/2015).

Especial desde la Convención Constituyente N° 6 “Neuquén: Cuenta regresiva al reconocimiento Mapuce en la Convención”. *Tayñ Rakizuum*. 01 de febrero de 2006. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2006/02/370777.php>

Especial desde la Convención Constituyente N° 9 “Neuquinos y Mapuce: unidos en camino de un reconocimiento verdadero”. *Tayíñ Rakizuam*. 07 de febrero de 2006. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2006/02/371887.php>

Boletín urgente Mapuce. Especial desde la Convención Constituyente N° 13 “Victoria del Pueblo mapuce movilizado”. *Tayíñ Rakizuam*. 12 de febrero de 2006. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2006/02/373736.php> (27/12/2015)

Boletín urgente, especial desde Pulmarí N° 1 “Mapuce recuperan Pulmarí”. *Tayíñ Rakizuam*. 01 de agosto de 2006. Disponible en <http://argentina.indymedia.org/news/2006/08/428330.php> (28/12/2015)

Boletín urgente, especial desde Pulmarí N° 4 “Posición mapuce ante la renuncia de Neuquén a Pulmarí”. *Tayíñ Rakizuam*. 08 de agosto de 2006. Disponible en <http://argentina.indymedia.org/news/2006/08/430415.php> (28/12/2015)

“XVIII Gvbmamtuwvn – Parlamento Mapuce”. *Tayíñ Rakizuam*. 25 de mayo de 2006. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2006/05/410006.php> (28/12/2015)

“Resoluciones del XVIII Parlamento Mapuce”. *Tayíñ Rakizuam*. 26 de mayo de 2006. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2006/05/410423.php> (28/12/2015)

“MELI FOLIL KVPAN: Registro Civil Mapuce”. *Tayíñ Rakizuam*. 25 de mayo de 2006. Disponible en: <http://argentina.indymedia.org/news/2006/05/410179.php> (28/12/2015)

“COMENZO MAPURADIO-Noticiero Cultural Mapuche”. Confederación Mapuce de Neuquén. 02 de febrero de 2010. Disponible en http://www.confederacionmapuce.com.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=163:mapuradio-noticiero-cultural-mapuce-&catid=34:rt-demo-content (2/12/2012).

“Informe del Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas año 2008”. Neuquén.

“Informe del Observatorio de Derechos Humanos de Pueblos Indígenas años 2009-2010”. Neuquén.

“Meli Folil Kvpán”. Documento del Centro de Educación Mapuce Norgvbmamtuwayíñ. s/a.

“Memorias de la Tierra”. Documento del Servicio Pastoral para la Comunicación del Obispado de Neuquén. S/a. Mimeo.

“Propuesta al Foro Educativo Provincial”. Documento del Centro de Educación Mapuce Norgvbmamtuwayíñ. 2010. Mimeo.

“Propuesta para un Kvme Felen Mapuce” (2010) Confederación Mapuce de Neuquén (2010). Neuquén. Disponible en <http://www.unter.org.ar/imagenes/kvme-felen-Plan-de-vida.pdf> (16/01/2016).

Proyecto “Escuela Indígena de Comunicación y Producción Audiovisual”. *Kona Producciones*. 2011. Mimeo

Proyecto de Ley 24 de junio Wiñoy Xipantv “Año nuevo mapuce” Feriado mapuce. Confederación Mapuce de Neuquén. Abril de 2011. Mimeo.

Documentos de/o vinculados a la FM Comunitaria La Voz Indígena

Memorias del “IV Encuentro de Comunicadores Indígenas”. 13, 14 y 15 de agosto de 2010, Capiasuty, Salta. Programa Permanente de Investigación, Extensión y Desarrollo en Comunidades Indígenas de Argentina, FFyL, UBA/ *Radio Comunitaria LVI/Radio Parapetí*/Educación Radiofónica de Bolivia / Programa radial *Bandidos Rurales/Radio FM Paj Sachama 89.9* del MOCASE/ *Radio FM Comunitaria Alas/ Radio FM Petü Mogeleiñ/ Radio FM El Nuevo Milenio*/comunicadores calchaqués de las Pailas, Salta.

“Experiencias ganadoras del Premio Presidencial “Prácticas Educativas Solidarias en Educación Superior 2004”. Cuadernillo del Ministerio de Educación de la Nación Argentina. Disponible en: <http://www.me.gov.ar/edusol/archivopublicaciones.html> (26/07/2016)

4. Páginas Web

<http://radiofonicasutatenza.blogspot.com.ar/>

<http://www.censo2010.indec.gov.ar>

<http://afsca.gob.ar/experiencias-antteriores/>

<http://konamapuce.blogspot.com.ar/>

<http://pueblosoriginariosargentina.blogspot.com.ar>

<http://uniondiaguita.blogspot.com.ar/>

<http://servindi.org/actualidad/101950>

www.defensadelpublico.gob.ar

<http://lacoosacine.blogspot.com.ar/p/sobre-nosotros.html>

<http://senadosalta.gob.ar>

<http://www.farco.org.ar/>

5. Fuentes documentales en formato audiovisual

“El canal mapuche fue un símbolo del 7D y hoy no tiene cámaras”. Informe del programa *Telenoche*, Canal 12 de la CABA, 04/11/13. Disponible en http://tn.com.ar/politica/el-canal-mapuche-que-fue-simbolo-del-7d-y-hoy-no-tiene-camaras_420401 (15/07/15)

Audios de la inauguración de la radio AM *Wajzugun*. Disponibles en <http://argentina.indymedia.org/news/2006/11/462350.php> (21/11/2015)

1. Referencias de principales siglas utilizadas (en orden alfabético)

AFSCA: Autoridad Federal de Servicios de Comunicación Audiovisual

AFTIC: Autoridad Federal de Tecnologías de la Información y las Comunicaciones

ALER: Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica

AMARC: Asociación Mundial de Radios Comunitarias

ARETEDE: Asociación de Regional de Trabajadores en Desarrollo

CAIA: Coordinadora Audiovisual Indígena de Argentina

CIDH: Comisión Interamericana de Derechos Humanos

CIN: Confederación Indígena de Neuquén

CLACPI: Consejo Latinoamericano de Cine y Comunicación Indígena

CMN: Confederación Mapuce de Neuquén

CMSI: Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información

COMFER: Comité Federal de Radiodifusión

ENaCom: Ente Nacional de Comunicaciones

ENOTPO: Encuentro Nacional de Organizaciones de Pueblos Originarios

FARCO: Federación Argentina de Radios Comunitarias

FOMECA: Fondo de Fomento Concursable

INADI: Instituto nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo

INAI: Instituto Nacional de Pueblos Indígenas

INDEC: Instituto Nacional de Estadística y Censo

IPPIS: Instituto Provincial de Pueblos Indígenas de Salta

Ley SCA: Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual

LVI: Radio Comunitaria La Voz Indígena

MPN: Movimiento Popular Neuquino

ODHPI: Observatorio de Derechos humanos de Pueblos Indígenas, de Neuquén

ONPIA: Organización de Naciones y Pueblos Indígenas en Argentina

PEN: Poder Ejecutivo Nacional

PROSOFA: Programa de Desarrollo Social en Áreas de Frontera

PSA: Programa Social Agropecuario

SAF: Secretaría de Agricultura Familiar de la Nación.

SCA: Servicios de Comunicación Audiovisual

2. Autorizaciones y FOMECA otorgados a pueblos originarios a partir de la sanción de la Ley SCA hasta diciembre de 2015⁵⁰¹

	Radio: nombre de fantasía y tipo de servicio y frecuencia	Titular	Pueblo ⁵⁰²	Localidad/ Provincia	Resolución AFSCA	FOMECA ⁵⁰³
1	FM 89.9 Runasimi Kolla	Comunidad Las Capillas	Kolla	Iruya, Salta	1339/11	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2015 (sin otorgar hasta septiembre de 2016)
2	FM 89.9 Pachakuti	Comunidad Queta	Kolla	Abra Pampa, Jujuy	1340/11	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2014 FOMECA comunicación con identidad (producción radiofónica)-2014 FOMECA para gestión de medios comunitarios-2014 y 2015
3	FM 89.9 Whipala	Comunidad Los Chorrillos	Ocloya	Volcán, Jujuy	1494/11	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2014 FOMECA prod. radiofónica -2014 FOMECA para gestión de medios comunitarios-2014
4	FM 88.7 Itai Kaimen	Comunidad Diaguíta Kallchaki	Diaguíta Calchaquí	El Divisadero, Salta	1505/11	FOMECA comunicación con identidad

⁵⁰¹ El orden de las emisoras en la tabla responde al número/año de resolución de AFSCA en la cual se autorizó el uso de frecuencia del espectro radioeléctrico: se presenta, en primer lugar, la primera emisora de pueblo originario que obtuvo autorización, y luego las subsiguientes.

⁵⁰² Retomamos la nominación de los pueblos y comunidades tal como se presenta en las resoluciones de AFSCA.

⁵⁰³ Fuente: <http://afsca.gob.ar/experiencias-antiores/>

		El Divisadero				(compra o mejora de equipamiento para radio)-2015
5	FM 89.3 Frecuencia Originaria	Comunidad Manqui	Mapuce	El Huecu, Neuquén	1584/11	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2014 FOMECA comunicación con identidad (producción radiofónica)-2014
6	FM 89.3 La Voz de los Pueblos	Comunidad Ialek Lava	Mocoví	Máximo Paz, Santa Fé	164/12	
7	FM 89.7 Trawuleñ To kom	Comunidad Las Salinas	Mapuce	Esquel, Chubut	163/12	
8	FM 89.3 Potae Napocna Navogoh	Comunidad Potae Napocna Navogoh	Qom	Laguna Blanca, Formosa	540/12	FOMECA comunicación con identidad (producciones radiofónicas)-2014
9	FM 107.9	Lof Kuripan Kayuman	Mapuce	Bahía Blanca, Buenos Aires	579/12	
10	FM 88.7	Comunidad Yáquil Campo Blanco	Guaraní	Campo Blanco, Salta	585/12	
11	FM 89.9 Pewman Weche	Lof Huayquillan	Mapuce	Colpilli, Neuquén	913/12	FOMECA para compra o mejora de equipamiento para radio-2013 FOMECA comunicación con identidad (producciones radiofónicas)-2015
12	FM 89.9	Comunidad Guentota	Huarpe	El Puerto, Mendoza	936/12	FOMECA para producción radiofónica-2013 FOMECA para compra o mejora de equipamiento para radio-2014.
13	FM 89.7 Nativa	Comunidad Uquía	Omaguaca	Uquia, Jujuy	937/12	FOMECA producciones radiofónicas para proyectos-2014.
14	F.M. 89.3 Libertad	Comunidad Cieneguilla	Diaguita Calchaquí	Cieneguilla, Salta	940/12	FOMECA para compra o mejora de equipamiento para radio-2013
15	FM 89.9	Comunidad Tolombon	Diaguita	Potrero, Tucumán	943/12	
16	FM 88.7	Comunidad Aborígen Maymaras	Kolla	Maimara, Jujuy	1360/12	FOMECA comunicación con identidad

						(compra o mejora de equipamiento para radio)-2014 FOMECA para gestión de medios comunitarios-2014 FOMECA producciones radiofónicas para proyectos-2014
17	FM 90.1 Origen	Comunidad India Quilmes	Diaguíta	Colalao del Valle, Tucumán	1361/12	
18	FM 106.1 Qom La'aqtaq	Asociación Comunitaria Colonia Chaco ⁵⁰⁴	Qom	Colonia Aborigin, Chaco	1884/12	
19	FM 107.9	Comunidad Qadhuoqte	Qom	Rosario, Santa Fé	1887/12	
20	FM 88.7 Petu Mogeleiñ	Comunidad Mapuche-Tehuelche Vuelta del Río	Mapuce Tehuelche	El Maitén, Chubut	1888/12	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2014 FOMECA comunicación con identidad (producciones radiofónicas)-2014
21	FM 90.7	Comunidad Kolla del Desierto	Kolla	San Antonio de los Cobres, Salta	1889/12	
22	Canal 2 Wall Kintun TV	Comunidad Buenuleo	Mapuche	Bariloche, Río Negro	2207/12	FOMECA producción de contenidos audiovisuales-2013 y 2014 FOMECA para gestión de medios comunitarios-2014 FOMECA para gestión medios-2015
23	FM 94.5	Comunidad Indígena Diaguíta Calchaquí	Diaguíta Calchaquí	Rosario de Lerma, Salta	2231/12	
24	FM 88.9	Asociación de Comunidades Indígenas de Nazareno ⁵⁰⁵	Kolla	Nazareno, Salta	316/13	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora

⁵⁰⁴ Si bien la autorización se concede a una asociación, ésta es en realidad una comunidad. Según reza en la resolución de AFSCA que otorga la autorización, “el mencionado INSTITUTO [INAI], señala que las comunidades indígenas que inscribieron su personería jurídica en la provincia del Chaco, fueron registradas bajo la forma jurídica de asociaciones civiles”.

						de equipamiento para radio)-2014 FOMECA para gestión de medios comunitarios-2014 FOMECA comunicación con identidad -2015 (sin otorgar hasta septiembre de 2016)
25	FM Indígena 89.9	Comunidad Cacique Hipólito Yumbay	Tupi Guarani	Glew, Buenos Aires	520/13	FOMECA para compra o mejora de equipamiento para radio- 2013 FOMECA comunicación con identidad (producciones radiofónicas)-2014 y 2015 FOMECA para gestión medios – 2015 FOMECA comunicación con identidad 2015 hasta septiembre de 2016)
26	FM 88.7 Nativa	Comunidad Gualmes de Malvinas Argentinas	Mapuce	Pablo Nogues, Buenos Aires	521/13	
27	FM 88.7 Inti Manta	Comunidad Sentimiento de mi Tierra	Sanavirón	Pinto, Santiago del Estero	656/13	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2015 FOMECA comunicación con identidad (producciones radiofónicas)-2015
28	FM 89.3 Del Monte	Comunidad del Pueblo Originario Vilela de Pampa Pozo Lote 110	Vilela	Quimilí, Santiago del Estero	657/13	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2014 FOMECA para

⁵⁰⁵ Este es el único caso de otorgamiento de autorización a una Asociación de Comunidades. La resolución del AFSCA alude en algunos casos a la Asociación y en otros a la comunidad, y en un párrafo aclara que la Asociación figura en el Registro Nacional de Comunidades Indígenas. Efectivamente, es la única asociación de comunidades inscripta en dicho Registro con la misma personería jurídica que una comunidad (de acuerdo a la información publicada por el INAI en la Resolución N° 115/2012). De modo que jurídicamente tienen la misma personería de una comunidad aunque políticamente constituya una organización de segundo grado.

						gestión de medios comunitarios-2014
29	FM 106.7	Comunidad Alua Poxoyaxaic ⁵⁰⁶	Qom	Subteniente Perin, Formosa	714/13	
30	FM 89.3 Suri	Comunidad Sentimiento de mi Tierra	Sanavirón	Villa Ojo de Agua, Santiago del Estero	996/13	
31	FM 88.7	Comunidad Las Huaytekas	Mapuce	El Bolsón, Río Negro	997/13	
32	FM 88.5 Aim Mokoilek	Comunidad Aim Mokoilek	Mocovi	Colonia Dolores, Santa Fé	1007/13	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2013 y 2014
33	FM 88.7 Monte Adentro Sacha Manta	Comunidad La Armonía	Lule Vilela	Monte Quemado, Santiago del Estero	1010/13	FOMECA comunic con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2014 FOMECA apoyo a redes locales -2015
34	FM 89.9	Comunidad Tata Iyipi	Guaraní	Vinalito, Jujuy	1263/13	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2014 FOMECA para gestión de medios comunitarios-2014 FOMECA producciones radiofónicas para proyectos-2014 FOMECA producción de contenidos radiales para emisoras-2015
35	FM Diaguita 89.3 Ambrosio Casimiro	Comunidad Las Trancas	Diaguita Calchaquí	Cachi, Salta	1265/13	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2014 FOMECA comunicación con identidad -2015 (sin otorgar hasta septiembre de 2016)
36	FM 91.9	Comunidad	Mapuce	Junín,	1401/13	

⁵⁰⁶ Según la resolución de AFSCA, hay un “Acta acuerdo” entre la comunidad qom Alua Poxoyaxaic y la comunidad qom Riacho de Oro (ubicada en la misma localidad), por la cual la radio estaría bajo titularidad de la primera pero operaría en beneficio de ambas.

		Nahuel Payun		Buenos Aires		
37	FM 89.3 Radio Mukarra	Comunidad Cerro Pintao	Diaguaita	Las Mojarras, Catamarca	34/14	
38	FM 89.5 Inti Puka	Comunidad Indígena Territorial Comechingón Sanavirón Tulián Del Tay Pichín	Comechingón	San Marcos Sierra, Córdoba	39/14	FOMECA comunicación con identidad (producciones radiofónicas)- 2014 FOMECA comunicación con identidad 2015
39	FM 89.3 Raíces	Comunidad Indígena Los Chuschagasta	Diaguaita	La Higuera Trancas, Tucumán	446/14	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)- 2014 FOMECA comunicación con identidad (producción radiofónica)- 2014 FOMECA para gestión medios comunitarios-2014
40	FM 88.9 Paj Sachama	Comunidad Indígena El Retiro	Lule Vilela	Las Lomitas, Santiago del Estero	1070/14	
41	FM 89.5	Comunidad Indígena El Antigal	Tilian	Volcán, Jujuy	1213/14	FOMECA producción de contenidos radiales para emisoras-2015 FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2015 FOMECA para gestión medios – 2015
42	FM 89.5	Comunidad Aborígen Queñualito	Kolla	Tusaquillas, Jujuy	1215/14	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2015 FOMECA comunicación con identidad (producciones radiofónicas)-2015 FOMECA para gestión medios – 2015
43	FM 107.5	Comunidad Yerobia Katu	Guaraní	San Pedro, Jujuy	1357/14	
44	FM 88.9	Comunidad Vilela	Vilela	Tintina, Santiago	1492/14	FOMECA

	Sacha Huayra	Tres Leones		del Estero		comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2015
45	FM 107.3	Comunidad Peruti	Mbya Guaraní	Aldea Peruti, Misiones	1496/14	
46	FM 88.7 Identidad	Comunidad Potrero Rodeo Grande	Diaguíta Calchaquí	Comunidad Potrero Rodeo Grande Trancas, Tucumán	1497/14	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2015
47	FM 93.5 Ñandereko	Comunidad Cuape Yayembuate de Calilegua	Guaraní	Calilegua, Jujuy	254/15	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2015 FOMECA para gestión medios – 2015
48	FM 97.0	Comunidad de Rinconada	Kolla	Rinconada, Jujuy	261/15	FOMECA comunicación con identidad (compra o mejora de equipamiento para radio)-2015 FOMECA para gestión medios – 2015
49	Fm 89.9	Comunidad Ñuke Mapu	Ranquel	Puelén, La Pampa	427/2015	
50	FM 100.5	Comunidad aborígen Cueva del Inca	Kolla	Tilcara, Jujuy	428/2015	
51	FM 90.1	Millain Currical	Mapuce	Paraje Huncal, Neuquén	632/2015	FOMECA comunicación con identidad - 2015 (sin otorgar hasta septiembre de 2016)
52	FM 89.7 Andina	Antñir Pilquiñan	Mapuce	Los Miches, Neuquén	633/2015	
53	FM Cheñeimoi mbegua	Yasi Tatareta	Guaraní	Fraile Pintado, Jujuy	634/2015	
54	FM 89.9 Toki	Chiguay	Mapuce	El Bolsón, Río Negro	659/2015	
55	FM 89.3	Yahaveré	Guaraní	Paraje Yahaveré-Concepción, Corrientes	1011/2015	

Fuente: AFSCA, Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual e indagaciones propias⁵⁰⁷.

⁵⁰⁷ Información actualizada a diciembre de 2015. La información brindada por AFSCA no contiene los nombres de fantasía de las emisoras. Estos datos fueron obtenidos a través de páginas web de las mismas, información sobre ellas brindada por otros medios web, consultas telefónicas o por mail a algunas emisoras de las cuales pudimos acceder a datos de contacto, y consultas con miembros del AFSCA y de la Defensoría del Público de Servicios de Comunicación Audiovisual que desarrollaron o desarrollan actividades de capacitación en emisoras indígenas.