

Comunicación y política en los medios de pueblos indígenas



Autora: Magdalena Doyle es Doctora en Antropología (UBA) y Magíster en Comunicación y Cultura Contemporáneas (UNC). Docente e investigadora de la Universidad Nacional de Córdoba. Coordinadora Académica de la Maestría en Comunicación y Cultura del Centro de Estudios Avanzados, FCS, UNC.

Contacto: magdalenadoyle@gmail.com

Resumen

Esta *lección* tiene por objetivo aportar claves analíticas para aproximarnos a la complejidad política y cultural de esos medios de comunicación pertenecientes a pueblos originarios de América Latina, atendiendo a dos planos estrechamente vinculados de dichos medios y de las prácticas que se desarrollan en y desde ellos: su emergencia en el marco de procesos de etnicidad vinculados a luchas por derechos –centralmente, aunque de ningún modo exclusivamente, derechos territoriales-; y su paulatina constitución en ámbitos desde los cuales distintos grupos indígenas comenzaron a disputar la configuración del espacio público mediatizado en sí mismo, su arquitectura y sus lógicas de visibilización.

Palabras clave: América Latina, medios de comunicación, medios indígenas, mediatizaciones, visibilidad, etnicidad, producción.

Cómo citar este texto: Doyle, Magdalena (2022). Comunicación y política en los medios de pueblos indígenas. Lecciones del Portal de la Comunicación (InCom-UAB), Universitat Autònoma de Barcelona. ISSN 2014-0576

Introducción

Las primeras experiencias de participación de pueblos indígenas en medios de comunicación datan de los años `50. En el caso de América Latina, que es la región en la cual nos centraremos, estos espacios –en su mayoría radios- nacieron en el marco de la emergencia de las prácticas de comunicación popular de fines de la década del 40. Se trataba de iniciativas muchas veces vinculadas a la Iglesia Católica, que se desarrollaban en zonas rurales o periurbanas y que nacían al servicio de la alfabetización y evangelización de la población. Gente que en muchos casos hablaba única o principalmente idiomas nativos, lenguas preexistentes en América Latina en relación al castellano. Algunas emisoras de referencia en esos años fueron *Radio San Gabriel*, creada en Bolivia en 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 (Doyle, 2015). Pese a ello, casi siempre las radios eran nombradas como educativas, mineras, campesinas; y las identidades de sus protagonistas definidas principalmente por su adscripción de clase, esto es, por su pertenencia a los sectores populares, y mucho menos por su pertenencia a algún pueblo indígena.

Hacia mediados de la década del 80, en estrecho vínculo con el fortalecimiento y creciente visibilización de los procesos de resistencia indígena en gran parte de América Latina, comenzaron a cobrar presencia pública las primeras experiencias nombradas, pensadas y autodefinidas como de comunicación indígena, nacidas en el seno de procesos de lucha en los que las identificaciones étnicas se constituyen en articuladores centrales.

Este trabajo tiene por objetivo aportar claves analíticas para aproximarnos a la complejidad política y cultural de esos medios de comunicación pertenecientes a pueblos originarios, atendiendo a dos planos estrechamente vinculados de dichos medios y de las prácticas que se desarrollan en y desde ellos: su emergencia en el marco de procesos de etnicidad vinculados a luchas por derechos –centralmente, aunque de ningún modo exclusivamente, derechos territoriales-; y su paulatina constitución en ámbitos desde los cuales distintos grupos indígenas comenzaron a disputar la configuración del espacio público mediatizado en sí mismo, su arquitectura y sus lógicas de visibilización.

Antes de avanzar en ese desarrollo, resultan importantes dos aclaraciones.

En primer lugar, que estas claves analíticas, esta mirada sobre esos medios se centra principalmente en el caso de experiencias de América Latina, dado que excede a la factibilidad y extensión del texto emprender un análisis con tales características abarcando otras regiones del mundo donde los procesos de etnicidad fueron y son muy distintos. Incluso resulta complejo referirnos a trayectorias

latinoamericanas que presentan profundas diferencias entre regiones, Estados, pueblos. Pero aun así, es posible y productivo identificar en ese continente ciertas operaciones medulares comunes de formaciones de alteridad (Briones, 2005) y procesos de etnicidad con características transversales a las distintas regiones, centralmente aquellos vinculados a la “re-emergencia étnica” que tuvo lugar en esa región del continente desde la década del ‘90 (Bengoa, 2009). Y señalamos esto porque es en el marco de aquel proceso que crecieron en número y cobraron mayor visibilidad las experiencias de comunicación protagonizadas por pueblos originarios (Doyle, 2016).

Otro punto a aclarar refiere al sustento metodológico de las reflexiones que compartiremos en este trabajo, y que entendemos es clave en todo abordaje que busque abrir puertas a la comprensión de la complejidad y diversidad de las experiencias de comunicación indígena. El supuesto refiere a que dichos análisis requieren abordajes que reconozcan a los saberes de los actores el estatuto de teoría, como estrategia clave para abrir en las investigaciones una brecha por la cual puedan ingresar los modos imprevisibles y novedosos de significar la vida (Fasano, 2015). Y desde esos modos novedosos, interpelar, complejizar los desarrollos teóricos del campo de estudios sobre medios sin fines de lucro y las luchas por la democratización de los sistemas de medios. En ese sentido, el abordaje de estas experiencias requiere necesariamente de estrategias metodológicas dialógicas, que permitan la emergencia de las múltiples, inenarrables y mucho menos predictibles dimensiones de la (diversa) vida humana y social (Fasano, 2015): la etnografía como enfoque, método y texto es por excelencia la que se orienta desde este supuesto. Y, en general, las técnicas vinculadas al enfoque cualitativo, en las que se prioriza un abordaje dialógico y se asume la naturaleza relacional, contextual y comunitario de los sentidos desde los cuales los medios y prácticas de comunicación se significan y configuran. En ese marco, el desarrollo que propondremos aquí se fundamenta en una extensa trayectoria de investigaciones etnográficas desarrolladas en medios indígenas de Argentina y en diversos eventos políticos que reunieron, durante la década pasada, a experiencias de comunicación indígena de distintas regiones de América Latina (Doyle, 2016).

Algunas claves teóricas: sobre los procesos de etnicidad y la relación entre comunicación y política

Párrafos antes nombramos la categoría procesos de “eticidad” y aludimos a la emergencia de medios indígenas emplazados en esos esos procesos. Vamos a desarrollar brevemente a qué alude esa noción.

La categoría “procesos de etnicidad” refiere a la emergencia de movimientos etnopolíticos expresando el derecho a la existencia de la propia colectividad social (Bartolomé, 2006). Es decir, a luchas por derechos en las que la dimensión articuladora central se vincula a la explícita asunción política de identificaciones indígenas en este caso.

Para pensar la etnicidad como práctica política de colectivos étnicos en el marco de un orden hegemónico en el que ocupan lugares de subalternidad, nos parece interesante recuperar algunos aportes de la perspectiva de Jacques Rancière (1996), por la posibilidad que ofrece 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 los medios indígenas en el marco del capitalismo informacional.

Hay política, afirma Rancière, cuando en una sociedad una parte de los que no tienen parte lucha 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, el autor 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 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.

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,

...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 (Briones y Ramos, 2010: 49).

Posicionándonos en esa perspectiva, aquí asumiremos a la política como irrupción, en el espacio de lo común, de lo excluido y lo negado, manifestando el derecho a tener derechos.

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 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, una cuestión que puede identificarse en los diversos 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 motorizadores y 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 dominante. En el caso de los pueblos indígenas, por ejemplo, proponen reconfigurar los límites de lo que entendemos por cultura en oposición a lo que entendemos que pertenece al ámbito de la naturaleza, y con ello reconfiguran los modos en que se piensa la esfera de lo político y el carácter ontológico de los agentes que tienen intervención y voz en esa esfera. Volveremos sobre este punto más adelante en el texto.

Sobre la relación entre la política y la comunicación y sobre los medios como espacios por los cuales vale la pena luchar

Siguiendo esta línea argumental respecto del modo en que entendemos a la política, 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 las personas 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).

Esta inescindible articulación entre comunicación y política adquiere aristas particulares en el marco de los que muchos/as autores han llamado “sociedades” mediatizadas: aquellas en las 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.

Particularmente, en el caso de las organizaciones y movimientos sociales, cada vez más, la confianza en la 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).

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 priorizan,

...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 distintas regiones del planeta, 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, 2002).

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).

Entonces, partiendo de asumir que la comunicación constituye una condición de posibilidad de la política y que el espacio público mediatizado se establece como un ámbito central de disputa, podemos tomar distancia de las lecturas que asumen a las prácticas comunicacionales y los medios en términos de instrumentalidad y exterioridad respecto de los procesos políticos que protagonizan los pueblos indígenas. Y se vuelve imperioso pensar de qué modo las desigualdades expresivas que se configuran el marco de la hegemonía del capitalismo informacional, son constitutivas de las luchas políticas que esos pueblos protagonizan y, cada vez más, objeto de sus luchas.

En ese sentido, esta propuesta analítica 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 perspectivas que depositan en esas tecnologías la esperanza de la ampliación de las posibilidades de participación ciudadana y, por tanto, de profundización de las democracias (Doyle, 2013).

Asumimos, en cambio, una mirada 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.

Los medios indígenas en América Latina

En los años ochenta comenzó un lento y silencioso proceso de re-organización indígena en América Central y América del Sur: el antropólogo chileno José Bengoa (2009) denomina "emergencia indígena" a ese proceso político en el cual las organizaciones indígenas fueron fortaleciendo una "conciencia étnica" - esto es, la autopercepción de poseer diferencias culturales profundas con el resto de la población y postular colectivamente su derecho a mantener esas diferencias, a no asimilarse culturalmente- y articularon desde allí de los problemas económicos, sociales y políticos que los aquejaban. Un momento clave de este proceso fue la organización de los contrafestejos por el Quinto Centenario desde la llegada de los colonizadores a esta región del mundo.

Así, la década del noventa del siglo pasado se inauguró con el "Levantamiento indígena del Ecuador" en el mes de mayo de 1990 y tuvo en el alzamiento del Ejército Zapatista en Chiapas, el primero de enero de 1994, su punto más alto y expresivo. De diversos modos, de acuerdo a las propias características locales, la emergencia indígena ha ocurrido en casi todos los países de América Latina (Bengoa, 2009).

Esos años fueron 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 despliegue de distintas estrategias que en ese marco se dieron los pueblos, organizaciones y comunidades para visibilizar y legitimar sus luchas (Briones, 2005). En ese marco, comenzaron a cobrar presencia pública las primeras experiencias nombradas, pensadas y autodefinidas como de comunicación indígena.

Por un lado, muchos medios de comunicación antes definidos campesinos, mineros o educativos comenzaron a asumirse de y para indígenas. Pero además fueron surgiendo experiencias nacidas en ámbitos urbanos que comenzaban por iniciativa de los mismos pueblos originarios, muchas veces con financiamiento internacional y apoyo de ONG locales. Porque ya desde los años 50, pero sobre todo a partir de mediados de los 80 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). Si bien este proceso no fue 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 de comunicación gestionadas por personas u organizaciones indígenas y que surgieron al servicio de los reclamos, de las luchas en las que la indigeneidad de los sujetos parece ser el elemento articulador y reivindicatorio central: 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, decíamos, 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.

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.

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 indígena¹, muchos comunicadores/as, organizaciones, comunidades y pueblos han expresado 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, comprender los sentidos que estos medios y prácticas de comunicación adquirieron al interior de las organizaciones, comunidades y grupos indígenas requiere atender a **dos planos**: por un lado, los medios como **escenarios de disputas por diversos derechos** –disputas que, a su vez, esos mismos contribuyen a reconfigurar–; y por otro lado, los medios, sus lógicas y el espacio público mediático como **objetos de disputa en sí mismos**.

Nos detendremos a continuación en ambos planos de esta lucha.

Los medios y las luchas de las organizaciones indígenas

Paulatinamente, los medios de comunicación nacidos en el seno de luchas de organizaciones, pueblos, comunidades indígenas fueron trascendiendo su sentido de medio de difusión de las demandas. No sin tensiones al interior de las propias organizaciones o comunidades –por ejemplo, entre los/as jóvenes que

1 Los debates sobre los derechos indígenas en relación a la comunicación tuvieron lugar centralmente en el Primer encuentro continental de Pueblos Indios. Quito, Ecuador. 17 al 21 de julio de 1990; el I Congreso Nacional de Comunicación Indígena. México, septiembre de 2007; la IV Cumbre Continental Indígena. Puno, Perú, mayo de 2009; la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena. La María, Piendamó (Cauca), Colombia, noviembre de 2010; II Cumbre de Comunicación Indígena del Abaya Yala. Tlahuitoltepec, México, octubre de 2013. Para un análisis sobre el modo en que el tema se trató en esos eventos, ver Doyle, 2015.

proponen reconfigurar modos de lucha a partir del uso de medios y los/as dirigentes/as mayores que oscilan entre desconfiar del uso de las tecnologías y seguir apelando a los medios comerciales para difundir comunicados- en estos espacios se están dando procesos de reflexión en torno al sentido y usos de esos medios y comenzaron a pensarlos como “fuerza del movimiento indígena”². Y ello en relación, al menos, a tres ámbitos:

a) en el interior de las organizaciones y comunidades, dado que los medios de comunicación propios se van constituyendo en potenciadores de distintos procesos político-culturales de fortalecimiento de esas comunidades y organizaciones. Por ejemplo, en los casos en que esa comunicación se pone al servicio del acceso a la información sobre problemáticas comunes, para todos los miembros de las organizaciones que están conformadas por grupos distantes en términos geográficos; para el acceso a información en los propios idiomas; formar a las propios indígenas en materia de derechos adquiridos; ponerse al servicio de otras cuestiones como la revaloración y el estímulo al uso cotidiano de los idiomas indígenas, sobre todo entre los/as jóvenes; muchos medios se constituyen también en espacios de construcción y transmisión de memorias ya que desde allí se organiza la recolección y transmisión de

b) en el fortalecimiento de los lazos entre distintas comunidades y organizaciones indígenas: en este caso cobran centralidad las cadenas informativas que vendrían a insertarse y fortalecer la reticidad de las organizaciones indígenas como estrategia de lucha. Redes como Servicios de Comunicación Intercultural (SERVINDI); la web Originarios.ar en Argentina; la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI) o América Indígena en Red se constituyen en iniciativas de articulación de procesos de comunicación indígena que se viven en el continente, permitiendo que por este medio las/os comunicadoras/es indígenas, las organizaciones de los diferentes pueblos y colectivos puedan acceder a información, documentos, materiales además de ser espacios de socialización de procesos de lucha, denuncias, intercambio de experiencias, etc.

Así lo contaba una comunicadora wichí de la radio La Voz Indígena de Tartagal, Salta (Argentina):

Cuando hubo desalojo en la comunidad Los Quebrachos y nos comunicábamos, los caciques se levantaban, y entonces cuando se levantan todos, se para el desalojo. Mi papá contaba un cuento: él decía que la comunidad iba caminando y salió un tigre. Algunos querían correr. Pero había un anciano que decía “que nadie se mueva, que se preparen todos los hombres y rodeen el tigre: el peligro está ahí, en el tigre”. Entonces, como empezaban a gritar todos, el tigre huyó. Yo pienso que eso tenemos que hacer. Entonces aunque estemos lejos, hoy hay mucha tecnología, tenemos internet, lo pasamos a otros compañeros. Esos compañeros nos ayudan a subirlo en internet. Y cuando toda la provincia sabe lo que está pasando, eso no le conviene al gobierno que se sepa.³

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 organizaciones, 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 que no se trata sólo de dar a conocer los reclamos, sino de disputar los

2 Intervención de Elides Peche – Consejo Mayor del Consejo Regional Indígena del Cauca, Colombia, en la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena – Colombia, noviembre de 2010.

3 Exposición en el marco del Taller de la Universidad Nacional de Movimientos Sociales, Córdoba, 2016.

sentidos que constituyen el fundamento de esos reclamos. En ese marco, los medios masivos de comunicación se convierten en ámbitos fundamentales: tal como explicaba un comunicador de la Confederación Mapuce de Neuquén: “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.”⁴

Estos medios, afirman algunos/as autores/as desde la Etnografía de los Medios, son espacios profundamente políticos en la medida en que, en la mayor parte de los casos, las tecnologías se constituyen en formas de auto-producción colectiva desde las cuales disputar el reconocimiento y reparación de derechos (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, y considerando al menos esos tres ámbitos mencionados antes, 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).

A su vez, no podemos olvidar que se trata de un fenómeno que tiene lugar dentro de ciertos límites que definen las lógicas mediáticas hegemónicas. Y que esos límites también son objeto de lucha para los indígenas

Los medios de comunicación y los sistemas mediáticos como objetos de lucha

Ese proceso de creación y gestión de medios de comunicación de pueblos indígenas, que nació como práctica al servicio de otras disputas (disputas en torno al territorio, a la educación bilingüe, a la autonomía política, etc), luego se fue tornado para muchos grupos una lucha en sí misma, tendiente a transformar las actuales condiciones de hegemonía discursiva. En otras palabras, el espacio público, su arquitectura, y particularmente los medios, se fueron constituyendo en objetos de disputa para los pueblos indígenas: disputas referidas tanto a la participación en la definición de políticas públicas vinculadas a los sistemas de medios como a las lógicas de enunciación hegemónicas.

Respecto de la primera de esas dos cuestiones, puede señalarse que desde la década del 90, pero sobre todo en los últimos diez años, muchas organizaciones, comunidades, pueblos indígenas de distintas regiones de este continente han organizado y participado en eventos y espacios locales, nacionales e

⁴ Entrevista realizada por la autora de este trabajo; Neuquén, Argentina, 04/2011.

internacionales que tuvieron por objetivo definir, legitimar y posicionar públicamente los derechos a la comunicación de esos pueblos, asumiendo que esta es una estrategia de cara a la inclusión de esos derechos en las leyes que regulan el acceso y la participación en los medios masivos de comunicación de los distintos países.

En relación a ello, las demandas planteadas centralmente a los Estados nacionales en términos de políticas de comunicación y particularmente legislación, tienen que ver con: garantizar la libertad de prensa de los/as comunicadores indígenas; permitir la participación en el sistema de medios a través de la gestión de medios propios (lo cual involucra la reserva de frecuencias radioeléctricas para pueblos indígenas, el fomento para acceso a las 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); la participación también 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); garantizar el acceso a la información vinculada a toda decisión política (estatal y del sector empresarial) que afecte especialmente a los pueblos indígenas; y la regulación y protección “de los derechos de propiedad intelectual y de autoría, en la producción en la comunicación 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”⁵.

A su vez, una segunda dimensión de esta disputa se vincula a la descolonización de las lógicas discursivas del sistema de medios e incluso de los propios medios y prácticas de comunicación indígena, en pos de construir medios que se involucren “la vida, la cosmovisión, los valores, en la cultura, los idiomas originarios y las aspiraciones de los pueblos y nacionalidades indígenas” (Hernández, 2013).

En este sentido, la batalla por más posibilidades expresivas parece referir no sólo al acceso a los espacios del decir, sino también a 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 organización, resignificando las tecnologías y cuestionando las lógicas hegemónicas de interacción en el espacio público (Doyle, 2016).

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 comunidades, en algunos casos negociando y en otros desafiando las lógicas técnicas, ideológicas y mercantiles impuestas por el mercado mediático al espacio público (Mata, 2011).

5 Declaración de la I Cumbre Continental de Comunicación Indígena.

Un ejemplo de esta búsqueda se puede reconocer en la categoría de “comunicación integral” o “comunicación indígena como un todo”, propuesta por organizaciones mapuce de *Puelmapu*⁶:

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, 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 territorio⁷.

Este modo de entender la comunicación indígena se emplaza en la reactivación política de las ontologías relacionales en los procesos de etnicidad protagonizados por muchas comunidades y organizaciones indígenas de América Latina (Magallanes Blanco, 2016; Herrera y otros/as, 2016; Lizondo, 2020)⁸.

Tal como explica Escobar (2012), la noción de ontologías políticas relacionales remite al contexto en el cual los conflictos ambientales están cobrando tal importancia en el planeta que comienzan a ser pensados como conflictos ontológicos y como formas de contestar los binarios centrales de la ontología moderna, particularmente aquellos que enactúan la objetivación de la naturaleza (naturaleza/cultura) y la subordinación de ciertos grupos (nosotros/ellos o la división colonial)⁹.

Siguiendo a ese autor, entendemos por las ontologías tanto las premisas que los diversos grupos sociales mantienen sobre las entidades que realmente existen en el mundo; como su corporización en prácticas que crean verdaderos mundos; y, particularmente, en historias o narrativas (que aquí entenderemos como prácticas de comunicación con efectos performativos) que permiten entender con mayor facilidad las premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo.

Partiendo de esa definición, el autor plantea que las ontologías relacionales que son aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre ellos (Escobar, 2015). Se trata de unas formas de ser y habitar que involucran un conjunto de conexiones entre humanos y no humanos que interactúan cuidando unos de otros y, de esta manera, perteneciendo intrínsecamente entre sí y siendo parte de lugar (De la Cadena, 2009). Así, el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos (que pueden ir desde animales a montañas, pasando por espíritus,

6 Es el modo en que el Pueblo Mapuce nombra la región del Wallmapu o territorio mapuche que está al Este de la cordillera de los Andes.

7 Entrevista realizada por la autora de este trabajo a un comunicador de la Confederación Mapuce de Neuquén, 04/2011).

8 Para abordajes sobre el Pueblo Mapuce desde el enfoque de las ontologías relacionales, ver por ejemplo: Ramos (2009), Álvarez Ávila (2014, 2016).

9 Este enfoque ha tenido espacial abordaje y desarrollo desde la antropología en el marco del “giro ontológico”, a partir de lo cual se entiende que “Más que sostener la idea de que existe un único mundo y diferentes representaciones de él (cosmovisiones), la antropología ontológica se funda en la idea de que existen múltiples mundos y que la alteridad es una función de la existencia de estos mundos.” (Tola, 2016, p. 137, cfr. en Lizondo, 2020: 100)

todo dependiendo de los territorios específicos) y a relaciones sociales entre ellos que no son (o no son solamente) instrumentales.

En esta noción de comunidad, se plantea entonces desde ese enfoque, el terreno de la política se abre a los no-humanos. Tal como plantea De la Cadena (2009, 2020), esta concepción abre una puerta a la comprensión sobre en qué medida muchas prácticas y proyectos políticos indígenas exceden, ponen en cuestión y vienen a reconfigurar a la política tal como la conocemos. La autora parte de explicitar que la concepción hegemónica moderna de la política se define como un espacio poblado por seres humanos racionales que disputan al Estado el poder de representar a otros (De la Cadena, 2020), y, en tanto tal, un espacio y prácticas que reconocen como punto de origen la salida del hombre del “estado de naturaleza”. A partir de esa concepción, en el marco del proyecto moderno -desde Hobbes en adelante-, explica, la ciencia se ocupa de la naturaleza y el establecimiento de sus leyes universales, mientras que la política convencional comprende organizaciones, actividades e instituciones a través de las cuales las discrepancias (ideológicas, económicas, culturales, de género, raciales) son negociadas, donde los antagonismos son doblegados para la construcción de hegemonía. Pero, afirma la autora, no solo en los modos de resolver los antagonismos se ejerce y construye hegemonía, sino también la definición de quiénes son parte de esos antagonismos. La naturaleza, relegada a la ciencia, nunca constituyó una fuerza política sino, a lo sumo, objeto de los antagonismos.

¿De qué modo esta concepción que fuerza los límites de lo político, emerge en los medios de los pueblos indígenas? Los medios son instituciones modernas y capitalistas por excelencia, y esas marcas de origen signan, entre otras cuestiones, las lógicas políticas hegemónicas en ellos en tanto actores y escenarios de enunciación. ¿Cómo puede, entonces, emerger en los medios una concepción y ejercicio de la política donde tenga entidad, en tanto fuerza política, esa naturaleza?

Las prácticas comunicacionales de muchos medios indígenas, la comunicación integral tal como la definen los/as comunicadores/as mapuce que citamos, son expresión pública de dicha ontología. Pero, a la vez, en esas prácticas comunicacionales, en la gramáticas mediáticas y las mediaciones tecnológicas, se actualiza y configura y tensiona esa dimensión ontológica: el idioma de la naturaleza se expresa en soportes tecnológicos; se depende, en lugar y tiempo, de las corporalidades de quienes se expresan; los/as enunciadore de esas voces ven modificadas las pautas organizacionales expresivas en relación a otros ámbitos de las luchas.

Volviendo al caso del Pueblo Mapuce, en muchas organizaciones se entiende al *Waj Mapu*¹⁰ 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* del *Waj Mapu*, pero con un rol particular: 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*. El *Waj Mapu* se expresa a

10 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”(CMN, 2010: 3)

través de ese idioma: de sus sonidos (que no son solo los fonemas sino también sino todos los sonidos de los *newen*) y sus silencios, en él se expresan el *kimvn*¹¹ y *rakizuam*¹² del *Waj Mapu*.

Desde esa concepción, en muchas producciones comunicacionales de este pueblo (programas radiales, documentales, revistas, páginas web y canciones) es central el uso del mapuzugun y de sonidos de instrumentos que remiten al agua, al canto de los pájaros, al viento. Hablar el mapuzugun es hablar la cosmovisión y es hablar los distintos *newen*. Es transmitir el *pew*, la enseñanza del Pueblo Mapuce transmitida por sus sabios. Por eso, también, quienes hablan en las producciones comunicacionales de esos/as comunicadores/as, las fuentes principales de toda información o relato son autoridades políticas y filosóficas mapuce. Por ellos/as y en el mapuzugun, se expresa el *Waj Mapu*.

En el mismo sentido, en una radio indígena de la provincia de Salta se grabó un radioteatro que cuenta la historia de la resistencia del Pueblo Qom en la región del Río Pilcomayo frente a la llegada los invasores a inicios del 1900. Para grabar ese radioteatro, los/as comunicadores/as fueron al monte, porque entonces además de hablar la gente hablaba allí también el viento, los pájaros, los ríos (Lizondo, 2020; Ortega, 2020).

En suma, lo que queremos expresar es que la comunicación indígena producida en y desde sus propios medios involucra relaciones que trascienden, cuestionan y tensionan la distinción entre el mundo natural y el social. Categorías como la de comunicación integral a la que aludimos, podrían enriquecer y complejizar las concepciones sobre la relación entre comunicación y política; sobre el sentido de los medios; sobre quiénes se expresan en esa relación; y sobre las concepciones en torno a los derechos a la comunicación en ese ámbito.

A modo de cierre

Al interior de las organizaciones y pueblos indígenas viene tendiendo lugar un proceso de reflexividad en torno a los fundamentos de sus medios y prácticas de comunicación, 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 reticidad aparecen como las principales estrategias. Y también la apuesta por transformar las modalidades hegemónicas de interlocución en ese espacio público, construyendo y ejerciendo de nuevas formas de interacción que den lugar a la constitución y visibilización de unos otros actores (humanos y no humanos), 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. 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

11 Conocimiento.

12 Pensamiento.

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.

Sin embargo, más allá de las profundas diferencias entre esas distintas experiencias de comunicación indígena, se va configurando un proceso político comunicacional con visibilidad internacional que postula una particular definición de la comunicación indígena mediatizada: una definición que busca dar cuenta de una 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, 2011) constituyen algunos de los principales desafíos políticos y culturales de los medios indígenas. Y dar cuenta de su complejidad, aun cuando implique redefinir saberes y certezas teóricas, es el desafío para quienes se aproximan al conocimiento de esas prácticas y medios.

Bibliografía

Álvarez Ávila, Carolina (2014) “...El agua no está solo...” Sequía, cenizas y la contada mapuche sobre la Sumpall. En: *Papeles de Trabajo*, n° 28. Disponible en: <https://rephip.unr.edu.ar/handle/2133/11879> (03/05/2022)

Álvarez Ávila, Carolina (2016) “A través del mito de chreng chreng y cay cay filu: pozos y puentes sobre el ser mapuche”. En Briones, C. y Ramos, C. (comps.) *Parentesco y política: topologías indígenas en la Patagonia*. Universidad Nacional de Río Negro. Viedma. Pp: 137-166

Bartolomé, Miguel (2006) *Procesos interculturales. Antropología Política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.

Bechis, Martha (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.

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.

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

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, G. y Hirsch, S. (comps.) (2010) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía. Pp: 39-78.

Caletti, Sergio (2002) *Comunicación, política y espacio público. Notas para repensar la democracia en la sociedad contemporánea. Borradores de Trabajo*. Buenos Aires, 1998-2002. Mimeo.

Confederación Mapuce de Neuquén (2010) “Propuesta para un Kvme Felen Mapuce” Neuquén. Disponible en <http://www.unter.org.ar/imagenes/kvme-felen-Plan-de-vida.pdf> (09/07/2022)

De la Cadena, Marisol (2009) “Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’”. En: *EJournal Red de Antropologías del Mundo/WorldAnthropologiesNetwork*, 4. Pp: 139-171.

De la Cadena, Marisol (2020) “Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»”. En *Tabula Rasa*, n° 33. Pp: 273-311. Disponible en: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n33/1794-2489-tara-33-273.pdf> (05/05/2022).

Del Popolo, Fabiana; Oyarce, Ana 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

Doyle, Magdalena (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.

- Doyle, Magdalena (2015) "Debates and indigenous demands on rights to communication in Latin America". En *Temas Antropológicos*, n° 37 (2). Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5267277> (19/07/2022).
- Doyle, Magdalena (2016). *El derecho a la comunicación de los pueblos originarios. Límites y posibilidades de las reivindicaciones indígenas en relación al sistema de medios de comunicación en Argentina*. Tesis de Doctorado en Antropología, UBA, Buenos Aires.
- Escobar, Arturo (2012) "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo" En: *WALEKERU*, N° 2. Disponible en: <https://dugi-doc.udg.edu/bitstream/handle/10256/7724/WALEKERU-Num2-p7-16.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (05/05/2022).
- Escobar, Arturo (2015) "Territorios de diferencia: la ontología política de los "derechos al territorio"". En *Desenvol. Meio Ambiente*, n°5 (35). Pp: 89-100.
- Fasano, Patricia (2015) "La investigación en comunicación comunitaria y popular: el uso de la etnografía como enfoque" En: *AVATARES de la comunicación y la cultura*, n°10. Pp: 1-8.
- Ginsburg, Faye, Abu-lughod, Lila y Larkin, Brian (eds) (2002) *Media Worlds. Anthropology on new terrain*. University of California Press. USA.
- Gordillo, Gastón (2006) (2006) *En el Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires: Prometeo.
- Hernández, Franco (2013) "Política de comunicación indígena, características y compromisos". En León, O. (coord.) (2013) *Democratizar la palabra. Movimientos convergentes en comunicación*. Quito: ALAI. Pp: 37-52.
- Herrera Húerfano, Eliana; Sierra Caballero, Francisco, y Del Valle Rojas, Carlos (2016) "Hacia una Epistemología del Sur. Decolonialidad del saber-poder informativo y nueva Comunicología Latinoamericana. Una lectura crítica de la mediación desde las culturas indígenas." En Chasqui. *Revista Latinoamericana de Comunicación*, N° 131. CIESPAL. Pp: 77-105. Disponible en: <https://revistachasqui.org/index.php/chasqui/article/view/2694/2738> (03/05/2022).
- Lizondo, Liliana (2020) *Para una perspectiva del debate naturaleza-cultura desde los medios de comunicación. La cobertura de inundaciones del río Pilcomayo en 2018 según la composición de los mundos*. Tesis en el Doctorado en Comunicación, UNLP.
- Magallanes Blanco, Claudia (2016) "Hablando de nuestra Madre: videos indígenas sobre la naturaleza y el medio ambiente". En: Magallanes Blanco, C. y Ramos Rodríguez, J. (2016) *Miradas propias. Pueblos indígenas y medios en la sociedad global*. CIESPAL. Quito. Pp: 133-152.
- Martín Barbero, Jesús (2002) "Tecnificadas, 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.
- Mata, María Cristina (1999) "De la cultura masiva a la cultura mediática". En: *Diálogos de la Comunicación* n° 56. FELAFACS. Perú. Pp: 80-91.

Mata, María Cristina (2011) "Comunicación y ciudadanía: dilemas pendientes". En: Ameigeiras, A. y Alem, B. (comp.) (2011) *Culturas populares y culturas masivas. Los desafíos actuales de la comunicación*. Buenos Aires: Imago Mundi. Pp: 111-120.

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.

Menéndez, Eduardo (2010) *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Rosario: Prohistoria.

Ortega, Mariana (2020) Territorios que hablan. Comunicación y resistencias en el norte de Argentina. En: *Temas Sociológicos*, n° 27. Pp: 489-525.

Ramos, Ana (2009) "El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche". *WorldAnthropologies Network E-Journal*, n° 4. Pp: 57-79.

Rancière, Jacques (1996) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Salazar, Juan Francisco (2014) "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.

Williams, Raymond (2009) *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.