

ISSN 1390-1079



Diciembre 2012

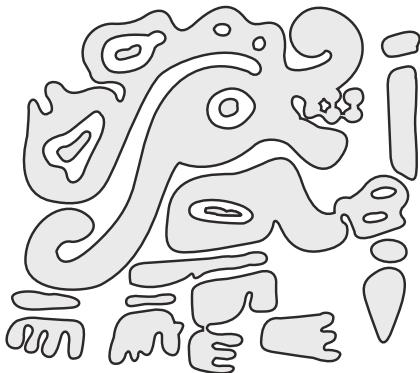
120

Chasqui

Revista Latinoamericana de Comunicación



Comunicación política y pueblos indígenas



Carta a los lectores

La comunicación política es un campo de pensamiento y de acción al mismo tiempo. Hacer comunicación política significa pensar en los efectos de los mensajes en la vida democrática. A diferencia de la propaganda, que vende certezas, la comunicación política propone, convoca, dialoga... Por ello, en este número de Chasqui nos hemos asociado con el proyecto GPECS, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para producir un dossier llamado **Comunicación política y pueblos indígenas**. Esto es especialmente importante en una época en que muchos gobiernos apuntan a la desestructuración de las organizaciones sociales, de las cuales los movimientos indígenas siguen siendo paradigmáticos.

Comenzamos en Ecuador con un artículo de **Floresmilo Simbaña** acerca de la consulta previa y las maniobras del poder político para eludir ese derecho de los pueblos y reducirlo a un trámite burocrático. Desde México, **Carolina Vásquez** reporta la experiencia de la radio comunitaria del pueblo Ayuujk de Oaxaca, donde las mujeres son protagonistas en esto de tomar la palabra. A propósito ¿Quién habla cuando se habla de pueblos indígenas? **Silvia Rivera Cusicanqui**, socióloga y documentalista boliviana, pone en debate los procesos de representación de las luchas sociales, un debate al que se suman **Christian León y Gabriela Zamorano** en un diálogo acerca del video indígena. Pero ¿hay alguna práctica comunicacional que pueda reclamar para sí el sello de indígena? **Gema Tabares** propone la categoría de periodismo indígena y marca diferencias con el periodismo comunitario. Significa que el pensamiento sobre lo indígena es tan diverso como los espacios donde se produce. Así, la Universidad de los Pueblos del Sur (Unisur) en el estado de Guerrero, México, se consolida como una institución de producción de conocimiento para la acción política de los pueblos indígenas, según lo explican **José Joaquín Flores** y **Alfredo Méndez Bahen**. Y el conocimiento viene también de la experiencia histórica. **Alfredo Dávalos** hace un recuento de la estrategia de comunicación

del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) como una práctica contrahegemónica en internet de la que hay que aprender. **Tarcila Rivera Zea**, desde el Perú, nos cuenta acerca del trabajo de Chirapac, una organización dedicada a la comunicación política en clave cultural; y **Paola Ortelli** nos invita a un diálogo intergeneracional en un municipio tsotsil de los Altos de Chiapas, donde jóvenes y mayores buscan fórmulas de entendimiento ético para vivir bien, es decir, hacen comunicación política. Finalmente, **Ferran Cabrero** ofrece un enfoque acerca de la tríada de cultura, democracia y comunicación.

En nuestra sección Ensayos, **Camilo Luzuriaga** nos ofrece su visión sobre *Enchufetv*, un proyecto rupturista de cine en la red. **Nadesha Montalvo Rueda** propone una lectura de la "monstruosidad" política que el poder asigna a los pueblos en aislamiento, tan cerca y a la vez tan lejos de Quito. Y claro, para justificar la violencia, el poder le niega la humanidad al otro, como nos recuerda **Alejandro Aguirre** en un recorrido histórico que va desde la conquista de América hasta las matanzas en Oriente Medio. ¿Qué hacemos entonces? Imaginar nuevas maneras de estar juntos. **Efendy Maldonado** reflexiona sobre el concepto de ciudadanía comunicativa en el contexto político latinoamericano; **Luisa Massarani** le toma el pulso al periodismo científico en la región; y **Abel Suing** se embarca en un estudio comparativo de varias legislaciones en torno al Consejo de Regulación. Desde México, **Guillermo Orozco**, nos entrega las claves del pensamiento de Valerio Fuenzalida sobre una televisión educativa, cultural y útil para la vida. Cerrando este número, la literatura también es un campo donde miden fuerzas las distintas visiones del mundo. **Gustavo Abad** e **Iván Rodrigo Mendizábal** cierran esta marcha de Chasqui y proponen dos miradas acerca de la literatura, la oralidad y las narrativas de vertiente afro. La ruta está trazada, el ritmo de la marcha lo ponen ustedes, estimados lectores y lectoras.

El editor



En esta edición



Portada:

Comunicación política y pueblos indígenas

- 4 Consulta previa y democracia en el Ecuador
Floresmilo Simbaña

- 9 Mujeres de la palabra florida: comunicando pensamientos en radio *Jénpoj*
Carolina María Vásquez García

- 14 Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento ¿Quién escribe la historia oral?
Silvia Rivera Cusicanqui

- 19 Video indígena, un diálogo sobre temáticas y lenguajes diversos
Gabriela Zamorano
Christian León

- 23 Periodismo indígena, una propuesta desde las cumbres de comunicación de Abya Yala
Gema Tabares Merino

- 28 Batallas desde la cultura por la cultura. La Universidad de los Pueblos del Sur en el estado de Guerrero, México
José Joaquín Flores Félix
Alfredo Méndez Bahen

- 33 La internet como arma de contrapeso al poder. El caso zapatista
Alfredo Dávalos López

- 37 "Los pueblos indígenas somos más interculturales que otros"
Tarcila Rivera Zea
Gema Tabares Merino

- 41 Aprender de los mayores: un intercambio intergeneracional en los Altos de Chiapas
Paola Ortelli

- 46 Comunicación indígena en elecciones: hacia la tríada indisoluble de cultura, democracia y comunicación
Ferran Cabrero



Ensayos

 51

Antropofagia cinematográfica en el ciberespacio: el caso ecuatoriano de Enchufetv

Camilo Luzuriaga

 57

'Monstruos' biopolíticos en la Amazonía ecuatoriana

Nadesha Montalvo R.

 60

De cómo Juan Ginés de Sepúlveda siguió trabajando en el Departamento de Estado estadounidense

Alejandro Aguirre Salas

 68

América Latina, ciudadanía comunicativa y subjetividades en transformación

Efendy Maldonado Gómez de la Torre

 73

Periodismo científico: reflexiones sobre la práctica en América Latina

Luisa Massarani
Luís Amorim
Martin W. Bauer
Acianela Montes de Oca

 78

El Consejo de Regulación y Desarrollo de la Comunicación: análisis comparativo con referentes externos

Abel Suing Ruiz

 83

Valerio Fuenzalida y sus propuestas para la televisión, audiencias y educadores

Guillermo Orozco

 88

Juan García y Juan Montaño: territorios distintos y narrativas complementarias desde la memoria afrodescendiente

Gustavo Abad

 93

La lengua y lo afro: de la literatura oral a la oralitura

Iván Rodrigo Mendizábal





Consulta previa y democracia en el Ecuador

Floresmilo Simbaña

Ecuatoriano. Licenciado en Derecho por la Universidad Central del Ecuador. Dirigente de la Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador, Ecuarunari. Asesor del movimiento indígena ecuatoriano e instructor de las escuelas de formación política de Ecuarunari. Docente de la Escuela de Sociología de la Universidad Central del Ecuador.

Correo: sinchipaki@yahoo.com

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Este artículo aborda un tema clave respecto de la efectiva participación política de los pueblos indígenas: el derecho a la Consulta Previa. En el Ecuador, la Constitución establece que el Estado tiene que consultar a las comunidades antes de poner en marcha iniciativas de desarrollo que podrían afectarlas directamente. No obstante, esa obligación ha sido sistemáticamente evitada por diversos gobiernos y los pueblos indígenas se han visto obligados a acudir a las instancias internacionales de protección de los derechos humanos para hacer respetar sus derechos. Tal es el caso del pueblo kichwa de Sarayaku. El autor ofrece un panorama de esa lucha histórica.

Palabras clave: Consulta previa, participación social, derechos colectivos.

Resumo

Este artigo aborda um tema chave a respeito da efetiva participação política dos povos indígenas: o direito à Consulta Prévia. No Equador, a Constituição estabelece que o Estado tem que consultar as comunidades antes de pôr em marcha iniciativas de desenvolvimento que poderão afetá-las diretamente. Entretanto, essa obrigação tem sido evitada sistematicamente por diversos governos e os povos indígenas se vêem obrigados a recorrer às instâncias internacionais de proteção dos direitos humanos para fazer respeitar seus direitos. É o caso do povo kichwa de Sarayaku. O autor oferece um panorama dessa luta histórica.

Palavras-chave: Consulta prévia, participação social, direitos coletivos.



En los últimos meses, la consulta previa es uno de los temas más discutidos en la escena política ecuatoriana. Esto, sobre todo, a partir de dos hechos: la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) sobre el caso Sarayaku¹, y la convocatoria a consulta prelegislativa por parte de la Asamblea Nacional para la aprobación de los proyectos de Ley de Cultura; Ley de Recursos hídricos; Ley de Tierras, que tramita ese organismo. Este tema anima a la opinión pública pero, sobre todo, moviliza a los sujetos involucrados: Estado, principalmente al gobierno central y al legislativo, y a las organizaciones de los pueblos indígenas. Cada una de ellas está obligada a tomar una posición política definida y activa.

Sin embargo, la consulta previa no es un tema de reciente factura y tiene por lo menos catorce años de debate nacional. Generalmente, sus principales contendores son el movimiento indígena y el Estado, independientemente de los gobiernos de turno. Las primeras disputas políticas y teóricas se dieron a partir de las exigencias del movimiento indígena para el reconocimiento del Convenio 169 de la OIT² y de los derechos colectivos amparados en la Constitución, que finalmente fueron posibles con la apertura de un proceso de Asamblea Constitucional entre finales de 1997 e inicios de 1998.

Si bien en esos años la disputa alrededor de este tema fue bastante reñida, no rebasó los márgenes del debate político conceptual, algo que si ocurrió en la coyuntura política de 2008 y el nuevo proceso constituyente que Ecuador vivió. ¿Por qué entonces no provocó tanto conflicto político como en la coyuntura actual? ¿Acaso la vieja derecha neoliberal era más permeable a este tipo de nuevos derechos y los actuales poderes hegemónicos de la revolución ciudadana son más conservadores que los anteriores? O, tal vez el conflicto es otro. Dicho de otro modo: ¿Será que dentro de un Estado fuerte, como el que ahora se está construyendo, la consulta previa pone de manera directa en tensión la relación Estado-sociedad? Una cuestión difícil que no tiene una única respuesta.

El derecho a la consulta previa en la Constitución de 1998 condicionaba su aplicación a la aprobación de una ley específica, pero dicha ley nunca se dio. Ni a los gobiernos de la época ni al Congreso les interesó, todo lo contrario, el proyecto de Ley de las Nacionalidades, presentado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 2001, que, entre otras cosas, contemplaba el ejercicio de la Consulta Previa, fue vetado totalmente por el gobierno de entonces, cerrando así cualquier posibilidad para su posterior tratamiento. Fue en el proceso constituyente de 2008 cuando se vuelve a

hablar del tema, pero esta vez marcado por un alto nivel de conflictividad política.

La nueva Constitución en su Art. 1 determina el carácter constitucional del Estado ecuatoriano, esto quiere decir, según la misma carta fundamental en el Art. 11, que "Los derechos y garantías establecidos en la Constitución y en los instrumentos internacionales de derechos humanos serán de directa e inmediata aplicación por y ante cualquier servidora o servidor público, administrativo o judicial, de oficio o a petición de parte".

Las organizaciones del movimiento indígena, apoyadas en esta norma constitucional, exigieron que toda ley debe ser aprobada con la aplicación de la Consulta Previa. En el 2009, la Asamblea Nacional aprueba la Ley de Minas, enviada por iniciativa del gobierno nacional. La CONAIE exigió que el proyecto de ley debía ser sometido a consulta a las comunidades, pueblos y nacionalidades afectadas. El legislativo hizo caso omiso del pedido y aprobó la ley. La CONAIE demanda ante la Corte Constitucional la inconstitucionalidad de la Ley de Minas por no haber cumplido con la Consulta Previa. La Corte Constitucional dictó sentencia el 21 de abril de 2010.

Entre octubre de 2009 y abril de 2010 la Asamblea Nacional inició el trámite de una nueva Ley de Aguas. Para esto contaba con dos proyectos: uno enviado por la CONAIE y otro por el Gobierno Nacional. La disputa por el carácter de la nueva ley entre los dos proponentes llevó a una coyuntura de mucha conflictividad que involucró dos movilizaciones nacionales, donde perdió la vida un manifestante. Por la dimensión de la movilización el gobierno se vio obligado a instalar mesas de diálogo. El proceso de diálogo concluyó sin acuerdo en los elementos fundamentales: desprivatización y redistribución del agua, ampliación de las capacidades y atribuciones de los sistemas comunitarios de administración del agua, y la conformación de la autoridad única del agua. Como las movilizaciones iban en aumento, la Asamblea Nacional decidió suspender el tratamiento del proyecto de ley, argumentando querer cumplir con la sentencia de la Corte Constitucional, que "ordena" realizar consultas pre legislativas en temas que afecten a comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas y, por tanto, la consulta iniciaría dentro de cinco meses. Transcurridos más de dos años, la Asamblea finalmente convoca oficialmente a la consulta el 14 de septiembre de 2012.

Tres meses antes, el 27 de junio, la CIDH emite sentencia en el caso Sarayaku; esta comunidad presentó el proceso judicial que había iniciado el 19 de diciembre de 2003 en contra del Estado ecuatoriano por autorizar proyectos

¹ Proceso que data de 2003 y consiste en una demanda del pueblo de Sarayaku contra el Estado ecuatoriano por haber autorizado proyectos de explotación petrolera en el territorio de la comunidad, sin una consulta previa.

² Que establece la obligación de los gobiernos a consultar a los pueblos interesados acerca de las decisiones que pudieran afectarlos directamente.

de exploración petrolera dentro de su territorio, sin contar con una consulta previa. La comunidad indígena Sarayaku, ubicada en la provincia amazónica de Pastaza, se vio afectada territorial, cultural y económicamente cuando el Estado ecuatoriano concedió, en 1996, el Bloque 23, que afecta un 60% del territorio de este pueblo originario en favor de la Compañía General de Combustibles (CGC) de Argentina, para que realizara planes de exploración petrolera.

Como parte de su actividad exploratoria esta empresa colocó explosivos, poniendo así en riesgo a la comunidad. Ante esta amenaza, los afectados iniciaron un proceso de lucha y movilización que involucró acciones judiciales en las cortes nacionales e internacionales, llegando así a la CIDH, obteniendo sentencia favorable. La comunidad y el movimiento indígena ecuatoriano celebraron la sentencia como un triunfo histórico. De su parte, el Gobierno Nacional anunció que la respetaría y acataría, pero atacó al movimiento indígena, concretamente a la CONAIE, argumentando que la sentencia no reconocía la condición "vinculante" de la consulta previa, por lo tanto, según su lectura, esto solo significaba una derrota para la CONAIE.

En conclusión, la convocatoria a consulta pre legislativa no se da como un cumplimiento formal del Estado, sino como una exigencia de las organizaciones sociales, especialmente del movimiento indígena. Es decir, una presión de la sociedad frente al Estado, o lo que es lo mismo: un ejercicio de la democracia por fuera de los marcos institucionales.

Base jurídica de la Consulta Previa

La base jurídica de la Consulta Previa se encuentra en tres instrumentos: la Constitución del Ecuador, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas.

En el Convenio 169 de la OIT encontramos varios de los conceptos básicos que dan pie a lo que reconoce la Constitución ecuatoriana y la misma Declaratoria de las Naciones Unidas. En el art. 6 del Convenio se determina que "los gobiernos deberán consultar a los pueblos interesados, mediante procedimientos apropiados y en particular a través de sus instituciones representativas, cada vez que se prevean medidas legislativas o administrativas susceptibles de afectarles directamente". Desde su reconocimiento en 1998, hasta el actual gobierno de Rafael Correa, se buscó las maneras de eludir esta norma, incluso dando carácter legal a las "consultas previas" hechas por las empresas privadas, petroleras y mineras, lo que es ilegal e ilegítimo, ya que no eran procesos de consulta, sino, en el mejor de los casos, simples talleres de socialización.

En la norma citada encontramos tres elementos capitales para que una consulta previa sea legal y legítima: primero, que los sujetos de la consulta son el Estado y los pueblos indígenas, por lo tanto, cualquier agente distinto a los señalados que intervenga y realice la consulta es, en el mejor de los casos, un acto social, pero en ningún momento es un hecho jurídico; segundo, los sujetos a ser consultados son los pueblos indígenas, pero para que esto sea jurídico, la consulta debe ser realizada a través de las propias formas orgánicas de ejercicio de autoridad, que generalmente son el Consejo de Gobierno Comunal o Cabildo y la Asamblea General. Este requisito es precisamente el más eludido o distorsionado.

Los casos más recurrentes, cuando el Estado decide hacer la consulta, ha sido mediante ONG "especialistas en asuntos indígenas" o algún centro de educación, encargados de hacer la consulta, aunque en realidad se hacía diagnósticos socioculturales de las zonas afectadas, que generalmente se hacían y se siguen haciendo mediante talleres, con lo que se pretendía pasar sus resultados como consulta previa.

Más adelante, en el numeral 2 del mismo artículo 6 encontramos la parte medular del derecho a la consulta: "las consultas llevadas a cabo en aplicación de este Convenio deberán efectuarse de buena fe y de una manera apropiada a las circunstancias, con la finalidad de llegar a un acuerdo o lograr el consentimiento acerca de las medidas propuestas". Lo primero que hay que destacar es que la consulta no es un acto, no es un evento circunstancial que se lo ejecuta en un solo momento. La Consulta previa es, ante todo y sobre todo, un proceso, y como tal implica varios pasos, sin los cuales se distorsionaría o no cumpliría su objetivo.

Los pasos mínimos que un proceso de consulta debe cumplir son: la socialización, el debate y la toma de decisión libre y autónoma. Es decir, que el sujeto consultado deberá tener el tiempo suficiente para procesar la información y, lo fundamental, tener la libertad y la autonomía para tomar la decisión. Lo segundo, y esta es la parte más controversial, la que ha generado y genera interpretaciones jurídicas totalmente opuestas, y ha sido motivo de los enfrentamientos políticos más álgidos entre el actual gobierno de Rafael Correa y el movimiento indígena; mientras las organizaciones indígenas sostienen que la consulta previa es jurídicamente vinculante; la finalidad de la consulta previa es conseguir un acuerdo o su consentimiento, es decir, la aceptación o no de la realización del proyecto o política pública o de la creación de una nueva norma jurídica que afecte a los consultados. Sin embargo, para el gobierno es todo lo contrario: la Consulta es una referencia, un indicativo, pero la decisión la tiene el Estado.



Hasta antes de la Constitución de 2008, la excusa de las autoridades estatales para no cumplir con la consulta previa era la falta de ley específica que haga viable este derecho, pero la verdad era que no querían que este derecho se efectivizara, pues los grupos de poder siempre han visto los instrumentos de democracia social como una amenaza a la estabilidad del régimen político. Es por eso que se opusieron a toda iniciativa que viniera de la sociedad, específicamente del movimiento indígena, como fue evidente en el proyecto de Ley de los Pueblos y Nacionalidades indígenas presentado por la CONAIE y vetado por el gobierno de Gustavo Novoa en 2001.

En 2008 la Asamblea de las Naciones Unidas aprobó la Declaratoria sobre Derechos de los Pueblos Indígenas. En cuanto al tema de la Consulta, en su Art. 19 dice "Los Estados celebrarán consultas y cooperarán de buena fe con los pueblos indígenas interesados por medio de sus instituciones representativas antes de adoptar y aplicar medidas legislativas y administrativas que los afecten, para obtener su consentimiento libre, previo e informado". Lo que está claro en esta norma internacional es que el objetivo de la consulta es el consentimiento de los consultados. Este es el punto de debate y disputa política en la actualidad.

La Constitución vigente mantiene el derecho a la consulta. Es preciso recordar que la CONAIE, en su proyecto de Constitución presentado a la Asamblea Constituyente de Montecristi en el 2007, contemplaba la consulta previa como un derecho general, no solo para los pueblos indígenas, sin embargo, la mayoría de la Asamblea controlada por el gobierno lo limitó únicamente para los indígenas. Con todo, esta Constitución amplía este derecho en algunos puntos, así señala en su Art. 57, que los sujetos a ser consultados son: las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos.

En el numeral 7, del artículo en cuestión, la Constitución completa: La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten, y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley; y, cierra la definición de este derecho el numeral 17 que dice: ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar

cualquiera de sus derechos colectivos. Una extensión más está en el art. 398: Toda decisión o autorización estatal que pueda afectar al ambiente deberá ser consultada a la comunidad, a la cual se informará amplia oportunamente. El sujeto consultante será el Estado. La ley regulará la consulta previa, la participación ciudadana, los plazos, el sujeto consultado y los criterios de valoración y de objeción sobre la actividad sometida a consulta.

Si bien, por un lado, la Constitución amplía el derecho a la consulta, al final relativiza sus efectos. Es decir, en caso de aceptación, el Estado acoge dicho pronunciamiento, pero en caso de negativa, "procederá según la propia Constitución y la Ley". Pero ¿Qué dicen estas normas al respecto? La Constitución contempla el concepto de "prioridad nacional" para subordinar cualquier razón social, política o jurídica contraria a la del gobierno o autoridad del Estado. Es decir, con un simple acto administrativo de calificar a un proyecto como de prioridad nacional, cualquier razón pierde valor, así, no hay consulta previa que valga.

Es en este punto donde se encuentra el meollo de la cuestión. Más allá del debate jurídico, la consulta previa pone en tensión la matriz del modelo político capitalista, la democracia, en cualquiera de sus vertientes: liberal, neoliberal o ciudadana. La burguesía históricamente logró la hegemonía ofreciendo, entre otras cosas, democracia y al Estado como el único garante y expresión de ésta, pero esa democracia, poco a poco, ha significado el poder absoluto del Estado sobre la sociedad.

A lo largo de la historia, esta relación Estado-sociedad ha experimentado varias fluctuaciones, unas veces a favor de la sociedad, y en la mayoría de las veces en beneficio del Estado. En épocas neoliberales el Estado renunció a ciertas esferas de control político, pero estas no se trasladaron a la sociedad, sino al mercado, por lo que las tensiones por la democracia no interpelaban al Estado directamente, más bien se reclamaba la "vuelta del Estado". Es por esto que ciertos instrumentos jurídico-políticos democratizantes, como el derecho a la consulta, no provocaron pronunciados niveles de conflictividad, porque ponen el debate precisamente ahí, en el centro del sistema político dominante: ¿Quién controla a quien? ¿Hasta dónde el Estado es el único garante de la democracia? ¿Hasta dónde la sociedad es garante y expresión por sí misma de la democracia?

Pero en los actuales procesos llamados post neoliberales, el Estado vuelve al centro de la política y de la economía, pero la sociedad sigue siendo desplazada a un rol de beneficiario y usuario, pues toda su capacidad soberana es delegada al Estado a través de su gobierno y, en casos extremos, en la personalidad de su presidente. Es justo aquí donde el derecho a la consulta tensiona de manera directa esta lógica estatizante. La consulta es, en última



instancia, una forma de democracia directa, de ejercicio real de la soberanía de la sociedad sobre el Estado.

En el Ecuador, el actual gobierno, empeñado en un proceso de reforzamiento absoluto del Estado, debilita

o anula cualquier dispositivo jurídico-político que le permita a la sociedad tener niveles de control sobre el Estado. Es por eso que ve en la consulta previa una amenaza y por tanto debe ser evitada o, de ser posible, anulada y, con ello, a los que defienden este derecho.¶

MEDIACIONES

para el análisis y la lectura crítica de los medios

El periódico digital
del Observatorio de Medios del CIESPAL

Los medios públicos y privados están
bajo nuestra mirada crítica, propositiva,
pedagógica e independiente.

Porque la ciudadanía
tiene el derecho
a la crítica mediática



CIESPAL
porque la comunicación es un derecho

www.ciespal.net/mediaciones





Mujeres de la palabra florida: comunicando pensamientos en radio

Jënpoj

Carolina María Vásquez García

Mujer Ayuujk de Tlahuitoltepec Mixe, Oaxaca, México. Maestra del programa Género y Cultura de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO-Sede Ecuador. Colaboradora de la radio comunitaria Mixe, Jënpoj

Correo: carolinavqz@gmail.com

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Las radios comunitarias operadas por las comunidades y pueblos indígenas representan un recurso vital para el fortalecimiento de la vida de las mujeres. En este texto se exponen algunas acciones colectivas que las mujeres indígenas Ayuujk (gente de la palabra florida) hemos venido realizando en la radio comunitaria Mixe, Jënpoj (vientos de fuego) en el pueblo Ayuujk de Oaxaca, México. ¿Qué es una radio comunitaria? ¿Cuál es el rol de la mujer indígena dentro del desarrollo de una radio comunitaria? A través del testimonio de la autora, veremos que más allá de comunicar, los programas radiales cumplen un papel transformador en los espacios de convivencia comunitaria.

Palabras clave: radio comunitaria, mujeres Ayuujk, relaciones de género, pueblos indígenas

Resumo

As rádios comunitárias operadas pelas comunidades e povos indígenas representam um recurso fundamental para melhorar as condições de vida das mulheres. Este texto expõe algumas ações coletivas que as mulheres indígenas Ayuujk (gente da palavra florida) vêm realizando na rádio comunitária Mixe, Jënpoj (ventos de fogo) no povo Ayuujk, de Oaxaca, México. O que é uma rádio comunitária? Qual é o papel da mulher indígena no desenvolvimento de uma rádio comunitária? Pelo testemunho da autora, veremos que além de comunicar, os programas de rádio cumprem um papel transformador nos espaços de convivência comunitária.

Palavras-chave: rádio comunitária, mulheres Ayuujk, relações de gênero, povos indígenas



La radio comunitaria Mixe, Jénpoj

Por diferentes que sean los matices con que pueden definirse las radios comunitarias, por diversas que sean sus prácticas, hay algo común entre ellas que las identifica y les otorga sentido: su carácter de medios de comunicación orientados a facilitar “la expresión de mujeres y hombres que por mucho tiempo han guardado la memoria colectiva” (Mata, 1995:17) De acuerdo con Calleja y Solís, la radio comunitaria es un proyecto político, en el sentido de que asume compromisos y toma posición respecto de la problemática concreta en que vive y se ubica en el contexto social en donde se desarrolla (Calleja y Solís, 2005: 24).

En México, el tema de las radios comunitarias sigue siendo polémico, sobre todo en cuanto al reconocimiento de las características particulares que le otorgan los pueblos indígenas, como son los derechos de la libre autodeterminación y la autonomía de los pueblos. Sin embargo, en el interior de sus comunidades son legitimadas, respaldadas y apoyadas, como es el caso de la Radio Comunitaria Mixe Jénpoj, que se transmite en las comunidades del pueblo Mixe.

El pueblo Mixe o Ayuujk se encuentra en la Sierra Norte de Oaxaca (México); su territorio se divide en tres zonas climática: la zona alta o fría, la zona media o templada y la zona baja o de clima caliente. La mayor parte del territorio es montañoso y de difícil acceso.

Se compone de comunidades y localidades asentadas dentro de 19 municipios. Nuestras comunidades se caracterizan por el idioma Ayuujk (la palabra ayuujk, desde la variante de Tlahuitoltepec, significa: äaw, boca, yuuk, bosque, monte; así, ayuujk, se traduce como “la palabra del bosque o del monte”, o “el idioma florido”; metafóricamente: la palabra florida). También se especifica por su música y sus propias formas de organización comunitaria, que es la asamblea comunal y el sistema cargos comunitarios.

Dentro de los municipios de la parte alta se encuentra Tlahuitoltepec o Xaamkëjxpé. Se caracteriza por su clima frío y por su asentamiento en el nudo del Zempoaltépetl, cerro de las veinte divinidades o de los veinte picos. También por su música, interpretada por las bandas filarmónicas y sus proyectos de educación y de comunicación comunitaria, como la Radio Comunitaria Mixe, Jénpoj, que han sido proyectos pilotos en el desarrollo comunitario del municipio.

La historia de la radio comunitaria Jénpoj (vientos de fuego) comparte con otras radios la lucha por defender el derecho a la libertad de expresión, sobre todo, en nuestra lengua Ayuujk, como parte del derecho al

uso del espacio aéreo de nuestro territorio, con una diversificación de medios comunicativos, ya que los canales de comunicación tradicionales fueron rebasados por la misma dinámica de la comunidades, pero también como resistencia, y para superar el aislamiento físico-simbólico e histórico de los pueblos (Vásquez, 2010:30).

La radio comunitaria Mixe Jénpoj es un proyecto de comunicación comunitaria que lleva once años transmitiendo el pensamiento, las palabras, la cultura e identidad de las comunidades Mixes, Zapotecas y Chinantecas, entre otras. Es un espacio construido por jóvenes estudiantes, profesionales, autoridades, comuneros y comuneras Ayuujk con la finalidad de visibilizar, compartir y fortalecer el pensamiento colectivo de las mujeres y los hombres del pueblo Ayuujk que por mucho tiempo se han visto restringidos y hoy pueden ser convertidos en vientos de palabras.

El proceso de la radio ha sido fundamental para desarrollar tres ejes de trabajo como principio colectivo. El primero, nakyäjpxwëjë implica que la radio tendrá la característica de transmitir temas educativos y culturales, que cumplan la función de revitalizar nuestra forma de vida e impulsar a la gente hacia el desarrollo y planeación comunitaria. El segundo eje es el natyukmatowë, que alude a que la gente de la comunidad participe, informando algún hecho trascendente, desde fuera y dentro de la comunidad. Un tercer eje es kajpxyëyën, un espacio donde se difunden temas de interés común, tales como derecho indígena, autonomía, medio ambiente, recursos naturales, relaciones de género, entre otros (Folleto Jénpoj, 2001).

Dentro de estos ejes de trabajo participan mujeres, niñas, jóvenes, hombres, autoridades, organizaciones y colectivos con el fin de diversificar el contenido de la radio. Las comunidades Mixes –por medio de sus autoridades comunitarias– son el pilar del sostenimiento de la radio con sus aportaciones mediante donaciones, respaldo y apoyo para la consecución y renovación del permiso.

Finalmente, la radio comunitaria Jénpoj “pasa por romper barreras ideológicas y esquemas mentales, por aprender las nuevas tecnologías de la comunicación, el malabarismo para conseguir recursos apostándole a la participación activa de sus escuchas y por la capacitación constante de sus integrantes voluntarios” (Vásquez, 2010:33).

Las mujeres de la palabra florida en los vientos de fuego

Los medios de comunicación comunitaria tienen trascendencia en la vida de las mujeres indígenas, ya



que desde sus propias miradas, pensamientos y palabras narran sus vidas. A pesar de la apertura en los medios comunitarios, son pocas las mujeres indígenas que han tenido acceso a este medio, por la historia del “machismo” heredada del colonialismo, “en donde las mujeres siempre se perciben en oposición a los hombres, en los que el patriarcado significa necesariamente un dominio masculino y en los que se asume implícitamente que los sistemas religiosos, legales, económicos, familiares, y comunitarios, son construidos por hombres” (Mohanty, 2008:152, las cursivas son mías).

Esta herencia sigue marcando la desigualdad entre mujeres y hombres; y muchas mujeres indígenas siguen teniendo restricciones para acceder a espacios comunitarios como las asambleas, los cargos comunitarios, el ejercicio de la palabra en medios de comunicación.

Las mujeres Ayuujk (palabra florida), somos diversas y habitamos en las comunidades del pueblo Mixe. Hemos tenido una trascendencia histórica en la vida de nuestras comunidades y del pueblo Ayuujk; nuestras abuelas, madres han sido portadoras de la resistencia de la invasión, de la aculturación y despojo de nuestros derechos colectivos e individuales.

La lengua es una pieza fundamental para comprender la vida e historia de las mujeres Ayuujk. Aparecen como protagonistas de la vida en la narración de cuentos, historias colectivas de las comunidades, de los caminos que traspasaron para conocer la gente no Ayuujk, los procesos de contacto, la enseñanza de la castellanización y la evangelización que llegó en las comunidades.

Lo más importante de las narraciones son las resistencias que construyeron las mujeres desde diversos espacios. A saber, “el caso de Tajéew (personaje femenino) representa la fuerza, la energía sobre humana y sobrenatural; ella es femenina, es la hermana de Konk (el rey de los mixes) mientras él luchaba contra los españoles, su hermana Tajew era la mensajera y abría caminos. En la tradición oral aparece en diversas formas como la madre dadora y guía de la vida, diosa del agua y de la tierra” (Vásquez, 2012: 324).

En la actualidad las mujeres Ayuujk desempeñan distintos roles importes para la reproducción de la vida comunitaria desde su participación como curanderas, parteras, artesanas, músicas, maestras, autoridades comunitarias (su participación en la arena política es reciente en algunas comunidades) y comunicadora, entre otras.

Las mujeres Ayuujk también emigran hacia las grandes urbes, viven una infinidad de experiencias de

discriminación y de no reconocimiento como sujetos de derechos, como son las trabajadoras del hogar.

Los grandes medios de comunicación continúan representando a las mujeres indígenas como objetos del folclor, lo que que refuerza la discriminación. Carballo lo describe apropiadamente: “la imagen de indias Marías es la más socorrida, el indio sentado o dormido junto a un nopal o tirado de borracho. El indio pendejo, al que fácil se le engaña, las chachas, mi muchacha” (Carballo, 2008 citada en Vásquez, 2010:26).

Dentro de este contexto, la radio comunitaria Jénpoj cumple un papel importante para visibilizar y transformar la realidad que vivimos las mujeres Ayuujk. Es un espacio que, por su misma naturaleza comunitaria, permite que mujeres hablen, narren, propongan e incidan con sus pensamientos y sueños.

A partir de actividades –talleres, foros, encuentros y días conmemorativos– que convoca la radio comunitaria Jénpoj, nuestras experiencias de comunicar e informar han sido rebasadas por acciones colectivas entre mujeres y hombres. Por ejemplo, a raíz de una convocatoria sobre un foro en materia de Derechos a la Salud Sexual y Reproductiva, se han conformado grupos de trabajo de jóvenes, mujeres y hombres, para la producción de programas radiofónicos.

Otro de los efectos transformativos, –específicamente en la vida de las mujeres de Tlahuitoltepec– es la participación y apropiación de un medio de comunicación a través del que se visibilizan y se reflexionan las relaciones de género en la vida comunitaria. Las mujeres que han participado o participan en la radio han empezado a sumarse de manera activa en los asuntos de desarrollo comunitario, asumiendo cargos políticos comunitarios.

Eso tiende a transformar las relaciones de género en espacios públicos que, un principio eran solo para hombres.

Mujeres Ayuujk, específicamente de Tlahuitoltepec, también participan activamente en la fiesta de la radio, algunas voces dejan memoria y animan a seguir:

Gracias al dador de vida, que les ayuda a crecer y tejer sus conocimientos para tener un medio donde pueda saludar a mis hijos e hijas que están trabajando en Oaxaca que el dador de vida los ayude desde donde estén...y este medio sea grande para expandir nuestra palabra. Nunca pensé que a mi edad pudiera escuchar la música de mi pueblo y ver la radio, por eso vine a la fiesta de la radio (Folleto Mujeres Jénpoj, 2009).

A partir del entusiasmo y apoyo de mujeres adultas que participan en los eventos y en el aniversario de la radio,



nosotras las mujeres jóvenes, algunas de ellas también madres y estudiantes, nos reunimos para construir un espacio específico de y para las mujeres Ayuujk en la radio comunitaria Jénpoj.

De esta manera, surge un grupo de mujeres que participan en la radio comunitaria, estamos "con nuestras energías, pensamientos y palabras para fortalecer la radio comunitaria" (Folleto Mujeres Jénpoj, 2009).

Desde el espacio colectivo apuntamos generar espacios de visibilidad de las mujeres Ayuujk, desde su pensamiento y palabra a través de las radios comunitarias, conduciendo programas de radios para el fortalecimiento de la vida y cultura de sus comunidades.

Somos mujeres comunicadoras que enlazan la participación de mujeres que no pueden estar físicamente en la radio, presentamos su opinión, su fuerza para hacer vivir la radio. Las mujeres –al igual que los hombres– que expresamos nuestra opinión, estamos conscientes que tener una radio comunitaria, abierta para expresar nuestros pensamientos. Es un reto, un esfuerzo comunitario que proyecta un sentido de pertenencia:

Decimos que esto no es cualquier cosa, porque apenas nos la dieron, porque los jóvenes pusieron su voluntad y su conocimiento para tener un medio donde nosotros hablemos, nos informemos... por eso no hay que decir que solo lo debemos escuchar...también hay que defenderlo así como nos gusta escucharlo. Hay muchas personas que desaparecen, que mueren, los que dicen la verdad en este medio que nos informa, que nos dice lo que pasa en el mundo" (Folleto Mujeres Jénpoj, 2009).

La comunicación en lengua materna –la gran parte de la población, sobre todo mujeres, son monolingües– ha hecho que nosotras como mujeres Ayuujk, identifiquemos nuestras propias experiencias de subordinación y discriminación que vivimos a nivel individual y colectiva.

Ante este escenario, Lagarde afirma que, "la situación expresa la existencia concreta de las mujeres particulares a partir de sus condiciones reales de vida: la formación social en la que nace, vive y muere cada una, las relaciones de producción-reproducción y con ello la clase, el grupo de clase, el tipo de trabajo o de actividad vital, los niveles de vida y el acceso a los bienes materiales y simbólicos, la lengua la religión, los conocimientos, las definiciones políticas." (Lagarde, 2003: 33, 34).

A partir de estas realidades, vivencias, sueños y acciones colectivas comenzamos a generar espacios de participación, diálogo, y fortalecer nuestra palabra desde nuestro idioma y cultura, por medio de nuestra participación en la radio comunitaria Jénpoj.

Nuestro quehacer radiofónico es diverso, una de las actividades que realizamos es la recopilación de testimonios de mujeres, su historia, su papel en la vida comunitaria. También hablamos de temas trascendentales en nuestras vidas, como es la salud sexual reproductiva, salud materna, participación social y política, migración, defensa de nuestro territorio y de nuestros derechos individuales y colectivos.

Uno de los programas que dirigen mujeres jóvenes de Tlahuitoltepec es Maxän tuu' (camino de las y los dioses), aborda temas de la sabiduría y la filosofía de mujeres Ayuujk. Por ejemplo, mujeres Xëëmapyë (curanderas) visibilizando su papel fundamental en los espacios rituales y su rol especial por el conocimiento que poseen para la construcción del diálogo, reconocimiento y respeto entre mujeres y hombres en la vida comunitaria.

De esta manera, vamos colocando temas relacionados con la tradición oral, la historia y temas actuales. Construimos espacios y alianzas (con organizaciones civiles, autoridades comunitarias) con el fin de que "las mujeres Ayuujk se sientan acompañadas y apoyadas para buscar soluciones a las problemáticas que enfrentan a diario, como la violencia y la discriminación (Folleto Mujeres Jénpoj, 2009).

La radio transforma la vida de los hombres y mujeres de las comunidades. Anteriormente, los hombres y, sobre todo, las mujeres no podían expresar su palabra en un medio como la radio. Ahora es uno de los espacios vitales en donde las mujeres podemos dar a conocer nuestras inquietudes, propuestas y sueños.

Finalmente, podemos concluir que la participación de las mujeres en las radios comunitarias indígenas traspasan los roles tradicionales del ser mujer para salir e ir a la radio, tomar el micrófono y decir su palabra. A partir de nuestra participación en la radio comunitaria Mixe Jénpoj hemos tenido la oportunidad de conocer lo que caracteriza una radio comunitaria, sus retos y desafíos para su funcionamiento y sostenimiento, así como su impacto en la vida comunitaria y en las relaciones entre hombres y mujeres. La radio comunitaria, en contextos de marginación y pobreza, en donde la mayor desventaja lo viven las mujeres, juega un papel transformador y reivindica la historia propia de las mujeres indígenas Ayuujk.

Las mujeres comunicadoras de Jénpoj juegan cada vez más un papel político a nivel comunitario. A través de sus programas radiales construyen conciencia social de los diversos problemas que existen en sus comunidades e incluso abordamos temas considerados tabúes, por ejemplo, en materia de sexualidad y género. Los temas que abordamos generan transformaciones en nuestras propias vidas y a nivel colectivo.



La radio comunitaria Jénpoj tiene fuertes retos de mantener su programación. Pero la presencia de las mujeres en la dirección y producción de la radio representa

un paso fundamental de una acción colectiva de mujeres y hombres Ayuujk que se apropián de la tecnología y de la palabra para hacer visible sus realidades cotidianas.

Bibliografía

- Calleja, Aleida y Beatriz Solis. *Con permiso: la Radio Comunitaria en México*. México, AMARC-México, 2005.
- Colectivo Jénpoj. *Folleto Jénpoj*. Oaxaca: 2001.
- Mata, María Cristina. *Las mujeres en las radios populares. Mujer y radio popular*. Quito, ALER, 1995.
- Mohanty, Chandra Talpade. *Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales*, En Suarez L. y Hernández Aída, ed., *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia, Ediciones Cátedra-Universidad de Valencia, 2008.
- Mujeres mixes. *Mujeres mixes tejiendo historia*. Folleto Mujeres Jénpoj. Oaxaca, WACC. 2009

Largarde y de los Ríos, Marcela. *Los cautiverios de las mujeres: madres posadas, monjas, putas, presas y locas*. México, UNAM. 2003.

Vásquez, García Sócrates. *El derecho a adquirir, operar y administrar medios de comunicación: un derecho postergado de los indígenas en México*. Aquí estamos IFP, 2010: 23-36.

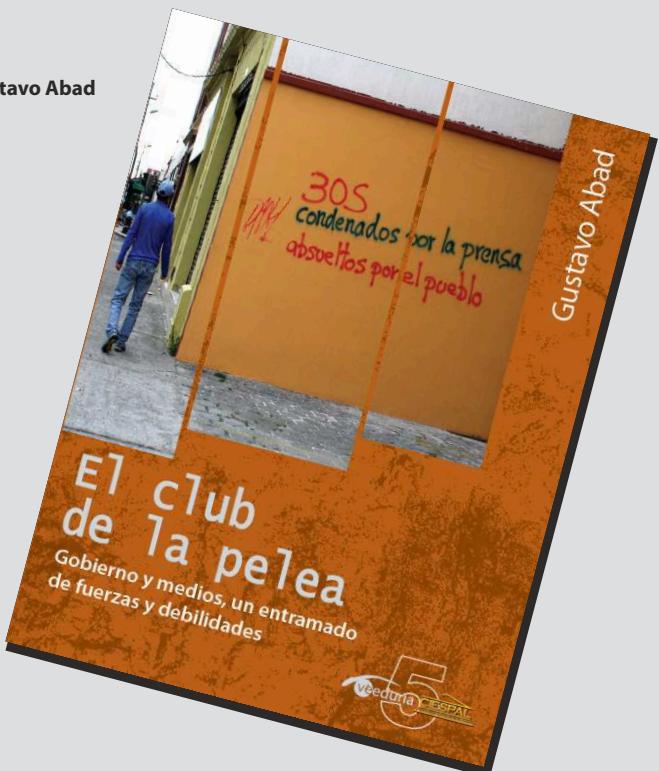
Vásquez, García Carolina, M. *Miradas de las mujeres ayuujk: nuestra experiencia de vida comunitaria en la construcción del género. Género, complementariedades y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. Quito, Abya Yala. 2012.

El club de la pelea

Gobierno y medios, un entramado de fuerzas y debilidades

Gustavo Abad

El conjunto de ensayos recogidos aquí dan cuenta de unos hechos, unos discursos y unos actores políticos y sociales que han tenido tiempo de evolucionar en estos años. Y en ese proceso, algunos se reafirman y otros se niegan a sí mismos. El Lucio Gutiérrez que huyó en helicóptero de la ira popular no se parece al personaje que ahora intenta aglutinar a la oposición; el Paco Velasco que abdicó del espejismo de la objetividad y ofreció los micrófonos de su radio para que se expresara la diversidad cultural no se parece al asambleísta que hace esfuerzos ahora por mantenerse en la gracia del poder; el Rafael Correa que capitalizó la ola de indignación moral para llegar al poder con un discurso esperanzador no se parece al mandatario intolerante que clausura el diálogo y anula la crítica como recursos del pensamiento; los medios tradicionalmente alineados con el discurso del orden y la estabilidad no se parecen a los medios que hoy se vuelcan al activismo político, y se muestran complacientes con actos desestabilizadores como el intento de golpe de Estado del 30 de septiembre de 2010; el diario El Telégrafo, que propuso narrativas frescas y enfoques distintos en sus inicios, no es el mismo que ahora se muestra obsecuente con el poder político.



Pídalo a: libreria@ciespal.net



Experiencias de montaje creativo: de la historia oral a la imagen en movimiento ¿Quién escribe la historia oral?¹

Silvia Rivera Cusicanqui

Socióloga y activista boliviana, de ascendencia aymara, vinculada al movimiento indígena katarista y al movimiento cocalero. Junto con otros intelectuales indígenas y mestizos fundó en 1983 el Taller de Historia Oral Andina, grupo autogestionario que trabaja temas de oralidad, identidad y movimientos sociales indígenas y populares, principalmente en la región aymara. Es autora de varios libros y ha realizado videos y películas, tanto documentales como de ficción.

Correo: yatichiritwa@yahoo.com

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Este artículo marca la apertura de Silvia Rivera al mundo de la sociología de la imagen y del montaje audiovisual. De este modo nos ofrece una reflexión importante sobre la práctica de la historia oral ¿Quién escucha? ¿Quién habla? Por otro lado, nos invita a pensar acerca de la producción audiovisual y la autoría, vinculándola con los distintos movimientos sociales y políticos de gran influencia en la historia social boliviana, como el anarquismo, el katarismo y el indianismo. Finalmente nos comparte los procesos creativos que la llevaron a trabajar en el cine, mayoritariamente en el género de docuficción.

Palabras clave: Historia oral, sociología de la imagen, autoría colectiva, docuficción, montaje

Resumo

Este artigo marca a entrada de Silvia Rivera no mundo da sociologia da imagem e da montagem audiovisual. Deste modo nos oferece uma reflexão importante sobre a prática da história oral. Quem escuta? Quem fala? Por outro lado, nos convida a pensar sobre a produção audiovisual e a autoría, vinculando-a com distintos movimentos sociais e políticos de grande influência na história social boliviana, como o anarquismo, o katarismo e o indianismo. Finalmente compartilha conosco os processos criativos que a levaram a trabalhar no cinema, principalmente no gênero docuficção.

Palavras-chave: história oral, sociologia da imagem, autoria coletiva, docuficção, montagem

¹ Artículo publicado originalmente en “Violencias (re) encubiertas en Bolivia” (2010) donde se reúnen escritos de la autora elaborados entre 1990 y 1999.



Hace algún tiempo he adquirido la mala costumbre de expresar en público el repudio por mi obra anterior, para no enredarme en debates sobre un pensamiento al fin de cuentas cambiante, sometido a permanente revisión. Pero este es un encuentro sobre escritura y mujeres, y la mía es una entre otras trayectorias femeninas que nos muestra un camino desigual, lleno de negaciones y recomienzos. Un ejemplo elocuente creo que es el de Teresa Gisbert, cuyo punto de partida fue una lectura hispanista y oficial de la historia boliviana- compartida con su cónyuge y colega José de Mesa- que abandonó luego para transitar por caminos que la llevaron a las antípodas de esta postura inicial. Su curiosidad y amplitud le abrieron las puertas de la etnohistoria, la semiótica, la arqueología y el análisis iconográfico, para descubrir a través de estos nuevos enfoques la matriz civilizatoria indígena, que pervive y se transforma a su vez, en los intersticios de las formas culturales impuestas. Me identifico con esta actitud iconoclasta de Teresa Gisbert hacia su propia historia intelectual, que le permite voltear su pedestal de consagrada especialista en arte virreinal, para entrar en terrenos no hollados, en busca de realidades más contundentes y profundas. Quizás esto nos muestra, como decía Adriana Bravo, la ventaja de nuestra desventaja, el lado afirmativo de nuestra autodesvalorización.

Mi caso ilustra similares rupturas y cuestionamientos, en un tránsito azaroso por varios géneros de la escritura historiográfica y sociológica, pasando luego a la imagen documental y finalmente al guión y puesta en escena de ficción.

Mis primeros trabajos en video surgieron directamente de la historia oral y sus necesidades de comunicación. Pero luego la imagen va plasmando otro tipo de expresividades, más personales, en las que aflora el inconsciente en tramas de muerte, envidia, amor y profecías. Esta experiencia me ha confirmado que la fluencia y la movilidad son condiciones básicas en mi hacer creativo, y me siento privilegiada de vivir en el sur, donde puedo cruzar con libertad las cárceles disciplinarias para expresar mi continuidad vital. Porque en el fondo, a través de formatos muy diversos, me sigo haciendo las mismas preguntas básicas sobre la realidad, aunque siguiendo un rumbo zigzagueante y discontinuo. El guión de ficción o docuficción se ha convertido así en un intento, a la vez expresivo y racional, de seguir indagando en el tejido de lo social, pero a través de personajes construidos en la singularidad de sus dramas cotidianos.

La sociología de la imagen (que es lo que creo haber hecho en mis trabajos de video) no es nueva en nuestro país. En el siglo XIX, antes de la existencia misma de esta disciplina, Melchor María Mercado dibujaba el paisaje social y cultural de los más alejados rincones y rutas de

Bolivia, construyendo uno de los textos interpretativos más agudos sobre el “abigarramiento”, el mestizaje, el mercado interno y las paradojas del poder político en Bolivia. Un siglo más tarde, Jorge Sanjinés era el primero -antes que Fausto Reinaga- en descorrer el velo nacionalista que había caído sobre el tema indígena en Bolivia desde 1952. Sus películas nos revelaron súbitamente que aquí no sólo había indios, sino racismo, violencia y negación cultural. Nos mostraron la falaz democratización movimientista, que se empeñaba en abolir los términos raciales del lenguaje oficial, mientras circulaban y se multiplicaban exuberantes en el habla privada y en los tinglados de la mediación política.

Así, mientras el trabajo indígena sustenta la estructura productiva del país, el poder se construye sobre una ciudadanía ilusoria, que sólo encubre nuevas formas de racismo y exclusión. Pues bien, todos estos procesos pueden leerse con elocuencia en la obra de Sanjinés, pero concretizados en personajes in- olvidables, como los creados por Vicente Berneros en *Ukamau*. Marcelino Yanahuaya en *Yawar Mallku* o Reynaldo Yucra y Orlando Huanca en *La nación clandestina*. Estas individualidades trazan así los arquetipos de conductas colectivas y nos muestran, con mayor vigor y precisión que cualquier texto de sociología, la textura íntima de este país atravesado por tantas brechas y silencios culturales.

El desnudamiento de la trama étnica de la dominación, a partir de una matriz colonial que cruza la contemporaneidad de la sociedad boliviana, fue algo en lo que para mí tuvo mucho que ver el cine de Sanjinés y el Álbum de dibujos de Melchor María Mercado. Ellos me confirmaban esa vaga sensación que yo tenía de vivir en un país donde los tiempos son distintos y “las edades se dan la mano”. Así, por ejemplo, en el trabajo con miembros aymaras del Taller de Historia Oral Andina, la transcripción de entrevistas nos hacía escuchar las voces largamente silenciadas de los sobrevivientes de las luchas antioligárquicas de los años 20, que se referían a los latifundistas criollos como “españoles”.

El horizonte colonial de nuestro inconsciente colectivo surgió también con fuerza en otra ocasión, cuando un utawawa de Chulumani me preguntó, inquieto, sobre el bloqueo de caminos que en esos momentos se llevaba a cabo en el Altiplano (más o menos por 1984). Al confirmarle que, efectivamente, se estaba dando una gran movilización campesina, me dijo seriamente: “¿Y vos crees que en La Paz ya habrán empezado a carnear españoles?”. En esos momentos creí estar hablando con un hombre del siglo XVIII, listo para unirse al cerco de Tupaq Katari. De algún modo vi confirmadas las ideas de René Zavaleta sobre la crisis social como un momento de disponibilidad cognoscitiva, que nos deja ver “las heridas



más antiguas”, aquellas que, como dice Octavio Paz, “manan sangre todavía”. Un pasado remoto emerge vivo, imágenes atávicas salen a la superficie y actúan, la furia de los tiempos se desata. Este es el tipo de conocimiento, riesgoso y abismal, que me ha deparado la historia oral, y con ello he encontrado también, paradójicamente, los límites de la escritura.

La relación de escucha enfrenta a un mínimo de dos personas, portadoras de sus propias peculiaridades sociales e históricas. Sus “localizaciones” en el diagrama social pueden incluso ser opuestas. En la experiencia con testimonios, he tenido con frecuencia la sensación de moverme a través de estereotipos, que al tiempo de conversar comienzan a ser desmontados. Lentamente, el diálogo va tejiendo puentes sobre brechas de clase, de habitus cultural y de generación. Las percepciones de interrogadores e interrogados

se transforman en un proceso largo donde acaba por surgir un “nosotros” cognosciente e intersubjetivo. Pero, ¿qué papel juega en ello nuestra voz? ¿Qué efectos provoca nuestra escucha? ¿Cuánto puede alterar, desde su localización-distinta, a la voz que está escuchando? Y ¿cuánto ese sujeto no invade a su vez a la persona que escucha?

Hay quienes piensan que el ejercicio de la historia oral es pasivo: como si se tratara sólo de encender la grabadora y transcribir los testimonios, para ilustrar temas a menudo cocinados en el gabinete. Esta vulgarización de la práctica de la historia oral es moneda corriente en muchas ONG que practican una suerte de “populismo” retrospectivo, donde la memoria de viejas sumisiones se canaliza hacia un discurso del lamento. De este modo, la pasividad encubre manipulaciones más sutiles, que refuerzan nuevos diagramas de poder. A contrapelo de esta tendencia, nuestro trabajo de historia oral ha sido más humilde y ambicioso a la vez. En un único libro, hemos plasmado con Zulema Lehm la experiencia de cinco años de escucha activa, densa y llena de meandros y altibajos —también de traumas y dolores revividos—, que nos fue enfrentando a la posibilidad de ser interpeladas, cuestionadas y transformadas, no sólo en nuestra comprensión teórica de las cosas, sino en el sentido vital de la experiencia intersubjetiva. Para ello, tuvimos que descubrir los puentes hacia un tiempo que no es el nuestro, pero también hacia experiencias de vida marcadas diversamente por su nexo con el trabajo manual. Esta “ética del trabajo” se fue internalizando en nuestra práctica a través de la artesanía del montaje, de la que me ocuparé en seguida, dando lugar a un libro que es casi un epitafio. El acompañar los entierros de esos viejos luchadores anarquistas ha sido un trauma que me ha revelado también la inutilidad de las palabras y los límites de la escritura para capturar, así sea efímeramente, el genuino chispazo de esas vidas.

Crear es descubrir

Los artesanos libertarios y la ética del trabajo es, como les dije, el único trabajo firmado de historia oral en el que he participado, junto con Zulema Lehm. El hecho mismo de esta autoría, que parece apropiarse individualmente de un trabajo colectivo, resultó de un debate interno del grupo, en el que Zulema y yo terminamos perdiendo. Nosotras postulábamos la autoría colectiva con los cinco protagonistas principales del libro. La dinámica de tertulias y la apropiación colectiva de los materiales, que se transcribían a medida que se iba grabando, nos hacían ver como natural y lógica esta opción de autoría colectiva, que por lo demás había sido común en nuestro trabajo previo con el Thoa. Sin embargo, los argumentos de nuestros interlocutores resultaron contundentes.

El esquema general de montaje de estos textos, la selección de temas y su ordenamiento fueron, sin duda, resultado de discusiones y elecciones conjuntas. Pero el hilvanado fino, el juego impresionista, la yuxtaposición, eran parte de nuestra artesanía. Este hilván fino se hizo visible al discutirse la cuestión de la autoría. Los compañeros nos demostraron que el montaje había sido una construcción nuestra, basada en nuestras afinidades y sensibilidades, nuestras filias y fobias. La nuestra era una lectura peculiar del anarquismo, marcada por experiencias generacionales que iban de las revoluciones universitarias a fines de los años sesenta, a la impronta katarista-indianista de los ochenta. Esta lectura generacional era vista por ellos como la consecuencia lógica de todo el trabajo: “Miren, nosotros hemos sido anarquistas a nuestro estilo, en nuestra época y lo que han hecho ustedes es un anarquismo distinto. Está bien, ése es el anarquismo de ustedes, les toca a ustedes, nosotros ya nos vamos a morir, ustedes son las que van a seguir”.

Nos estaban diciendo que tengamos la valentía de asumir nuestros sesgos, de hacernos cargo de la lectura interpretativa que habíamos hecho a lo largo de todo el proceso, y también en el montaje. Porque el anarquismo había sido una cosa muy diversa, muy heterogénea, y ellos nunca fueron nada parecido a un “grupo” antes de iniciar este trabajo. Eran una colectividad azarosa, nutrida de los azares de la muerte. La muerte los dejó vivir y ese destino de sobrevivientes los colocaba en una posición muy especial. No eran propiamente un colectivo formado, y entre ellos había diversos tipos de líos y confrontaciones, que al hurgar en el pasado salían de nuevo a la luz haciendo estallar una serie de discusiones, a veces muy conflictivas. Sin embargo, a lo largo de los años de tertulia semanal, el diálogo establecía puentes, unas voces salían a relucir más que otras, surgían temas que provocaban nuestra inquietud, y otros que nos parecían ya trillados, gastados. También había estilos narrativos, formas de contar las cosas que nos parecían



sugerentes, unas más y otras menos. Nos parecía, por ejemplo, que Lisandro Rodas, carpintero trilingüe, tenía una visión más interesante del anarquismo que José Clavijo o Teodoro Peñaloza —sastre y profesor, ambos con trayectoria dirigencial— quienes postulaban la clásica utopía industrialista del siglo XIX. Lisandro, en cambio, después de muchos exilios y confinamientos, llegó a la conclusión de que los indios Mosetenes con los que terminó viviendo en uno de esos períodos, eran la ilustración perfecta de la utopía anarquista: una sociedad sin dios, sin ley ni rey, donde no hay matrimonio ni propiedad privada.

Seguramente, en la época de la FOL, habrían considerado anecdóticas estas ideas, o quizás las habrían rebatido desde la visión ilustrada e industrialista dominante. Pero a nosotras, que habíamos pasado por los influjos del ecologismo, el feminismo y el indianismo, la posición de Lisandro nos encantaba, porque parecía contener en la práctica, los rasgos de un anarquismo más afín con nuestro tiempo. La narrativa de esa práctica se transformó así, por obra del montaje, en un reabrir la discusión sobre las utopías anarquistas, producto de nuestra directa intervención. Yo creo que es preciso reconocer la intervención que produce el montaje en la narrativa oral, transformándola radicalmente en su paso a la escritura. “Crear es descubrir”, ha dicho Susan Sontag en algún ensayo, y no cabe duda que el ejercicio del montaje de testimonios, tal como lo hemos practicado nosotras, ilustra muy bien este nexo. En el diálogo, pero también en el montaje hay como un alambique nuestro, producto de nuestra personalidad creativa y teórica, pero también de nuestra experiencia vivida. Trabaja con materiales heterogéneos y hace combinaciones raras. Descubre una suerte de patrón secreto, un diagrama subyacente en el que la historia pasada halla nuevos sentidos al ser confrontada con los dilemas y vivencias del presente.

El cine y la inutilidad de la escritura

No voy a mostrarles mi último video, que ya data de 1996, pero en cambio voy a relatarles algunos aspectos de mi trabajo docuficcional, que creo ilustrarán bien esta idea del montaje creativo que surgió con la experiencia de la historia oral. En *Wut Walanti: Lo irreparable* (18 min.), opté por un tipo de montaje paralelo en base a dos ejes narrativos, unidos por una metáfora. El trabajo sobre la piedra, en manos del escultor Víctor Zapana, se entrelaza con los testimonios de los deudos y la puesta en escena de la masacre de Todos Santos (1-2 noviembre, 1979). En las condiciones de realización de este video, no era practicable la representación realista de este evento, y yo hallaba más seductora la idea de metaforizar la masacre, o mejor, de buscar una metonimia que sintetizara la idea compleja de la violencia. Trabajé entonces con dos símbolos: la piedra y el pan. Mediada por la violencia

creadora del cincel y el combo, la piedra se transformaba en Katari a manos de Víctor Zapana. En tanto que el pan era el cuerpo vulnerado de las víctimas, cercenado por la violencia destructiva de los soldados que pisotean panes en medio de las tumbas. A mi juicio, el montaje y la puesta en escena son recursos que pueden usarse, no para hipnotizar al espectador, sino para abrirle posibilidades reflexivas. En *Wut Walanti* intenté producir contrastes y oposiciones entre texto e imagen, para lograr precisamente esta apertura reflexiva. Así, cuando Víctor Zapana habla de “los lobos disfrazados de ovejas” su imagen se funde con un paneo sobre el edificio del parlamento, antes de acercar la cámara al grupo de deudos y sobrevivientes de la masacre, que cada cierto tiempo se reúnen en la plaza Murillo para gritar y reclamar por sus muertos. El llanto de una señora estalla al describir la imagen de su hijo ensangrentado, como concretizando brutalmente el zarpazo de los lobos.

De ahí que yo creo que la realidad se reconstruye por las mutuas resonancias que crea el montaje entre imágenes diversas, a las que extrae nuevos significados por una especie de tratamiento de shock. Esto no es nada nuevo, ya lo había propuesto Eisenstein como un metalenguaje del montaje, sumamente conceptual, pero cuya fuerza y eficacia sólo pueden medirse en la práctica, por el impacto sensorial, emotivo e intelectual que provoca en los espectadores. La arquitectura del montaje podrá ser todo lo conceptual que se quiera, pero es un armazón que no se ve, no se nota, y es esto lo que a mí me gusta del cine, lo que no se hace explícito pero commociona, golpea y transforma al espectador.

En el documental la gama de posibilidades de montaje es muchísimo mayor que en la ficción. El montaje creativo trabaja aquí como en la historia oral, seleccionando ejes temáticos a partir de un registro libre muy abundante. En el caso de *Wut Walanti* he entretejido esta recolección libre con puestas en escena y con registros más controlados, sobre la base de entrevistas dirigidas. Y ahí me he dado cuenta que la diferencia entre documento y puesta en escena es muy sutil. Las personas entrevistadas, de una u otra manera, enfrentan a la cámara poniendo en escena su relato, desordenando y reordenando el esquema de la entrevista con salidas y giros imprevistos. Esto fue lo que pasó con Víctor Zapana, cuando creó de improviso la metáfora que sirve de título al video. En las entrevistas preparatorias ni se había mencionado esta frase, por lo demás dicha en un aymara antiguo, que ya pocos manejan y comprenden.

El misterioso nexo entre el testimonio de don Víctor y las puestas en escena de la masacre de Todos Santos, surgió en el último día del rodaje, cuando nos sorprendió regalándonos la noción de *Wut Walanti*, y explicándonos su sentido. Como una piedra rota, los injustamente muertos, los inocentes masacrados, nos hablan desde las



fisuras del tiempo del daño irreparable que la colectividad sufre al quedar impunes estos crímenes, y de la herida moral que nos infinge el cinismo de los poderosos.

Es la inutilidad de las palabras y de las denuncias, lo que me ha llevado a captar de otra forma la indignación moral colectiva y plasmarla a través del montaje creativo, en un documento al fin de cuentas inocuo —porque el video en nuestro país ni se exhibe, ni se discute por lo general— pero más libre que la escritura de los riesgos de la manipulación. Uno de los motivos más fuertes de mi alejamiento de la escritura sociológica ha sido precisamente la facilidad con la que el conocimiento racional se injerta en las legitimaciones del poder. Lo que ha pasado con mi libro Oprimidos pero no vencidos y la apropiación reformista que de él ha hecho una generación de intelectuales de lo “pluri- multi” me ha convencido de las capacidades retóricas de las élites y de su enorme flexibilidad para convertir la culpa colectiva en retoques y maquillajes a una matriz de dominación que se renueva así en su dimensión colonial.

Mi pase a la imagen en movimiento busca escapar a esta fórmula de cooptación, a través de un diálogo directo con un público amplio y heterogéneo, cuyas identificaciones, filias y fobias espero provocar. La actitud personal de romper con los esquemas de percepción establecidos, con las fórmulas narrativas consagradas, creo que ha superado ya esa fase de amargura que me llevó al docuficción de denuncia. En mi nuevo cortometraje Sueño en el cuarto rojo, estoy intentando, esta vez en celuloide, una exploración distinta, a través de la danza y de las máscaras, que transfieren a los personajes su carga de transgresiones y desdoblamientos, en medio de una borrasca de amor y celos. Aquí parecerá que lo social pasa completamente a segundo plano, por el tono intimista y onírico del drama. La verdad es que sólo después de la exhibición podré saber si la apuesta por una narrativa de este tipo puede interpelar al público en sus identificaciones colectivas. Eso es lo bello y lo riesgoso de la obra cinematográfica: siempre quedará inconclusa hasta no culminar el periplo que la devuelve a las multitudes. ■

Visita nuestro portal digital



- [Inicio](#)
- [Quienes somos](#)
- [Capacitación](#)
- [Investigación](#)
- [Observatorio de Medios](#)
- [Publicaciones](#)
- [Centro Audiovisual](#)

[¿Qué hace?](#) | [Investigación](#) | [Consejo Consultivo](#) | [Publicaciones](#) |

Cursos CIESPAL

Taller "Elaboración de investigaciones periodísticas"



Se realizará en CIESPAL del 14 de noviembre al 13 de diciembre de 15h00 a 17h00 y será facilitado por Mariana Neira, periodista-investigadora con amplia experiencia en periodismo de investigación. Está dirigido a periodistas, comunicadores sociales, profesionales y estudiantes de comunicación. Hoja de vida - Programa - Inscripciones

[+ LEER MÁS...](#)

Taller: Presentadores de noticieros para televisión



El evento se realizará durante 5 sábados de 09h00 a 13h00 del 22 de octubre al 26 de noviembre. Está dirigido a profesionales de la comunicación, periodistas y profesionales que desean seguir un proceso de formación para la presentación de programas informativos de televisión. Será facilitado por el especialista colombiano Edgar. Programa

[+ LEER MÁS...](#)

Canal CIESPAL



MEDIACIONES
para el análisis y la lectura crítica de los medios

Chasqui Revista Latinoamericana de Comunicación

Biblioteca en línea

MULTImedia CIESPAL

www.ciespal.net





Video indígena, un diálogo sobre temáticas y lenguajes diversos¹



Gabriela Zamorano

Mexicana. Doctora en Antropología de la Universidad de Nueva York. Estudia la producción y la circulación de imágenes y fotografías en relación con los pueblos indígenas.

Correo: zamoranog@gmail.com

Christian León

Ecuatoriano. Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Estudia las temáticas visuales y etnicidad, colonialidad y política de la imagen y temas de arte contemporáneo.

Correo: c1leon@yahoo.com

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Este diálogo propone una reflexión histórica y geográfica acerca de los movimientos indígenas y el uso que hacen del video tanto en géneros de ficción como en documental. Desde sus experiencias de trabajo con distintos colectivos en Ecuador, Bolivia y México, Gabriela Zamorano y Christian León nos exponen sus ideas acerca de lo que podría llamarse el “video indígena”. Discuten sus características y tensiones ¿Cuáles son sus modos de producción y de distribución? ¿Cómo se piensa y se practica la autoría colectiva? Asimismo nos hacen conocer la gran variedad de géneros que hay detrás de lo que se suele llamar video indígena.

Palabras clave: video indígena, autoría colectiva, movimientos indígenas, documental, ficción

Resumo

Este diálogo propõe uma reflexão histórica e geográfica sobre os movimentos indígenas e o uso que eles fazem do vídeo tanto em gênero de ficção como em documentário. A partir de suas experiências de trabalho com distintos coletivos no Equador, Bolívia e México, Gabriela Zamorano e Christian León expõem suas ideias sobre o que poderia chamar-se “vídeo indígena”. Discutem suas características e tensões. Quais são seus modos de produção e de distribuição? Como se pensa e se pratica a autoria coletiva? Também nos apresentam a grande variedade de gêneros que há por trás do que se costuma chamar “vídeo indígena”.

Palavras-chave: vídeo indígena, autoria coletiva, movimentos indígenas, documentário, ficção

¹ Diálogo entre Gabriela Zamorano y Christian León en FLACSO-Radio (21-09-12) Versión editada de Chasqui.



Christian León: ¿En primer lugar, qué es esto del video indígena? ¿No sé si quieras arrancar sobre una definición básica?

Gabriela Zamorano: Es una definición algo problemática, escurridiza. Los mismos realizadores indígenas que trabajan en ese tema a veces se sienten cómodos con la definición y a veces no. Dicen que es una definición inventada por antropólogos y creo que varía mucho de cada experiencia. En general, mucho de lo que me he encontrado como video indígena tiene que ver con esta práctica de apropiación de las tecnologías por parte de gente que pertenece a comunidades u organizaciones indígenas y que, en muchos casos, tiene una línea de trabajo más política. Pero el echo de ser indígena y hacer películas no significa hacer video indígena. Y bueno, también encuentro otros que dicen que no tiene que llamarse indígena. Podemos llamarlo comunitario. Hay otros teóricos que hablan de medios ciudadanos, para alejarlo de la cuestión meramente étnica y pensarla en otros planos. Entonces es un concepto que está siempre en un proceso de construirse.

CL: Hay también gente que ha tratado de definirlo desde la economía de estas prácticas, desde dónde circula, cómo se produce y me parece que por ahí también es interesante. Por un lado no está específicamente dirigido al mercado como podría ser cualquier producto audiovisual comercial. Por otro lado, también tiene métodos de producción que no son exactamente los de una empresa, incluso en muchos casos no está regido por la propiedad privada intelectual.

GZ: Claro, por ejemplo, hablando de casos específicos, en Bolivia los que hacen video indígena, generalmente son personas afiliadas a organizaciones que trabajan como comunicadores o están ligadas a radios comunitarias. Todo eso nos lleva a pensar quién es el realizador indígena. En otros casos es gente que pertenece a comunidades pero tiene su autoría propia y no pretende hacer algo de autoría colectiva. En Bolivia, por ejemplo, sí hay todo un peso con la autoría colectiva, con la representación de voces más colectiva.

CL: Justo yo conversaba con Alberto Muenala, importantísimo documentalista ecuatoriano, que ahora incursiona en la ficción, y él se sentía un poco reacio a esta idea de autoría colectiva, por considerar que es como quitarle a un indígena la posibilidad de ser artista. Él más bien reivindicaba que un indígena también puede tener una huella, una marca personal, individual y debería ser considerado un artista como cualquier otro.

GZ: Creo que ahí se marca una de las tensiones en esto del video indígena. Esta tensión entre intentar hacer las cosas de manera colectiva pero también priorizar las creatividades y las voces individuales. Es una tensión que

se encuentra no solo en el momento de crear una idea sino también en cuestiones de financiamiento. Muchas financieras tienen la lógica de apoyar individuos y los procesos colectivos se financian de otras maneras. Entonces creo que es una de las tensiones que permiten explorar muchas otras cosas, como el tema de la autoría en sí.

CL: Claro, por otro lado están los usos y los tipos de consumo. También ahí hay otro debate interesante. Hay, por un lado, todo un circuito que es muy propio de las comunidades: videos que se hacen con finalidades y usos muy restringidos a la comunidad. Hay comunicadores que dicen que eso le sirve a la comunidad. Pero en la lucha más global, frente a la sociedad y frente a demandas mucho más amplias, se quedan dentro de estos circuitos y no son muy conocidos.

GZ: Sí, yo creo que esa es otra tensión u otra característica del video indígena, la relación con los públicos y cómo esto determina, por ejemplo, la duración.

Yo he encontrado muchos realizadores que tienen que producir algo corto para que entre en los formatos de los festivales, pero también tienen la inquietud de querer mostrarlos en la comunidad, donde dos o tres horas de video se consumen de otra manera. Entonces creo que ahí también entra la tensión entre ciertos cánones. Decir que en la comunidad se consume con otros tiempos produce otras tensiones al momento de pensar sus producciones.

CL: Algun día tú señalaste algo muy importante respecto del cine indígena, y era cómo el video indígena es concebido dentro de un proceso mucho más complejo, primero en su organización y, segundo, en su relación con otros medios no necesariamente visuales, como la radio...

GZ: Sí, es una cosa que aprendí de la experiencia boliviana. Cuando yo decía que el proyecto estaba muy interesante, ellos me decían que no era un

proyecto sino un proceso. Bueno, cuál es la diferencia. El proceso, yo creo que es algo inacabado, que no está totalmente definido sino que se va moldeando a las necesidades políticas y culturales que los mismos participantes van encontrando. En ese sentido, creo que es algo mucho más rico. Entonces, a veces no importa tanto el producto sino cómo, a través del producto, vas facilitando ciertos procesos. Ahí, por ejemplo, me contaban que hubo una financiadora que les dijo: bueno, vamos a financiar este taller. Pero cuando ellos mostraron los resultados, les dijeron: es que esperábamos algo mejor, ustedes hacen mejores producciones. Entonces la financiadora estaba preocupada por la difusión del producto, cuando para ellos era solo un paso dentro del



proceso, del avance del taller. Había ahí una tensión. Yo insisto mucho en esto de las tensiones porque es donde podemos encontrar más la textura y la complejidad de estas prácticas. A mí me parecía muy interesante que ellos insistieran, es un proceso, es un proceso...

CL: Otro tema muy interesante es ponerse a pensar en la variedad de géneros. A veces se asocia el video indígena con el video testimonial, acompañando luchas o coyunturas específicas, pero tú me has comentado ciertas locuras, géneros experimentales que se están haciendo también...

GZ: Bueno, yo me he encontrado desde la video-carta, que es hacer videos con niños en las comunidades y mandar a otras comunidades; a provechar la transportabilidad del video; mandar a otras comunidades de otros países y que veamos cómo son los juegos, cómo se fabrican los juguetes y, de ahí, a los video clips.

CL: Perdón que te corte, en todo lo que es Imbabura, una provincia con más cultura musical que videográfica, esta empezando una sinergia entre jóvenes que hacen video y los músicos. Yo diría que el video clip esta despuntando mucho desde hace 10 años.

GZ: Sí, jugando con la estética misma del video clip más comercial, es también muy interesante. Está todo este género de docu-ficción que a mí me ha interesado mucho; crear historias ficticias pero a partir de hechos reales donde se insertan fragmentos de documental y se crean situaciones de la vida cotidiana para recrear ciertos roles en la comunidad y, a partir de ahí, la ficción. Muchos procesos de comunicación indígena le han sacado mucho el jugo a eso. Y también he encontrado cosas muy experimentales. En México, tanto en Yucatán como en otros lugares, se ha fomentado trabajos más experimentales. También el realizador se sale de las márgenes, se mete mucho más en la experimentación a partir de su propia experiencia en radio y, una cosa muy transgresora, se utilizan géneros que uno no se imaginaría ni lo vería en la cultura indígena. Eso, justamente, ayuda a romper con los estereotipos de los mismos antropólogos.

CL: Recuerdo un festival de video indígena en el que un grupo mexicano tenía montada una empresa de publicidad y hacía comerciales. Dicho sea de paso, hacía comerciales tremendamente interesantes. Era una publicidad más alternativa, sobre la contaminación y también sobre las organizaciones sociales. Pero era publicidad con todas las de la ley.

GZ: No conozco pero sé que también se ha explorado la onda thriller y el género de terror. Y también escuché que en Chamula circulaban videos con temas medio porno...

CL: Eso es un tema fascinante para pensar.

GZ: Nos preguntábamos una vez con un realizador boliviano, por qué nunca se ha tocado el porno o qué pasa con la cuestión del erotismo en las comunidades indígenas, que las películas no tocan, que es medio prohibido...

CL: Yo también me preguntaba lo mismo cuando estuve investigando sobre el cine que hacen los mestizos sobre los indígenas. Eso no existe. En parte yo me respondía, porque la imagen que tiene el mestizo del indígena es de una persona infantilizada y por tanto desexualizada. Y lo interesante es que jóvenes, como Humberto Morales, un realizador de Otavalo, hizo un corto donde, de entrada, hay una escena muy fuerte entre un indígena y una chica alemana teniendo sexo. Yo le preguntaba, por qué esta puesta en escena y por qué no aparece la sexualidad indígena en el video. Y me daba toda una explicación desde su cosmovisión. Decía que para ellos es muy natural todo este asunto de la dualidad y la complementariedad y que, efectivamente, el tuvo problemas en su comunidad pero que le parecía super importante poner este aspecto como cualquier otro.

GZ: Por otra parte, tú decías que los mestizos hacen películas donde no hay cuestiones eróticas entre los indígenas. Sin embargo, sí hay miradas muy sexualizadas. Bueno, es otro tema en el que no vamos a entrar ahora pero que sí vale la pena...

CL: Miradas pornográficas con corte antropológico...

GZ: Podemos pasar a experiencias más concretas y dar más ejemplos sobre lo que estamos platicando; solo quería insistir en que mucha de la literatura y los enfoques sobre el video indígena, con el afán de mostrar los logros, a veces caen en el esencialismo: el video indígena es esto, la mirada indígena es esto, se está subvirtiendo toda la historia colonial que se ha hecho sobre los indígenas. Creo que con lo que hemos platicado, más bien, el video indígena se podría poner entre comillas, porque incluye experiencias muy heterogéneas, muy vastas, que están situadas en contextos históricos, económicos y políticos muy diversos, con procesos creativos e individuales muy diversos. Y por eso insistía en esta cosa muy escurridiza, que podemos nombrarla por ahora y entre comillas "el video indígena" pero que habría siempre que pensarlo y problematizarlo. Sería interesante que se invitara a hablar a los mismos realizadores indígenas, porque ahora estamos tú y yo hablando desde este lado.

CL: Bueno, de lo poco que he investigado, yo diría que hay un arranque a finales de los 80, con Alberto Muenala, quien estudia en México y, a su regreso, extrañamente, empieza a hacer ficción, unos cortos muy interesantes, con temas muy cotidianos que se oponen a todas estas imágenes más sentenciosas y trascendentales que estaban en el cine indigenista de esos años. Esto



se produce cuando estamos entrando en la época de los levantamientos en el Ecuador. Hay un famoso documental de Alberto, "La marcha de la OPIP", sobre los 500 años de resistencia indígena. Alberto documenta todo esto y hace un largo. Todos estos movimientos generan testimonios realizados por los propios indígenas, pero son registros. Luego hay un momento interesante, de transito, en el que se empieza a pensar más en las narraciones, acercándonos a finales de los 90. Y ahora me parece que hay un boom impresionante, y lo que está pasando es que los propios indígenas están estudiando en las escuelas de cine. Hay una importante generación con formación profesional, jóvenes muy abiertos a las influencias culturales, sin perder su lugar de enunciación, que trabajan apropiándose de todos los géneros, de todos los lenguajes, y a mí eso me parece fabuloso. Hay una ruptura generacional, por ejemplo, recuerdo que el grupo más joven que trabaja con Humberto tiene discrepancias porque ellos están en otras búsquedas, más híbridas, sin que necesariamente se pierda la perspectiva indígena. Hay mucha ficción, cosa que me parece que antes no había, yo diría que eso está pasando aquí, ahora.

GZ: Sí, los 80 fueron un momento definitivo y no creo que haya sido casual. Dentro de la misma antropología hay una crisis sobre la autoridad etnográfica y sobre quién esta hablando sobre quién, con qué autoridad, qué tanto se puede traducir la experiencia del otro. Políticamente hay muchos quiebres, no solamente en los medios de comunicación, en el teatro también, proyectos artísticos de muchas índoles sobre como se puede hablar desde diferentes voces y desde las voces subalternas. Hay búsquedas de cineastas previos que, justamente, buscan estas cuestiones de colaboración y, a partir de los 80, se empieza a dar con más claridad la transferencia de medios, como dicen por ahí, trabajar con gente de comunidades u organizaciones indígenas para que ellos mismos se apropien de los medios y, específicamente, del cine y video. Eso ocurre con mucha fuerza y en distintos niveles en Latinoamérica, pero también en Canadá, Australia y en un montón de lugares. Entonces yo creo que es interesante ver cómo en Brasil y en México estos proyectos surgen en las organizaciones indigenistas y de ahí agarran diferentes caminos. En México se intentó desde un inicio que se formaran asociaciones de cineastas en todo el país y que apuntaran a cosas comunes. La misma diversidad

política y geográfica de México dio lugar a diferentes iniciativas que sembraron su semillita en diferentes regiones y ahora el abanico es muy amplio. En Oaxaca hay una producción muy específica; en Michoacán hay también gente que está explorando diferentes géneros; se lanzó la semillita a todos lados y de ahí la gente se fue apropiando de los procesos de diferentes maneras. Esa es una experiencia que yo comparo mucho con la de Bolivia, donde emergió esta necesidad de una organización de realizadores indígenas, una organización de base que se distanciara de los centros de capacitación y tomara otro tipo de decisiones. Ahí creo que, con todas las dificultades, se ha mantenido un proyecto con metas más comunes, que yo entiendo en dos etapas. Primero, una preocupación más cultural por recuperar la historia oral de las comunidades...

CL: ¿Esta primera etapa es en los 80?

GZ: No, más bien en los 90, retomando ciertos aspectos del cine colaborativo, se dan todas estas transformaciones importantes en Bolivia. Son transformaciones políticas donde la presencia de los indígenas es mucho más fuerte en la vida nacional, especialmente en la preparación de la Asamblea Constituyente y el gobierno de Evo Morales. El trabajo del Plan Nacional Indígena originario da un giro y se enfoca mucha más en el tema político. Es interesante porque se enfocan en temas de género, de tierra y territorio, de recursos naturales y todo eso. En Bolivia se da la particularidad de que ya no son directores sino responsables, porque la autoría siempre es colectiva...

CL: ¿No hay más documental?

GZ: Curiosamente es un país donde hay más trabajo de ficción. Pero la ficción es un recurso para recrear la realidad de forma más veraz e imaginar más futuros comunes. Ahí se da mucha negociación para encontrar esos futuros comunes pero a través de la ficción, que a mí me parece fascinante también.

CL: Vamos cerrando, quiero agradecerte y agradecer a Jenny Jaramillo y continuar la próxima vez que vengas.

GZ: Sí, sería muy bueno invitar a la gente que está haciendo y que tiene la experiencia directa... ☺





Periodismo indígena, una propuesta desde las cumbres de comunicación de Abya Yala

Gema Tabares Merino

Mexicana. Actualmente cursa el Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Profesora de la Universidad de los Pueblos del Sur, en el estado de Guerrero, México.

Correo: tabaresgema@gmail.com

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

El principal objetivo de esta reflexión es definir al periodismo indígena, diferenciándolo del que se practica en tres tipos de medios de comunicación: comerciales, de servicio público y comunitarios. Como guías, pueden plantearse las siguientes preguntas: ¿El periodismo indígena cabe en alguno de estos tres tipos de medios? Si no es así, en qué medida se diferencia de ellos? y ¿Mediante qué características propias? A partir de estas interrogantes asumimos que el periodismo indígena se produce por la labor de comunicadores bilingües de los pueblos y nacionalidades del Abya Yala. La construcción de un periodismo indígena tiene como base la comunicación indígena, cuyo objetivo principal es buscar la re-affirmación, defensa y promoción de la identidad y cultura de los pueblos y nacionalidades indígenas para fomentar la solidaridad y romper con los mecanismos mediáticos de reproducción del racismo.

Palabras clave: comunicación indígena, periodismo indígena, pueblos y nacionalidades de Abya Yala

Resumo

O principal objetivo desta reflexão é definir o jornalismo indígena, diferenciando-o do que se pratica em três tipos de meios de comunicação: comerciais, de serviço público e comunitários. Como guias, podem ser pleiteadas as seguintes: o jornalismo indígena cabe em algum destes três tipos de meios? Se não, em que medida se diferencia deles? E mediante quais características próprias? A partir destas interrogações, assumimos que o jornalismo indígena se produz pelo trabalho de comunicadores bilíngues dos povos e nacionalidades de Abya Yala. A construção de um jornalismo indígena tem como base a comunicação indígena, cujo objetivo principal é buscar a reafirmação, defesa e promoção da identidade e cultura dos povos e nacionalidades indígenas para fomentar a solidariedade e romper com os mecanismos mediáticos de reprodução do racismo.

Palavras-chave: comunicação indígena, jornalismo indígena, povos e nacionalidades de Abya Yala



Introducción

La necesidad de inscribir los estudios de la comunicación dentro del nuevo marco constitucional de la interculturalidad exige repensar la comunicación desde las cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades indígenas. Desde esta nueva perspectiva, "indocentrista" y descolonizada, se adquieren nuevas dimensiones analíticas.

En la "Declaración conjunta sobre diversidad en radiodifusión", los representantes de los organismos internacionales en materias de libertad de expresión identifican tres tipos de medios de comunicación: "comerciales, de servicio público y comunitarios". La definición de estos tres conceptos conlleva a las siguientes preguntas: ¿El periodismo indígena cabe en uno de estos tres tipos de medios?, ¿Si no es así en qué medida se diferencia de ellos? y ¿Mediante qué características propias?

A partir de estos cuestionamientos, el presente artículo propone reflexionar en torno a la constitución del periodismo indígena. Hay que movilizar la declaración de la última Cumbre Continental de Comunicación Indígena del AbyaYala (Realizada del 8 al 12 de noviembre de 2010, en el territorio Misak de la María Piendamó, departamento del Cauca, Colombia, como espacio de diálogo y concertación de los pueblos indígenas), con el fin de delimitar los rasgos propios de la categoría de periodismo indígena como contra-periodismo convencional.

Por ello, explicaré detalladamente por qué el periodismo indígena no concibe la comunicación como un servicio comercializable mediante el cual generar ganancias financieras, sino como la base de la oralidad que estructura las cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades mediante la producción y transmisión de sus saberes ancestrales, sus idiomas y sus culturas en general. En otras palabras, busca fomentar la solidaridad popular y romper con los mecanismos mediáticos de reproducción del racismo.

Una prenoción general tiende a categorizar un tipo de periodismo como indígena por el mero hecho de que los productores de la información son personas indígenas. No obstante, es menester plantear que el periodismo indígena es más que los actores que lo practican, pues trasciende la naturaleza diferenciada de sus medios de producción, para ocupar los espacios virtuales de la comunicación en nombre de los pueblos y nacionalidades e incidir sobre las demás culturas. Así, la construcción de un periodismo indígena tiene como base la comunicación indígena, cuyo objetivo principal es buscar la re-affirmación, defensa y promoción de la

identidad y cultura de los pueblos y nacionalidades indígenas de AbyaYala.

En la lengua del pueblo Kuna, originario de la Sierra Nevada en el norte de Colombia, y Panamá, AbyaYala significa "tierra en plena madurez o tierra de sangre vital" (López, 2004:4). Esta nueva noción geográfica constituye un producto teórico de los movimientos indígenas por re-affirmar su identidad y re-apropiarse de su cultura. En este sentido, se construye como una manera endógena de auto-denominación, al representar el conjunto de los pueblos y nacionalidades presentes a nivel continental, desde la Patagonia hasta el Ártico.

El periodismo indígena como contra-periodismo convencional

Se habla de periodismo indígena pero no se cuestiona acerca de su origen, trayectoria y naturaleza. Por lo tanto ¿Cómo se construye el periodismo indígena? ¿Por qué asumir una diferencia entre este tipo de periodismo y los tipos convencionales practicados en los medios de comunicación definidos por la jurisprudencia internacional?

Esta reflexión nomina a los tres tipos de medios de comunicación: comerciales, públicos y comunitarios, bajo la categoría de medios convencionales.

Ahora, en cuanto a los medios públicos, la labor informativa de los productores del periodismo indígena, también se distancia de ésta producción, puesto que, en el caso ecuatoriano, por ejemplo, el Estado participa en cierta medida de dichos mecanismos.

Notando que la concentración indebida de la propiedad de los medios de comunicación, directa o indirecta, así como el control gubernamental sobre los mismos constituyen una amenaza a la diversidad de los medios, a la vez que generan otros riesgos, tales como la concentración del poder político en manos de los propietarios o de élites gobernantes. (Declaración conjunta sobre diversidad en la radiodifusión, 2007)

En el Ecuador de hoy, el papel desempeñado por los medios públicos de comunicación padece ciertas deficiencias para garantizar la diversidad de contenidos en la información. Las políticas públicas no se rigen por las orientaciones de la jurisprudencia internacional. La labor del Estado en la generación de medios de comunicación para los pueblos y nacionalidades encuentra limitaciones. En este sentido, proponemos los siguientes principios:

En reconocimiento de la particular importancia que la diversidad de los medios de comunicación tiene para la democracia, para prevenir la concentración



indebida de medios de comunicación o la propiedad cruzada de los mismos, ya sea horizontal o vertical, se deben adoptar medidas especiales, incluyendo leyes anti-monopólicas. [...]

Se debe proveer apoyo a aquellos que deseen establecer nuevos tipos de medios de comunicación, con base en criterios equitativos y objetivos aplicados en forma no discriminatoria."(Declaración conjunta sobre diversidad en la radiodifusión, 2007)

En este contexto, los derechos en materia comunicacional, amparados en la Constitución Política ecuatoriana de 2008 y la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, no gozan de plena vigencia en la realidad. Por ejemplo, el estancamiento actual del debate legislativo sobre el Proyecto de Ley de Comunicación ilustra la falta de compromiso político en la aplicación de la interculturalidad al ámbito comunicacional.

Aquí, es el proceso general de reglamentación de los principios constitucionales el que se encuentra atascado. Finalmente, el distanciamiento del periodismo indígena con los medios públicos de comunicación, se debe a que los grupos sociales relevantes de la red interpretan a dichos medios públicos como representantes de los intereses del gobierno.

El ejercicio de facultades ilegítimas que permiten la indebida injerencia de los gobiernos en los medios de comunicación, pese a ser una modalidad histórica de restricción a la libertad de expresión, continúa representando un grave problema. Si bien este control se manifiesta de diversas maneras, algunos de los aspectos más preocupantes incluyen: a) Influencia o control político sobre los medios de comunicación públicos, de modo que éstos funcionen como portavoces del gobierno en lugar de medios independientes encargados de fomentar el interés público. (Declaración conjunta sobre diversidad en la radiodifusión, 2007)

En definitiva, si las diferencias entre un periodismo indígena y el de los medios comerciales y públicos de comunicación son evidentes, no puede afirmarse lo mismo respecto de los medios comunitarios. En efecto, si la categoría de periodismo indígena pudo constituirse en el presente ensayo, se debe, en gran medida, a la manera general y apriorística de los estudiosos del tema que encierran la comunicación indígena dentro de los parámetros teóricos de la comunicación comunitaria.

Es indudable que el periodismo indígena comparte una serie de rasgos comunes con el periodismo comunitario, sobre todo en su oposición a los medios comerciales de comunicación, así como en su afán de participación popular en la toma pública de decisiones, pero ambos periodismos también divergen en sus modos prácticos

de producción de la información. Entonces ¿Por qué el periodismo indígena puede y/o debe ser separado del tipo de los medios comunitarios de comunicación?

Cabe una definición propuesta por Felipe de Oliveira, según la cual el periodismo comunitario atiende a las demandas de la ciudadanía y sirve como instrumento de movilización social (Oliveira, 2006: 196). Los procesos de revalorización cultural y afirmación identitaria que caracterizan la dinámica del movimiento indígena ecuatoriano van más allá del concepto de ciudadanía (Garretón, 2002). Por lo tanto, las demandas de la ciudadanía "genérica", atendidas por el periodismo comunitario, no corresponden con las demandas particulares y diferenciadas de los pueblos y nacionalidades, expresadas por el periodismo indígena.

Además, cabe recalcar que las tecnologías construidas por ambos tipos de periodismo difieren: de un lado, el periodismo comunitario privilegia una producción radiofónica de la información mientras que, del otro, el periodismo indígena tiende a ocupar los espacios virtuales. Las comunidades involucradas en la producción de la información también se diferencian.

El periodismo comunitario encuentra su ámbito de acción en comunidades diversas, sea a nivel del barrio urbano, la cooperativa agrícola, la fábrica, el gremio profesional, la asociación deportiva, caritativa o cultural. Abarca una pluralidad de comunidades posibles, cuya heterogeneidad de visiones e intereses se diferencia de la relativa homogeneidad de las cosmovisiones y demandas de los pueblos y nacionalidades. Por lo tanto, si una comunidad se caracteriza por sus formas de vida y su identidad específica (Villoro, 1998), la singularidad de la comunidad indígena no puede diluirse en la diversidad de las comunidades sujetas del periodismo comunitario.

Por ello, el periodismo indígena puede ser separado de las prácticas convencionales de los medios comunitarios de comunicación debido a las diferencias en sus respectivas propuestas y quehaceres periodísticos. En consecuencia, los rasgos propios del periodismo indígena no sólo deben evidenciarse en contraposición con los medios convencionales de comunicación, sino también mediante el análisis de sus características autónomas y sustantivas.

Las características propias del periodismo indígena

El periodismo indígena tiene como base los principios de la comunicación indígena, enunciados en la declaración de la última Cumbre Continental de Comunicación Indígena del AbyaYala. Este nuevo tipo de quehacer periodístico representa un espacio permanente para



realizar la minga de pensamientos y acciones sobre la comunicación.

Los espacios virtuales se involucran aquí con los territorios ancestrales, como lugares legítimos desde y para los pueblos y nacionalidades, con el fin de “compartir experiencias, problemas y aspiraciones en el campo de la comunicación y para la formulación de planes y estrategias”, al servicio de los intereses de las comunidades indígenas. La re-significación del escenario virtual por el periodismo indígena tiene como objetivo principal la construcción de una plataforma capaz de encaminar y articular esfuerzos a nivel de AbyaYala.

Las características propias del periodismo indígena, radican en una iniciativa para promover técnicas y métodos de comunicación propios de las cosmovisiones y culturas de los pueblos y nacionalidades. Disponen de cierta afinidad para articular “esfuerzos y redes” a favor de los sectores sociales vulnerables, como son los pueblos afrodescendientes, las comunidades campesinas, así como los demás grupos sociales cuyas luchas convergen con los intereses y cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades indígenas.

Ante este escenario, me parece sumamente necesario divulgar tres puntos esenciales que describen las características propias del periodismo indígena.

1. Los contenidos deben responder a las necesidades de información que prevalecen en nuestros pueblos; ser diseñados con la participación comunitaria; visibilizar y acompañar el proceso de lucha y resistencia cultural, poniendo especial atención en contenidos para el avance en la construcción de Planes de Vida, del Buen Vivir (Sumak Kawsay y Suma Qamaña), la construcción de estados plurinacionales, el ejercicio del derecho propio, la autonomía alimentaria, la revitalización de los idiomas originarios y el respeto a la Madre Tierra (Pacha Mama).
2. La comunicación indígena debe mostrar y explicar la crisis de Occidente y revalorar los saberes y la forma de vida de nuestra civilización emergente como una alternativa cultural, social y política.
3. Las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) deben estar al servicio de la vida y la cultura de los pueblos originarios. Dependerá de cada una de nuestras comunidades y pueblos definir las formas en que desean emplearlas. (Declaración de la Cumbre Continental de Comunicación Indígena de AbyaYala, 2010)

La declaración citada inscribe el periodismo indígena dentro de un movimiento global, estructurado por las

principales demandas comunes de los movimientos indígenas, en torno a la plurinacionalidad, el buen vivir, la autodeterminación, la revitalización cultural y la sostenibilidad ambiental. Esta práctica informativa

ha de cumplir una función explicativa respecto de “la crisis de Occidente”. En este sentido, puede evidenciarse la construcción de un antagonismo cultural, que estructura las cosmovisiones de los pueblos y nacionalidades en contraposición con los referentes occidentales.

La mención a esta “crisis” se refiere a la insostenibilidad social y ambiental de las sociedades capitalistas, pues la comunicación indígena se apoya sobre la imagen de un “occidente” decadente, cuya crítica y superación se constituyen como los requisitos para la formulación de un nuevo tipo de quehacer periodístico.

En suma, mediante el desarrollo de un periodismo por y para los pueblos y nacionalidades indígenas, las declaraciones de las Cumbres de Comunicación buscan legitimar una suerte de reversión en las relaciones históricas de fuerza, contraponiendo la “crisis” occidental con la “emergencia” de la “civilización” indígena del AbyaYala. Así pues, no sólo tiene como finalidad participar en la revitalización de las formas de vida de los pueblos y nacionalidades, sino también construir alternativas viables, en los planos sociales, culturales y políticos, para romper con las lógicas reproductivas de los crímenes del colonialismo.

Reflexiones finales

Dentro de esta línea, la comunicación deja de representar un mero vínculo de transmisión de la información de un emisor a un receptor para transformarse en el medio de producción y reproducción de las culturas indígenas. Es ahora entendida como el vector de una oralidad que se encuentra en el centro de la transmisión intergeneracional y comunitaria de los saberes ancestrales, conocimientos prácticos e idiomas propios.

El mito de la neutralidad periodística alimentado por las creencias de la comunicación convencional se desvanece. El periodismo indígena se inscribe con nitidez en un sentido favorable a la lucha emprendida por los pueblos y nacionalidades contra las sucesivas formas históricas de opresión (colonialismo, neocolonialismo, capitalismo, imperialismo, neoliberalismo) que trataron de aniquilar sus culturas y diferencias (Sousa Santos, 2001).

Este tipo de periodismo, llamado indígena, no representa una versión folklórica del periodismo convencional, sino un verdadero cambio paradigmático para el quehacer de la comunicación. Constituye un conjunto de prácticas e ideas innovadoras que ameritan un tratamiento particular y diferenciado dentro de las ciencias de la comunicación.



El periodismo indígena representa el tipo ideal empírico de lo que es un medio intercultural de comunicación. Su labor revoluciona las maneras etnocentristas de concebir la comunicación mediante la construcción de un género heterodoxo de periodismo, donde encuentra una nueva legitimidad la diversidad democrática, sea de contenidos, tipos de medios o paradigmas culturales.

En la actualidad, sin embargo, el desarrollo del periodismo indígena ha de enfrentarse con una serie de desafíos y obstáculos.

En primer lugar, y a cortoplazo, debe superar las dificultades inherentes a la producción, organización y coordinación de la comunicación de los pueblos y nacionalidades a nivel continental y global. Aquí, la ocupación de espacios virtuales representa la reappropriación estratégica de una tecnología que trasciende distancias y tiempos.

En segundo lugar, el periodismo indígena, con mayor capacidad organizativa, deberá incidir en las agendas mediáticas, monopolizada en la actualidad por los medios masivos de comunicación, pues el objetivo central de la comunicación indígena -romper los mecanismos mediáticos de reproducción del racismo- depende, en gran medida, de la eficiencia de la intervención de los pueblos y nacionalidades para la redefinición de los guiones informativos y sus contenidos, no sólo respecto de los temas relacionados con su vida, sino también en los temas generales de interés público.

En tercer y último lugar, el fortalecimiento del periodismo indígena tendrá que, necesariamente, contribuir con los procesos de construcción de la plurinacionalidad y la interculturalidad a escala global.

Aquí, la categoría nueva de periodismo indígena amerita constituirse como un objeto de estudio legítimo y autónomo, para que las ciencias de la comunicación no se encuentren desprovistas a la hora de entender las transformaciones sociales de hoy.

El planteamiento de elementos teóricos para la renovación de las ciencias de la comunicación consiste en una afirmación para la defensa y promoción de una necesidad práctica: la construcción de medios indígenas de comunicación, como productores de un nuevo tipo de periodismo, más incluyente y solidario. Se trata también de un pensamiento crítico respecto de las dinámicas actuales de los medios masivos de comunicación, cuyos procesos de concentración de capital y constitución de monopolios, representan peligros para la diversidad de la información, entendida como garantía democrática.

Finalmente, el desafío de la interculturalidad no compete de manera exclusiva al quehacer periodístico de los pueblos y nacionalidades indígenas, sino al conjunto de los actores de la comunicación, con el fin de poder establecer las pautas de un aprendizaje mutuo en materias de producción informativa.

El periodismo cultural en los medios ecuatorianos

Pamela J. Cruz / Santiago Rosero

Es el resultado de una investigación realizada entre el CIESPAL y el Ministerio Coordinador de Patrimonio, que analiza la noticia cultural para entender el tratamiento que los medios ecuatorianos dan a los asuntos culturales. Así, se establecen las características de la cobertura del tema cultural al conocer el manejo de las fuentes y su contrastación, así como la rigurosidad periodística, las fortalezas y debilidades en la cobertura y todos los criterios periodísticos que se manejan al recabar, preparar y difundir la información cultural.





Batallas desde la cultura por la cultura.

La Universidad de los Pueblos del Sur en el estado de Guerrero, México

José Joaquín Flores Félix

Profesor investigador del Departamento de Relaciones Sociales, DCSH, Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco.

Correo: jjflores@correo.xoc.uam.mx

Alfredo Méndez Bahen

Profesor de la Facultad de Ciencias Químico-Biológicas, Universidad Autónoma de Guerrero. Profesor-investigador de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR), Guerrero-México.

Correo: amendezbahena@gmail.com

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

En el estado de Guerrero las jornadas con motivo de los 500 años de resistencia originaron una confluencia de los pueblos indígenas y afro mexicanos. Así mismo, se creó un proceso de organización y lucha por los derechos de los pueblos que dejó sentadas las bases para procesos e instituciones nuevas, como la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) y su Sistema de Policía Comunitaria; la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR). Este ensayo narra la experiencia de UNISUR y su puesta en marcha como parte del sistema de universidades públicas, desde un modelo pedagógico intercultural. Esta iniciativa tiene como raíz una comunicación política ligada a la lucha de los pueblos indígenas y a la necesidad de contar con intelectuales propios.

Palabras clave: interculturalidad, movimientos indígenas, educación superior, pueblos afro mexicanos

Resumo

No estado de Guerrero, as jornadas pelos 500 anos de resistência originaram uma confluência de povos indígenas e afro-mexicanos. Também se criou um processo de organização e luta pelos direitos dos povos que deixou sentadas as bases para processos e instituições novos, como a Coordenação Regional de Autoridades Comunitárias (CRAC) e seu Sistema de Polícia Comunitária; a Universidade dos Povos do Sul (UNISUR). Este ensaio narra a experiência da UNISUR e o início de seu funcionamento como parte do sistema de universidades públicas, a partir de um modelo pedagógico intercultural. Esta iniciativa tem como raiz uma comunicação política ligada à luta dos povos indígenas e à necessidade que eles têm de contar com seus próprios intelectuais.

Palavras-chave: interculturalidade, movimentos sociais, educação superior, povos afro-mexicanos



El contexto

A pesar de la historia de adversidades, de racismo, de exclusión y negación, los pueblos indígenas de México se han considerado parte de la nación. De ahí la terquedad en defenderla. Pero también la terquedad en reclamar políticas públicas en donde se les reconozca como sujetos de derecho desde su condición de colectividades con lengua, gobierno, normas de justicia, historia, cultura, localización territorial y visión propia del mundo.

Ahora bien, la eficaciamennto de los movimientos sociales se mide según el logro de sus objetivos, pero otra forma de evaluar su vigor es el tiempo. Sobre ésta segunda determinante se debe observar que no es posible que los actores sociales se mantengan movilizados por tiempo indefinido y mucho menos montados sobre la cresta de la movilización social, sobre todo cuando el objetivo se aleja del horizonte de posibilidades o bien cuando, sobre la base de un logro, se vislumbra una nueva meta. Esta ha sido la peculiaridad de las luchas indígenas actuales.

Los pueblos indios de México, en la historia reciente, han actuado de manera pendular: aparecen movilizados, según sea el estado de sus fuerzas y su capacidad de alianzas con otros sectores sociales; enuncian sus demandas, negocian, y posteriormente desaparecen. Se sumergen en sus espacios locales en busca de fortalezas para volver a aparecer cuando la coyuntura les es favorable.

Así lo hicieron con las organizaciones de profesionistas que durante los años sesenta se nuclearon en torno a la defensa de la lengua o la defensa de los bosque comunales en la región serrana de Oaxaca. Por ejemplo, en 1975, aprovechando la coyuntura del proyecto del gobierno para crear una instancia de interlocución entre éste y ellos, se apropiaron del Consejo Nacional de Pueblos Indios, que resultó del Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro, Michoacán.

Se refuerzan así las luchas por la defensa del territorio ante el peligro de perderlo, ya fuera por causas de interés público, como la construcción de una obras de infraestructura -como presas, carreteras o la central nuclear que se pretendía construir a orillo del Lago de Pátzcuaro- en tierras de la comunidad de Santa Fe de La Laguna a finales de la década de los años ochenta. Se crea una oficina dentro de la Secretaría de Educación Pública avocada a la educación indígena; se obtiene el reconocimiento de que las culturas populares forman parte de la "Cultura Nacional" y la defensa del territorio ante la voracidad de capital inmobiliario, como fue el caso de los comuneros de Xochimilco.

A mediados de los años ochenta, se instauran los Consejos Restauradores de la Cultura Prehispánica y las Academias de la Lengua.

De igual manera, fueron pacientes y desde su andar subterráneo de la política acumularon fuerzas con sus respectivos proyectos: Consejo Mundial de Pueblos Indios, Consejo Indio Permanente, Consejo Restaurador de Pueblos Indios, Coordinadora Nacional Plan de Ayala, Frente Independiente de Pueblos Indios, entre otros. Bajo la cobertura internacional del V Centenario de la presencia española en el continente, aprovechando las aspiraciones del grupo en el gobierno por insertarse en la economía mundial vía el Tratado de Libre Comercio (TLC) con Norteamérica, crearon la Campaña Mexicana 500 Años de Resistencia India, Negra y Popular.

El espacio de coordinación en que se convirtió la Campaña y su expresión organizativa, el Consejo Mexicano 500 Años de Resistencia, durante el tiempo que estuvo vigente (1989-1992), propició que los indios aparecieran a la luz pública como sujetos con la calidad moral suficiente para cuestionar el diseño de las políticas públicas, que para entonces ya estaban marcadas por el neoliberalismo.

El Consejo cuestionaba principalmente la historia oficial, proponiendo a la sociedad una lectura diferente de la historia patria. De igual manera, durante este período se pudo perfilar la identidad del indio como sujeto político y no de caridad o de asistencia como se le venía adscribiendo. Así mismo, la autodeterminación y la autonomía se afilaron como los ejes articuladores de las demandas indias y el territorio como el espacio de su realización.

Más tarde, cuando en 1994 el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) se moviliza en Chiapas y declara la guerra al Estado mexicano, éstos mismos indígenas respondieron al llamado de sus hermanos alzados en armas para contribuir a la paz. Pero, sobre todo, para aportar su experiencia y sus propuestas de inclusión como sujetos en la sociedad nacional. Fueron esos mismos indígenas los que redactaron los acuerdos de San Andrés, que posteriormente se convertiría en la bandera de lucha para lograr una Ley Sobre Derechos y Cultura Indígena. Esa ley, por cierto, fue aprobada por el Poder Legislativo sin tomar en cuenta el proyecto original.

Los pueblos indígenas y la necesidad de contar con intelectuales propios

Este movimiento pendular de las luchas y movimientos sociales indígenas, aparte de evidenciar lo monolítico del proyecto nacional hacia los pueblos indígenas,



también ha evidenciado las insuficiencias propias. La más importante es la difícil lucha para superar los procesos de subalternidad a que los mismos indígenas han sido sometidos por parte de la sociedad nacional. La negación de lo propio y auténtico para adoptar los valores y la cultura de los grupos y sectores hegemónicos es uno de los lastres más pesados con que han tenido que cargar.

Este proceso de subalternidad, a su vez, a creado un proceso interno de racismo y discriminación entre los miembros de los pueblos indígenas en la medida en que el proyecto nacional, desde su vertiente del indigenismo histórico, ha realizado un posicionamiento selectivo beneficiando a algunos pueblos, acercándolos más al Estado y haciéndolos creer en una supuesta superioridad con relación a los demás pueblos, con lo que se ha dado un proceso hegemónico de los subalternos hacia ellos mismos.

Como parte de lo anterior, se ha evidenciado una carencia de intelectuales propios, capaces de elaborar, expresar y conducir un proyecto propio de los pueblos indígenas, que sintetice la visión de mundo, los valores, la ciencia, la cultura y una versión propia de la historia. Un proyecto que, aunque haya sido construido con elementos del proyecto hegemónico, sea asumido como sustancia de identidad y futuro.

En el estado de Guerrero se creo un proceso de organización y lucha por los derechos de los pueblos que, después de la causa que motivó la movilización, dejó sentadas las bases para procesos e instituciones nuevas, la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) y su Sistema de Policía Comunitaria; la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR) Esta última ha asumido la tarea de formar a los intelectuales que los pueblos del sur han estado buscando.

¿Por qué una universidad? Porque, si bien el origen de la institución es la necesidad de producir intelectuales propios, también es cierto que desde un principio las autoridades, dirigentes e intelectuales de las comunidades indígenas fueron enfáticos en la idea de que lo que se necesitaba era una institución que, aparte de cumplir con la necesidad de formar a sus intelectuales, también pudiera aportar los profesionales y servicios para procurar un desarrollo local acorde a las necesidades de las comunidades.

Puesto que, desde los orígenes del Estado Nacional, los pueblos indígenas estuvieron presentes, en sus demandas han remarcado que se les reconozca como parte de la nación. Una institución como la universidad tendría que formar parte de las instituciones estatales. Por tanto, desde la creación de la UNISUR, se ha pedido que forme parte del sistema de universidades públicas.

Esta demanda no ha cambiado, pese a la capacidad operar como institución privada. Se ha negociado para que se le reconozca como institución de educación superior pública. Y es que la educación, en particular en el medio indígena, tiene la obligación de transformarse para pasar a ser el vehículo que conduzca a la creación de un tipo de ciudadano cuyos atributos están ya siendo reconocidos desde su trayectoria histórica y contexto cultural en el que se han construido como ciudadanos.

La educación indígena, si quiere poner en práctica los derechos de diversidad -que forman parte de una tercera generación de Derechos Humanos, junto con los universales y los sociales- debe que cumplir con el reconocimiento de esta nueva generación de Derechos Humanos. En ese sentido, el tipo de educación que se requiere es una educación que parte del interior de las mismas comunidades indígenas para que su esencia sea la que emana de su cultura: una educación intercultural. Este tipo de educación tiene que estar en íntimo diálogo con el pensamiento universal, recoger los aportes de las culturas originarias que se construyeron en el país y sustentaron la reproducción y la continuidad de los pueblos originarios aun en las condiciones de rechazo y abandono en que se les mantuvo por siglos.

La Universidad de los Pueblos del Sur nace después de años de discusión y reflexión entre los miembros de las comunidades, sus sabios, sus autoridades, miembros de la comunidad académica estatal y otras muchas personas que han acompañado este proceso de creación. Durante el Primer Congreso sobre Educación Intercultural en el Estado de Guerrero, en octubre de 2005, se creó la comisión que formalmente inició la planificación de la UNISUR.

El proceso de creación de esta institución, a lo largo de más de 16 años, ha logrado involucrar a los diferentes actores sociales de la entidad, logrando aglutinar a diferentes expresiones políticas, étnicas, religiosas e ideológicas. Esto le confiere un carácter especial por lo establecido en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) –del cual México es firmante-, que obliga a las autoridades a que cualquier iniciativa educativa encaminada a las poblaciones indígenas deberá contar con su consulta y aprobación informada. Por otro lado, existe la certeza de legitimidad y de apropiación por parte de los actores, que incrementa el impacto social y las probabilidades de éxito.

Como resultado de consultas entre las comunidades indígenas, se acordó adoptar el nombre de Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (UNISUR). Actualmente se ha eliminado el concepto intercultural del nombre en vista de que el Gobierno Federal se apropió del proceso e impuso una sede de su sistema de educación intercultural a menos de 50 kilómetros de la comunidad en donde



radica la Rectoría de UNISUR. Es importante recalcar que la interculturalidad es una práctica y no adjetivo.

En el proceso de consulta para la creación, se acordó eliminar del nombre el concepto de indígena, para plantear una institución capaz de incluir, tanto a la población Nahua, Me'phaa, Tu Savi y No'mndaa, como a la afromexicana, la mestiza o la perteneciente a otros pueblos. Por ello, las comunidades consultadas reivindicaron el concepto de pueblo, como el sujeto colectivo que da forma y esencia a la interculturalidad, pues la cultura solo puede ser entendida como una construcción social.

Además la adopción del concepto pueblos está en concordancia con la legislación internacional a que nuestro país se ha suscrito (Convenio 169 de la OIT) que, incluso en dependencias del Gobierno Federal es ya de uso corriente. Así mismo, la referencia geográfica al Sur, alude a una definición histórica y cultural que ha dado identidad a los guerrerenses, como un valor ético de pertenencia a los pueblos indígenas y también a los no indígenas.

La cobertura que pretende la UNISUR se calcula en aproximadamente 22. 000 kilómetros cuadrados del territorio estatal que incluye a más de 47 municipios donde existe población indígena y afromexicana. Es un contexto de accidentada topografía, escasas vías de comunicación y alta diferenciación cultural entre las regiones, lo cual obligó al diseño de una estructura institucional innovadora, capaz de responder a las particularidades de la entidad.

La UNISUR se ha diseñado para operar en Unidades Académicas estratégicamente establecidas en el territorio del estado de Guerrero, pues se parte del hecho de que existen regiones socioculturales históricamente determinadas por las comunidades de los pueblos indígenas y afromexicano de la entidad, como son la Montaña, la Montaña Baja, la Costa Montaña, el Alto Balsas, La Costa Chica. Históricamente, Guerrero constituye un crisol de multiculturalidad. Una de sus expresiones es, precisamente, esta construcción sociocultural de las regiones que responden en gran medida al relativo aislamiento que ha existido entre ellas, a consecuencia de la agreste topografía y escasas vías de comunicación, ocasionando un patrón de alta dispersión poblacional en un amplio espacio geográfico.

En esta perspectiva, la Universidad de los Pueblos del Sur, está jugando ya un papel fundamental de vinculación estratégica de los pueblos indígenas y no indígenas que habitan en comunidades marginadas. Así es como, desde el año 2007, en que se puso en marcha la universidad, imparte formación universitaria a jóvenes de distintas comunidades del estado de Guerrero: mixtecos o, como

ellos se llaman, tu savi; amusgos o no'mndaa; tlapanecos me'phaa, nahuas y afromexicanos o costeños.

Actualmente, cuenta con cinco Unidades Académicas en Santa Cruz El Rincón, municipio de Malinaltepec para los pueblos me'phaa y tu savi; Cuajinicuilapa, cabecera del municipio del mismo nombre, para el pueblo afromexicano; Xochistlahuaca, cabecera municipal del mismo nombre, para el pueblo no'mndaa, Xalitla; municipio de Tepecuacuilco, para el pueblo nahua del Alto Balsas; y Hueycantenango para el pueblo nahua de la montaña Baja. También se ha iniciado actividades académicas, con la perspectiva de instalar nuevas Unidades Académicas en la zona rural del municipio de Acapulco, en la comunidad de Cacahuatepec, a orillas del río Papagayo, y en la montaña Alta, en uno de los municipios considerados de mayor pobreza en el país.

Aparte de la docencia, entre las funciones sustantivas de la UNISUR está la investigación, la difusión y el servicio. Un requisito fundamental para que los estudiantes sean admitidos en la institución es que realicen actividades de investigación y servicio a sus comunidades, vinculando de esa manera a los docentes que los asesoran y acompañan. En el mismo aspecto, se realizan varios trabajos para que las comunidades que lo han solicitado cuenten con planes de desarrollo y planes de reordenamiento territorial; así como talleres de capacitación a autoridades y miembros de organizaciones productivas.

Puesto que una de las finalidades de la UNISUR es facilitar el acceso gratuito a los jóvenes de las comunidades y localidades indígenas y afromexicanas, a la educación superior, no tiene fines de lucro y, actualmente, está en proceso de acreditar los Planes de Estudios ante la Secretaría de Educación Pública del estado de Guerrero para el reconocimiento oficial de los estudios. Después de seis años de trabajo, la universidad cuenta con tres licenciaturas de las cuales ya egresó una generación y está por concluir otra. Igualmente, están por iniciar dos licenciaturas más.

El Plan de estudios está organizado sobre la base de módulos trimestrales. El programa de licenciatura consta de 12 módulos. Los cuatro primeros corresponden a un tronco común y, a partir del quinto, inicia la licenciatura. El sistema pedagógico de la UNISUR se basa en programas organizados a partir de nudos problemáticos (lo que en otros sistemas modulares corresponde a objetos de transformación) que sintetizan la subjetividad de las personas involucradas en el proceso de construcción del conocimiento y no de materias. Las licenciaturas que actualmente se imparten en la UNISUR son el resultado de un Diagnóstico de Factibilidad Regional y están diseñadas a partir de las necesidades de desarrollo local. Las tres que están actualmente en marcha son: Desarrollo Comunitario Sustentable; Historia, Lengua y Memoria;



y Gobierno de Municipios y Territorios. Para enero de 2013 iniciarán las licenciaturas sobre Justicia y Derechos Humanos de los Pueblos; y Salud Comunitaria.

Finalmente, en la elaboración de los símbolos distintivos, el logotipo resultó fundamental. La figura que se adoptó como emblema representa al planeta Venus que, para las antiguas culturas mesoamericanas, tenía suma importancia. Podemos decir que la observación

de su curso por el mapa astral, sintetiza, a su vez, lo complejo de los conocimientos y visión de mundo que actualmente perduran en las culturas originarias. Huey Citlalin o Estrella Grande, como se le conocía, es a su vez la Estrella de la Tarde que orienta el sur, mejor conocida como la Estrella Grande del Sur. En ese sentido, está por demás abundar en la justificación de por qué se adoptó su figura como emblema de la UNISUR. ☼

**Observatorio
de medios**

SOMOS un observatorio crítico, propositivo, pedagógico e independiente de los poderes económicos, políticos y fácticos

CONSTITUIMOS un espacio de formación académica y ciudadana para la investigación y la lectura crítica de medios

BUSCAMOS contribuir a que los productos mediáticos respondan a los intereses del público y que lo hagan con ética, profesionalismo y responsabilidad social

CIESPAL
porque la comunicación es un derecho

www.ciespal.net





La internet como arma de contrapeso al poder.

El caso zapatista

Alfredo Dávalos López

Consultor político mexicano con más de dieciocho años de experiencia en el tema, Gerente General de Strategos Red Latinoamérica, miembro de la Asociación Latinoamericana de Consultores Políticos (ALACOP) y director en Ecuador del Instituto de Comunicación Política (ICP).

Correo: alfredodavaloslopez@yahoo.com

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Hace aproximadamente dieciocho años los zapatistas generan ingeniosas formas de comunicación que han provocado en todo el mundo distintas manifestaciones de apoyo. La Internet se ha convertido en un medio poderoso para desterritorializar su lucha y, de esa manera, colocarla en la opinión pública mundial. El ciberespacio es el lugar donde se generan redes mediante la interacción, el diálogo y el debate con diversos actores de la sociedad. Hoy existen distintos espacios y formas para hacer contrapeso y enfrentar al poder desde la cotidianidad de la gente y las colectividades.

Palabras clave: movimiento zapatista, tecnologías de la información y la comunicación, comunicación política, comunicación indígena

Resumo

Há aproximadamente 18 anos os zapatistas geraram engenhosas formas de comunicação que têm provocado em todo o mundo distintas manifestações de apoio. A internet se converteu num meio poderoso para desterritorializar sua luta e, desta maneira, colocá-la na opinião pública mundial. O ciberespaço é o lugar onde se geram redes mediante a interação, o diálogo e o debate com diversos atores da sociedade. Hoje existem distintos espaços e formas para fazer o contrapeso e enfrentar o poder a partir da cotidianidade das pessoas e das coletividades.

Palavras-chave: movimento zapatista, tecnologias da informação e da comunicação, comunicação política, comunicação indígena

La entrada a escena

El primero de enero de 1994 me encontraba en la casa de unos amigos de la pintoresca y carnavalesca ciudad ecuatoriana de Guaranda. Al despertar quedamos sorprendidos con una de las principales noticias del nuevo año, la aparición de un grupo rebelde en el Estado mexicano de Chiapas que se hacía llamar Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN. Ese ejército tomó siete cabeceras municipales sorprendiendo a México y al mundo. Yo no podía creer que en mi país apareciera un grupo subversivo después de que el partido oficial (PRI) se había jactado durante años de que los mexicanos debíamos estar agradecidos de "haber mantenido la paz durante casi siete décadas". Ahí me llegó una de mis primeras interrogantes sobre la aparición de este movimiento insurgente ¿Acaso el PRI no nos había machacado en nuestras mentes durante tanto tiempo que la justicia social y la revolución había llegado a todos los rincones de nuestra tierra? Lo que estaba pasando demostraba todo lo contrario.

Días después, en Guayaquil, los noticieros y diarios locales daban cuenta de lo que seguía pasando en México, pero ese discurso mediático hacia referencia y reproducía las mismas palabras de las cadenas internacionales sobre este grupo "guerrillero". En el diario El Universo se reproducía una noticia publicada en uno de los principales diarios mexicanos en referencia a que la "guerrilla" había comenzado a actuar con la explosión de dos bombas en la ciudad de México, una de ellas, en uno de los principales centros comerciales. Ahí surgió otra de mis interrogantes ¿Realmente fue este grupo insurgente o se trataba de un espectáculo montado por el propio régimen priista y los medios que, para esos años, eran oficialistas en su gran mayoría? Al respecto, el comunicador político Víctor Polanco menciona que en este tipo de acontecimientos entra en juego "la política del miedo" que "aísla y paraliza a los ciudadanos. Los hace replegarse a la seguridad de sus hogares, e impide la organización, la participación y el intercambio de perspectivas" (Polanco, 2005: 12). ¿Acaso este tipo de acontecimientos no provocaron terror en la ciudadanía y permitieron responsabilizar al EZLN de haber trasladado el conflicto a la "pacífica" y "tranquila" Ciudad de México?

Al regresar a la Ciudad de México comprobé que la gente seguía atónita y con miedo de ir a los centros comerciales y otros lugares públicos. En verdad había funcionado "la política del miedo", pero el gusto le duraría muy poco al gobierno, pues dentro de la sociedad civil comenzaban a levantarse poco a poco miles de voces que decían que lo que estaba sucediendo era provocado por la marginación y el olvido que habían tenido los indígenas durante cientos de años, y que se había agravado por la aplicación de distintas políticas neoliberales y, por

supuesto, la firma del tratado de libre comercio con los Estados Unidos.

Ese año, un grupo de indígenas y mestizos lograron insertarse dentro de la colectividad a través de la palabra, el ingenio y la creatividad. Con los años, han logrado crear dentro de la internet una comunidad cibercultural, generar redes sociales, significados, así como distintas relaciones y tener la capacidad de generar opiniones que vienen desde cualquier parte del mundo. El movimiento zapatista se mantiene vigente como un contrapeso real para los distintos grupos hegemónicos del planeta.

La comunicación zapatista y la internet

Desde aquella madrugada de 1994, no han dejado de publicarse informaciones y noticias que hablan sobre este movimiento y su incansable lucha. Para el investigador Francisco Sierra, esto se debe a "la sorpresiva emergencia de un fenómeno susceptible de una fácil comercialización en el mercado de noticias, teniendo en cuenta la naturaleza y el perfil contradictorio en el que había de emerger el movimiento insurgente zapatista" (Sierra, 1997). Desde que se dio el levantamiento armado, la Comandancia General del Ejército Zapatista decidió utilizar la comunicación como una poderosa arma para garantizar el avance de las negociaciones de paz y la reivindicación de la lucha indígena.

Ese mismo año y desde la clandestinidad surge la página Web del EZLN, la primera que tenía alguna organización o institución política en todo México. Ni siquiera la Presidencia de la República tenía una. Al respecto, Víctor Polanco señala que el empleo de la internet por parte del EZLN "no sólo le ganó simpatizantes en todo el mundo; sino que impidió que sus integrantes, familias y etnias, fuesen arrasados por el ejército" (Polanco, 2006: 37).

A partir de ello, la información generada por las organizaciones no gubernamentales y movimientos sociales hicieron posible que la opinión pública mundial tuviera acceso a la información no oficial de la guerra o, como dirían los zapatistas, "la otra información", mucho más precisa, veraz y actualizada sobre cómo se desarrollaba el conflicto.

Giovanni Sartori dice que los medios masivos de comunicación se han convertido en un riesgo para la democracia. Pero desde la perspectiva del Colectivo Sin Aceras, dichos medios "también son una oportunidad. Además, la lucha por ellos, dentro de ellos y contra ellos es vital para la economía, la política y la ideología" (Colectivo Sin Aceras, 2005: 21). En una de mis clases de comunicación por Internet se me quedó grabado un comentario: "en vez de ser apocalípticos aprovechemos también a estos medios para hacerle frente al poder" y



eso es algo que han hecho muy bien los zapatistas para llevar más allá de Chiapas su incansable lucha.

Para Francisco Sierra, “la creación de una comunidad cibercultural de apoyo al movimiento insurgente indígena favoreció la creación de lazos de solidaridad mediante la configuración de todo tipo de redes” (Sierra, 1997: 9). Así se construyeron y se fueron tejiendo dentro del ciberespacio distintas redes que iban desde la reivindicación de los derechos indígenas, a las redes feministas interesadas por las luchas de las mujeres zapatistas; las redes en contra de la globalización y el neoliberalismo; las redes sobre la realidad latinoamericana o las redes de debate y discusión política sobre el TLC, el ALCA, vinculadas a lo que Sierra denomina como la “izquierda emancipadora”. Estas se han convertido en poderosos tejidos sociales contrahegemónicos porque le han devuelto a la gente el poder de la palabra y la posibilidad de interactuar.

Adriana López señala que “en nuestros tiempos, la emergencia del ciberespacio nos remite a un mundo paralelo, donde el tiempo, el espacio, la geografía, las identidades y la cultura tienen otra dinámica. Se trata de un mundo virtual y no sólo imaginado, porque el observador no permanece como tal, sino que puede penetrar interactivamente en ese mundo, lo que destaca su carácter de agente” (López, 2006: 21). Su planteamiento parte de aquella premisa en la que el ciberespacio puede ser un nuevo espacio público, una base para la construcción de representaciones sobre totalidades sociales imaginadas enormes, así como puede favorecer también la creación de comunidades virtuales múltiples y fragmentadas.

Es por eso que los zapatistas crearon una comunidad virtual que se encargó de llevar más allá de la selva sus distintas proclamas y demandas, dicha comunidad fue capaz de burlar las fronteras físicas y simbólicas, así como todos aquellos controles que imponen los distintos grupos de poder. Uno de los principales objetivos de esta comunidad fue dar a conocer los motivos de la lucha zapatista a la opinión pública internacional y la utilización inteligente y espontánea del ciberespacio a favor del diálogo y el debate.

La comunicación política zapatista ha roto el clásico esquema del emisor, mensaje y receptor y se plantea de manera horizontal porque piensa siempre en el otro. De esa forma rompe con aquel tipo de comunicación piramidal que aún en nuestros días siguen utilizando los grupos hegemónicos del poder, incapaz de interactuar con los demás. Para el Colectivo Sin Aceras el éxito de esa comunicación está pensada en “los de abajo”, desde esa perspectiva “los medios de abajo trabajan con, para y desde abajo, exigiendo no lástima, ni tolerancia y mucho menos limosna, sino respeto, reconocimiento, libertad y justicia” (Colectivo Sin Aceras, 2005: 23)

La web del movimiento zapatista, llamada enl@ce zapatista es una página interactiva, plural y democrática. Dentro de ella se puede enviar un comentario al llamado Delegado Zero (Subcomandante Marcos) que seguramente será contestado por él; ingresar a las distintas noticias, comunicados y declaraciones, que indican siempre cuántos son los cibernautas que han entrado a las mismas y cuantos han emitido comentarios. Dentro de esos comentarios se encuentran los que hablan a favor y en contra del movimiento y del propio Subcomandante. Uno puede bajar videos, declaraciones, cuentos, fotografías, enviar sus propios materiales, hacer denuncias, etc. De esta manera, el movimiento apela al concepto de periodismo ciudadano con la finalidad de contrarrestar las distintas informaciones oficiales. Al respecto, Lev Manovich señala que:

...por primera vez, el espacio se convierte en un tipo de medio. Igual que los otros tipos de medios – el audio, el video, las imágenes fijas y el texto-, ahora puede ser transmitido al instante, almacenado y recuperado; comprimido, reformateado, convertido en un flujo continuo, filtrado, computado y programado, y se puede interactuar con él (Manovich, 2005: 320).

Desde esa perspectiva, los medios alternativos zapatistas han sido utilizados por los ciudadanos para denunciar y documentar todas las atrocidades que fueron cometidas por el poder. Para Francisco Sierra, la lógica de la red, debe ser pensada como una estructura o sistema de autoorganización social, porque hace posible una nueva forma de comunicación política y cuenta con “un amplio potencial emancipador, para el estrechamiento de nuevos lazos y la construcción de nuevas socialidades distintas en el marco de una nueva cultura virtual” (Sierra, 1997: 10).

Perdurando en la memoria, el ciberespacio y el tiempo

Han pasado dieciocho años desde que el EZLN irrumpió en la escena pública y en la actualidad continúa presente dentro del imaginario colectivo y la memoria. Su lucha sigue vigente puesto que muy poco han cambiado las condiciones de los indígenas, las mujeres y de los distintos sectores excluidos dentro de la realidad latinoamericana. Desde Chiapas, ha desafiado y sigue desafiando al poder, enfrentando y desarmando en muchas ocasiones a través de los medios alternativos el control social que el estado trata de ejercer con los ciudadanos.

Desde que las organizaciones sociales conocieron al EZLN en 1994, recogieron y ampliaron el eco de dos de sus principales propuestas políticas: “para todos, todo” y “mandar obedeciendo”. Al respecto, Polanco señala que



los medios como el Internet y el celular, pronto rebasaron las expectativas de sus patrocinadores:

...Los habitantes del mundo comenzaron a desarrollar un proceso independiente y libre de apropiación y constitución de nuevas lógicas de uso y acceso. [...] la población del globo tuvo la posibilidad de eludir el monólogo incesante de las empresas y los estados, al emplear las nuevas tecnologías y medios de información y comunicación como los cimientos para el establecimiento de procesos de comunicación colectiva que, [...] han conseguido abatir las más despóticas tiranías (Polanco, 2006: 45).

Otra de las estrategias exitosas del movimiento, que le ha permitido perdurar por más de dieciocho años en la memoria colectiva, es haber construido una comunidad fuera de las comunidades indígenas de Chiapas. Para Adriana López, esto se debe "a una comunidad desterritorializada, que no tiene fronteras ni garitas, hay mucha gente que entra y que sale, pero algunos se van quedando, nos vamos quedando" (López, 2006: 25). Desde esa perspectiva "Compartir no significa acompañar un retorno a los orígenes, ni caminar hacia un destino trazado por otros, ni posar para una fotografía, sino reconocer un tiempo que está habitado por una multitud de proyectos de vida" (López, 2006: 24).

Los zapatistas han aplicado acertadamente el concepto sobre los medios que estableció McLuhan: "cada uno de los medios es también un arma poderosa con la que se puede coaccionar a otros medios y a otros grupos" (McLuhan, 1977: 44). Y es aquí donde se da la gran paradoja, puesto que los zapatistas le han dado duro al poder y, como dicen en México, les han dado "la sopa de su propio chocolate" incluso a través de los propios medios hegemónicos.

Al respecto Víctor Polanco señala que, si existe una alternativa cierta para detener y revertir la embestida estatal y empresarial, "ésta se localiza en las personas. Aún más, en las colectividades. No en el plano material, sino en el universo simbólico que le da sustento y sentido a las interacciones sociales. A la comunicación" (Polanco, 2006).

Hoy el llamado zapatista nos invita a seguir construyendo comunidades y a seguir organizando resistencias. Adriana López menciona que ese es el llamado de las y los comandantes zapatistas desde que inauguraron los Caracoles, y también el llamado de la Otra Campaña. "Y en eso andan algunos de los ciudadanos de la otra comunidad zapatista, la desterritorializada: buscando un pedacito de tierra y un colectivo donde enraizar" (López, 2006: 27). Incluso dentro del ciberespacio. ■

Bibliografía

- Colectivo sin aceras. *Los Medios Alternativos y La Agenda de Abajo*. Revista Rebeldía. Mayo 2005: 22-27.
- López Monjardín, Adriana. *La comunicación zapatista: Movimiento social y procesos semióticos y discursivos*. Ecuador: Congreso Internacional de comunicación política, 2006.
- Manovich, Lev. *El lenguaje de los nuevos medios de comunicación*. Barcelona: Editorial Paidós, 2005.
- McLuhan, Marshall. *La comprensión de los medios como las extensiones del hombre*. México: Edit. Diana, 1977.
- Muñoz, Gloria. *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra*, México: La Jornada Ediciones, 2003.
- Polanco, Víctor. *El internet y el celular; poderosas armas de comunicación política*, Ecuador: Congreso Internacional de comunicación política, 2006.
- Polanco Frías, Víctor Alejandro. *La propaganda política y los marcos*

temporales de sentido, México: V Congreso Nacional de Psicología Social. Psicosociología Contemporánea, 2005

Ramírez Chávez, Antonio. *Zapatismo y creatividad*. Revista Rebeldía, México. Mayo 2004: 32-35

Reygadas, Pedro. *De jirafas, escarabajos, víboras, tepocatas, zorros, avestruces y otros bichos en el discurso político*. Revista Rebeldía. Mayo 2005: 15-21

Roiz, Miguel. *La sociedad Persuasora. Control cultural y comunicación de masas*. España: Editorial Paidós, 2002.

Scolari, Carlos. *Hacer Clic. Hacia una semiótica de las interacciones digitales*. Barcelona: Editorial Gedisa, 2004.

Sierra Caballero, Francisco. *Hacia una nueva Comunicación Política. Ética dialógica y configuración virtual de las redes emergentes. El modelo zapatista como alternativa comunicacional*. Sevilla: Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo, 1997.

Revista Latinoamericana de Comunicación
Chasqui

visite nuestro archivo histórico en:

<http://www.ciespal.net/chasqui/>





“Los pueblos indígenas somos más interculturales que otros”

Tarcila Rivera Zea

Peruana, es fundadora y presidenta de Chirapaq Centro de Culturas Indígenas del Perú. Actualmente es miembro del Grupo Asesor Internacional sobre la Sociedad Civil de ONU Mujeres e integrante del Comité de Honor del Ministerio de Cultura del Perú.

Correo: ayllu@chirapaq.org.pe

Gema Tabares Merino

Mexicana. Actualmente cursa el Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Profesora de la Universidad de los Pueblos del Sur, en el estado de Guerrero, México.

Correo: tabaresgema@gmail.com

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Chirapaq es una asociación indígena, con integrantes andinos y amazónicos, que trabaja por la afirmación de la identidad cultural de los pueblos indígenas del Perú. Surge en 1985 durante el conflicto armado interno de ese país. Gema Tabares Merino conversa con Tarcila Rivera Zea, fundadora y presidenta de este centro. Una de las líneas de trabajo más importantes de Chirapaq es la comunicación indígena. Esta entrevista nos abre una ventana sobre las experiencias que viven los pueblos indígenas del Perú en cuanto a las radios comunitarias y las nuevas tecnologías: ¿Cuál es el campo de acción real que tienen estos grupos frente a los medios convencionales? ¿Cómo practican y definen la comunicación? ¿Cuáles son los desafíos que vive hoy Chirapaq?

Palabras clave: radio comunitaria, mujeres indígenas, comunicación y cultura

Resumo

Chirapaq é uma associação indígena formada por andinos e amazônicos que trabalha pela afirmação da identidade cultural dos povos indígenas do Peru. Surge em 1985 durante o conflito armado interno desse país. Gema Tabares Merino conversa com Tarcila Rivera Zea, fundadora e presidente desse centro. Uma das linhas de trabalho mais importantes de Chirapaq é a comunicação indígena. Esta entrevista nos abre uma janela sobre as experiências que vivem os povos indígenas do Peru em relação às rádios comunitárias e às novas tecnologias. Qual é o campo de ação real que têm esses grupos frente aos meios de comunicação convencionais? Como praticam e definem a comunicação? Quais são os desafios que vive hoje Chirapaq?

Palavras-chave: rádio comunitária, mulheres indígenas, comunicação e cultura



Gema Tabares Merino: ¿En qué consiste la labor práctica de Chirapaq para transformar el quehacer de la comunicación?

Tarcila Rivera Zea: Nuestro gran sueño, y a lo que apuntamos, es la construcción de un sistema de comunicación indígena en el Perú, desde nosotros mismos, que recoja las voces y luchas de nuestros pueblos. Para ello, apoyamos la formación de comunicadores indígenas (hombres y mujeres), la producción de espacios radiales como el programa Sapinchikmanta (Desde nuestras raíces, en quechua) en Ayacucho y la difusión del cine y video indígena en nuestro país a través de muestras en zonas urbanas y comunidades. Esto como estrategia para cambiar mentalidades hacia el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas y para dar a conocer las realidades comunes que viven otros pueblos indígenas en el mundo. Esto hacemos como miembros de la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Video de los Pueblos Indígenas CLACPI y de su Grupo Impulsor en el Perú. También hemos extendido el proceso de formación técnica de los/as comunicadores/as indígenas del formato radial al cine y el video, que iniciaremos próximamente con una iniciativa piloto en la sierra sur del Perú. Esta semilla, que hemos sembrado desde los años 90, ha dado como fruto que los comunicadores indígenas en Ayacucho se articulen en red a nivel local y que ésta se extendiera, a partir de 2008, a nivel nacional, con la participación de más de cinco regiones y 10 organizaciones indígenas a las que también brindamos formación. Hoy se han consolidado a través de un espacio que denominados la Coordinadora Nacional de Comunicación Indígena del Perú. La prioridad de la Coordinadora es fortalecer los mecanismos de comunicación desde y para los pueblos indígenas para contribuir a revertir la exclusión comunicativa en la que se encuentran y aprovechar las oportunidades de las nuevas tecnologías de información y comunicación, TIC.

GTM: ¿Qué podríamos entender por comunicación indígena?

TRZ: Este concepto aún está siendo construido por el movimiento a nivel internacional. Nosotros lo entendemos como una comunicación desde nuestras propias raíces y códigos culturales y cuyo fin principal es dar a conocer la cultura, problemas, demandas y propuestas de los pueblos indígenas, desde nuestra propia identidad, mirada e interpretación y no como el tema o sujeto de estudio, como se nos ve tradicionalmente en los medios de comunicación, que también deforman nuestra imagen y nuestras reivindicaciones. La comunicación indígena es para nosotros la construcción de la comunidad. Por ello consideramos que un comunicador indígena debe tener no solo vocación por la comunicación social sino también el compromiso con su pueblo, ser firme en su identidad y respetar sus reivindicaciones prioritarias.

GTM: ¿Hay diferencia entre comunicación comunitaria e indígena?

TRZ: La historia de las radios comunitarias en América Latina es inseparable de la historia de las luchas políticas de los sectores populares. Radios mineras, católicas y educativas marcaron el inicio de las radios comunitarias. Las experiencias desarrolladas en cada país tienen características específicas pero todas están unidas en un objetivo: la denuncia de la realidad. Aunque las radios comunitarias han dado espacio a las problemáticas de los pueblos indígenas, la creación de medios de comunicación integrados y manejados por indígenas es reciente. Incluso en otros países, solo en Ecuador, Bolivia y Argentina, los Estados reconocen el derecho a la comunicación de los pueblos indígenas y hay leyes y programas específicos que fomentan la creación de medios indígenas. Hay diferencias, incluso, desde lo que dice nuestra propia Ley de Radio y Televisión peruana. En ella, por ejemplo, solo se hace referencia a los pueblos indígenas cuando hablan de "radiodifusión comunitaria", que se centra en comunidades campesinas y nativas. Y cuesta mucho que el Estado entienda que los andinos nos estamos reivindicando también como quechuas o aymaras y, por lo tanto, como un pueblo que precede a la formación de los Estados. ¿Y qué pasa además con otros medios como la televisión o el cine? Ni siquiera pueden concebir a los pueblos indígenas como creadores de imagen. Mucho menos se cuenta con verdaderas facilidades para permitir que pueblos indígenas cuenten con medios de comunicación propios. De ahí que muchas de nuestras radios en provincias sean ilegales y perseguidas. Sapinchikmanta, por ejemplo, es apoyado por Chirapaq pero producido y conducido por comunicadores hombres, mujeres y jóvenes que se reconocen indígenas, tanto de zonas urbanas como rurales y que dan a conocer las problemáticas que aquejan a sus comunidades, a la vez que informan sobre las luchas del movimiento indígena a nivel internacional, como la vía para formarse, acceder a derechos, apropiarse de la información de ida y vuelta en lenguaje y formas comunicacionales desde la propia cultura, como la cultura oral.

GTM: ¿De qué manera se inscribe su programa radial **Sapinchikmanta en la transformación de la comunicación**. Cuál fue su experiencia?

TRZ: Desde 1993, Chirapaq prioriza la comunicación apropiada para formación y trasmisión de contenidos. Por ello, el medio radial viene a ser una estrategia, primero hacia dentro y luego hacia fuera. Viniendo de culturas orales, con baja escolaridad e insuficiente manejo del castellano, impulsamos la iniciativa de recuperación de la soberanía y la seguridad alimentaria con productos locales, con temas de capacitación a través de la radio en Ayacucho, en donde las mujeres quechuas compartieron propuestas en agricultura sostenible, recetas, criterios



para la alimentación balanceada, enmarcando esta información con expresiones culturales propias como el canto, la música, todo en idioma originario. Desde aquí ya había una reivindicación a la lengua, la cultura propia y nuestros saberes y productos tradicionales, que hoy son "descubiertos" por los gastrónomos a nivel internacional.

El programa es producido por Chirapaq y conducido por los y las comunicadores (as) integrantes de la Red de Comunicadores Indígenas Quechuas de Ayacucho con presencia en las provincias de Huamanga, Huanta, Vilcashuamán y Cangallo. Es para nosotros totalmente innovador ver a una mujer quechuaahablante tomar su grabadora, recoger las inquietudes de sus pares, de los mayores y apoderarse del micrófono para dar a conocer su parecer con su propia voz. El mensaje del Secretario General de la ONU por el Día Internacional de los Pueblos Indígenas, celebrado en agosto, se enfocó en empoderar las voces de los pueblos indígenas. Eso es precisamente lo que hacemos desde Sapinchikmanta desde hace más de una década.

Sapinchikmanta es hoy un programa radial intercultural y bilingüe, orientado a promover los derechos de las mujeres, niños y jóvenes quechuas de la región de Ayacucho, a rescatar y fortalecer las expresiones culturales de la región. Es un medio para aprender sobre nuestros derechos y reflexionar en colectivo sobre nuestra situación y la de nuestros hermanos indígenas en otras latitudes, siendo además un medio para incidir políticamente en la formulación de planes y programas que nos conciernen, desde la región y el Estado nacional, en temas como la educación, la salud, el cambio climático y nuestros propios derechos a la comunicación como pueblos, entre otros.

GTM: ¿Cuál es su postura frente al tratamiento dado por los medios convencionales a los temas relacionados con la lucha de los pueblos indígenas?

TRZ: Los medios de comunicación, en su forma de representarnos y en las actitudes que algunas veces toman frente a nuestras demandas, son un reflejo más del racismo estructural que impera en nuestra sociedad. Además debemos recordar que ellos responden también a demandas económicas y estructuras de poder más grandes que ellos mismos y esto no permite un manejo democrático de los medios.

En el Perú, la lucha por el control de los recursos, así como en otros países, es muy fuerte. Precisamente, esos recursos se encuentran en territorios indígenas. De ahí que la reivindicación por la tierra, el territorio y nuestro derecho a la consulta previa libre e informada sean hoy nuestra principal demanda. Nuestra lengua es adscrita al territorio, al igual que nuestras costumbres y modos de vida y sin él desapareceríamos. Además, tenemos

todo un marco legal internacional, suscrito por el propio Estado, que respalda estos derechos. Pero ni los medios de comunicación, ni nuestros políticos entienden eso. O no quieren entenderlo. Otros, presionados por grupos de poder, desacreditan nuestras luchas, calificándonos como intransigentes o en contra del desarrollo. Por último, también está el peligro de la invisibilidad total, que no se mencione para nada estos temas.

GTM: ¿Podría decirse que la comunicación indígena tiene como principal objetivo la promoción, en su dimensión simbólica, del derecho a la autodeterminación?

TRZ: No simbólica, efectiva. El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas apunta a asegurar nuestra libre determinación, es decir, a decidir libremente nuestras formas de desarrollo económico, social, político y cultural. El contar con medios de comunicación y el desarrollar mensajes propios es ya parte de esta libertad. La comunicación indígena actúa como una estrategia más, un brazo de todas las acciones de incidencia política que viene desarrollando el movimiento indígena para que seamos reconocidos por los estados como ciudadanos/as.

GTM: ¿Cuál es la postura de Chirapaq frente al Estado peruano y sus políticas en materias de comunicación?

TRZ: Siendo el Perú multicultural y plurilingüe reconocido por la Constitución vigente hace falta que la política comunicacional reconozca e implemente políticas, programas y acciones con esas características para evitar la invisibilidad, el desarraigo, la discriminación, el racismo, la folklorización y la mercantilización del sujeto y las culturas indígenas. Mientras tanto, tomando la libre determinación seguimos haciendo la comunicación por nosotros mismos.

GTM: En el mundo globalizado de hoy ¿Cómo hace Chirapaq para superar el desafío cultural que representa el manejo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación?

TRZ: Es un reto para los pueblos indígenas. Como mencionamos arriba, los pueblos indígenas somos víctimas de la exclusión social, pero también mediática. El difícil acceso geográfico, sumado a la carencia de programas y políticas de Estado para el acceso a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación juegan en contra. Somos entonces no solo excluidos de las sociedades nacionales sino también de la sociedad de la información. Pero no solo se trata de superar la brecha digital. Es necesario que las mujeres, las nuevas generaciones de jóvenes utilicen el internet y las redes sociales como una estrategia más para la reivindicación de sus derechos. Creemos que ello representa un desafío por la falta de acceso a las TIC. Los pueblos indígenas



somos más interculturales que nadie. Hemos logrado sobrevivir a la colonización, el genocidio y la exclusión y nos hemos adaptado a todos los contextos. Este es solo un reto más en nuestra lucha. Para Chirapaq, tanto la radio como el cine, la televisión y la misma internet son herramientas para la defensa de nuestros derechos y, por lo tanto, nuestra prioridad apunta a la formación de comunicadores indígenas que reivindiquen estas demandas a través de todos los espacios posibles.

GTM: En la cuestión de género ¿Cómo logró fortalecer Chirapaq el protagonismo de la mujer indígena para la construcción de un nuevo quehacer comunicacional?

TRZ: Nuestra asociación prioriza su labor hacia las mujeres, la niñez y la juventud indígena. Somos conscientes del rol de la mujer como portadora y transmisora del saber ancestral de los pueblos. En las culturas indígenas, las mujeres somos ejes de las familias, por ello potenciamos nuestro rol protagónico de nuestros propios procesos de cambio y el de nuestros pueblos, desarrollando nuestra autoestima y ampliando capacidades para el desarrollo de propuestas, con acciones de formación y fortalecimiento de liderazgos. De ahí que una buena

parte de los comunicadores miembros de la coordinadora sean mujeres.

GTM: Una parte de las reflexiones propias de la comunicación indígena gira en torno al tema de la “crisis de Occidente”, que se refiere a la insostenibilidad social, cultural y ambiental del capitalismo neoliberal ¿Cuál es la opinión de Chirapaq sobre este tema?

TRZ: Consideramos que el modelo económico de desarrollo actual es insostenible y deben buscarse nuevas alternativas. Y esto no lo decimos únicamente como parte del movimiento indígena. Los propios estados lo han reconocido en los documentos suscritos dentro del sistema de Naciones Unidas, como el reciente plan adoptado en Rio+20. Creemos que los pueblos indígenas tenemos un cúmulo de saberes, valores y prácticas totalmente válidos y modernos, que van desde nuestra concepción del no consumismo, el trabajo colectivo hasta el manejo sostenible de los recursos con respeto a la Madre Tierra y de adaptación a los impactos del cambio climático. Este conjunto de saberes, valores y prácticas son un valioso aporte para la humanidad. ☭

Lo público insurgente

Crisis y construcción de la política en la esfera pública

Marco Navas Alvear

Este libro busca entender las distintas maneras en que se desarrollan fenómenos emergentes de la política actual, escenificados en los últimos años en América Latina (Buenos Aires, 2000; El Alto y La Paz, 2001, y Quito 2005) o, más recientemente, en los países de la llamada “primavera árabe”, entre 2010 y 2011, o en los lugares públicos de Madrid y Nueva York con los denominados “indignados”.

Se interesa por la construcción de la política en el espacio público. Discute con la teoría tradicional que mira a lo público como una esfera puramente racional y deliberativa, para mostrar su carácter complejo y que, particularmente, las formas “insurgentes” son una parte importante de la democracia. Además, esta obra aporta nuevos elementos a las visiones tradicionales sobre el proceso político ecuatoriano, analizando el caso de la Revuelta de los forajidos y sus proyecciones en la vida democrática del país.



Pídalo a: libreria@ciespal.net

NUEVA PUBLICACIÓN





Aprender de los mayores: un intercambio intergeneracional en los Altos de Chiapas

Paola Ortelli

Polítóloga y antropóloga social, profesora-investigadora a tiempo completo de la Licenciatura en Gestión y Autodesarrollo indígena de la Universidad Autónoma de Chiapas (LGAI-UNACH), responsable del cuerpo académico "Etnia, estado y desarrollo". Trabaja en la línea de investigación: Identidades, procesos políticos y conflicto. Actualmente cursa el doctorado en Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana –Unidad Iztapalapa, México D.F.

Correo: paorte@yahoo.com

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Este artículo trata sobre las ideas que dos generaciones de habitantes de Larráinzar tienen del "buen vivir" en el pueblo. Igualmente, contextualiza un estudio de caso y pone el énfasis en sus características histórico-políticas. Expone la perspectiva de los mayores sobre el papel del sistema de cargos en la formación ético-política de las nuevas generaciones hacia la continuidad de los valores propios. También aborda los procesos de apropiación y reformulación que hacen los jóvenes frente a los problemas contemporáneos en ese municipio. Este artículo nos invita a explorar la comunicación a través de la tradición oral y de los procesos de diálogo entre personas mayores y jóvenes.

Palabras clave: buen vivir, tradición oral, identidad cultural, relaciones intergeneracionales, globalización

Resumo

Este artigo trata das ideias que duas gerações de moradores de Larráinzar têm do "bem viver" no povoado. Igualmente, contextualiza um estudo de caso e dá ênfase às suas características histórico-políticas. Expõe a perspectiva dos mais velhos sobre o papel do sistema de cargos na formação ético-política das novas gerações para a continuidade dos valores próprios. Também aborda os processos de apropriação e reformulação que fazem os jovens frente aos problemas contemporâneos nesse município. Este artigo nos convida a explorar a comunicação através da tradição oral e dos processos de diálogo entre idosos e jovens.

Palavras-chave: bem viver, tradição oral, identidade cultural, relações intergeracionais, globalização

Introducción

En este texto se presentan las percepciones que dos generaciones de habitantes de un municipio tsotsil de los Altos de Chiapas tienen sobre la vida buena en su municipio. El estudio se enmarca en el proyecto de investigación "Cuestionando el desarrollo: hacia prácticas de buen vivir", llevado a cabo por un grupo de académicas de la Universidad Autónoma de Chiapas pertenecientes al grupo de trabajo "Etnia, estado y desarrollo" entre marzo de 2011 y agosto de 2012.

Al analizar los límites de los proyectos de desarrollo implementados desde el Estado, a partir de lo que Gasché define como una lógica etnosuficiente (Gasché, 2004:111), caracterizada por el nulo involucramiento de los beneficiarios y la implementación de proyectos desde un enfoque paternalista que fomenta los conflictos inter e intracommunitarios, me dirigi a buscar perspectivas que asumieran la importancia y el papel de la cultura en un proceso de desarrollo. Es así que encontré el planteamiento del "buen vivir", originado en los conceptos aymara y kitchwa de Sumak qamana (Vivir bien) y Sumak Kawsay (Buen vivir), definido con estas palabras por el intelectual aymara Fernando Huanacuni "Vivir bien, es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra, del cosmos, de la vida y de la historia y en el equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto" (Huanacuni 2010: 15).

A partir de estas inquietudes me propuse explorar hasta qué punto los planteamientos bolivianos y ecuatorianos del buen vivir podían ser pertinentes para el caso mexicano. Paoli es quien ha analizado la formulación del concepto desde el *lekil kuxlejal* ("buscar vivir bien" o "buscar la buena vida") y profundizado los aspectos filosóficos que lo sustentan. Uno de los elementos que Paoli señala en el caso tseltal es la profunda integración entre la sociedad y la naturaleza. Así mismo "Hay *lekil kuxlejal* cuando existe *slamalil kinal*"(Paoli 2003: 71), es decir paz interior y exterior, en el medio externo y en la mente, y solo se logra gracias a la existencia de una dimensión intercomunitaria e intersubjetiva que hace que "todos los participantes constituyen activos e influyentes transformadores de los otros en vista de un objetivo común" (Paoli: 211). Finalmente, en cuanto a filosofía de vida, el *lekil kuxlejal* "es la vida buena por autonomía. No es una utopía porque no se refiere a un sueño inexistente. No, el *lekil kuxlejal* existió, se ha degradado pero no se ha extinguido y es posible recuperarlo" (Paoli 2003: 221) y constituye por lo tanto un horizonte al que aspirar como pueblo.

A partir de estos antecedentes, busqué entender las formas en las que dos generaciones de actores de un municipio indígena tsotsil entienden el *lekil kuxlejal*,

poniendo a dialogar y reflexionar jóvenes estudiantes, ancianos, autoridades del ayuntamiento constitucional y organizaciones del mismo municipio sobre el tema. Lo que interesa resaltar aquí es cómo en el caso estudiado emerge la dimensión ético-política del concepto, que no se plantea en términos de *lekil kuxlejal* sino más bien de *kuxlejal* (Buscar la vida, vivir), enfatizando cómo el meollo del problema no es calificar las condiciones de vida, sino simplemente vivir como pueblo y para eso solo hay una forma posible que es la forma tradicional, antigua, la que se manifiesta en el respeto del sistema de cargos.

Para entender las razones de este planteamiento es menester contextualizar el municipio en cuestión, ya que parte de la hipótesis de que la peculiaridad de su historia y, particularmente, la habilidad política de sus autoridades de gobernar para un buen vivir, justifican y explican la concepción local sobre el *kuxlejal*, así como el énfasis que los habitantes hicieron en la importancia de conocer y mantener el sistema de cargos tradicionales.

San Andrés Larráinzar: breve caracterización histórico-política del municipio

San Andrés Larráinzar, conocido también como San Andrés Sakam Ch'en de los Pobres, es un municipio indígena tsotsil de los Altos de Chiapas, que, como otros municipios de la región, en los últimos 20 años ha entrado a un proceso de cambios relevantes impulsados por una multiplicidad de factores. El municipio registra actualmente una población de 20.349 habitantes, el 11.6% se concentra en la cabecera municipal. De acuerdo con el historiador Juan Pedro Viqueira, la peculiaridad de la historia política del municipio de Larráinzar, más allá de ser la sede de las negociaciones entre el Gobierno Federal Mexicano el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), radica en la extraordinaria capacidad de su clase política de mediar los conflictos y mantener la paz social a pesar de las diferencias entre sus habitantes y de ser el primer municipio de los Altos de Chiapas en el que el EZLN logra reclutar una amplia base de apoyo.

Los que Aguilar, Teratol y Viqueira llaman "los otros acuerdos de San Andrés" (Aguilar 2010: 336), son de hecho el resultado de un estilo muy específico de hacer política, que las autoridades de Larráinzar se han transmitido a lo largo del tiempo y me atrevo a suponer que es lo que hoy permite a las nuevas generaciones de jóvenes profesionistas abrirse un espacio en la gestión del poder de su municipio.

En 1995 la división entre priístas y zapatistas lleva a la duplicación del sistema de cargos y la ocupación del edificio del ayuntamiento municipal por parte del candidato ganador de los zapatistas, así como



a la consecuente duplicación de todo el sistema de cargos políticos y religiosos, reflejándose en el sistema educativo, en la Parroquia y, en 2008, en el comercio, con la construcción de un nuevo mercado por el municipio autónomo. Hasta la fecha, las autoridades de San Andrés han sabido evitar la polarización política del municipio a partir de una estrecha colaboración y voluntad de negociación. Como menciona Aguilar "en Larráinzar se encontró la manera de escapar a las presiones externas que incitaban a recurrir a las armas para zanjar las diferencias políticas" (Aguilar 2010: 405).

Ahora bien, esta historia sobre la capacidad de resolver los conflictos de manera pacífica nos habla, en cierta manera, de la constante búsqueda por parte de los actores locales de lo que hoy llamamos el buen vivir. De acuerdo con los autores mencionados, son diferentes los factores que intervienen en esto: por un lado, el hecho que la cabecera fue designada como sede de las negociaciones y estar en el ojo del ciclón, detuvo los posibles enfrentamientos violentos. Por otra parte, las características de la división entre priistas y zapatistas, que retomaba el conflicto histórico entre católicos universalistas y liberacionistas, así como el papel que jugaron algunos personajes clave para canalizar los conflictos. Como menciona Aguilar, "la gran sabiduría de los sanandresinos no fue por tanto desdoblarse el sistema de cargos, sino tener una clara conciencia de los límites que este desdoblamiento tenía que guardar" (Aguilar 2010: 413).

Por varias décadas, una peculiaridad de la vida municipal en Larráinzar fue la fusión del ayuntamiento constitucional con el tradicional. Aún en la actualidad, el municipio es gobernado por dos sistemas políticos: el Ayuntamiento Tradicional y el Gobierno Constitucional. El primero opera sólo en el interior del municipio; el segundo, ejerce sus actividades en relación con las leyes nacionales y estatales. Estas dos jerarquías se puede decir que son eminentemente políticas y operan acompañadas de una jerarquía religiosa especializada en el culto de los Santos, en la que entran los cargos de: mayordomos, fiscales, capitanes, alférez, paxiones, alcaldes jueces. Como señala Gorza (Gorza 2006: 182), esta jerarquía tiene una relación estrecha con el poder político local y en particular con el Ayuntamiento Tradicional.

Kuxlejal en Larráinzar: el énfasis en el sistema de cargos

Para conocer las percepciones sobre la vida buena en el municipio en cuestión, gracias al apoyo del ayuntamiento constitucional y de dos profesionistas tsotsiles sanandrenses, Marcos Gómez López y Celsa López Hernández, el 28 de octubre de 2011 se realizó un foro titulado "Sloil slekikal kuxlejal xchi'uk mol meletik, xchi'uk ach' chi'eletik" (Diálogo sobre el buen vivir entre ancianos y jóvenes). La idea consistía en generar

un espacio de intercambio entre diferentes actores del municipio con el fin de propiciar la reflexión, el diálogo, la concientización y posiblemente la construcción de propuestas encaminadas al buen vivir/lekil kuxlejal del municipio. Participaron 37 personas: autoridades municipales constitucionales, alcaldes, pasaros y ex autoridades, representantes de organizaciones artesanas, jóvenes profesionistas del municipio y 11 estudiantes mestizos e indígenas procedentes de diferentes municipios de la Licenciatura en Gestión y Autodesarrollo Indígena de la Universidad Autónoma de Chiapas, profesores de la misma universidad y de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH).

En lo metodológico, el foro se estructuró en dos momentos: una mesa redonda en la que se buscó conocer la perspectiva de los sabios sobre el *kuxlejal* y una reflexión de grupos de trabajo interétnicos e intergeneracionales conformados por los participantes y facilitados por profesionistas originarios del municipio, orientada a ver sus perspectivas sobre el *lekil kuxlejal* y buscar elementos de continuidad o ruptura entre el planteamiento de los mayores y él de los demás actores. Esto nos permitió conocer la perspectiva de los jóvenes y sus aportaciones al *lekil kuxlejal*, así como contribuir a la formación de los estudiantes de la Universidad Autónoma de Chiapas en el respeto a la cultura y necesidades de las comunidades y municipios indígenas.

En el caso analizado se habla de *kuxlejal* (vivir), más que de *lekil kuxlejal* (vida buena), ya que se parte del supuesto de que la única manera de vivir es en el respeto de los cargos. Como mencionó una autoridad "hay motivos, saberes, y razones, en cada uno de los cargos", enfatizando la función ético-educativa de los cargos, aunada a la preocupación de que los jóvenes que los asumen "no saben las razones de realizar un cargo porque no toman en cuenta las sabidurías que tiene uno con experiencia y es por eso que los cargos se van perdiendo."

Se insistió en la importancia de seguir con los cargos, ya que "... son los que encaminan a nuestro pueblo las enseñanzas que nos dejaron los ancianos, hay que obedecer lo que nos dicen, cada cargo tiene sus razones, la manera en que se le habla a nuestro padre y madre, cuando obedecemos siempre se nos queda algo sobre el vivir de los ancianos." La preocupación por el abandono de los mismos por parte de los jóvenes introdujo un problema relevante, relacionado con el impacto de la educación superior en las regiones indígenas, así como con las expectativas de los mayores hacia la formación de sus jóvenes. Como mencionó Don Manuel

"... es bueno que el estudiante aprenda cosas como hablar español, pero también sería bueno que aprendieran a hablarle al pueblo tomando los cargos. (...) Los jóvenes piensan que vivir del pueblo es malo, que no es bueno



aprender y conocer estos cargos; existen muchachas y jóvenes que llegan a la iglesia y sí saben cómo hablarle a los Santos de la iglesia (...) por eso no hay que perder las costumbres y las tradiciones, no hay que pensar que el vivir del pueblo es malo sino que es bueno."

La palabras de don Manuel dejan entrever una ruptura entre las percepciones sobre el *kuxlejal* (vivir) del pueblo de los mayores y de los jóvenes profesionistas y estudiantes, formados desde una perspectiva occidental y que aprenden a ver la cultura propia (Bonfil 1991) desde una mirada valorativa y peyorativa. Esto no nos sorprende ya que, como muchos autores señalan (Bertely 1998; Gasché 2004; Gómez 2011), históricamente en México la escuela juega un papel importante en el desarraigo de estos jóvenes y la ruptura con la cultura de origen.

Desde esta perspectiva los cargos cumplen entonces una función formativa y ética, ya que enseñan los valores que encaminan al pueblo como entidad colectiva. En Larráizar, como en el caso de los tseltales estudiados por Paoli, son las autoridades quienes, a través de su quehacer, deben educar a la dimensión intersubjetiva y comunitaria del *lekil kuxlejal*, ya que:

"Se necesita también que ese con cargo respete al pueblo. No sólo cuando se sienta con autoridad para mandar, también cuando mete a la cárcel a quienes perturban a la gente. Se requiere que abra caminos al arreglo justo, que abra caminos al *lekil kuxlejal*. El *lekil kuxlejal* requiere que hagamos justicia con rectitud, y eso puede ser cuando no hay rencor en nuestro corazón hacia otro hermano y sentimos entonces armonía en el ambiente" (Paoli 2003: 82).

Tal vez por eso en el foro los mayores quisieron transmitir a los jóvenes el peligro que implica la pérdida de dicha costumbre. Igualmente, la negativa hacia los cargos y su cuestionamiento tampoco son una novedad en Larráinzar. Muestra de esto es la existencia de un documento fechado 12 de abril de 1981, en el que 2000 personas procedentes de diferentes parajes del municipio manifiestan las razones de su descontento hacia el sistema de cargos, pidiendo ser "liberados" de la obligación de cumplir con los cargos por el costo elevado que estos implican para las familias:"(...) Por esta razón pedimos la "Libertad", la libertad consiste en que todas las personas que quieren hacerlo que lo hagan y todas aquellas personas que no quieran, que no se les obligue (citado en Gorza 2006: 176)

Entre las razones que justifican esta demanda está el hecho de que no toman en cuenta las características socioeconómicas de las familias, aunado a la obligatoriedad del cargo. Sin embargo, es interesante observar cómo en el caso estudiado, aún con estos antecedentes y frente a la amenaza constante de su desaparición, el sistema de cargos se mantiene y, lejos de

ser una estructura rígida, logra adaptarse a las situaciones cambiantes que vive el municipio. Ejemplo de esto es lo que plantea Don Manuel, uno de los ponentes en el foro, entorno a la simbiosis planteada como necesaria entre cargos y consumo de alcohol, que en su opinión ya no opera de la misma manera.

"Lo que yo veo es que decimos que todo lleva pox (trago, alcohol) al ocupar un cargo, pero no, todo es con medida, nunca hay que creer que tomar un cargo es emborracharse. No es así, cuando uno toma poco es para pasar bien el cargo, y se puede pasar por ciertos cargos como la mayordomía, alcalde juez, entre otros. Bueno, también el ocupar ciertos cargos implica responsabilidad. Se ha visto que los alférez hacen muchas fiestas y toman pox pero también toman refrescos o que sirven café, nadie dijo que para pasar a ocupar un cargo se debe de tomar pox. Se ha perdido muchas cosas como ya no tomar suficiente o nada de pox. Ha habido cambios dentro de la costumbre más no se ha perdido (...)"

La recomendación de no perder el diálogo con los mayores, como única estrategia visualizada para mantener vivo el interés hacia las tradiciones del pueblo, a mi manera de ver debe interpretarse como un intento de salvar el sistema de cargos de la nueva amenaza que representan las ideas de los jóvenes quienes "(...) se sienten grandes porque ya tienen estudios y no quieren bajar de ello ya que para ellos sería una vergüenza." Pero no es solo la escuela la que cambia la mente de los jóvenes, sino también la experiencia de la migración y el impacto negativo que tiene. Como comenta un participante al foro:

"... les daría un ejemplo de cómo son los jóvenes que se van para los Estados Unidos ya no regresan normales, ya se integran en bandas y se ponen otro tipo de ropa, a su familia no le hablan en español, y eso es lo que destruye, porque ya no son los consejos que dejaron nuestros padres, y habría que cambiar eso, y cuando se visten bien veríamos que son buenos, la imagen depende de cómo se vista una persona."

Es importante observar como la percepción negativa hacia la migración se vincula al problema de las bandas juveniles, a la introducción de valores diferentes, que ponen en crisis los tradicionales, y a la pérdida de un elemento cultural, como la lengua, a través de la cual se transmite la forma de ser de una cultura. En el planteamiento de los mayores las tradiciones representan también aquel conjunto de valores cuyo seguimiento garantiza que el pueblo siga por el camino del *kuxlejal*, unido, en armonía, hacia un mismo fin común. Se trata de una guía de carácter espiritual, que ayude a "no caer en otras religiones" que, a pesar de no ser "malas", los sanandrenses consideran que "han creado problemas dentro de la comunidad".



A diferencia de las concepciones aymara y kichwa de buen vivir, así como de la misma perspectiva tseltal del *lekil kuxlejal*, cuyo eje fundamental es el tema de las relaciones entre hombre y naturaleza, en Larráinzar se enfatizó más el respeto entre seres humanos cuyo aprendizaje surge de la experiencia de vivir y respetar los cargos.

En las reflexiones grupales interétnicas e intergeneracionales los jóvenes rescataron los consejos de los mayores identificando una serie de valores que nos llevan a la vida buena, como la importancia del respeto al "otro" a través de actitudes no agresivas y de la humildad. La reflexión, más allá de buscar definir el concepto de *kuxlejal*, se centró en los obstáculos para conseguirlo, entre los cuáles se menciona el avergonzarse de las propias raíces. Como sostiene una joven originaria del municipio, uno de los pasos más importantes para lograrlo es a través de la autovaloración y la valoración de la identidad propia:

"... nunca hay que avergonzarnos de nuestro origen y cultura; digamos que somos de un paraje, somos de un origen; si me pongo mi traje tradicional no debo avergonzarme. Un ejemplo, cuando comamos frijol tendríamos que prestar una cuchara para poder comer cuando esté presente otra persona externa de la comunidad. (...) y eso está mal, porque no nos deberíamos avergonzar, ya que así vivimos; otra cosa es respetar nuestras vivencias, no nos debemos avergonzar de nada, hay que usar el traje tradicional, y la cultura de lo que hay que hacer, y cuando es de nuestra cultura y tradición."

En el diálogo intergeneracional, los jóvenes, aun cuando se apropián de los consejos de los mayores sobre el *kuxlejal*, también introducen nuevos temas, como la equidad de género, la dimensión más individual del estar bien con uno mismo y la libertad de pensamiento y de credo, factores que, de acuerdo con los actores locales, amenazan la posibilidad de armonía del municipio y constituyen elementos de preocupación para los jóvenes.

Bibliografía

- Aguilar, Eufemio, et al. "Los otros acuerdos de san Andrés Larráinzar, Chiapas (1959-2005). Los indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Microhistorias políticas. Coord. Juan Pedro Viqueira. México: El Colegio de México, 2010: 331-417.
- Bertely, María. "Educación indígena del siglo XX en México", Un siglo de educación en México, vol. II, Coord. Latapí Sarre Pablo. México: Fondo de Cultura Económica, 1998: 74-110.
- Bonfil Batalla, Guillermo "Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural". Pensar nuestra cultura. México: ed. Alianza, 1991.
- Gasché, Jorge. Crítica de proyectos y proyectos críticos de desarrollo. Una reflexión latinoamericana con énfasis en la Amazonía. Lima: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana

Como podemos observar en el foro, emerge claramente una definición de *kuxlejal* como vivir de acuerdo a los usos y costumbres. El ejercicio intergeneracional e interétnico puso en evidencia cómo en este municipio los cargos cumplen una función clave en la formación de las nuevas generaciones hacia la continuidad de los valores y la identidad propios. Permiten e impulsan la existencia de un horizonte cultural común que es lo que posibilita su persistencia como grupo étnico. De hecho, no debemos olvidarnos que la trayectoria de las relaciones interétnicas entre el Estado y los pueblos indígenas ha sido caracterizada por procesos de imposición, asimilación y dominación, frente a los cuales en muchos casos las únicas estrategias de resistencias posibles han sido las de encerrarse en las estructuras tradicionales.

En el caso específico de San Andrés Larráinzar, la experiencia de las divisiones políticas que han caracterizado la historia del municipio es posiblemente uno de los factores que llevan a destacar y enfatizar el aspecto ético-político del *kuxlejal* por encima de los demás. En los tres grupos de trabajo se hizo de manera explícita una invitación a los jóvenes para que aprendan a valorar lo que se tiene y a no avergonzarse de sus raíces. De alguna manera, el caso de Larráinzar, muestra cómo el arraigo a la cultura y tradiciones propias, lejos de ser una forma de esencialismo, puede constituir una estrategia de resistencia de los pueblos indígenas hacia las fuertes tensiones y amenazas del contexto global en el que están inevitablemente inmersos.

El mensaje que los mayores deciden transmitir, no solo a sus jóvenes, sino a los jóvenes en general, es el regreso a los orígenes para que no pierdan el rumbo. Este se hace más significativo si pensamos que este municipio ha sido atravesado por un grave problema de suicidios juveniles que, de acuerdo con un estudio realizado en el Colegio de Bachilleres No. 60 de la cabecera municipal, se debió, entre otros factores, al "dilema y conflicto identitario" que estos viven a partir de las nuevas concepciones de vida que la escuela y la sociedad globalizada les otorgan.

(IIAP), 2004.

Gómez Lara, Horacio. Indígenas, Mexicanos y Rebeldes. México: Juan Pablos Editor, 2011

Gorza, Piero. Habitar el tiempo en San Andrés Larráinzar. Paisajes indígenas de los altos de Chiapas. Torino: Otto editores, 2006.

Huanacuni, Fernando. Vivir bien/Buen vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales. Quito: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), 2010.

Paoli, Antonio. Educación, autonomía y *lekil kuxlejal*:aproximaciones sociolingüísticas a la sabiduría de los tseltales. México: Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Xochimilco, 2003.





Comunicación indígena

en elecciones:

hacia la tríada indisoluble de cultura,
democracia y comunicación¹

Ferran Cabrero

Catalán-ecuatoriano, sociólogo, experto regional del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), profesor investigador asociado a FLACSO-Sede Ecuador.

Correo: ferrancabrero@hotmail.com

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

¿Qué importancia tiene informar sobre las elecciones desde la perspectiva indígena? Básicamente favorecer que un colectivo históricamente marginado, a partir de su idioma y códigos culturales, amplíe la democracia de ciudadanía desde el ejercicio de los derechos civiles, políticos, y culturales. Latinoamérica, con todo y su diversidad y la creatividad de sus movimientos sociales, no se ha destacado por cubrir todo el ciclo electoral de forma sistemática desde los idiomas y códigos culturales de sus ciudadanos, especialmente de los más marginados, como los pueblos indígenas (y menos aun de sus jóvenes y mujeres). Poca sensibilidad estatal, y escasez y débil capacidad de los medios de comunicación alternativos y culturalmente adecuados han mermado esta necesidad urgente para ejercer derechos y construir un nuevo Estado desde la comunicación transparente de un acontecimiento clave en democracia: las elecciones. La RECOMEI es un pequeño paso en esta dirección.

Palabras clave: movimientos sociales indígenas, comunicación alternativa, ciclo electoral, democracia de ciudadanía

Resumo

O que significa informar sobre as eleições na perspectiva indígena? Basicamente favorecer que um coletivo historicamente marginalizado, a partir de seu idioma e códigos culturais, amplie a democracia de cidadania com o exercício dos direitos civis e políticos. A América Latina, com toda sua diversidade e a criatividade de seus movimentos sociais, não tem se destacado por cobrir todo o ciclo eleitoral de forma sistemática do ponto de vista dos idiomas e códigos culturais de seus cidadãos, especialmente dos marginalizados, como os povos indígenas (e menos ainda de seus jovens e mulheres). Pouca sensibilidade estatal, escassez e débil capacidade dos meios de comunicação alternativos e culturalmente adequados minguaram esta necessidade urgente de exercer direitos e construir um novo Estado a partir da comunicação de um acontecimento chave da democracia: as eleições. A RECOMEI é um pequeno passo nesta direção.

Palavras-chave: movimentos sociais indígenas, comunicação alternativa, ciclo eleitoral, democracia cidadâ

¹ Este artículo es responsabilidad del autor y no refleja necesariamente las opiniones del PNUD ni de su Junta Ejecutiva ni de sus Estados miembros.



El proceso de conformación de la RECOMEI

Como se suele decir, empecemos por el principio. El Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), a través de la línea regional de su Programa Global de Apoyo al Ciclo Electoral (GPECS), junto con ONU-Mujeres, organizaron en 2011 (25 y 26 de octubre) en Quito, Ecuador (concretamente en las instalaciones futuristas de CIESPAL), un seminario-taller sobre los retos de la comunicación electoral para los pueblos indígenas de América Latina y el Caribe. ¿Por qué? Porque la presencia de los pueblos indígenas en los medios de comunicación durante todo el ciclo electoral es ciertamente escasa (como sucede de forma similar con las mujeres y la perspectiva de género), y menor aun la de los jóvenes y las mujeres indígenas. La poca difusión de las distintas actividades dentro del ciclo electoral en lenguas y códigos indígenas provoca una limitada participación democrática de este sector relegado de la sociedad, afectando derechos como los de participación política, de opinión y expresión, y los de poder contar con medios de información propios. El objetivo concreto del seminario-taller fue sensibilizar y formar a comunicadores y periodistas indígenas, en especial mujeres indígenas y jóvenes, en la dinámica del ciclo electoral (no sólo del día "D", de las elecciones) y en las nuevas tecnologías de la información y comunicación (TICs) con dimensión intercultural.

Al término de los dos días de intercambio entre delegados de organizaciones indígenas regionales, responsables de comunicación de organismos de gestión electoral, agencias regionales e internacionales de comunicación y representantes del PNUD, ONU-Mujeres y UNESCO, se adoptaron distintas líneas de acción a través de una declaración programática. Entre ellas podemos distinguir la creación de una red de comunicadoras y comunicadores indígenas para el fomento de la participación política y electoral de los pueblos indígenas (cuyo acrónimo quedó como RECOMEI);² así como el establecimiento de un observatorio regional de participación política y electoral de pueblos indígenas, con especial énfasis en mujeres y jóvenes, para el intercambio, monitoreo, identificación y fomento de buenas prácticas democráticas y electorales. Finalmente, con el objetivo de seguir fortaleciendo la Red, se acordó realizar en el 2012, en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, el segundo encuentro de comunicadoras y comunicadores electorales indígenas.

De forma similar a la reunión fundacional en Quito, con el propósito de fortalecer las capacidades de comunicadoras/es y periodistas indígenas y de las comisiones electorales, pero en esta ocasión especialmente para la cobertura de la violencia política y electoral contra mujeres y jóvenes indígenas como votantes, candidatas/os y electas/os³, los días 24 y 25 de abril de 2012 tuvo lugar en la ciudad de Santa Cruz, la segunda reunión de la ya constituida RECOMEI. A las instituciones del comité organizador, se añadió la cooperación alemana (GIZ). Además, la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) tuvo un papel más visible que en Quito por la cesión de un espacio clave, muy útil en el trabajo con TICs: las instalaciones de su Centro de Formación en esa ciudad boliviana.

Se contó con la presencia de reconocidos expositores/as en la temática, de responsables de comunicación y de cuestiones indígenas de organismos de gestión electoral de varios países, de comunicadores/as indígenas de reconocido prestigio, incluyendo delegadas de organizaciones regionales indígenas, de representantes de agencias nacionales, regionales e internacionales de comunicación, y de asociaciones de mujeres autoridades locales⁴. En el evento se presentaron estudios existentes a nivel regional sobre violencia política contra las mujeres desde un enfoque intercultural añadido y, a partir de testimonios personales, se analizó la problemática de la judicialización de la resistencia y de la criminalización de líderes y lideresas indígenas. Asimismo se socializaron propuestas normativas para la erradicación de la violencia política contra las mujeres de Ecuador y Bolivia. Como dato significativo a subrayar: A diferencia de Ecuador, donde se cuenta con una propuesta de ley encallada, en Bolivia, con la audacia crucial de una diputada indígena, Marianela Paco (que no dudó cuando fue necesario presionar a integrantes de su propio partido, el MAS), el pleno de la Cámara de Diputados había aprobado el 10 de abril, de forma histórica, el proyecto de Ley Contra el Acoso y Violencia Política hacia las Mujeres.

Las y los participantes de la reunión de Santa Cruz destacaron la necesidad de contar con un marco normativo que permita a los jóvenes y las mujeres indígenas ejercer sus derechos políticos sin violencia, y la importancia de un trabajo conjunto con comunicadoras/es en la difusión, seguimiento y denuncia de casos de violencia. Asimismo, se reflexionó sobre el papel de observatorios como el de CIESPAL (Observatorio de Medios) y el de FIMI (Observatorio de Mujeres Indígenas

2 En *strictu sensu* el acrónimo remite a: Red de Comunicadoras/es Electorales Indígenas.

3 Véase, por ejemplo, el tristemente célebre caso de la concejala Juana Quispe, destacada integrante de la Asociación de Alcaldesas y Concejalas de Bolivia (ACOBOL), y asesinada el 12 de marzo de 2012.

4 Por ejemplo, se contó con la participación de Pilar Rassa y de María Eugenia Rojas Valverde, de la Asociación de Municipalistas Mujeres del Ecuador (AMUME) y de la ACOBOL, respectivamente. Además, estuvieron presentes Claudia Pastor (magistrada mexicana del Tribunal del Poder Judicial de la Federación, punto focal en temas indígenas de la Red de Magistradas de la Justicia Electoral de Iberoamérica) y Juan Carlos Pinto, Dina Chuquimia, y Wilma Velasco (del Tribunal Supremo Electoral de Bolivia).



contra la Violencia). Pero sobretodo, este segundo taller permitió el fortalecimiento de la RECOMEI. Las y los participantes acordaron, entre otras, las siguientes líneas de acción: Nombrar puntos focales institucionales e individuales de cada país y organismo participante, y una directiva rotativa anual; y seguir sensibilizando a los organismos electorales, medios de comunicación y a la sociedad en su conjunto sobre la necesidad de respeto a la diversidad cultural y a los derechos de los pueblos indígenas. Además, se definió un plan comunicacional, acordándose que la próxima reunión de la Red se celebre en 2013 en Guatemala.

¿Primeros productos tangibles? Junto con contar con más de 150 integrantes activos, un primer producto tangible de la RECOMEI es la “Guía de comunicación intercultural para el ciclo electoral”, que debe entenderse como un compendio de artículos sobre la temática. De hecho, se ofrecen la mayoría de ponencias discutidas en el primer encuentro en Quito: las de Sally Burch (de ALAI), César Herrera (CIESPAL), Lyvia Porras (PNUD), Sandy Chávez (CORAPE), Diego Barraza (ICONES), y Abel Ticona (CEFREC).⁵ Finalmente, si bien es cierto que aun no se ha podido estructurar el Observatorio que se planteó, la apertura de un blog (véase: <http://tejiendolaredelectoral.blogspot.com/>) y el trabajo en las redes sociales han favorecido que, poco a poco, se vayan poniendo los cimientos de lo que un día probablemente será el observatorio soñado. El envío de mensajes, de artículos, y de cuñas radiales sobre elecciones y no discriminación ha sido una práctica continua, fructífera, útil.⁶

El vínculo entre comunicación y cultura para una mejor democracia

Puede decirse que uno de los ideólogos seminales de la RECOMEI fue Miguel Alonso Majagranzas, especialista del PNUD-Sede Nueva York- en política electoral, quien meses antes había asumido la responsabilidad de “cocinar” (en el buen sentido) el documento de proyecto del GPECS Latinoamérica y visionar sus futuras actividades y productos, en diálogo permanente con las organizaciones indígenas e instituciones estatales. En comparación con otras regiones del mundo, en el Subcontinente hacen falta redes de comunicadoras/es para transparentar las elecciones y comprender su ciclo. “Transparencia” (al igual que “rendición de cuentas”) es una palabra célebre en

las políticas públicas y, evidentemente, también en uno de los acontecimientos clave de cualquier democracia moderna: las elecciones.⁷ ¿Y quién mejor que las/os periodistas y comunicadoras/es para, cual “Pepito grillo” en aras de la transparencia, observar, comunicar, y a menudo denunciar ante al mundo lo que acontece? Aunque no suficientemente reconocido, el papel del periodismo comprometido en crear nuevas audiencias críticas (lo que ahora intelectuales como Ignacio Ramonet llaman “Quinto poder”) ha sido clave para tener mejores democracias. Pero ¿y si el comunicador o comunicadora no transmite en el idioma y los códigos (desde la cultura) de gran parte de la población de un país? La democracia se resiente, pues esa parte de la ciudadanía queda casi ciega, a oscuras frente a lo que sucede ante sus ojos. En el caso del ciclo electoral, no habría ni clara información de los partidos y sus programas (o debate público amplio sobre éstos), ni conocimiento de los candidatos, ni de dónde ir a votar ni, en últimas, qué importancia tienen las elecciones en el ejercicio democrático. Es cierto que el Estado, mediante sus comisiones electorales, tiene el deber de difundir la información pertinente al respecto en todos los idiomas de los pueblos indígenas que perviven en él, pero no siempre es así: ni folletos, ni cuñas radiales, ni anuncios televisivos se emiten en todos los idiomas necesarios. Entonces, el valor del periodismo consecuente con los derechos humanos, centrado en la cultura, crece.

Gracias al análisis de las ciencias sociales, sabemos que entre las tres principales causas de tener un movimiento indígena fuerte está, junto con el “cambio de regímenes políticos” y la “oportunidad”, la de contar con “capacidad” por parte de las comunidades para utilizar “redes transcomunitarias”⁸. En los últimos años, estas redes transcomunitarias se han fortalecido de forma importante gracias a la utilización de las Tecnologías de la Información y Comunicación (TICs). Y a la inversa, para clarificar: las TICs han sido utilizadas estratégicamente, de forma muy astuta, por el movimiento indígena para promocionar su causa por la justicia social y el reconocimiento de la diferencia cultural. Evidentemente, la eclosión del neozapatismo (el EZLN) en enero de 1994 en Chiapas, México, es el ejemplo más conocido y reconocido, especialmente en lo que se denomina “ciberactivismo”, “guerrilla comunicativa”, o incluso “netwar” (guerra en red, antes “informativa” y comunicativa, que meramente militar a la antigua usanza), pero no es el único caso. El Movimiento al Socialismo (MAS) de Bolivia utilizó

5 Esta Guía es accesible en la web del proyecto GPECS América Latina del PNUD: <http://www.participacionindigena-undp.org/>

6 Véase por ejemplo la importante cobertura de Gretta Paiz Malespin (universidad URACCAN) de las elecciones municipales de Nicaragua de 2012; o el aporte continuo de Mario Rivero (revista B’aktun de Guatemala); o incluso el aporte de cuñas por parte de M^a Dolores Arce del CEPRA-Bolivia.

7 Para un buen análisis sobre los conceptos de transparencia y rendición de cuentas véase Berthin (2008); de acuerdo con él (p. 1): “Transparencia y rendición de cuentas se convierten en dos pilares operativos fundamentales de la gobernabilidad democrática moderna, pues se encargan de desplazar el centro de atención de la legitimidad formal de actuación de los poderes públicos, a la capacidad de saciar demandas y de responder a una creciente desconfianza de los poderes públicos”.

8 Véase especialmente el estudio de Yashar (2005).



internet de forma clave, al igual que la CONAIE en Ecuador (añadido a su valiosa red de radios comunitarias). Ahora bien, si bien es cierto que se ha fortalecido el movimiento social por medio de esta nueva técnica de origen binario (y militar), también lo es que ni internet, ni los medios de comunicación en general, han sido utilizados de forma sistemática para cubrir el ciclo electoral desde la propia cultura. Por lo que viene al caso y en resumen: el periodismo indígena no se ha destacado por cubrir las elecciones y ampliar desde esta trinchera la democracia de ciudadanía.

Pero ¿qué es una democracia de ciudadanía? El PNUD, en su actual fase de ampliar su trabajo en la producción de conocimiento (desde el clásico Informe de Desarrollo Humano de 1990 a los informes sobre democracia a partir de 2004 en adelante, especialmente en la región latinoamericana), la define como una democracia que abarque los tres tipos de ciudadanía ya apuntados por Marshall hace más de sesenta años, que permitiría tanto el aseguramiento de las libertades individuales, como el ejercicio de responsabilidades públicas y el goce de derechos sociales. De forma concreta, la ciudadanía civil se expresa en el estado de derecho (del individuo, civiles, aquellos necesarios para la libertad individual, incluyendo libertad de asociación, expresión, religión, propiedad...); la ciudadanía política se expresa en el procedimiento democrático (en el derecho del individuo a elegir y ser elegido), y finalmente la ciudadanía social (que incluye derechos sociales y económicos, y culturales) se refiere al estado social de derecho o Estado de bienestar (empleo, acceso a servicios de salud, educación, vivienda, acceso a la cultura en su dimensión reducida)⁹.

La RECOMEI facilitaría de forma directa el avance de la ciudadanía civil (libertad de expresión, derecho y acceso a la información...), pero también a la ciudadanía política (el derecho a participar en el ejercicio del poder político), que tiene un efecto en la ciudadanía social en el sentido de asegurar un mínimo bienestar económico. Sin embargo, algo que Marshall no alcanzó a vislumbrar en su época y en lo que actualmente el PNUD trabaja desde el programa GPECS América Latina es igualmente clave, si cabe hoy más que nunca: asegurar por igual una ciudadanía cultural (o intercultural) a partir de los derechos colectivos. Constituciones e instrumentos internacionales de derechos humanos como el Convenio nº169 de la OIT o la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas apuntan a esa asignatura pendiente con el objetivo noble de que no quede en papel mojado.

Reflexiones finales: comunidad, buen uso, ejercicio de derechos

El trabajo en red es difícil, un constante desafío. Si bien las TICs (especialmente internet) facilitan el contacto y la coordinación de acciones conjuntas y re significan las relaciones sociales hacia un trabajo y toma de decisiones más horizontales (ofreciendo “capital informacional” para potenciar y retroalimentar acciones sociales), también es cierto que pueden llegar a saturar a las personas y a centralizar obsesivamente en la misma dinámica: más en el proceso virtual (leer, escribir y contestar mensajes, por ejemplo) que en la acción directa. Absorvidas por el trabajo global desde las redes, las personas y organizaciones corren el riesgo de descuidar (incluso sacrificar) el trabajo con “las bases”. A veces se llega al punto crítico de bloqueo de la acción social directa por esperar, en un ciclo cerrado y vicioso, más y más información. En este sentido, en la segunda reunión de la RECOMEI se hizo especial énfasis en el trabajo nacional y “sobre el terreno”: lo uno no debe quitar lo otro se vino a decir (ningún medio debe ser sacrificado, menos aun el contacto directo cara a cara). De hecho y en resumen: El oxígeno de la RECOMEI no es otro que el trabajo diario en las comunidades, con las personas y con los medios comunitarios, fortaleciendo sus lazos y el espíritu comunitario (imprescindible en la organización social en vistas a la acción colectiva). Esta primera reflexión encaja en las tesis ya validadas de que las redes sociales virtuales no tienen la capacidad de hacer de por sí “revoluciones”¹⁰.

Internet, como la calle y las selvas y montañas, aunque “virtual”, es un espacio social en disputa permanente, también con desigualdad de fuerzas a la hora de trabajar para asegurar derechos. Ciertamente, en la Red los sitios no comerciales y los considerados “alternativos” son mínimos, y aun son menos los detectables por los buscadores usuales. Por eso es importante conocer bien el medio: como dice Barraza (en Cabrero y Chuji, 2012: 28), añadido al importante atractivo que supone comunicar con “creatividad”, las “etiquetas” (tags en inglés, como es más conocido este sistema de metalenguaje en internet) “hacen que nuestras publicaciones sean correctamente posicionadas por los buscadores y fácilmente encontradas”. Entonces: Para avanzar en el cambio social desde la comunicación no es suficiente con saber usar internet (por poner la TIC más accesible y de mayor impacto hoy), sino saber usar la Red correctamente, incluso con genialidad y virtuosismo colectivo. El proceso de desarrollo de capacidades de la RECOMEI apunta a esto.

9 Para una discusión sobre ciudadanía, democracia, y Estado véase los distintos estudios e informes de la Dirección Regional para América Latina y el Caribe del PNUD (2004, 2008, 2010, 2011).

10 Véase VV.AA. (2011). “Redes sociales: ni tanto ni tan poco”. En América Latina en Movimiento, nº 463, marzo 2011, año XXXV, II época. Quito: ALAI. (Accesible en <http://alainet.org/>).



Pero Internet es algo más que un instrumento de información y un espacio social: es un experimento de comunicación para una posible nueva sociedad; implica una oportunidad inédita de interacción, diálogo... desde donde se pueden construir acuerdos por vía del consenso.¹¹ No borra automáticamente las relaciones sociales inequitativas y las relaciones de poder del día a día, pero facilita su transformación. En concreto, la RECOMEI abarca tanto organizaciones sociales de los pueblos indígenas, como instituciones del Estado y de la cooperación internacional, incluyendo a Naciones Unidas. Que en la RECOMEI participen, a la vez, un/a dirigente indígena y un/a funcionario/a de un consejo o tribunal nacional electoral, por ejemplo, puede generar dinámicas

que mejoren el ciclo electoral, las mismas elecciones. El vínculo relacional en el espacio cibernetico entre distintas personas y organizaciones clave en una temática política ya es de por sí un avance en la democracia de ciudadanía, en el ejercicio de derechos individuales y colectivos de todas y todos en la perspectiva de un nuevo Estado, de un Estado intercultural. Sí, con todo y sus limitaciones, la RECOMEI ayuda a hacer posible día a día esa tríada que se debería entender como indisoluble: cultura, democracia, y comunicación. ¿Usted es comunicador/a indígena? ¿A qué espera? Como diría un buen anuncio en la perspectiva de un nuevo mundo: ¡Sea parte de la RECOMEI! 

¹¹ De acuerdo con Barraza (2012: 27), el académico visionario Marshall McLuhan tendría vigencia en su predicción de “re-tribalización” en la “aldea global” (en el buen sentido de derribar barreras injustas). Desde la región, más allá del clásico y genial análisis setentero de descolonización de la literatura de masas de Armand Mattelart y Ariel Dorfman (Para leer al Pato Donald), es ineludible citar aquí también los trabajos de Néstor García Canclini y Jesús Martín-Barbero sobre transnacionalización y no neutralidad de la tecnología, hibridación cultural, comercialización de los bienes culturales, reconstrucción de la esfera pública por medio del vértigo tecnológico, y los peligros de las mediaciones globales entre el hecho social y el receptor.

Bibliografía

- Barraza, Diego (2012). “Jerarquías versus redes. Somos la araña que teje la red”. En *Guía de comunicación intercultural para el ciclo electoral. Elecciones, comunicación, y pueblos indígenas*, Ferran Cabrero y Mónica Chuji (coordinadores): 26-29. Quito/La Paz: PNUD.
- Berthin, Gerardo (2008). “Fortalecimiento de la Capacidad de Formular e Implementar Políticas de Transparencia y Anticorrupción en América Latina”. En Revista del CLAD, Reforma y Democracia, nº 41, Junio-Julio 2008.
- Castells, Manuel (1997). *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Oxford: Blackwell.
- León, Oswaldo; Burch, Sally, y Eduardo Tamayo G. (2005) *Comunicación en movimiento*. Quito: ALAI.
- Martín-Barbero, Jesús (2007). “Reconfiguraciones de lo público y nuevas ciudadanías”. En *Ciudadanía y cultura*, Jorge Enrique González (editor): 11-36. Bogotá: Tercer Mundo Editores/ Universidad Nacional de Colombia/Universidad del Valle.
- PNUD (2010) *Nuestra democracia*. México: PNUD/OEA/FCE.
- VV.AA. (2009). “Néstor García Canclini. Cultura y comunicación en la sociedad digital”. En Chasqui: Revista Latinoamericana de Comunicación, nº106, junio 2009, CIESPAL. Quito: Ecuador.
- VV.AA. (2011). “Redes sociales: ni tanto ni tan poco”. En América Latina en Movimiento, nº 463, marzo 2011, año XXXV, II época. Quito: ALAI. (Accesible en <http://alainet.org/>).
- Yashar, Deborah J. (2005). *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. New York: Cambridge University Press.



Misión

Somos una organización que promueve el derecho a la comunicación para democratizar la sociedad.

Visión

Ser una organización paradigmática en el pensamiento comunicacional de América Latina





Antropofagia cinematográfica en el ciberespacio: el caso ecuatoriano de Enchufetv

Camilo Luzuriaga

Ecuatoriano, nacido en 1953, cineasta, director de Incine, fundador de Ochoymedio y Maac Cine. Realizador de los largometrajes de ficción La tigra (1990), Entre Marx y una mujer desnuda (1996), Cara o cruz (2003) y Mientras llega el día (2004). Productor ecuatoriano de la película Prueba de vida (2000) y productor del largometraje Los canallas (2009). Actor, fotógrafo, documentalista, editor y distribuidor de discos de música y de películas. Profesor desde 1982 en las universidades Central del Ecuador, Católica de Quito, Estatal de Cuenca e Incine. Licenciado en diseño y docencia, magíster en gestión educativa. Actualmente cursa un doctorado en literatura latinoamericana.

Correo: camilo@incine.info

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

A un año de su aparición, la serie de cortos de ficción que se difunde por Internet, conocida por la marca Enchufetv, se ha convertido en la producción audiovisual ecuatoriana más vista en el país, con una audiencia creciente en otras regiones de habla hispana, con especial impacto en niños y en jovencitos de edad colegial. El fenómeno es analizado desde la perspectiva de la transculturación entre formas estereotipadas de la industria del cine de Hollywood y aquello que los creadores de la serie llaman "idiosincrasia ecuatoriana", en un osado gesto de antropofagia cultural y artística en mitad del océano internáutico como escenario.

Palabras clave: antropofagia, transculturación, cine ecuatoriano, ciberespacio.

Resumo

Um ano depois de sua aparição, a série de curtas de ficção difundida pela internet, conhecida pela marca Enchufetv, converteu-se na produção audiovisual equatoriana mais vista no país, com uma audiência crescente em outras regiões de fala hispânica, com especial impacto em crianças e adolescentes em idade escolar. O fenômeno é analisado a partir da perspectiva de transculturação entre formas estereotipadas da indústria do cinema de Hollywood e aquilo que os criadores da série chamam "idiosincrasia equatoriana", num ousado gesto de antropofagia cultural e artística em meio ao oceano internético como cenário.

Palavras-chave: antropofagia, transculturação, cinema equatoriano, ciberespaço.





Halloween (Día del escudo) es el nombre del último cortometraje de ficción subido a la red por el exitoso colectivo de cine ecuatoriano llamado Enchufetv. El corto, de seis minutos, es la parodia de las películas de miedo que se apropián de las pantallas de cine del mundo precisamente a fines de octubre, cuando los estadounidenses de Norteamérica festejan el *Halloween* justamente el día 31.

Siguiendo la estereotípica línea argumental de este formato cinematográfico, el corto empieza con la llegada despreocupada de un grupo de jóvenes a una casa abandonada. Llegan para festejar “el 31 de octubre”, dice una “ella” quiteña; “el día de Halloween”, precisa aterrorizado un “él” gringo; “el día del escudo nacional”, contradice un “otro” quiteño, muy solemne, mirando a la distancia como si mirara algo parecido a la patria.

A partir de ahí, cada suceso del filme tiene lecturas contradictorias, y lo que parece ser no es, lo que parece horror es banal error. El gringo muere porque es la “minoría étnica” del filme, los sonidos atemorizantes son ridículos ringtones que el quiteño ha “bajado” del internet, el asesino enmascarado de oveja es un muchacho cualquiera que se equivocó de víctima porque es un cegato. Al final, un niño disfrazado de diablito ofrece al

asesino dulces de su canasta con el lema “dulce o truco”, castellanizando el inglés “trickortreat”, provocando que el asesino destruya su canasta y lo reconvenga furioso: “¡es el día del escudo!”¹.

La *quiteñidad* de los personajes no gringos del corto es una percepción que sólo podría tenerla un ecuatoriano, y no todos, ya que la *quiteñidad* no ha sido posicionada, al menos fuera del país, como forma particular del habla o de la manera de ser propias de un entorno social determinado. “¿De qué país son ustedes?”, pregunta un aficionado chileno luego de felicitar a Enchufetv en la llamada red social Facebook. Como si le estuviese contestando, Leo Rovalino, director de Enchufetv, dice en una entrevista publicada en un medio local, refiriéndose a una de las expresiones que el programa ha hecho famosa: “me gusta que la expresión ‘quién dice!’ sea conocida fuera del país como ecuatoriana”.

Es decir, habría, por un lado, el interés de la audiencia cibernáutica por reconocer de dónde son estos hispanohablantes, ya que no son de España, ni de México, ni de Venezuela, ni de Argentina, ni de Colombia, lugares de donde usualmente son los hablantes del cine y de la industria audiovisual hablada en castellano. Habría, por otro, el interés de los hablantes por hacer reconocible el

¹ Todos los diálogos son citas del corto *Halloween (Día del Escudo)* de Enchufetv.

lugar desde dónde hablan. Habría, en suma, un interés por la identidad en este encuentro cinematográfico en el espacio virtual.

El cortometraje en referencia, claramente dirigido como cine de entretenimiento en el género de farsa hilarante, pone de manera frontal a dos expresiones culturales y simbólicas en diálogo contradictorio: la fiesta de Halloween y el Día del Escudo Nacional, sin aparente toma partido por ninguna, riéndose de las dos, y de los personajes que declaran creer en ellas.

Como “*Indiana Jones* [...] mezclado con la idiosincrasia ecuatoriana”² describe Jorge Ulloa, director del equipo de cineastas, a esta línea de producción de Enchufetv, haciendo un uso a la vez literal y metafórico del título de la conocida saga para referirse a la industria del cine de entretenimiento de Hollywood. *Mezcla* sería una palabra modesta para referirse a la estrategia discursiva que estaría operando en esta otra saga de cortos paródicos que ha hecho famoso a Enchufetv ante la masa de habitantes del internet, dentro y fuera del país. ¿Se trataría de una estrategia antropófaga, transculturadora, cuestionadora tanto de las expresiones estereotípicas de la industria del entretenimiento, como de las expresiones también estereotípicas de la llamada *idiosincrasia ecuatoriana*? ¿O se trataría de simple *mezcla* con fines de mero entretenimiento?

En palabras de Juan Manuel Acevedo, “el proceso creativo sigue un camino antropófago de apropiación, deglución, digestión y asimilación de la tradición...”, síntesis afortunada y operativa, por actualizada, de lo que en 1928 expuso el paulista Oswald de Andrade en su *Manifesto antropófago* al proponer la antropofagia como metáfora “del acto de asimilación ritual y simbólica de la cultura occidental, [de] incorporación de la alteridad metafóricamente por medio del comer, del deglutar las formas de arte de origen europeo y transformarlas para ponerlas al servicio de la cultura brasileña.”³

Amás del corto ya esbozado, *Halloween (Día de escudo)*, en la programación que Enchufetv ofrece, constan muchas otras parodias de formatos estereotipados de la industria del entretenimiento, tanto del cine de Hollywood como de la televisión y la publicidad norteamericanas.

Por ejemplo:

El corto *Centro de supervivencia estudiantil avanzada* parodia las formas del cine de suspenso, del cine que incluye el entrenamiento de los héroes (sean estos boxeadores, soldados o ladrones), de los televisivos *reality*

shows de supervivencia, en contraste con lo que sería la “*idiosincrasia*” de la educación secundaria en el país. Del contraste paródico brota la enunciación de una crítica, tanto de los formatos estereotipados de la industria, que aparecen como torpemente ridículos, como de la cultura educativa en Ecuador, que aparece como neciamente nefasta.

El corto *El período* parodia directamente la película *El exorcista* para develar, con la manera como sólo la farsa puede hacerlo, la impredecible y bipolar conducta femenina bajo los trastornos hormonales propios de la menstruación, criticando, de paso, la tradicional dependencia de la hija quiteña de su quiteña madre, y burlándose abiertamente de los quiteñizados representantes de la iglesia católica.

El corto *Juego de niños*, publicado en la red el Día del Padre, parodia las películas llamadas de acción, invirtiendo los roles: no es el niño el espectador obligado del mundo violento actuado por adultos, sino que es el niño, en este caso el hijo, quien, con el apoyo de la madre, obliga a su mismo padre a jugar a la guerra, juego que termina exteriorizando la real sed de violencia del adulto. Para colmo de la ironía, juegan en un pacífico parque infantil y protegidos por los mimos de una madre obsecuente.

Cortos que, al igual que tantos otros títulos de la oferta de Enchufetv, son, ante todo, “apropiación, deglución, digestión y asimilación de la tradición” del cine de entretenimiento de Hollywood, de sus formas del arte cinematográfico, para “ponerlas al servicio de la cultura ecuatoriana”, parafraseando lo de “ponerlas al servicio de la cultura brasileña” en la formulación de Acevedo sobre la antropofagia impulsada por De Andrade en el Brasil de comienzos del siglo pasado.

La apropiación de una expresión de la cultura norteamericana, y su posterior deglución, digestión y asimilación, por sí sola, sería mera aculturación, como sucede con frecuencia en todos los ámbitos de la vida cotidiana, sobre todo entre los jóvenes criados en entornos urbanos con acceso a la televisión, al cine y al internet, muy predisuestos a tales apropiaciones, pues los Estados Unidos de Norteamérica encarnan, como cultura y como poder, el paradigma de la época actual. Para que esta apropiación sea un acto de antropofagia sería necesario ponerla al servicio de otra cultura, aquella que se beneficia de lo apropiado.

Para los antropófagos brasileños, la antropofagia artística y cultural no era un acto de enajenación por aculturación, sino de autoafirmación por apropiación. Es

2 En entrevista concedida a *Incine Comunicación*

3 Fragmento de la ponencia *Antropofagia, Canibalismo y Vanguardia*, de Jan Manuel Acevedo para el curso *Antropofagia y discurso literario en América Latina*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, septiembre 2012





en este sentido que la cultura antropófaga es *servida*. ¿Es el mismo caso el de los ecuatorianos de Enchufetv?

Para el cubano Fernando Ortiz, creador del neologismo:

"el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz anglo-americana *aculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de *neoculturación*".(Ortiz: 96)

De las diversas tensiones que forman el proceso transculturador, es probablemente la dimensión *desculturadora* la que desequilibra la apreciación de estas nuevas expresiones por parte de quienes puedan declararse a favor de una cultura. "Pérdida o desarraigado" son malas palabras para los nacionalismos, que bien podrían ofuscar la valoración de nuevas expresiones transculturadas.

¿Pierde algo el cine ecuatoriano al parodiar las formas singulares de los géneros desarrollados por el cine y la televisión norteamericanos? En una cinematografía con una tradición en cierres, como la ecuatoriana, hablar de pérdida sería inapropiado. Sólo ganaría, en el proceso de parodiar, asimilándolas como propias, es decir, aprehendiendo aquellas formas.

¿Perdería raíces, es decir, se desarraigaría en algo el cine del país con esta producción farsesca? Difícilmente,

porque respecto de saber hacerlo, el cine en el Ecuador recién está en la etapa de terminar de echar raíces. La producción de Enchufetv, al igual que cada largometraje que se estrena en salas de cine, sólo contribuiría a este proceso de cimentación de una tradición propia a partir de aprehender un lenguaje, el cinematográfico, creado en Europa y Estados Unidos.

"La *no censura* propia de la web ayuda a que sea genuino el producto, a darle autenticidad, las malas palabras no son gratuitas, simplemente es lo que pasa", dice Jorge Ulloa, otra vez de manera modesta, en la misma entrevista.

La búsqueda de la autenticidad aseguraría el arraigo cultural, para que la parodia sea tal, y no simple copia, para que el resultado sea un producto transculturado. Aquello que estos jóvenes cineastas reconocen como auténtico, la "idiosincrasia ecuatoriana" en sus propias palabras, sería el componente cultural que se vería enriquecido por efectos de la *neoculturación*. Lo nuevo no nace de la nada, sino que es re-creación de lo ya habido.

Parodia incesante la de Enchufetv, que se apoya en el trabajo de un colectivo de actores y actrices profesionales, en el doble sentido de que han estudiado para ello y que viven para serlo, "el poder de la actuación", en palabras de Christian Moya, otro integrante del colectivo de cineastas, poder que cada vez con mayor fuerza hace verosímiles y expresivos a los personajes que encarnan, como no se había visto nunca antes en el entorno del audiovisual ecuatoriano.

La farsa no se exime de la pretensión de verdad que caracteriza a las expresiones artísticas, sino que se refiere a ella, y la evoca, por oposición: se declara falsa de manera grandilocuente y, a la vez, lo hace para que el espectador reconozca bajo cada explosión de risa el aleteo de un pedacito de verdad. La farsa es modesta en sus pretensiones y, por eso mismo, probablemente sea tan popular.

Farsa eficiente, la producción de Enchufetv, que suma al "poder de la actuación" un trabajo de guión y realización cinematográfica imaginativos, para diferenciarse radicalmente de las otras ofertas existentes en la red producida de manera específica para ella. Los hasta aquí señalados podrían ser los ingredientes que han hecho de Enchufetv el fenómeno más exitoso a nivel de audiencia

4 Diego Gaete, en twitter, 28 de octubre de 2012

de que se tiene noticia en la producción artística y de entretenimiento en el país.

En la página que Enchufetv tiene dentro del portal de la empresa estadounidense norteamericana Twitter, uno de los innumerables usuarios que mira regularmente su programación escribe textualmente lo siguiente: "Vivo en Lima, y un entrenador peruano en mi Gym me dice: tu eres de Ecuador? (Digo Si) y me dice: has visto @enchufetv? Es INCREIBLE!!!"⁴.

En *Twitter Inc.*, Enchufetv tiene, a fines de octubre de 2012, 55.000 seguidores, mil de ellos conectados a la vez un día lunes a la mañana. En el portal de la empresa *Facebook*, también estadounidense norteamericana, Enchufetv tiene a la misma fecha 320.000 seguidores, 45.000 de ellos "hablando" a la vez sobre la programación de Enchufetv. Y en el portal de otra empresa estadounidense norteamericana, *Youtube*, la de mayor audiencia en la difusión audiovisual en el internet, Enchufetv tiene 330.000 suscriptores y 90 millones de reproducciones acumuladas desde noviembre de 2011, cuando Enchufetv publicó su primer corto.

Un lunes a la mañana, después de 11 horas de "subido" a la red el último cortometraje producido por Enchufetv, 135.000 usuarios lo han visionado ya. Su "video" más visto, *Me gusta*, subido a la red hace tres meses, tiene más de 6 millones de reproducciones y otros, como *El ex y Viendo como estudiante en supletorios*, sobrepasan ya a las 4 millones de reproducciones en poco más de dos meses.

Cifras que dicen claramente del más grande poder de convocatoria que el cine ecuatoriano haya tenido jamás. En *Youtube* existen otras obras audiovisuales no cinematográficas producidas en Ecuador que tienen una mayor audiencia acumulada, como el "video musical" *Por ti llorando* del grupo Dulce Veneno, conformado por cuatro chicas de rubicundas piernas, subido a la red hace seis años, que cuenta con más de 28 millones de reproducciones. Pero en términos relativos a la cantidad de tiempo que las obras han estado expuestas en la red, la mayoría de cortometrajes que Enchufetv ofrece tiene más audiencia que este video musical, que hasta ahora ha sido el más popular de los videos musicales o de cualquier otro producto audiovisual ecuatoriano.

Como la cantidad de votos en cualquier elección para una función pública, como la cantidad de ejemplares vendidos de un best seller, o la cantidad de entradas vendidas para ver un filme, la cantidad de reproducciones, suscriptores y "amigos" en las llamadas redes sociales del Internet, dan cuenta de un poder de convocatoria de complejas implicaciones.

Al igual que las falacias que la precedieron, la democracia informática camufla casi perfectamente su relación con la propiedad, bajo la idea ilusa de la propiedad global del internet, como si los medios informáticos que la sostienen estuviesen en manos de la humanidad cibernauta, de todos y cada uno de los usuarios del mundo que hacemos clic todos los días a toda hora.

Pero la democracia informática tiene dueño, como todas las democracias, cabría decir. Cada vez que el usuario hace clic, a la vez que accede a una infinitésima parte de la información potencialmente disponible en el océano de la red, acrecienta en una parte igual de infinitésima la riqueza de alguno de los propietarios de la red. Alguna



empresa paga a otra por el beneficio derivado de la exposición de un anuncio o "link" cuando alguien accede por medio de un clic.

En este entorno de negocios archimillonarios, que crecen día a día de manera exponencial al número de clics, Enchufetv no cobra un céntimo por su programación. Por el contrario, gasta, y mucho, para sostener la producción de cinco minutos de cine a la semana por ya un año.

El cortometraje *La junta*, también en forma de parodia, da cuenta del debate interno que el colectivo de cineastas debió asumir a propósito de cómo financiar tan costosa

operación antropófaga. No aceptó las ofertas para posicionar productos en pantalla por la pretensión de los publicistas de aprobar los guiones y el corte final del filme posicionador. Tampoco aceptó las ofertas de canales de televisión para incluir Enchufetv en su programación, por similares razones. Prefirieron mantenerse en la web de acceso gratuito financiando la operación con el "acolite" de actores y cinematografistas, que no cobraron por casi un año, a cambio de la experiencia y la exposición que trabajar para Enchufetv significa. Ahora, casi un año después, pagan algo a sus integrantes y colaboradores, con recursos que obtienen de producir publicidad para otros medios y fines.

¿Cómo interpretar este gesto empresarial colaborativo en épocas de "la catástrofe del discurso", "del reino del individualismo y la pérdida de los lazos sociales" (Rancière, 2011: 272)? Ajenos a todo trascendentalismo propio de alguna juventud de épocas pasadas, incluso de aquella antropófaga o reductora de cabezas que para serlo tuvo que declararse tal en sendos manifiestos, los jóvenes cineastas de Enchufetv saben que la colaboración sin pago de dinero que financia la operación es posible porque es de beneficio mutuo. Se ha sostenido porque todos aprenden, ganan experiencia y una plataforma para sus proyectos cinematográficos rentables a futuro inmediato gracias a la marca Enchufetv.

"Hemos hecho al revés –dicen– primero hemos conquistado una audiencia, ahora vamos a hacer películas para que la vean desde las butacas de cine [...] y porque es más fácil empezar construyendo bien

un arco dramático de 3 minutos, para poder después construir bien uno de 100 minutos, que corresponde a un largometraje".

Particular forma de eficiencia empresarial que iría de la mano con la eficiencia discursiva de sus obras, en épocas de la eficacia como *el* paradigma, cuando *la* marca comercial es fuente de identidad individual y colectiva.

¿Y la audiencia? ¿Qué pasa con la multimillonaria audiencia a más de sostener su fidelidad fanática que la hace esperar todos los lunes por un nuevo corto de Enchufetv? En todo ese amontonamiento de chats escritos en Facebook a propósito de Enchufetv, difícilmente aparece algo más que "ja, ja, ja", que una palabrota o que un "bacán sigan adelante". Es como si la audiencia, que se ha reído, no habría visto ni oído de qué van los cortos. "Lo que se dice en una lengua común siempre puede ser pensado como poema, es decir, como aventura intelectual que se cuenta a cualquiera presuponiendo que basta con ser hablante para entenderla" (Rancière, 2011: 46) Es el dilema al cual se enfrenta ahora Enchufetv: tiene la audiencia, pero la audiencia no tiene el poema, porque, muy a pesar de la aventura intelectual que los anima, no basta con ser vidente para entender el cine.

¿Qué hacer con una audiencia "incapaz de vincular una experiencia sensible a modos de interpretación inteligibles" (Rancière, 2011: 256)? Esa es la pregunta. ¿Será que es posible hacer algo más que filmar poemas y colgarlos en la red? ■

Bibliografía

- Acevedo, Juan Manuel, *Antropofagia, Canibalismo y Vanguardia*, ponencia en el ciclo de *Antropofagia y discurso literario en América Latina*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, septiembre 2012.
- Atienza, Loreto Alonso, *Una producción cultural distraída, desobediente, en precario e invertebrada*, Madrid, Universidad Complutense, 2008.
- Brea, José Luis, *El tercer umbral. Estatuto de las prácticas artísticas en el era del capitalismo cultural*. Murcia, Editorial Cendeac, 2004.
- De Andrade, Oswald, *Manifiesto antropófago*, Sao Paulo, Revista de Antropofagia, Año 1, No. 1, mayo 1928.

Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, París, Champ Libre, 1967.

Ortiz, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

Rancière, Jacques, *El tiempo de la igualdad*, Barcelona, Herder, 2011.

Fuentes en línea

- Enchufetv, *Halloween (Día del escudo)*, 2012, http://www.youtube.com/watch?v=yE_8M67q3FU&feature=g-all-u.
- Ulloa, Jorge, *El poder del actor*, entrevista, octubre 2012, Incine Comunicación, <http://www.incine.info/page/octubre>.



www.ciespal.net





‘Monstruos’ biopolíticos en la Amazonía ecuatoriana

Nadesha Montalvo R.

Periodista y comunicadora. Editora de publicaciones con especialización en las áreas de ecología y política con énfasis en los temas amazónicos. En el campo de la comunicación, ha trabajado en organizaciones para el desarrollo, en comunicación corporativa, en investigación en comunicación y en el montaje de exhibiciones museográficas sobre temas de cultura y biodiversidad. Entre 2010 y 2011 fue editora de la serie sobre la Constitución Política del Ecuador publicada por Abya Yala. Magíster en Estudios de la Cultura por la Universidad Andina Simón Bolívar-Sede Ecuador.

Correo: nadesha@andinanet.net

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Este artículo propone una lectura del acto de aislamiento voluntario de los tagaeri a partir de la reflexión de Antonio Negri sobre el “monstruo político”. Este grupo indígena que habita la Amazonía ecuatoriana pertenece inicialmente a la nacionalidad waorani, pero marcó una separación de ésta a inicios de los setenta, en el marco de un proceso de “asimilación” del pueblo waorani a la cultura mestiza occidental.

Palabras clave: biopolítica, tagaeri, pueblos libres, resistencia

Resumo

Este artigo propõe uma leitura do ato de isolamento voluntário dos tagaeri a partir da reflexão de Antonio Negri sobre o “monstro político”. Este grupo indígena que habita a Amazônia equatoriana pertence inicialmente à nacionalidade waorani, mas assimilou uma separação da mesma no início dos anos setenta, no marco de um processo de “assimilação” do povo waorani à cultura mestiça ocidental.

Palavras-chave: biopolítica, tagaeri, povos livres, resistência

En medio de un paraje selvático, un hombre waorani mira hacia la copa de los árboles. La cámara muestra su rostro de perfil y él emite un grito gutural, la vista siempre hacia arriba. El sonido ambiente –zumbidos, trinos y árboles al viento– se parte con el potente llamado cuyo significado queda incógnito. El hombre lo repite dos veces y la cámara se abre para mostrárnoslo de espaldas, internándose en la selva. Va casi desnudo con sus instrumentos de caza a cuestas, al encuentro del bosque. Entonces irrumpen los acordes de música *new age* y una voz en off anuncia: “una propuesta para cambiar la historia”¹.

Nos dice Michel Foucault que la imaginación es la tierra fecunda donde germina el deseo y donde opera el instinto. La existencia en aislamiento voluntario de dos pueblos vinculados a la nacionalidad waorani -los tagaeri y los taromenane- nos emplazan a imaginar la vida al margen de las tecnologías de los individuos y los sistemas de normalización de los cuerpos. Pero más allá de este ejercicio de imaginación, deseante sin duda, podríamos indagar sobre la posible condición de estos pueblos como ‘monstruo político’, de acuerdo al postulado crítico del filósofo italiano Antonio Negri.

La figura del ‘monstruo político’ es trazada a propósito de los trabajadores del mundo capitalista. Negri identifica el germe de ‘monstruosidad’ en el acto de reconocimiento del trabajador como “partícipe monstruoso de la clase de los pobres” (Negri, 2007: 93-139) y a partir de su comprensión de que debe resistir y rebelarse. Evidentemente los pueblos en aislamiento voluntario no son trabajadores del mundo capitalista, no obstante, si ellos han sido llamados pueblos libres, ¿no será precisamente porque no están articulados al régimen del trabajo capitalista?

Aunque esta interpretación de la libertad esté más bien ausente de los discursos oficiales sobre los pueblos aislados del Yasuní, desde nuestra perspectiva, ahí reside la potencialidad de estos dos grupos humanos como terribles monstruos políticos de la contemporaneidad.

Volvamos a Negri: “sólo un monstruo es el que crea resistencia ante el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción”. (Negri, op. cit.) A principios de los setenta, casi la totalidad de la población waorani fue reubicada en un protectorado gestionado por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV) con auspicio del Estado ecuatoriano y probablemente con la colaboración o al menos con el beneplácito de las empresas petroleras que habían fijado objetivos de extracción en los territorios ancestrales de los wao. Un grupo dentro de esta nacionalidad, conocido como tagaeri, rechazó el contacto y optó por permanecer

aislado en zonas remotas de su territorio (Finer, 2010: 35-60) ¿No implica esta decisión de los tagaeri claros visos de resistencia ante las relaciones de producción capitalista y ante la cultura occidental?

Sin abordar la posibilidad y dimensiones de una memoria antigua sobre la colonización, que realizó avances hacia la Amazonía desde el siglo XVI, se ha señalado el boom del caucho a fines del siglo XIX e inicios del XX como un punto de partida más reciente en el contacto de los wao con el mundo mestizo articulado a la cultura occidental. Un segundo momento ocurre durante la exploración petrolera de la década del cuarenta, luego, mediante el trabajo misionero de los cincuenta y, finalmente, con el boom petrolero de los setenta. Durante todo este tiempo, los waorani protagonizaron episodios de lanceamientos contra los extranjeros que se adentraban en su territorio, episodios en que murieron trabajadores de las industrias y religiosos por igual (Finer, op.cit.)

Podemos afirmar entonces que para la década del setenta, los tagaeri habían sido testigos o al menos conocían de oídas sobre la mortandad ocasionada por la explotación del caucho y habían comprendido que la industria petrolera extrae lo que ellos, como otros pueblos amazónicos, consideran la sangre de la tierra. Habían presenciado cómo la extracción del petróleo parte de una agresión violenta a la naturaleza, fuente de la que depende su vida.

Es imposible afirmar si estos factores fueron decisivos cuando los tagaeri se internaron en la selva a inicios de los setenta (diversos estudios señalan una dinámica de enfrentamientos entre los grupos waorani que no se puede dejar de mencionar), no obstante sí se puede identificar en este hecho una ‘monstruosa’ muestra de autodeterminación. Y este rasgo convierte a los tagaeri en el temible monstruo político cuya resistencia ante el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción opera desde fuera del sistema, desde fuera de la política, pero también desde fuera de la producción, desde una conciencia que se erige como histórica pese al prejuicio occidental y por ello es quizás aún más ‘aborrecible’.

En efecto, los tagaeri, con sus cuerpos no normalizados, reconocen en la sociedad mestiza un sujeto otro al que adjudican la condición de enemigo y al separarse de éste devien en potencialidad simbólica frente a Occidente. Así, el cazador waorani que en el video institucional de la Iniciativa ITT se aleja de la cámara y se interna en el bosque simboliza la opción de un grupo humano que le da las espaldas a la muerte y la destrucción que trae el mundo occidental.

¹ La descripción corresponde a un fragmento de *Yasuní ITT. Una iniciativa por la vida*, video institucional producido por el gobierno del Ecuador para promocionar la Iniciativa Yasuní-ITT. Descargado el 31 de marzo de 2011: <http://www.youtube.com>. La escena descrita aparece en 4'37".



Pero la potencialidad simbólica del monstruo amazónico no radica solamente en su acto monstruoso de autodeterminación, sino también en la monstruosa dimensión corporal de su resistencia. En efecto, los tagaeri se oponen al mundo occidental que objetiviza la naturaleza, mediante la sola presencia de sus cuerpos, con lo que devuelven al cuerpo o subrayan de él su condición de portador de un discurso histórico. Los suyos son cuerpos historizados, no cuerpos desnudos. Así, al expresar su voluntad de autodeterminación en un momento de la historia, estos pueblos rompen con la identidad que asocia su vida a la naturaleza y se abre la posibilidad de una resemantización que permite ver sus cuerpos como el lugar de la resistencia.

Al respecto, cabe revisar la noción de vida desnuda que Negri aborda. El filósofo se pregunta si estaban desnudos los vietnamitas en guerra o los negros de los guetos durante las revueltas. La vida desnuda, el animal viviente, es comprendida como aquella que está al margen del derecho y puede ser sacrificada, parafraseando a Walter Benjamin. Por su parte, Antonio Negri rechaza la asociación ideológica que hace el poder entre la vida desnuda y la inocencia "que es impotencia". Nos preguntamos cómo se relaciona este concepto con los waorani y concretamente con los tagaeri y taromenane. Desde la visión etnográfica más básica, los instrumentos y el cinto que llevan nos hablan de su cultura y su memoria. Si avanzamos un paso más, diríamos que ellos se erigen como la prueba viviente de la posibilidad real de la cultura de entender los lenguajes de la naturaleza y mantener otra relación con ella.

Por otra parte, la vida desnuda implicaría una exclusión de un estatuto jurídico, un estado de excepción que abriría una vía a la violencia. No se puede entonces dejar de mencionar que en el Ecuador los pueblos aislados están

expresamente cobijados por la Constitución Política.² En la medida en que han sido reconocidos oficialmente como sujetos de derecho, cualquier acto de violencia en su contra constituirá un nuevo estado de excepción, una marca adicional a la historia oprobiosa de violencia de Occidente.³

Para finalizar, ¿cómo se podrían integrar los pueblos libres al gran monstruo biopolítico anti capitalista cuya identificación Antonio Negri describe como el *General Intellect*? La respuesta es que ellos, desde la autodeterminación de su aislamiento, ya están integrados. Ya ofrecen un símbolo poderoso que alimenta las búsquedas por "reorganizar la vida y la productividad más allá de toda determinación o paradigma de la modernidad" (Negri, op. cit.) y cuya potencia no reside en un discurso ecologista originario, sino más bien en la autodeterminación como el punto de partida para la búsqueda y concreción de un paradigma alternativo al capitalismo.

En este punto se materializa la noción de Negri "aquí la resistencia ya no es más sólo una forma de lucha, sino una figura de la existencia". (Negri, op. cit.) Cuando los tagaeri, armados de su cultura oral y su memoria, son capaces de identificar la amenaza del fin de su propia cultura en el mundo mestizo articulado al mundo occidental, vuelven a poner en escena la perversión de los procesos colonizadores; convierten su existencia en una forma de resistencia para acercarse al monstruo biopolítico. Mediante esta operación, su existencia irrumpie en el *General Intellect* para desafiar a las multitudes intelectuales que pueden dar cuerpo al monstruo biopolítico a insistir en la búsqueda de alternativas frente al capitalismo global, desnudado como un proyecto histórico que amenaza con aniquilar toda posibilidad de futuro. ■

- 2 Artículo 57, literal 21 de la Constitución Política del Ecuador: "Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreducible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio, que será tipificado por la ley."
- 3 A fines de marzo de 2011, la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE) presentó una demanda por genocidio y etnocidio en contra del gobierno y ante la Fiscalía General del Estado. La denuncia acusa al presidente de la República, Rafael Correa; al asesor jurídico de la Presidencia, Alexis Mera y otros funcionarios por "haber promovido actos gubernamentales conducentes a la explotación petrolera de áreas del territorio ancestral de los pueblos indígenas no contactados".¹

Bibliografía

- Foucault, Michel, *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Finer, Matt et. al. *La Reserva de la Biosfera Yasuní de Ecuador: una breve historia moderna y los retos de la conservación*, en Martínez, Esperanza y Alberto Acosta, com., *Itt-Yasuní entre el petróleo y la vida*, Quito, Abya Yala, 2010.

- Negri, Antonio, *El monstruo político. Vida desnudada y potencia*, en Giorgi, Gabriel y Fermín Rodríguez, comp., *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2007.





De cómo Juan Ginés de Sepúlveda siguió trabajando en el Departamento de Estado estadounidense

Alejandro Aguirre Salas

Quito. Se licenció en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Central del Ecuador, con mención en Investigación, con una tesis que analiza las relaciones agrarias y las luchas campesinas al sur del Ecuador a partir de historias de vida y testimonios. Vivió en Argentina, donde se graduó como realizador cinematográfico en la Escuela Nacional de Experimentación y Realización Cinematográfica del Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales, paralelamente con estudios de teatro. Ha ejercido como periodista, así como comunicador para la difusión de proyectos. Magíster en Estudios de la Cultura por la Universidad Andina Simón Bolívar, actualmente trabaja como docente de la FACSU.

Correo: aguirrealj@yahoo.com.ar

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Este ensayo analiza las similitudes entre las retóricas que en el siglo XVI justificaron la conquista y dominación de América, y los contemporáneos discursos que, desde los centros hegemónicos, avalan las políticas de intervención y ocupación de países periféricos. A partir de la reafirmación de la categoría del Otro, consolidada en la negación de su humanidad, se evidencia cómo se repiten las justificaciones de carácter mesiánico que tiñen de altruismo prácticas de devastación, señalando cómo esta perspectiva –cimentada en la incapacidad de escuchar otras voces– es la única que permite en última instancia la política de dominación.

Palabras clave: conquista, invasión, retórica escolástica, países árabes, OTAN, Hernán Cortés, Juan Ginés de Sepúlveda, Bernardino de Sahagún, Barack Obama

Resumo

Este ensaio analisa as semelhanças entre as retóricas que no século XVI justificaram a conquista e dominação da América, e os discursos contemporâneos que, a partir dos centros hegemônicos, avalizam as políticas de intervenção e ocupação de países periféricos. A partir da reafirmação da categoria do Outro, consolidada na negação da sua humanidade, evidencia-se como se repetem as justificativas de caráter messiânico que tingem de altruismo práticas de devastação, sinalando como esta perspectiva - cimentada na incapacidade de escutar outras vozes - é a única que permite em última instância a política de dominação.

Palavras-chave: conquista, invasão, retórica escolástica, países árabes, OTAN, Hernán Cortés, Juan Ginés de Sepúlveda, Bernardino de Sahagún, Barack Obama



Hace 520 años, las primeras Carabelas de Cristóbal Colón llegaban a las costas de una pequeña isla que hasta ese día se llamaba Guanahani. Antes de atracar, en tierra vieron "gente desnuda": los habitantes y señores del lugar. Sin embargo, el primer gesto del Almirante será bajar a tierra y realizar el ritual de toma de posesión de la isla, banderas y cruces mediante, en nombre de Dios y la Corona. Con solo decirlo, el lugar se transformó en "San Salvador". Los indígenas presentes, desconocedores de las connotaciones del acto, mostraron "mucha amistad": "Conocí que era gente que mejor se libraría y convertiría a nuestra santa fe con amor que no por la fuerza" (Colon, 1982: 9).

Hace 460 años, el eclesiástico Juan Ginés de Sepúlveda publicó su tratado sobre "las justas causas de la guerra contra los indios", legitimando la conquista y colonización española de América. Para entonces, prácticamente toda la población indígena de las islas caribeñas, como Guanahani, había muerto entre cadenas, masacres o pestes. La "mucha amistad" de nada les había servido.

El de Sepúlveda parece hoy un discurso arcaico, superada retórica escolástica que justificaba matanzas para difundir la Buena Nueva o conminaba a pueblos libres a sumirse en la servidumbre de los conquistadores –so pena de muerte– para su propio bien.

Pero basta prestar con ligera atención las declaraciones y discursos que contemporáneamente avalan políticas de intervención en "países periféricos" como Libia, Irak o Palestina, encabezadas por el gobierno de Estados Unidos y sus aliados –en función de las exigencias de las Corporaciones en última instancia– para descubrir cuánto no han cambiado el discurso y los pretextos, reemplazado "Dios" por "Democracia" (conceptos igual de etéreos) o "Evangelización" por "Libertad". El desprecio y el negarle humanidad al Otro constituyeron el centro de la modernidad capitalista.

Sobre conquista de México, Enrique Dussel subraya cómo Hernán Cortés ignoró el "mundo argumentativo" de Moctezuma: "el hombre 'moderno' nunca comprende las 'razones del Otro'". Cortés avanza imparable a su meta. Moctezuma y su gente intentan explicarse y asimilar, no destruir, lo nuevo que pone en tensión su cosmovisión y cosmogonía, para a partir de ello actuar.

La negación a pensar la diferencia, prácticamente constitutiva no solo del ego conquiro –conquistador-sino del propio ego cogito –conocedor¹, desde un "funcionalismo epistemológico" (hecho más para satisfacer sus proyectos que para buscar "la verdad") puede verse como el lugar donde reside su fuerza

pragmática, su poder; motor del sujeto moderno, "libre" para fijarse y alcanzar sus metas sin importar sobre qué y cómo. Catastrofe ecológica por desechos industriales o traficantes de drogas y humanos son parte de ese espíritu moderno, libre y emprendedor.

Intentar comprender pudiera devenir debilidad estratégica. Entender implica abrirse a lo otro y reconocer sus potencias, algunas superiores a las propias. La modernidad occidental tiende a cegarse en su verdad autorreferencial, fuera de cuya estructura nada acepta. Así opera, cooptando sin captar.

El no dialogo es el que permite arrasar lo ajeno (Todorov, 1992), paradigma donde escuchar parecería negar su propia verdad, debilitarse, correr el riesgo de ser dominado; esquema marcado por una parcelación dual donde todo par –empezando por el constituyente del modelo, «conciencia / naturaleza»– solo puede constituirse en una relación vertical.

El "Otro", subalternizado y vuelto oposición tras violencia primordialmente física aunque también ideológica, es definido –casi reducido a– antítesis del "Uno" occidental, asumido centro universal de lo humano.

Ejemplo de esta sordera de conquista, son los "coloquios" que entablaron doce franciscanos con algunos tlamatiniime, sabios aztecas, sobrevivientes a la destrucción de Tenochtitlan (Sahagún, 1986). Aunque se presenta como un debate entre ambas cosmovisiones, los franciscanos se asumen poseedores de una verdad irrefutable, que deja hablar al otro solo para continuar la propia argumentación, a pesar de sus incoherencias internas: Dios envió a "los que os conquistaron, los que os hicieron miserable, los que os procuraron ardientes aflicciones. Con eso fuisteis castigados", pues "quiere él, (...) que nos queramos, que mutuamente nos favorezcamos, que nos hagamos el bien" (Sahagún, 1986: 113). Tras las matanzas, tras la devastación, se conmina a integrarse a la religión del vencedor apelando a su carácter de amor. A la palabra revelada de este Dios –por tanto a la de quienes la transmiten– "nadie podrá contradecirla, aun cuando fuera un gran sabio en la tierra (...) con ella hablaremos con vosotros, con ella os enseñaremos" (Sahagún, 1986: 117–119). Irrefutable, el diálogo inicia ya negado. Entre el humo de los pueblos arrasados hoy, sigue resultando extraña esa insensibilidad de los pueblos bárbaros que no pliegan a la promesa del mundo feliz.

Si no se lo arrasa, conocer al Otro primordialmente busca entenderlo para mejor dominarlo. Los cuasi-antropológicos estudios del sacerdote Bernardino de Sahagún, compilados en su *Historia de las cosas Nuevas de*

¹ Categorías que Dussel desarrolla en su análisis de la conquista.



España, estaban pensados no para reivindicar la Cultura Otra, sino para descubrir dónde y cómo funcionaban las "herejías" indígenas para mejor acabarlas, así como para hallar los métodos idóneos de evangelización.

Con Hernán Cortés se evidencia cómo conocer sirve para apelar a matrices culturales, a conflictos internos, a creencias, para utilidad de las propias intenciones. La información sobre el Otro –como marca Tzvetan Todorov– sirve para armar un discurso que lo manipule². Y no importa cuánto se escuche: dividido en estancos de conocimiento radicalmente diferenciados, el nuevo saber nunca cuestiona al propio (Todorov, 1992:106–136)

El *Ego cogito* escucha, calcula, manipula, pero ni por un instante muestra permeabilidad, duda, autocuestionamiento, reflexión sobre lo nuevo que se está viviendo y descubriendo. Puede maravillarse ante la vista de la ciudad imperial, pero su meta nunca verá realmente al Otro. Esta deshumanización de sensibilidad anulada (en tanto capacidad perceptiva a lo exterior) permite en última instancia la victoria, al jamás cuestionarse como única opción posible. Arrasar implica despreciar. Y despreciar es un ejercicio de ceguera radical y voluntaria.

Paradigma que emerge con la Ilustración, el sujeto de pensamiento racional se asume centro del universo. Humanismo pragmático, todo lo que es exterior a él y su saber se marca como objeto, naturaleza a la cual dominar (en la doble acepción de conocer y controlar). El Otro en última instancia también es objeto sobre el que se tiene el derecho –casi la obligación– de controlar y aprovechar.

Al tiempo, la afirmación autorreferencial del pensamiento escolástico sigue operando esencialmente hoy en la retórica contemporánea. Nada que tensione los pilares fundamentales será oído. En el fondo está el concluyente "porque así lo digo yo", prueba final de la escolástica. Irán es un "país terrorista", por ende hay que bloquear todos sus medios de difusión, para que con ellos no "esparza sus mentiras".

Perfiladas ya desde Aristóteles, las relaciones de poder legitiman la hegemonía del hombre sobre la bestia, el cuerpo sobre el alma, el poderoso sobre el débil o el macho sobre a la hembra: lo mejor sobre lo peor. Sepúlveda en el siglo XVI lo evocó para justificar la conquista, y así mismo sienten que lo encarnan, en el siglo XXI, los marines norteamericanos cuando ocupan una plaza cualquiera en cualquier lugar del mundo: el derecho del superior, aunque este sea un semianalfabeto mascador de chicle, ignorante autosatisfecho. El autodenominado "mejor" devastará las ciudades de Las Mil y Una Noches, como

lo hizo con otro uniforme hace siglos con Tenochtitlan. Sin su certeza de superioridad, no podría justificarse la intrusión. Apoyándose en los bíblicos Proverbios, Sepúlveda insistía que los prudentes e ingeniosos deben dominar a los siervos fuertes para lograr un mundo de armonía.

Hoy, la escolástica pragmática de Disney enseña a los niños del mundo las mismas razones. "El rey león" prueba que negar los roles naturales pone en riesgo la supervivencia de todos. "Es justo, conveniente y conforme á la ley natural que los varones probos, inteligentes, virtuosos y humanos dominen sobre todos los que no tienen esas cualidades" (Sepúlveda, op.cit.: 87) Explícitamente, el derecho pertenece a la nación más prudente, mejor, más justa y religiosa. Tomar al otro como propiedad es parte de ese derecho. Y como las razones no bastan, la violencia conquistadora será la que organice correctamente el mundo. En realidad, el dominio no del mejor sino del que más potentes armas posea.

Desde esa mirada arrasadora, el Otro pierde su derecho a la autonomía. El mismo Bartolomé de las Casas, a pesar de la monumentalidad de su obra e intenciones, reivindicaba el derecho de los indígenas a la vida digna, pero negando su cultura: defiende su humana capacidad de volverse un "Uno" legítimo.

Pero esta ceguera autorreferencial, no es positiva potencia, aún cuando logre sus metas. Incluso desde su perspectiva utilitaria, se desaprovechan los nuevos recursos a disposición: en vez de incorporar lo nuevo útil (como hicieron culturas como la árabe, que durante la edad media prácticamente resguardó el saber de la civilización mientras la barbarie oscurantista derruía Europa, o los imperios aztecas e incas que asimilaban lo mejor de los dominados), el *yo cogito* occidental, parido por el *yo conquero* –pues sé lo que conquisto y domino–, arrasa pueblos cuyas obras lo sobrepasan.

Como marca Todorov, se torna característica casi general de las guerras coloniales –mientras más distantes de la metrópoli mejor– el exterminio del Otro "equiparándolos con animales. Por definición, la identidad individual de la víctima de una matanza no es pertinente (de otro modo sería un homicidio)" (Todorov, 1992: 156).

Y será este mismo registro, que operó en la conquista del continente americano en el XVI, el que ha seguido operando y actualmente implementan las fuerzas militares imperiales de la Organización del Tratado del Atlántico Norte en Libia, las intervenciones norteamericanas en territorios árabes o las acciones de las fuerzas israelitas en suelo palestino: Ese Otro

2 El autor desarrolla cómo la certeza propia permite destruir lo que maravilla del mundo nuevo.



presentado como salvaje cuya única pasión es el odio injustificado hacia el Uno occidental, irracional deseo de destruir eso “bueno” que –parecería por malvado- se niega a entender. Hoy, para la legitimidad moderna, “las únicas personas son la gente que tiene la ciudadanía (norteamericana, o europea)” (Chomsky, 27-05-2011).

Reducccionismo torpe pero que parece bastar para convencer a la gran mayoría necia de la población occidental. Por otro lado, como marca Bolívar Echeverría, la “opinión pública civilizada” contemporánea, en mucho modelada por los *mass media*, solo acepta como legítima la violencia monopólica ejercida por el Estado, sea en su versión nacional o transnacional. Y Estados como el norteamericano siempre parecerán “más estados” que aquellos dominados por esos otros ajenos. Para esta “opinión” serán ilegítimos los movimientos “disfuncionales (...)”, sectores marginados o informales, (así como los) estados nacionales “espurios” o mal integrados en la entidad estatal transnacional del neoliberalismo” (Echeverría, 1998: 95-97), entidad que en última instancia busca hacer de todo conflicto uno de orden económico. Sin olvidar que la misma guerra es uno de los pilares fundamentales de la economía actual.

Esa violencia del conquistador del XVI –y del XXI- revela el advenimiento de un sujeto moderno, “llego de porvenir, al que no retiene ninguna moral” (Todovov, 1992: 157). Sujeto constituyente del capitalismo, finalmente.

“Comparad ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión (de los españoles) con las que tienen estos hombrecillos (los indígenas) en los cuales apenas encontraréis vestigios de humanidad; que no sólo no poseen ciencia alguna, sino que ni siquiera conocen las letras ni conservan ningún monumento de su historia sino cierta oscura y vaga reminiscencia de algunas cosas consignadas en ciertas pinturas, y tampoco tienen leyes escritas” (Sepúlveda, 1996: 105).

En la retórica de Sepúlveda puede verse cómo la razón argumental occidental, escrituraria, se asume no solo como la única legítima, sino que deviene prueba de humanidad. “Antes de la llegada de los cristianos (...) se hacían continua y ferozmente la guerra unos á otros con tanta rabia (...) que saciaban su hambre monstruosa con las carnes de sus enemigos”, dirá olvidando la barbarie inquisitorial que dominó Europa durante toda su Edad Media. Con otros rasgos, el Otro contemporáneo –Libio o Norcoreano- se presentará desde esos imaginarios.

Reflexionando sobre la construcción epistemológica de la categoría de “oriental” en el esquema occidental,

Edward Said señala cómo la razón moderna, lejos de motivos científicos o humanistas, busca hacer calzar al Otro en moldes funcionales a su proyecto y matriz (Said,2004). Al “salvajizar” a una cultura entera –que tanto valdría para “todos los aztecas son sanguinarios” como para “todo árabe es potencialmente un terrorista”- la legitimidad de cualquier intervención se reafirma. La constante repetición del estereotipo implica avalar toda acción futura. Al tiempo, en la oposición se construye la identidad propia.

Ante la modelada barbarie del Otro, el discurso conquistador –de motivaciones utilitarias, nunca altruistas - se presenta, hace 520 años como ahora, como producto de un deber moral, incluso ejercido para evitar poner en riesgo la propia supervivencia. Sepúlveda planteaba que de no castigar los pecados de los indios, “de los cuales Dios tanto se ofende, provocamos la paciencia de la Divinidad” (Sepúlveda, 1996: 121 y 151), que podría ordenar un nuevo diluvio universal. Hoy el altruismo tiene otras urgencias: no hacer nada podría permitir que los “salvajes” –así, abstractos, nunca explicados, sicópatas cuya única impulso consiste en intentar destruir a occidente- se expandan, destruyan y tomen el control del planeta. El fomentado miedo legitima el “mátenlos en sus madrigueras, antes de que hagan algo que pueda lastimarnos”. Basta saber que “podrían hacerlo” para aceptar la violencia: egoísta masa aterrorizada, que también evidencia una mala conciencia que sospecha implícitamente que algo se hizo para ganar ese odio.

El deber de colonizar y civilizar se presenta hoy como un requerimiento más urgente. Las actuales redes de comunicación y transporte son coartada de premura. En sus imaginarios apocalípticos, la Europa conquistadora del XVI no pregonaron una invasión de caníbales americanos para justificar sus acciones³. Ahora Estados Unidos basa en el argumento de esta cercanía práctica –basta un avión para llegar, un avión basta para destruir una torre- su intervención en cualquier lugar: el derecho a la autodefensa (Sepúlveda ponía por primera causa justa de la guerra oponer la fuerza agresiva del otro con la fuerza defensiva propia) de lo que se vende como “nuestra democracia”. “El pueblo estadounidense no eligió esta lucha. (...) Los estadounidenses conocemos los costos de la guerra. Sin embargo, como país, nunca vamos a tolerar que nuestra seguridad esté amenazada, ni permanecer de brazos cruzados cuando nuestro pueblo ha sido asesinado. Seremos implacables en la defensa de nuestros ciudadanos y nuestros amigos y aliados” decía el presidente norteamericano Barack Obama al justificar el asesinato de Osama Bin Laden (Obama, 2-5-2011). También Sepúlveda habla de la guerra como nunca

³ Sí con los árabes, recién expulsados de la Península Ibérica.



deseable pero a veces inevitable "medio para buscar la paz", hecha por "necesidad" y solo para hacer justicia (Sepúlveda, 1996:53)

Y como el *Requerimiento*⁴, las actuales advertencias de la ONU a los "gobiernos disidentes" operan como coartada. Cae el Cuzco como caen Bagdad o Trípoli, digan lo que digan observadores o sociedades civiles.

Sepúlveda ve tres causas para la "guerra Justa": 1) defenderse de ataques externos, 2) recobrar lo arrebatado a si mismo o a sus amigos y 3) castigar a los malhechores que no han sido correctamente escarmientados en sus tierras. 450 años después, los mismos argumentos. Invadir Afganistán o bloquear Irán pretextando autodefensa bastan como motivos, aun cuando no existan pruebas de riesgo real.

La humanidad del Otro todavía está en duda, aunque no se plantea ya explícitamente. Es el occidental el único sujeto probado. El cine hollywoodense –devenido "paráolas de la modernidad" que reproducen y distribuyen los pensares del poder como en el XVI lo hacían tratados como el de Sepúlveda- está plagado de esas aseveraciones⁵. En una sociedad donde el discurso de los medios masivos modelan los imaginarios, estas retóricas serán recurrentes.

La modernidad capitalista busca justificar su violencia en el mismo ideario humanista que la constituyó originalmente y que niega permanentemente en sus prácticas concretas. Evitar las "muertes de inocentes" o detener el "salvajismo brutal" justifica muertes y salvajismo.

Para el público masa de los centros hegemónicos, consumidor de esa re-creación del mundo -al que hay que venderle la idea del altruismo global-, se podrá impunemente inventar falsos y brutales hechos, que nadie tendrá la oportunidad ni las intenciones de comprobar. Así , mientras la OTAN bombardeaba impunemente en Libia territorios que por "distantes" no se sabrá nunca su nivel de devastación, funcionarios de la ONU señalaban que habían "evidencias de ataques contra civiles, trabajadores de ayuda humanitaria y unidades médicas cometidos por las fuerzas de Muamar el Gaddafi", que rondaría "entre 10.000 y 15.000 muertos", según la versión de los "rebeldes". "El fiscal de la Corte Penal Internacional, Luis Moreno Ocampo, aseveró que

se montó una política de violación en masa a los rebeldes, para lo cual se suministró Viagra a las tropas (de Gaddafi)" (Agencia Reuters, 10-6-2011). Así como bastaba decir que los aztecas devoraban niños para creerlo, la exageración es libre al referirse a estos salvajes de periferia.

Si en el XVI era verosímil que hubiese seres con cara de perro o una sola pierna, Por qué no una ordenada "violación en masa a los rebeldes", así, animal, mecánica: soldados libios idénticos a orcos, masa de engendros sin razón que violan –usando Viagra- todo el que ven, por orden del malvado Emperador. Esto, a cuatro meses del inicio de la crisis Libia de 2011, la que de protestas civil pasó a guerra civil gracias a las influencias de occidente⁶ y que un año después es un territorio incontrolable, de anónimas masacres, ignoradas y sin interés.

La voz del otro –como las denuncias del indígena Guamán Poma de Ayala que se perdieron durante 300 años y conocieron cuando ya habían perecido todos aquellos a los que se refería y trataba de redimir- no importa. No valen las denuncias árabes que no sean útiles al proyecto. Noam Chomsky señala cómo en el mismo comunicado donde la Liga Árabe solicitó la creación de una zona de exclusión aérea sobre Libia –que legitimó la intervención de la OTAN que después sobrepasó los permisos dados por la inoperante y funcional ONU-, se pidió implantar también una exclusión aérea para gobierno israelí sobre Gaza. Ningún medio difundió esta segunda parte. Ningún gobierno le hizo caso.

No importa qué piensen los "pueblos a liberar". Actualmente, para casi todo el mundo árabe, "la mayor amenaza viene de EEUU e Israel", como señala Chomsky. Las mismas Europa y Norteamérica que hoy se presentan como salvadoras de la libertad (en una región con inmensas reservas petroleras) son las que destrozaron los movimientos democráticos en muchos de los países árabes durante el siglo XX. En los años 50, el mismo Consejo de Seguridad Nacional de Estados Unidos "publicó un estudio que concluía que la percepción entre la gente del mundo árabe era que Estados Unidos apoya a las dictaduras brutales y violentas, bloqueando la democracia y el desarrollo" (Chomsky, 27-05-2011). Incluso el "islamismo radical (hoy enemigo, fue) fuertemente apoyado durante mucho tiempo por Estados Unidos y Gran Bretaña para combatir el nacionalismo secular" (Chomsky, 13-05-2011).

4 Discurso que se leía, durante la conquista, frente a cada poblado indígena antes de atacarlo, conminándolo en un idioma que no entendían a la rendición y la conversión

5 Valga un ejemplo. En un film de 1996, "Valor bajo fuego" (*Courage Under Fire*, 1996) el drama se centra en descubrir si por negligencia algún soldado norteamericano murió mientras se arrasaba una zona llena de iraquíes. El escándalo se basa en la posible muerte de "seres humanos" mientras se mataba árabes. Ni pensar en la legitimidad de esa masacre en tierras del Otro.

6 Igual que Cortés explotando los conflictos internos entre pueblos –como Tlaxcala rebelándose contra Tenochtitlan- Occidente los hace punta de lanza de sus estrategias de intervención. Muy probablemente, como murieron los tlatxcaltecas arrasados por las enfermedades que los mismos conquistadores trajeron, los "rebeldes" libios perecerán en el silencio cuando dejen de ser útiles.



Para el contemporáneo discurso occidental –cuya retórica esconde intenciones nunca nobles-, el modelo de democracia se presenta como la “ley natural” (similar a la que evoca Sepúlveda pintándola como la expresión implícita de la voluntad de su Dios en la tierra) de toda organización social.

El cumplimiento de la ley natural para gran bien de los vencidos, para que aprendan de los cristianos la humanidad, para que se acostumbren á la virtud, para que con sana doctrina y piadosas enseñanzas preparen sus ánimos á recibir gustosamente la religión cristiana; y como esto no puede hacerse sino después de someterlos a nuestro imperio, los bárbaros deben obedecer á los españoles, y cuando lo rehusen pueden ser compelidos á la justicia y á la probidad (Sepúlveda, 1996: 93).

Cambiando ciertos elementos, los argumentos vuelven a repetirse. Y entonces como ahora, sigue siendo inaplicable. ¿Cómo esperar que los bárbaros sometidos y destrozados reciban “gustosamente” la nueva fe de quienes los han dominado? ¿Cómo siquiera pretender, por ejemplo, que los iraquíes, que sufrieron el bloqueo, la destrucción de sus ciudades y la prepotencia del dominio cotidiano, acepten con beneplácito la buena nueva? Pero bárbaros vencidos y agradecidos siguen esperando los conquistadores.

Y, paradoja, cuando esos bárbaros tratan de ejercer la evocada democracia de manera autónoma, son proscritos. El liberado Irak no llega a tener elecciones realmente democráticas, y Arabia Saudita o Egipto –que tras una rebelión popular quedó en manos del mismo ejército que reprimió a la población por décadas- muestran que la “democracia” nunca fue la prioridad.

Al rol de Dios lo ha suplantado el del dinero, como señala Dussel. Siguiendo las similitudes, podríamos colocar oficiando los grandes rituales, en vez del Papa, a los gobiernos que constituyendo el G-8 o el Consejo de Seguridad de la ONU –apenas oficiantes del poder real: las Transnacionales y Corporaciones, a las cuales han pasado a servir en calidad de “lobbistas”-. Estos entregadores de contemporáneas bulas, jueces y partes siempre, se asumen legítimos defensores del orden mundial. En la cumbre del G-8 de mayo de 2011, se conminó al gobierno sirio “a cesar inmediatamente de utilizar la fuerza y la intimidación contra su pueblo y a responder a sus exigencias legítimas de libertad de expresión, de derechos y de aspiraciones universales. Si las autoridades sirias no tienen en cuenta este llamamiento, estudiaremos otras medidas” (Informador, 28-5-2011): Ocho países con poder económico y militar, sin ningún

derecho internacional legítimo, emiten *ultimátums* llamando al orden. La “libertad”⁷ termina siendo la figura retórica que, igual que el Cristo bondadoso invocado por el conquistador del XVI, figure como pretexto que ninguno de los que lo invoca cree, o al menos practica.

La evidente desigualdad de fuerzas entre conquistadores y conquistados (de tener igual tecnología de defensa no habrían caído en dicha posición) implica también la de victimas. Dussel, en 1994, señalaba la “coincidencia” de la desproporción de muertos conquistadores (cien castellanos) y conquistados (cien mil aztecas) en la invasión de México con los producidos en la invasión de Irak (Dussel, 1994: 46-47). Años después, en la “Operación Plomo Fundido”, que entre diciembre de 2008 y enero de 2009 realizó el ejército israelí contra palestinos en la franja de Gaza, las diferencias se hacen patentes. Para “defenderse” de puntuales cohetes y proyectiles casi caseros, lanzados desde la frontera, los israelitas desplegaron una ofensiva militar que inició con bombardeos aéreos. En el conflicto murieron en total 14 israelitas, 11 de ellos soldados. 14 israelitas. 1387 palestinos –niños, mujeres, hombres, ancianos, la gran mayoría civiles- fueron asesinados en la intervención (AIC, 4-10-2009). Cohetes contra cazas. La diferencia proporcional se equipara argumentando la diferencia humana entre unos y otros. Cada israelí vale cien palestinos. Fue Libia la intervenida por la OTAN bajo aclamada urgencia de defensa de derechos humanos, en nombre de protección a la población civil. Los cadáveres palestinos se acumulan bajo los escombros.

Sepúlveda marca entre las causas justas de la guerra, el liberar a los pueblos “oprimidos” del “temor de sus príncipes y sacerdotes” (Sepúlveda, 1996: 155) para que puedan abrazar libremente la fe cristiana y lo que con ella vendrá. Suplantando “Fe” por “Democracia”, la misma coartada legitima las contemporáneas intervenciones.

El argumento de que con la guerra “se libra de graves opresiones á muchos hombres inocentes” (Sepúlveda, 1996:129) (los que mueren en los ritos sacrificiales de los salvajes), se constituye un argumento que en 2011 justificó las bombas sobre Trípoli (impulsada por Inglaterra y Francia, grandes deudores del gobierno de Gaddafi) en nombre de salvar civiles.

Para este argumento, todos los posibles muertos de la intervención –los “daños colaterales”, concretos seres humanos aniquilados– siempre serán menos que los que se seguirían ritualmente sacrificando de no intervenir. Discurso escolástico, el arguir con el Eclesiástico que “Dios dio al hombre el cargo de su prójimo (...) y la obligación

⁷ Libertad falsa para ellos mismos: baste ver en Estados Unidos la época McArthy de caza de brujas y persecución de cualquiera que pudiera tener vínculo con organizaciones comunistas, y por extensión, de izquierda, que actualizaba la Santa Inquisición que en nombre de la fe exigía violentos ritos sacrificiales.



será tanto mayor cuando el próximo se halle expuesto a muerte" (Sepúlveda, 1996: 131) se torna vergonzoso cuando se elige quiénes son y quiénes no prójimos. Por alguna razón, 1.387 palestinos asesinados por los israelitas no eran prójimos. Los aliados libios rebeldes que operan en zonas con reservas petroleras sí, aunque sus líderes fueran hasta hacia poco altos funcionarios de Gaddafi. Ante un público apático como el que consume el discurso mediático, no se requieren muchas más explicaciones.

Sigue Sepúlveda arguyendo que para los bárbaros ser dominados es "más provechoso que á los españoles, porque la virtud, la humanidad y la verdadera religión son más preciosas que el oro y que la plata". El pretexto de la cruz o la papeleta de votación, taparán siempre el oro, la plata o el petróleo que las motiva, cubiertas a su vez por la sangre de aquellos cuya tragedia es habitar territorios ricos. "De ningún modo hemos de tener la crueldad de dejar á nuestros prójimos entregados á su mala voluntad".

Al referirse a la intervención norteamericana en Irak – extendible a todas las intervenciones contemporáneas-, Chomsky cuenta cómo los motivos del ataque inicialmente se justificaron en el "dossier informativo que acompaña cada uso de la fuerza con alusiones a la democracia y a toda clase de conceptos maravillosos" (Chomsky, 13-05-2011). Posteriormente, hacia noviembre de 2007, la administración Bush terminará explicitando sus verdaderas intenciones: garantizar una presencia militar permanente, así como priorizar para los inversores norteamericanos los sistemas energéticos del país. También Sepúlveda aprueba que "las personas y los bienes de los que hayan sido vencidos en justa guerra pasan á los vencedores", en parte para pagar los "costos" del sacrificio echo por los liberadores. En esa línea "puede derramarse sin culpa la sangre de los pecadores, y lo que ellos malamente poseen pasa al derecho y dominio de los buenos" (Sepúlveda, 1996:159 y 161), como lo sabe Barack Obama y quienes le precedieron. Quizás una de las causas que le hacen compartir, con Richard Nixon y la Unión Europea, el Premio Novel de la Paz.

Dos cosas demostraban para Sepúlveda la irracionalidad de los indígenas: la ausencia de propiedad privada y la falta de "libertad" individual, que los llevaba a obedecer a sus

"impropriamente llamados" reyes (Sepúlveda, 1996:109). Con estos dos elementos, ya en 1550, se prefijaba al sujeto moderno constituyente del capitalismo. Bárbaros, no ser sujetos modernos capitalistas, es su más honda culpa. Entrar a formar parte de la servidumbre occidental siempre les resultará mejor. Así como "algunas veces (a) la ley evangélica no le repugna la guerra" (Sepúlveda, 1996: 57), a la democracia no le repugna la colonización. En el fondo, basta que le sea útil. Ya después la contemporánea escolástica justificará el porque de esa pérdida de repugnancia.

El tiempo de El Dorado se ha acabado. El sistema-mundo cava alienado su propia tumba y en el apuro nada le importa. El petróleo ha reemplazado al oro y la plata, pero las guerras se vuelven a repetir en función de su dominio. Pero antes el cañón era la máxima arma de destrucción; hoy, las nuevas armas pueden diluir al planeta en una hora. El gobierno norteamericano, que interviene países en nombre de evitar construyan armas de destrucción masiva, fue el único capaz de arrojar dos bombas atómicas. Psicópata a cargo de la armería. Los países que lideran el Consejo de seguridad de la ONU, recuerda Eduardo Galeano, son los principales productores de armas.

"En la historia real el gran papel lo desempeñan (...) la conquista, la opresión, el sojuzgamiento, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia", decía Marx (Dussel, 1994:147). Antes y ahora.

Pero esta Era no será destruida, como les pasó a los aztecas con su quinto sol, por fuerzas externas. Ciega y sorda hidra sin instinto de supervivencia, ella misma será la que lleve a su fin el mundo, en cierre definitivo esta vez. Centrales atómicas en crisis arrojan agua radioactiva al océano y se suceden ciclones y terremotos titánicos; las zonas bombardeadas por las tropas de salvación se cubren de residuos radioactivos mientras se derriten los polos. Las señales se acumulan y los dioses se alejan, para no ser cómplices.

Mientras, se replica en todos los medios la despedazada cabeza de Gaddafi, idéntica a los cráneos rebeldes clavados en picas en las plazas públicas coloniales, recordando qué pasa con quienes no pliegan a la bondad... 

Bibliografía

Chomsky, Noam, *La inmensa mayoría de los ciudadanos árabes piensa que la mayor amenaza viene de EEUU e Israel*, Opinión, 27-05-2011, Rebelión, 30 de octubre de 2012. <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=129212&título=%22la-inmensa-mayor%EDa-de-los-ciudadanos-%E1rabes->

piensa-que-la-mayor-amenaza-viene-de-eeuu- revisado
2011-06-08

Chomsky, Noam. *Situación y futuro de la Democracia*, Opinión, 13-05-2011, Rebelión, 3 de noviembre de 2012 <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=129212&título=%22la-inmensa-mayor%EDa-de-los-ciudadanos-%E1rabes->



- rebelion.org/noticia.php?id=128272&título=situaci%F3n-y-futuro-de-la-democracia-
- Colón, Cristóbal. *Primer viaje. Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, Madrid: Espasa Calpe, 1982.
- Cortés, Hernán. *Cartas de relación, segunda relación*, Madrid: Castalia, 1993.
- Dussel, Enrique. *1492, el encubrimiento del Otro, Hacia el origen del 'mito de la modernidad'*, La Paz, Plural, 1994.
- Echeverría, Bolívar. *Violencia y modernidad. Valor de Uso y Utopía*. México D.f., Siglo XXI, 1998.
- Obama, Barack. *Discurso íntegro del presidente de Estados Unidos sobre la muerte de Osama Bin Laden*. 2-5-2011, El país, 4 de noviembre de 2012 http://internacional.elpais.com/internacional/2011/05/02/actualidad/1304287220_850215.html
- Sahagún, Fray Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana* (1524), México: UNAM, 1986.
- Sepúlveda, Juan Gines de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, (1550). México D.f: FCE, 1996.
- Said, Edward. *Orientalismo*, Barcelona: Mondadori, 2004.
- S.A. Informador. *Rusia se suma a la presión para que dimita Gadafi*. 28-5- 2011. Informador.com.mx. 4 de noviembre de 2012. <http://www.informador.com.mx/internacional/2011/295774/6/rusia-se-suma-a-la-presion-para-que-dimita-gadhafi.htm>
- S.A. Agencia Reuters-DPA. *Miles de muertos en Libia*, 10-6-2011, La gaceta, 4 de noviembre de 2011. <http://www.lagaceta.com.ar/nota/440015/Mundo/Miles-muertos-Libia.html>
- S.a. Centro de Información Alternativa AIC, *B'tselem: la mayoría de palestinos muertos en la guerra de Gaza eran civiles*, 4-10-2009, Centro de Información Alternativa. 10 de julio de 2011. <http://www.alternativenews.org/castellano/index.php/topics/news/2191-btselem-la-mayoria-de-palestinos-muertos-en-la-guerra-de-gaza-eran-civiles>
- Todorov, Tzvetan. *La conquista de América, el problema del otro*, México D.f: Siglo XXI, 1992.

Documentos filmicos

The Lion King. Dir. Roger Allers y Rob Minkoff, Guión, Irene Mecchi, Jonathan Roberts y otros, USA, Disney, 1994.

Courage Under Fire, Dir. Edward Zwick, Guión. Patrick Sheane Duncan, Act. Denzel Washington, Meg Ryan, Twentieth Century Fox USA, 1996

100 claves para la radio en línea

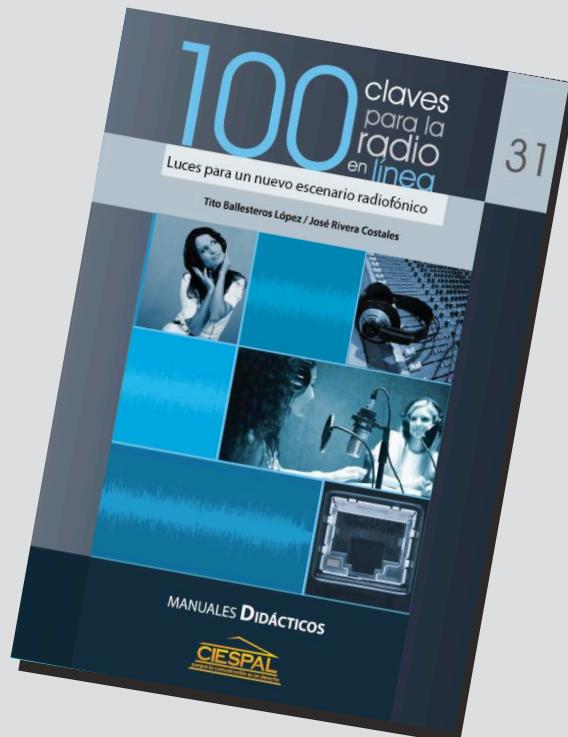
Luces para un nuevo escenario radiofónico

José Rivera
Tito Ballesteros

Ofrece sugerencias y recomendaciones para los productores de radio en el nuevo entorno virtual, para que respondan con eficiencia a los desafíos que presentan los cambios sufridos por la radio en los últimos años.

Los autores analizan algunos aspectos para hacer radio por internet. Las ventajas y desventajas son abordadas con lenguaje sencillo y amigable, así como el uso de las nuevas plataformas digitales y redes sociales para la difusión radiofónica.

Pídalo a: libreria@ciespal.net



NUEVA PUBLICACIÓN



América Latina, ciudadanía comunicativa y subjetividades en transformación

Efendy Maldonado Gómez de la Torre

Ecuatoriano. Profesor Titular-Investigador del Programa de Doctorado (PhD) y Maestría (PPGCC-UNISINOS). Doctor en Ciencias de la Comunicación (ECA-USP). Pos-Doctor en Comunicación (UAB- Barcelona). Coordinador General de la Red AMLAT (UNISINOS, UNC-Córdoba; UNESR- Venezuela, UCE- Quito; UFPB; UFRN; UFRGS, UFSC y IELUSC- Brasil). Autor y editor de obras de referencia sobre América Latina, metodologías, teorías y epistemología de la comunicación.

Correo: alefma@yahoo.com.br

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Este texto presenta las reestructuraciones estratégicas del nuevo orden político de la región. Describe procesos comunicacionales renovadores de carácter macro configurados en la TeleSUR y en la TAL- Televisión América Latina. Propone interpretaciones críticas en la perspectiva de la comprensión empírica de los cambios socio-comunicativos, en la coyuntura de paso de una realidad de sumisión neocolonial para una realidad de constitución de autonomías. En la dimensión teórica argumenta sobre la necesidad de estructuración de los conceptos de movimientos socio-comunicacionales y sujetos comunicantes, que contribuyen con las líneas de pensamiento e investigación que trabajan las relaciones comunicación, ciudadanía, tecnologías y cultura.

Palabras clave: América Latina, ciudadanía comunicativa, TeleSUR- TAL

Resumo

Este texto apresenta as reestruturações estratégicas da nova ordem política da região. Descreve processos comunicacionais renovadores de caráter macro configurados na TeleSUR e na TAL- Televisão América Latina. Propõe interpretações críticas na perspectiva da compreensão empírica das mudanças sociocomunicativas, na conjuntura de passagem de uma realidade de submissão neocolonial para uma realidade de constituição de autonomias. Na dimensão teórica argumenta sobre a necessidade de estruturação dos conceitos de movimentos sociocomunicacionais e de sujeitos comunicantes, que contribuem com as linhas de pensamento e pesquisa que trabalham as relações entre comunicação, cidadania, tecnologias e cultura.

Palavras-chave: América Latina, cidadania comunicativa, TeleSUR- TAL



Reestructuraciones estratégicas

América Latina en la segunda década del siglo XXI continúa mostrando un dinamismo singular en su renovación social, cultural y política. La fundación de la Comunidad de Estados Latinoamericanos y del Caribe (CELAC), en diciembre de 2011, dio continuidad al proceso de fortalecimiento de UNASUR (Unión de Naciones de América del Sur) y del MERCOSUR. Esas estructuras multinacionales constituyen premisas necesarias para desarrollar las relaciones entre los países de la región fuera de los esquemas de protectorado y neocolonialismo (OEA; ALCA), diseñados por la hegemonía estadounidense en el siglo XX (Mattelart, 2008).

La realidad histórica contemporánea muestra que las prácticas de ciudadanía política de mayor relevancia fueron suscitadas y estructuradas por medio de proyectos de democratización, que superaron el modelo económico-político sustentado por el FMI y el Banco Mundial, mediante la desmitificación de su retórica perversa y la definición de políticas sociales en beneficio de las clases y etnias en situación de extrema pobreza. Las experiencias de los procesos de renovación política en la región comprueban que el distanciamiento y la superación del servilismo tradicional - característico de las élites latinoamericanas en el siglo XX- que se ponían a disposición de los grupos de poder estadounidenses, son saludables para las economías, y benefician al conjunto de las sociedades.

Para *Nuestra América* el cambio de siglo no fue un evento formal; de hecho, se produjeron, simultáneamente, crises profundas de los modelos políticos tradicionales en Argentina, en Venezuela, en Ecuador y en Bolivia, que encontraron y configuraron renovadas fuerzas ciudadanas de significativo poder de desestabilización del *status quo*, y establecieron procesos de reestructuración estratégica en relación con los intereses comunes de la región en varios sentidos: a) la necesidad de independencia económica de las estrategias estadounidenses (con la definición de planes y programas de gobierno y de país, de acuerdo con su realidad y las necesidades de su gente); b) la necesidad de gobiernos en cooperación estratégica; c) la necesidad de intercambios intensos de carácter cultural y social; d) la necesidad de justicia, democracia, transparencia, calidad productiva y respeto por las personas; e) la necesidad vital de abandonar las estrategias destructivas de concentración de riqueza, devastación de los recursos naturales, exploración del trabajo, cultura de la violencia y cultura de privilegios, fomentada por las oligarquías nacionales en alianza con el poder hegemónico transnacional.

En el ámbito macroestructural internacional, es posible decir que se están realizando reformas necesarias para establecer las bases de una unión cooperativa entre los

estados latinoamericanos. La estrategia estadounidense de dividir a los países latinoamericanos, para ponerlos al servicio de sus intereses, fue profundamente debilitada en la última década; en efecto, las principales estrategias estadounidenses de control y sumisión para la región perdieron fuerza (ALCA; FMI; BID; TRIAR) (Wallerstein, 2006; Chomsky, 2004; Stiglitz, 2006).

Estos procesos de reestructuración de las bases políticas, sociales y económicas van provocando, paralelamente, cambios significativos en la dimensión socio-cultural y política, quebrando la estrecha concepción de *ciudadano* como equivalente a miembro agente social con derechos jurídicos de un solo Estado/Nación. La idea de una *ciudadanía latinoamericana* va abriendo brechas en medio de los formalismos, y se alimenta de las concepciones que fundamentan la necesidad de ampliar, profundizar y reformular la noción de *ciudadanía* para que alcance su dimensión cosmopolita (Cortina, 2005; Santos, 2005; Maldonado, 2012).

Las procesualidades comunicativas

Los seres humanos se distinguen como especie, entre otras características cruciales, por la capacidad de construir sistemas sofisticados de comunicación. No habríamos alcanzado nuestra condición *sapiens* sin ingeniar el lenguaje articulado, socio-cultural, que hizo posible economías de intercambio simbólico inimaginables antes de poseer este recurso. La dimensión comunicativa atraviesa nuestras estructuras básicas genéticas y nuestra estructuración socio-cultural. Los signos, conforme muy bien los teorizó Umberto Eco (2003), son conjuntos culturales que nos permiten organizar sociedades, producir conocimiento, inventar artes, establecer relaciones amorosas, formular estrategias, inventar mundos artificiales y sobrevivir.

En el mundo socio-político contemporáneo, marcado por la hegemonía del modelo liberal representativo, la comunicación alcanzó niveles de sofisticación tecnológica, penetración social, organización sistemática y poder simbólico singulares (Mattelart, 2008). El hecho histórico es que, no obstante todas las legislaciones represivas, en América Latina y en Brasil se constituyeron redes de comunicación popular y alternativa que acompañaron los procesos de democratización, emancipación, liberación y transformación en sus diversas realizaciones. La riqueza cultural y el compromiso ético de esos movimientos generaron un conjunto de producciones teóricas relevantes que fundamentaron, legitimaron y posicionaron la *comunicación en términos de procesos múltiples*, como un derecho humano básico (Maldonado, 2011; Bonin, 2012; Monje, 2009).

Esa historia de lucha comunicativa tuvo continuidad en la última década en varios frentes; para el propósito



de este texto se destacan dos vertientes generales que han sido renovadoras de los quehaceres comunicativos (Maldonado, 2012). En primer lugar, la constitución de sistemas *multimedia* de cooperación entre estados, en especial el caso *TeleSUR1* (Strassburger, 2012). No obstante mantener modos y formatos de producción tradicionales, la *TeleSUR* combina esos formatos con modos renovadores de generar información, comunicación y conocimiento. En ese sentido, las reformulaciones realizadas en 2012 que revitalizan la diversidad expresiva, los estilos, las formas, las musicalidades, los diseños y las vivencias latinoamericanas son apreciables. Se superó, en buena parte, el formalismo mediático con la inclusión de recursos multimedia en la programación televisiva, con la inserción de expresividades regionales en la forma de hacer TV, con el mejoramiento de las técnicas y posturas de enunciación, y con la apertura significativa del medio para la entrada de las culturas populares en su programación.

Son muestra de los cambios cualitativos en *TeleSUR* los programas *Causa Justa*, con la militante/comunicadora Piedad Córdoba; *Agenda Abierta*, con Lourdes Zuazo; *Realidades*, con Milfred Baptista. Si bien la *TeleSUR* se define como a “señal informativa de América Latina”, su programación de carácter periodístico, y las otras producciones, han superado esa delimitación al constituir conjuntos culturales que enseñan, producen conocimiento, suscitan reflexiones, provocan disfrutes estéticos motivadores, subvierten los esquemas de interpretación del mundo (HOBSBAWM, 2011), ofrecen fuentes diversas de comunicación e interrelacionan las realidades latinoamericanas.

La producción de comunicación alternativa, generada por América Latina desde el siglo XX, tuvo otro frente importante en el proyecto *TAL – Televisión América Latina*²; un proyecto estructurado por productores audiovisuales y por empresarios renovadores que busca promover, divulgar, comunicar, compartir y dialogar sobre la *cultura latinoamericana*; tanto en sus expresiones eruditas cuanto en sus populares, étnicas, cotidianas, subalternas y críticas. La *TAL* es un espacio multimedia que configura un encuentro comunicativo valioso sobre la vida en la región. Articula una red de distribución y exhibición de productos audiovisuales: películas, series, documentales, etc., que muestra la riqueza y diversidad cultural de *Nuestra América*. Tiene como temas articuladores: *arte, comportamiento, culinaria, cultura, cortometrajes, ecología, educación, historia, humor, literatura, música y danza, viajes*.

1 www.telesurtv.net

2 La *TAL* es una red de intercambio y divulgación de la producción audiovisual de los 20 países de América Latina. Una institución sin fines lucrativos; ésta reúne hoy centenas de asociados (link para asociados) de toda la región. Son canales públicos de TV, instituciones culturales y educativas, y productores independientes, que comparten sus programas – documentales, series y cortometrajes – por la mediación de la *TAL*. Todo eso de forma colaborativa y solidaria. Además de constituir un puente entre esos asociados, la *TAL* es una web TV, una videoteca de contenido audiovisual y una productora. Todo eso sirve de soporte para el trabajo de aproximación entre los pueblos latinoamericanos, que es lo que la *TAL* se propone.

En la perspectiva del presente análisis, la *TAL* es un medio de comunicación digital transformador, de carácter público, dado que no pertenece a ninguna empresa de lucro ni a ningún gobierno. Experimenta otro modelo de generar comunicación, y facilita la distribución organizada de productos audiovisuales artísticos, profesionales, aficionados, comunitarios y experimentales. Su foco es la *distribución/exposición* alternativa de productos audiovisuales de América Latina (dos factores críticos para la producción cultural independiente), mediante la estructuración de un portal que reúne calidades técnicas digitales, que favorece el disfrute del material audiovisual por parte de los *ciudadanos/internautas*. En efecto, cualquier persona que identifique, sitúe o reciba la dirección digital de la *TAL* tiene la oportunidad de *navegar/ver* los productos. Un recurso de especial significación y concretización para la realización de la *ciudadanía comunicativa* es “*copiar para clip board*”; lo que permite poner a disposición en los sitios web, portales, blogs y demás configuraciones digitales los productos audiovisuales expuestos por la *TAL*. De esa manera se restringe la circulación privada y se amplía el uso social de los materiales (Lago, 2012).

La *TAL – Televisión América Latina* quiebra la idea tradicional y mercantil de televisión, fortaleciendo canales públicos, colectivos independientes, vecinos que disfrutan la televisión de otras maneras, vigorizando instituciones educativas y culturales. De hecho, la TV pasa a tener, en esta configuración, un carácter *multidimensional* e *multicontextual* propio de los procesos de comunicación dialógicos, integrales y críticos. La diversidad de perspectivas, estilos, formatos, modelos y realizaciones expuestas en la *TAL* estimulan un ejercicio de ciudadanía comunicativa inventiva al promover el arte y la experimentación. Los montajes comunicacionales son mostrados en su riqueza de conjunto, lo que rompe la lógica de fragmentación de la realidad, que es una característica de los medios de comunicación conservadores.

TeleSUR y *TAL – Televisión América Latina* son dos posibilidades relevantes de constitución de medios de comunicación que fomentan una *ciudadanía comunicativa transformadora*, que superan expresivamente la matriz comercial de *usos y gratificaciones*; estas multimedia comprueban que *ciudadanía comunicativa* tiene relación y que se constituye con la *participación creativa y decisiva* en los procesos de comunicación (Maldonado E., 2012; 2011).



Ampliaciones y fortalecimientos teóricos

Este texto tiene el propósito teórico de colaborar en la expansión de la noción de *ciudadanía* (Cortina, 2005), considerada su dimensión comunicativa como una alternativa de pensamiento que supere las concepciones dominantes (jurídico- políticas) relacionadas al Estado/ Nación. Para esto presentamos una contextualización que apunta cuestiones decisivas de la realidad latinoamericana contemporánea, como es el paso de una situación de sumisión neocolonial para una fase de estructuración de instituciones multinacionales latinoamericanas, que formulan sus principales estrategias de vida democrática y de reconstrucción de mercados; así como también, y en especial, para proponer procesos transnacionales de comunicación que incluyan al conjunto de países en proyectos de producción y /o circulación comunicativa.

En el ámbito mediático se estructuró en décadas anteriores, principalmente a partir de los años 1980, un mercado audiovisual latinoamericano de telenovelas con centros importantes de producción en México, Venezuela, Brasil y Argentina. Si bien una parte cualitativa, minoritaria, de esa producción mostró las varias Américas Latinas para los latinoamericanos, en la mayoría de casos constituyó un conjunto audiovisual de limitada competencia técnica, estética y cultural. De hecho, los enredos, recortes, estrategias, ediciones, montajes, contenidos y acabamientos forjaron una América Latina disminuida, mercantil, clasista, con fuerte presencia de las ideologías liberales y capitalistas. A pesar de esto, el valor investigativo de esta producción es importante, y, al mismo tiempo, expresa cuánto ella encuadró los gustos, hábitos, modelos y rutinas de las personas en una perspectiva fragmentada, conservadora, no participativa y dependiente.

Ningún enredo producido por las industrias mediáticas comete el error estratégico, desde el punto de vista empresarial, de presentar otros mundos sociales en construcción; otras culturas que se estén produciendo. El placer y la sumisión son configurados en la repetición de lo que existe, en la reiteración sistemática de modelos de comportamiento, pensamiento y relaciones. La experimentación es prohibida cuando atenta contra el orden establecido. Los personajes son construidos en los límites de los encuadramientos admitidos; nunca un núcleo o conjunto de personajes puede fomentar la transformación social y cultural en la perspectiva de sociedades del *bien vivir*.

La contribución de los movimientos sociales a las luchas por la ciudadanía, la democratización, el debilitamiento del autoritarismo, la crítica al Complejo Militar Industrial del imperialismo guerreador y genocida ha sido notable. La expresión de confluencia más significativa de este proceso fue el *Foro Social Mundial*, que consiguió

aglutinar militantes de todos los continentes y posiciones críticas, en un encuentro mundial sin precedentes. El *FSM* concretizó las potencialidades de confluencia crítica de múltiples fuerzas transformadoras, que viven y trabajan en y por la construcción de otros mundos sociales más allá del capitalismo. Es gratificante constatar cómo este ejemplo tiene continuidad en varias estructuraciones críticas actuales como la *Cúpula de los pueblos Rio+20*, la *Cúpula de los pueblos Cartagena 2012*, y los varios encuentros alternativos a los mega-eventos del poder mundial. Estos encuentros por la emancipación reúnen decenas de miles de militantes de causas ecológicas, sociales, DH, salud, género, autogestión, etnias y filosofías alternativas. Todos ellos son expresión de una realidad mayor, de centenas de millones de personas que están insatisfechas con el actual orden mundial hegemónicoizado por los grupos de poder de EUA, que fomentan estrategias de devastación del planeta y agresión constante a las alteridades políticas, culturales y sociales.

En esta realidad, es crucial para nuestro campo de investigación el hecho de que un sector importante -dentro de estos movimientos, o constituyendo movimientos autónomos- trabaja lo comunicativo como eje central de acción y pensamiento. Estos movimientos configuran una realidad referencial estratégica para la investigación y el pensamiento en el área; dado que será en su concretización que se presentan procesos, modos, formas, tácticas, construcciones de objetos, técnicas, filosofemas, imaginarios y pensamientos que expresan significativas realidades y potencialidades de estructuración de un mundo comunicacional libre, colaborativo, participativo, justo, democrático, fecundo, inspirador y ecológico. Estos conjuntos son lo que nominamos como *movimientos socio-comunicacionales*, porque especializan sus luchas, trabajos, investigaciones, estrategias y experimentos en el campo comunicacional.

El *Manifiesto puntoComunista* (Moglen, 2012) es un ejemplo de cómo estos pensamientos comunicativos, filosóficos y políticos confluyen en la perspectiva de la construcción de otra realidad socio-cultural. No es por accidente que este manifiesto insista en la necesidad de la *libertad de creación*, en la elucidación de los derechos de los creadores, en la redefinición de la posición de los propietarios y en la abolición de todas las formas de propiedad privada sobre las ideas. En efecto, como muy bien diagnostica Darton (2010), el modelo de propiedad intelectual del copyright es un anacronismo perverso, que tuvo un origen democrático al pretender proteger y financiar a los productores intelectuales; pero se transformó en un mecanismo concentrador de poder y lucro, castrador de la inventiva, y promovedor del burocratismo intelectual.

En la confrontación socio-simbólica y comunicativa contemporánea, las personas y los ciudadanos del



mundo, y de América Latina, han ejercido un derecho de usufructo de los bienes musicales, audiovisuales, fotográficos, artísticos y culturales que circulan en Internet y en sus sociedades. En esas prácticas se sitúan colectivos que establecen hábitos, costumbres, planes y rutinas de *recuperación simbólica*, sea para fundar una biblioteca, o una videoteca, o una discoteca, o una filmoteca (analógicas o digitales) para compartir productos culturales en comunicación con otros. Es todo un campo interesante de indagación lo que estas estructuraciones micro sociales establecen; su delimitación como *movimientos socio-comunicacionales* puede ser generadora de comprensiones renovadoras.

En otra vertiente, se presentan colectivos que optan por la producción cultural comunicativa como eje central de sus quehaceres; no necesariamente trabajan una temática específica (DH, género, etnia, flujos, trabajo, etc.). De hecho son multifocales; en general, actúan suscitados por las necesidades inmediatas de sobrevivencia social y económica. En varias perspectivas buscan producir otra realidad comunicativa, distinta de la comercial burguesa, mediante la organización de grupos de graffiti, equipos de radio comunitaria, centros de producción audiovisual, asociaciones culturales comunicativas de vecinos, redes subterráneas de comunicación digital.

Para complementar estos raciocinios, retomamos la problematización de la idea de *sujeto comunicante*, en términos sociales, cooperativos, colaborativos y subversores (Maldonado, 2011; Lago, 2012). Afirmamos que, de hecho, dados los procesos contemporáneos de cambio *tecnocomunicativo*, no es pertinente continuar pensando en los términos *mecánico funcionalistas*

como agentes reducidos a receptores y emisores de la comunicación. La complejidad transformó los medios y vio surgir ambientes de comunicación fuera de los controles del lucro, la censura y el neocolonialismo cultural.

Las nuevas condiciones de producción comunicativa, fortalecidas por la cultura libertaria del *software libre* que dotó de una base creativa tecnológica fuerte a los procesos, configuraron miles de medios de comunicación digital (blogs, páginas web, portales, redes, listas, etc.) que constituyeron las *multimedia* y sus *hipertextos* actuales.

La actual alternativa de apertura coloca a las personas de distintas clases, orígenes, regiones, culturas y posturas en relación de *comunicación*. Los *sujetos comunicantes* expresan muy bien estos nexos, en su potencialidad de penetración en la *psique* de los participantes, de manera múltiple; cuando abarcan distintos aspectos de su personalidad; desestabilizan parte de sus estructuras de interrelación con el mundo; renuevan su actividad mental, abriendo territorios desconocidos de producción simbólica; y tornan posible el ejercicio de la libertad intelectual y cultural sin mayores investimentos económicos o de desplazamiento físico.

En un mundo en crisis, y en una América Latina dinámica se perfilan contextos fértiles para la promoción de subjetividades distintas a las subyugadas por el capitalismo de las mecanizaciones de comportamientos. Los espíritus inventivos, constructivos, solidarios y transformadores tienen en la noción de *sujeto comunicante* una sustentación dinamizadora para su reconstitución.

Bibliografía

- Cortina, Adela. Cidadãos do mundo: para uma teoria da cidadania. São Paulo: Loyola, 2005.
- Chomsky, Noam. O império americano/Hegemonia ou sobrevivência. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- Eco, Umberto. Tratado geral de semiótica. 4^a. ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- Darton, Robert. A questão dos livros: passado, presente e futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Dignes, John. Os anos do condor: uma década de terrorismo internacional no Cone Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- Fragoso, S.; Maldonado, A.E. A internet na América Latina. São Leopoldo: UNISINOS; Porto Alegre: Sulina, 2009.
- Hobsbawm, Eric. Como mudar o mundo: Marx e o marxismo 1740-2011. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Lago, Silvia (Comp.). Ciberespacio y resistencias: exploración en la era digital. Buenos Aires: Hekht Libros, 2012.
- Maldonado, A.E.; Barreto, V.; Lacerda, J. (Orgs.). Comunicação, educação, cidadania: saberes e vivências em teorias e pesquisa na América Latina. João Pessoa: Ed. UFPB; Natal: Ed. UFRN, 2011.
- Maldonado, Alberto Efendi et. al. Epistemologia, investigação e formação científica em comunicação. Rio do Sul/SC: Ed. UNIDAVI; Natal/RN: Ed. UFRN, 2012.
- Maldonado, Tomás. Memoria y conocimiento: sobre los destinos del saber en la perspectiva digital. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Moglen, Eben. "El manifesto puntoComunista". Ciberespacio y resistencias: exploración en la era digital. LAGO, S. Buenos Aires: Hekht Libros, 2012, 69-81.
- Mattelar, Armand. Un mundo vigilado. Barcelona: Paidós, 2008.
- Nicolelis, Miguel. Muito além do nosso eu: a nova neurociencia que une cérebro e máquinas – e como ela pode mudar nossas vidas. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- Santos, Boaventura de Sousa. El Milenio huérfano/Ensayos para una nueva cultura política. Madrid: Editorial Trotta, 2005.
- Stigliz, Joseph. El malestar en la globalización. Madrid: Santillana, 2006.
- Strassburger, Tabita. América Latina e cidadania comunicativa: as inter-relações entre sujeitos comunicantes e o portal TeleSUR. Dissertação de mestrado em ciências da comunicação.- Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação Unisinos, São Leopoldo, 2012.
- Zizek, Slavoj. Primeiro como tragédia, depois como farsa. São Paulo: Boitempo, 2011.





Periodismo científico: reflexiones sobre la práctica en América Latina

Luisa Massarani

Formación ecléctica: graduada en Comunicación Social, tiene una maestría en Ciencia de la Información y un doctorado en Bioquímica. Trabaja desde 1987 en periodismo científico. Integra el grupo de investigación del Núcleo de Estudios de la Divulgación Científica del Museo de la Vida, Casa de Oswaldo Cruz, Fundación Oswaldo Cruz. Es coordinadora para América Latina y el Caribe de SciDev.Net (www.scidev.net) con sede en Londres, que se dedica a noticias de ciencia en los países en desarrollo. Coordina la Red Iberoamericana de Monitoreo y Capacitación en Periodismo Científico, creada en 2009 con apoyo de Programa Iberoamericano de Ciencia y Tecnología para el Desarrollo (Cyted) y reúne a 10 países de la región.

Correo: lumassa@fiocruz.br / luisa.massarani3@gmail.com

Luís Amorim

Periodista científico, graduado en Comunicación Social, tiene una maestría en Comunicación, Ciencia y Medios Masivos. Coordina el Núcleo de Estudios de la Divulgación Científica del Museo de la Vida y es el periodista responsable por el Instituto Virtual de Enfermedades Neurodegenerativas del Estado de Río de Janeiro.

Correo: lha@fiocruz.br y lha2000@gmail.com

Martin W. Bauer

Con formación en psicología social, dirige la maestría en Comunicación Social y Pública en London School of Economics. Obtuvo un beca de investigador en comprensión pública de la ciencia en el Science Museum en Londres, fue investigador visitante en Maisondes Sciences de l'Homme en París y enseña regularmente en la Universidade Federal do Rio Grande do Sul y en la Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, ambas en Brasil.

Correo: m.bauer@lse.ac.uk

Acianela Montes de Oca

Acianela Montes de Oca es profesora de pregrado y de postgrado en la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB) y Jefe del Departamento de Periodismo de la Escuela de Comunicación Social de esa misma universidad, así como investigadora asociada del Centro de Investigaciones de la Comunicación, donde conduce la línea de Comunicación Pública de la Ciencia y la Salud. Es además columnista regular del diario El Nacional y se desempeña como consultora en comunicación científica y comunicación para la salud. Universidad Católica Andrés Bello, Venezuela

Correo: amontes@ucab.edu.ve / acianela@gmail.com

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Este artículo tiene como objetivo hacer algunas reflexiones sobre el periodismo científico en América Latina. Empezaremos con un breve rescate de un movimiento iniciado en los años 1960, que se disseminó y resultó en la creación, de forma concertada, en asociaciones de periodismo científico en algunos países de la región. En seguida, presentaremos los datos de una encuesta a periodistas que cubren temas de ciencia y tecnología acerca de sus percepciones respecto de la práctica y las perspectivas de la profesión. De acuerdo con los resultados, hay optimismo entre los profesionales en el campo, lo que sugiere que las semillas dejadas por el movimiento de los años 1960 tienen ecos importantes en el presente.

Palabras clave: periodismo científico, cobertura de ciencia, divulgación científica

Resumo

Este artigo tem como objetivo fazer algumas reflexões sobre o jornalismo científico na América Latina. Iniciaremos com um resgate breve de um movimento iniciado nos anos 1960, que se disseminou e resultou na criação, de forma orquestrada, de associações de jornalismo científico emalguns países da região. Em seguida, apresentaremos dados de uma enquete com jornalistas que cobrem temas de ciência e tecnologia acerca de suas percepções sobre a prática e as perspectivas da profissão. De acordo com os resultados, há otimismo entre os profissionais que atuam no campo, sugerindo que as sementes deixadas pelo movimento dos anos 1960 têm ecos importantes no presente momento.

Palavras-chave: jornalismo científico, cobertura de ciência, divulgação científica.



Introducción

En 2012 murió Manuel Calvo Hernando, periodista científico español, que a lo largo de sus 88 años tuvo un papel muy importante en la consolidación del periodismo científico en América Latina. Su desaparición nos invita a hacer una reflexión sobre el periodismo científico en la región. En este artículo, realizamos un breve rescate histórico del campo y presentamos datos de una encuesta a periodistas científicos acerca de sus percepciones respecto de la práctica y las perspectivas de la profesión.

El origen del periodismo científico en América Latina no es bien determinado y, pese a ser poco conocida, su historia es larga. Desde comienzos del siglo XIX existen registros de notas de ciencia en diarios, como *O Patriota*, en Brasil, 1813 (Moreira y Massarani, 2002). En las primeras décadas del siglo XX, vale resaltar la Radio Sociedad, primera radio brasileña creada en 1923 – un par de años después de las primeras radiodifusiones en el mundo –, con el propósito de divulgar la ciencia.

Después de la Segunda Guerra Mundial, se observa en el escenario internacional más atención a la ciencia y tecnología por parte de los medios masivos en países como EE.UU, con reflejo en América Latina. En esta parte del globo terrestre empezó un movimiento concertado que involucró algunos países de la región.

El movimiento de los años 1960

En 1962, el Centro Internacional de Estudios Superiores de Comunicaciones para América Latina (CIESPAL) organizó un seminario en Santiago de Chile; en 1965, Ecuador fue sede de un curso de esta especialidad, con la participación de Calvo Hernando (Calvo Hernando, 2006; Massarani, 2010).

En este momento, algunos países de la región eran escenario de mucho entusiasmo por el periodismo científico, liderados por algunas personas locales, siendo algunos ejemplos (no excluyentes): en Argentina, Jacobo Brailovsky; en Brasil, José Reis; en Venezuela, Arístides Bastidas; en Chile, Sergio Prenafeta; en Colombia, Antonio Cacua Prada.

Un hito en la historia que reúne algunos de estos actores ocurre en 1969, como reporta Calvo Hernando (2005). El entonces ministro de Educación de Colombia, Octavio Arizmendi, el gobierno colombiano y la Organización de los Estados Americanos (OEA) convocaron a una mesa redonda de periodismo científico y educativo con el tema “Creación de una conciencia pública del valor de la educación, la ciencia y la cultura en el progreso nacional”.

Después de la reunión de Bogotá, se realizó en Medellín lo que Calvo Hernando llamó un “incipiente” Congreso Nacional de Periodismo Científico, que, a su vez, tuvo una importancia histórica. Allí conoció a Arístides Bastidas.

“A aquella conversación entre Bastidas y yo en Medellín fue para mí una experiencia fascinante. (...) Durante dos horas largas hablamos de la divulgación de la ciencia, del papel de esta actividad en los medios informativos y de otros temas conexos, y llegamos a la conclusión de que teníamos que afrontar problemas análogos, en Venezuela y en España, a uno y otro lado del mar y que debíamos hacerlo de modo inmediato”, reporta Calvo Hernando (2005).

La conversación refleja el deseo de individuos de unir esfuerzos alrededor de objetivos comunes, una idea que se concretó en seguida. En 1969, después de un seminario de periodismo científico en Madrid, se creó la Asociación Iberoamericana de Periodismo Científico.

La asociación – que contaba con la presidencia de Calvo Hernando y la vicepresidencia del argentino Jacobo Brailovsky – tenía como objetivos promocionar la práctica de periodismo científico e incrementar la colaboración entre los divulgadores de la ciencia iberoamericanos (Cazaux, 2010).

Con la asociación se dio inicio a una serie de congresos iberoamericanos. El primero de ellos fue en 1974, en Caracas-Venezuela, seguido por Madrid-España (1977), Ciudad de México-México (1979), São Paulo-Brasil (1982), Valencia-España (1990), Santiago de Chile-Chile (1996) y Morón-Argentina (2000).

En ese clima de entusiasmo por el periodismo científico nace la Asociación Iberoamericana de Periodismo Científico y se crean asociaciones nacionales: Argentina (1969), Venezuela (1971), Chile (1976), Colombia (1976) y Brasil (1977). Como expresión de la valoración del campo, el gobierno brasileño creó, en 1978, el Premio de Periodismo Científico José Reis, en homenaje al divulgador de la ciencia. En otros países, el movimiento más organizado tardó más, como Costa Rica y Perú.

Sin embargo, algunas de estas instituciones perdieron su fuerza a lo largo de los años, incluso la propia Asociación Iberoamericana de Periodismo Científico. En Argentina, una generación más joven lanzó una red en 2007 bajo el argumento de que la asociación no correspondía más a los deseos de los periodistas. En Brasil, la organización busca una reestructuración legal.

Además, el número de socios ha bajado y en el presente son poco sistematizadas las informaciones sobre los periodistas que cubren temas de ciencia en la región. Esto nos motivó a realizar una encuesta para tener más



informaciones sobre estos profesionales, como será mejor detallado en las próximas líneas.

Encuesta a periodistas científicos

La encuesta fue realizada en América Latina por la London School of Economics y la Red de Capacitación y Monitoreo en Periodismo Científico¹, con apoyo de las asociaciones de periodismo y/o periodismo científico de Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, México, Panamá y Venezuela. La encuesta fue realizada entre julio y noviembre de 2010 (Brasil) y entre junio y septiembre de 2011 (otros países de la región). El cuestionario, desarrollado por la London School of Economics, fue respondido por 275 periodistas – de los cuales, 59% son mujeres – de 16 países de la región. Del total, el 76,3% de las respuestas vienen de Brasil, Argentina, Venezuela, Colombia y Costa Rica.

La distribución por edad es razonablemente uniforme: el 24% tiene entre 21 y 30 años; el 32%, 31 y 40 años; el 25%, entre 41 y 50 años; el 16% entre 51 y 60. Por otro lado, el 66% de los periodistas que respondieron la encuesta afirmaron que trabajan en la profesión hace menos de 10 años; otros 13%, entre 11 y 15 años y 20%, más de 15 años.

Como muestra la Figura 1, el 57% de los periodistas tienen un trabajo a tiempo completo. Otros 12%, aunque independientes, también se dedican en tiempo completo a la profesión.

Es posible observar un nivel importante de capacitación entre los periodistas que respondieron a la encuesta: el 29% tienen master y el 9% doctorado, mientras el 53% son licenciados o especialistas. El 9% se capacitó a partir de la experiencia práctica en periodismo.

Sin embargo, como se ve en la Figura 2, el hecho de tener un nivel más alto de educación no influye significativamente en su situación profesional actual.

Figura 1 - Situación profesional actual

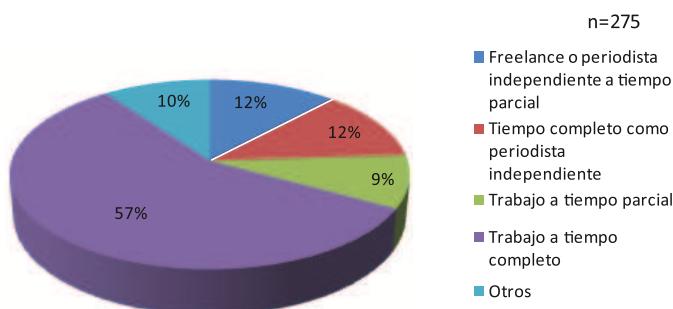


Figura 2 - Situación profesional actual

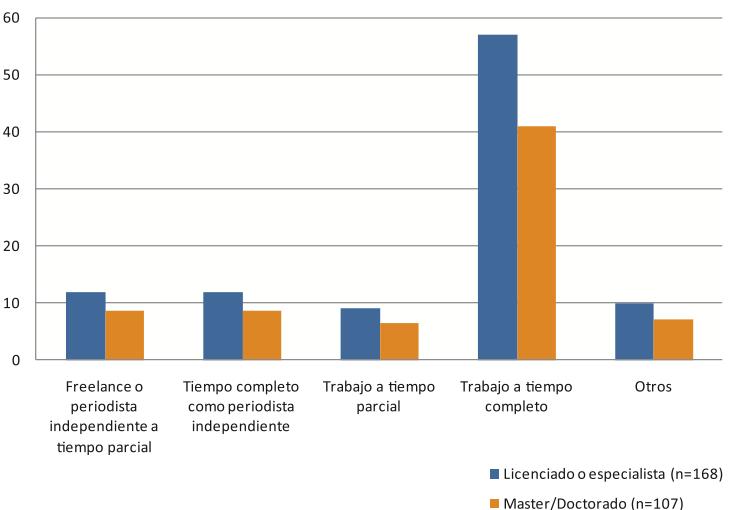
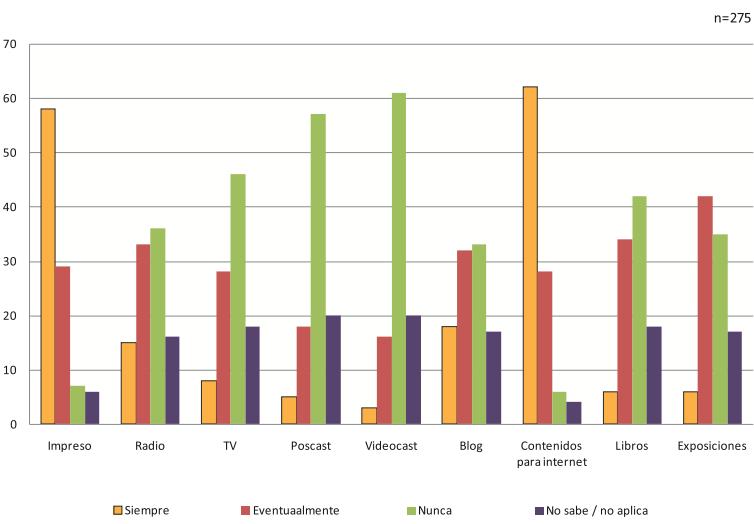


Figura 3 - ¿En cuál de estos medios de comunicación difunde su trabajo?



1 La red fue creada en 2009, con apoyo del Programa Iberoamericano de Ciencia y Tecnología para el Desarrollo (Cyted). Coordinada por el Núcleo de Estudios de la Divulgación Científica del Museo de la Vida, reúne investigadores de 10 países iberoamericanos. Más informaciones en <www.museudavida.fiocruz.br/redejc>.

Los medios impresos y la Internet son los medios masivos en los que más difunden los encuestados (Figura 3). Son reducidas las acciones sistemáticas en la radio y la TV.

Con respecto a su papel frente a las audiencias, el 41% considera que es informar; el 23%, traducir un material complejo en lenguaje accesible, mientras el 8% afirma que su función es movilizar la opinión pública; y el 3%, vigilar los poderes públicos para velar por los intereses de las audiencias.

Un aspecto importante que llama la atención en nuestros datos es el bajo porcentaje de periodistas que afirman tener estrategias sistemáticas para conocer sus audiencias: solo el 20%.

Por fin, buscamos averiguar si en América Latina hay un sentimiento de que el periodismo científico está en crisis, como señalan algunos autores con respecto a EE.UU. y Europa (Brumfield, 2009).

De acuerdo con las respuestas, el 68% afirma que la cantidad de notas y otros materiales se incrementan cada semana, una afirmación que puede representar, por un lado, más presión sobre los periodistas para que trabajen más y, por otro, más espacio dedicado a la cobertura de ciencia.

Con respecto a sus condiciones de trabajo, el 70% afirma que la presión profesional a la cual están sometidos afecta la calidad de su trabajo.

El 82% asegura que no es correcta la afirmación de que el periodismo científico está en declive. Solo un quinto afirmó creer que el periodismo científico está en crisis. Además, el 73% expresa estar satisfecho con su trabajo.

Aún más expresivo es el resultado obtenido cuando preguntamos si recomendaría la profesión de periodista científico a otras personas: el 91,3% afirma que sí, una respuesta que expresa el optimismo con respecto a la carrera de periodismo científico.

Consideraciones finales

Los resultados de nuestra encuesta son importantes para comprender mejor el periodismo científico en la región, aunque se deberá profundizar los datos.

Vimos que es una profesión practicada más por mujeres que por hombres. Son jóvenes, aunque se observa una distribución equilibrada entre las distintas generaciones. Este dato podría sugerir que, a lo largo de los años, hubo un reemplazo generacional desde los años 1960.

Por otro lado, un porcentaje importante (el 66%) trabaja en la profesión hace menos de 10 años.

¿Cómo interpretar estos datos? ¿Esto significa que los periodistas no logran trabajar más de 10 años en el área? ¿El periodismo científico viene siendo atractivo para más gente en los últimos diez años? ¿Sería un regreso a la ola de entusiasmo que se inició en la década de los 60?

Observamos también que son reducidas las acciones sistemáticas en la radio y la TV, medios masivos importantes para América Latina. Los números con respecto de la TV en Brasil, por ejemplo, muestran como iniciativas de ciencia por este medio masivo podrían ser significativas: de acuerdo con estimados del año 2009, el 97,2% de los domicilios de Brasil tienen televisión (IBGE, 2010). Urge, por lo tanto, incrementar estrategias para ampliar los programas o iniciativas de ciencia en estos medios masivos.

Entre nuestros resultados, vemos también que los periodistas que logran trabajo en la cobertura de ciencia y tecnología, están satisfechos con su carrera y están más optimistas con lo que hacen en comparación con sus compañeros del norte. El sentimiento de crisis, observado en EE.UU. y Europa, no parece existir en esta parte del globo terrestre.

Otro aspecto que surge de los datos se refiere a cómo los periodistas ven su rol en la sociedad, más centrado en traducir temas complejos e informar. Asociado con otros estudios que realizamos (ver por ejemplo, Almeida et al, 2011), observamos que el periodista científico en nuestra región – y en otras parte del mundo – es un entusiasta de la ciencia.

Esto es, en parte, reflejo del propio origen del periodismo científico en el mundo y en América Latina, como parte de una estrategia de sensibilización de la importancia de la ciencia. Por otro lado, sin embargo, urge desarrollar un periodismo de ciencia – y de otras áreas – más crítico, en que busquemos comprender, de forma menos contemplativa, qué significan los conocimientos científicos y en qué medida pueden tener o no impactos en la sociedad.

Esto es especialmente necesario en tiempos en que muchas discusiones importantes para la sociedad tienen aspectos científicos – asociados con aspectos económicos, culturales, sociales, ambientales, entre otros.

Algunos ejemplos son los cambios climáticos, los desastres naturales causados por temblores y lluvias, los cultivos transgénicos, la investigación con células troncales embrionarias, la nanotecnología.

Para finalizar, llamamos la atención sobre la ausencia de estrategias más sistemáticas para conocer las audiencias



por parte de los periodistas. Si deseamos hacer un periodismo científico de calidad y relevante para la sociedad, urge conocer nuestros públicos y qué sentido

producen ante el material que vehiculamos. Es urgente, por lo tanto, diseñar estrategias amplias para llenar este vacío.

Bibliografía

- Almeida, Carla, Ramalho, Marina, Buys, Bruno, Massarani, Luisa, La cobertura de ciencia en América Latina: estudio de periódicos de élite en nueve países de la región, en Moreno Castro, Carolina (ed.), Periodismo y divulgación científica En Tendencias en el ámbito iberoamericano, Madrid, Biblioteca Nueva/OEI, 2011.
- Asociación Iberoamericana de Periodismo Científico, Associação Brasileira de Jornalismo Científico, Jornalismo Científico Memoria, São Paulo Brasil, 1982.
- Brumfield, Geoff. Supplanting the old media? Nature, 10 de marzo de 2009, pp. 274-777.
- Calvo Hernando, Manuel, Arte y ciencia de divulgar el conocimiento, Quito (Ecuador): Ciespal, 2006.
- Calvo Hernando, Manuel, Ciencia y periodismo científico en Iberoamérica, Diálogos, La Insignia, España, marzo del 2005, http://www.lainsignia.org/2005/marzo/dial_002.htm
- Cazaux, Diana, Historia de la Divulgación Científica en la Argentina. Buenos Aires: Editorial Teseo, 2010.
- Fog, Lisbeth. El periodismo científico en Colombia, un lento despegue, Quark, 44, Octubre-Noviembre de 2004, pp. 59-65. Consultado en 10 de noviembre de 2012 en <http://quark.prbb.org/34/034059.pdf>
- IBGE. Pesquisa Nacional por Amostra de Domiciliar de 2009, disponível em Pesquisa Nacional por Amostra de Domiciliar de 2010 (PNAD), 2010.9 de noviembre de 2012, http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/condicaodevida/indicadoresminimos/sinteseindicsociais2010/default_tab.shtml
- Massarani, Luisa, Science communication in Latin America, en Priest, Susanna (Ed.), Encyclopedia of science and technology communication, Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2010, pp. 443-445.
- Moreira, Ildeu de Castro, Massarani, Luisa, "Aspectos históricos da divulgação científica no Brasil", Ciência e Públíco - caminhos da divulgação científica no Brasil, Rio de Janeiro (Brasil), Casa da Ciéncia e Editora da UFRJ, 2002, pp. 43-64.

Relaciones públicas

Una herramienta para el desarrollo de las organizaciones de la sociedad civil latinoamericanas

Erika Barzola

Detalla la incidencia de estas organizaciones en varios países latinoamericanos y analiza su trabajo desde la comunicación de la mano de las relaciones públicas, materia de la cual detalla sus características y su papel como herramientas que contribuyen a una mejor y más eficiente gestión de los recursos intangibles con los que cuenta una entidad de la sociedad civil.

Pídalo a: libreria@ciespal.net



NUEVA PUBLICACIÓN



El Consejo de Regulación y Desarrollo de la Comunicación: análisis comparativo con referentes externos

Abel Suing Ruiz

Doctor en Comunicación por la Universidad de Santiago de Compostela, ex becario de la Secretaría Nacional de Educación Superior, Ciencia, Tecnología e Innovación (Senescyt); experto en gestión de la calidad universitaria; máster en comunicación audiovisual por la Universidad Internacional de Andalucía; economista con diplomado en mercadeo de la Universidad Técnica Particular de Loja. Vocal alterno de la Sociedad Ecuatoriana de Investigadores de la Comunicación y socio de la Unión Nacional de Periodistas de Ecuador

Correo: arsuing@utpl.edu.ec

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

La Constitución Política de Ecuador de 2008 dispuso la creación de una Ley de Comunicación en el plazo de un año. La comisión especializada de la Asamblea Nacional trató varios proyectos en los que consta la conformación de un órgano encargado de promover las políticas públicas de comunicación y regular el ejercicio de los medios. Hasta noviembre de 2012, la Ley de Comunicación no ha sido aprobada. Para legitimar y apresurar su aprobación, el presidente Rafael Correa convocó, en mayo de 2011, una consulta popular que, entre otros puntos, preguntó sobre la creación de un Consejo de Regulación que controle los mensajes de violencia y que establezca criterios de responsabilidad ulterior de los comunicadores y los medios. El propósito de este trabajo es medir el nivel de independencia del Consejo de Regulación con relación a cinco referentes internacionales.

Palabras clave: comunicación, consejo regulador, consejos audiovisuales, medios de comunicación social, derecho a la comunicación

Resumo

A Constituição Política do Equador de 2008 dispôs a criação de uma Lei de Comunicação no prazo de um ano. A comissão especializada da Assembléia Nacional tratou de vários projetos nos quais consta a conformação de um órgão encarregado de promover as políticas públicas de comunicação e regular o exercício dos meios. Até novembro de 2012, a Lei de Comunicação não havia sido aprovada. Para legitimar e apressar a sua aprovação, o presidente Rafael Correa convocou, em maio de 2011, uma consulta popular que, entre outros pontos, perguntou sobre a criação de um Conselho de Regulação que controle as mensagens de violência e que estabeleça critérios de responsabilidade ulterior dos comunicadores e meios. O propósito deste trabalho é medir o nível de dependência do Conselho de Regulação com relação a cinco referentes internacionais.

Palavras-chave: comunicação, conselho regulador, conselhos audiovisuais, meios de comunicação social, direito a comunicação.



Introducción

Los estándares periodísticos responden a políticas de comunicación desarrolladas mediante regulaciones. Los sistemas de regulación, autorregulación y corregulación surgen de los poderes públicos atribuidos (antidemocráticos) y representativos (democráticos).

La autorregulación “nace del compromiso voluntario de los agentes que participan en el proceso de comunicación; va dirigida a complementar la libertad de los medios con un uso responsable de la misma; y, sobre todo, está especialmente guiada por los valores y fines de la propia comunicación” (Aznar, 2005, p. 30).

La otra modalidad, corregulación, es un mecanismo que media entre legisladores (autoridades de regulación directa) y procesos de autorregulación. Suele denominarse como “autorregulación regulada”, es una “estrategia de regulación indirecta que abarca todas las manifestaciones de creación normativa y autocontrol privado que, debido a su interés público, son fomentadas, reconocidas y, a su vez, reguladas, por los poderes públicos” (Darnaculleta y Gardela citado por Belando y Montiel, 2011, p. 55).

La corregulación y la autorregulación hacen evidentes los compromisos de responsabilidad de las empresas y los particulares al tiempo que permiten el ejercicio ético de la profesión. Sin embargo, debido a los abusos de algunos o las dificultades para verificar las obligaciones, surge la necesidad de crear autoridades independientes de regulación y/o control que fijen criterios objetivos alejados de los intereses de gobiernos y empresas privadas.

Los órganos independientes de control cuentan con garantías para propiciar la regulación indirecta, la clave de la eficacia de corregulación y autorregulación es la capacidad de sanción, pero muchas veces es una capacidad moral más que punitiva.

Los principales modelos de regulación internacional desarrollan políticas de ordenación para medios audiovisuales pero no para medios impresos. Las políticas de comunicación sobre los medios impresos son más genéricas y están circunscritas a los ámbitos generales de las garantías de la libertad de información y comunicación. En términos democráticos, la trascendencia y alcance de la comunicación audiovisual ampara la importancia de su regulación a través de órganos independientes.

“La necesidad de regular los contenidos que se emiten por los medios audiovisuales surge casi paralelamente a la aparición y divulgación de los medios de comunicación” (Aguaded y Vera, 2009, p.1). Pero ¿Qué contenidos

hay que regular?: “Libertad de expresión y empresa, protección a los menores y discapacitados, protección de los derechos del consumidor desde el punto de vista del derecho al acceso a la información y defensa de la calidad del producto audiovisual” (CNTV, 2009, p.44), entre otros valores importantes.

Para contextualizar el modelo del Consejo de Regulación de Ecuador se describen cuatro experiencias que corresponden a las autoridades de control del Reino Unido, España, Estados Unidos de América y Chile. En el Reino Unido, la Office of Communications (OFCOM) es el órgano regulador de las comunicaciones, con responsabilidad sobre la televisión, radio, telecomunicaciones y servicios de comunicación inalámbricos. Su fin es promover los intereses de los ciudadanos y los consumidores para avanzar hacia la era digital, apoyándose en un régimen regulatorio que fomenta la competencia.

El Consejo Estatal de Medios Audiovisuales (CEMA) es el órgano regulador y supervisor del sector, ejerce sus competencias bajo el principio de independencia de los poderes políticos y económicos, posee capacidad sancionadora y sus miembros son elegidos por mayoría cualificada de tres quintos del Congreso de los Diputados. Sus funciones principales son garantizar la transparencia y el pluralismo en el sector, la independencia e imparcialidad de los medios públicos así como el cumplimiento de su función de servicio público.

El Consejo Audiovisual de Andalucía (CAA) es una autoridad independiente que regula la actividad de los medios audiovisuales en Andalucía. Su cometido es velar por el respeto de los derechos y libertades reconocidos en la Constitución y el Estatuto de Andalucía, así como por el cumplimiento de la normativa vigente en materia audiovisual y de publicidad.

La Comisión Federal de Comunicaciones (FCC) fue establecida como una agencia independiente del gobierno de los Estados Unidos y tiene una responsabilidad directa ante el congreso. La FCC tiene a su cargo la reglamentación de las comunicaciones interestatales e internacionales por radio, televisión, teléfono, satélite y cable en los 50 estados de la Unión, el distrito de Columbia y los territorios de Estados Unidos, según describe su sitio web (FCC, 2009).

El Consejo Nacional de Televisión de Chile (CNTV) es un órgano constitucional autónomo. Su creación y conformación se instituyen en la Constitución chilena con la misión de velar por el correcto funcionamiento de los servicios de televisión. El consejo tiene personalidad jurídica y patrimonio propio, con lo que garantiza una gestión financiera independiente y un régimen de responsabilidad propios.



La tramitación de una nueva Ley de Comunicación en Ecuador comienza en septiembre de 2009. En la sesión del 5 de enero de 2010 se realizó el primer debate de la ley. El informe de la mayoría parlamentaria para el segundo debate fue presentado el 1 de julio de 2010 y el 31 de enero 2012 se entregó el proyecto definitivo que comprende 128 artículos y 16 disposiciones transitorias.

La normativa vigente en Ecuador no refleja independencia y autonomía de la autoridad de control respecto al poder ejecutivo. Pese a que el artículo cinco de la Ley de Radio y Televisión menciona un organismo autónomo de derecho público con personalidad jurídica, su conformación no brindó garantías de independencia porque cuatro de seis integrantes tenían relación directa con el presidente de la República y los otros dos representaban a los medios bajo control.

Las propuestas de Ley de Comunicación incluían la figura de un Consejo de Regulación, cada una de ellas con un matiz diferente.

Las razones para crear un Consejo de Regulación se sustentan en las actuales restricciones del derecho universal a la libertad de expresión, las responsabilidades ulteriores de respeto a la reputación de los demás, la protección a la seguridad nacional, orden, salud y moral públicas, conforme lo señala el artículo 13 de la Convención Americana de Derechos Humanos. La Comisión Ocasional de Comunicación de la Asamblea Nacional debatió el proyecto de ley entre el 16 septiembre de 2009 y el 1 de julio de 2010 pero además en junio de

2011 incluyó las disposiciones de la Consulta Popular del 7 de mayo de 2012 que, específicamente, manda crear un Consejo de Regulación de los medios de comunicación.

Metodología y objeto de estudio

El objeto de estudio es el Consejo de Regulación y Desarrollo de la Comunicación de Ecuador propuesto en el proyecto de Ley Orgánica de Comunicación. La pregunta de investigación es: ¿El modelo de consejo de Regulación tiene garantías de independencia similares a las autoridades de control de países extranjeros? El objetivo de la investigación: Determinar la independencia de la propuesta del Consejo de Regulación y Desarrollo de la Comunicación de Ecuador en relación a cinco modelos internacionales: OFCOM, CEMA, CAA, FCC y CNTV.

La hipótesis principal: El modelo de Consejo de Regulación y Desarrollo de la Comunicación propuesto para Ecuador no muestra condiciones de independencia similares a las que tienen autoridades de regulación internacional como OFCOM, CEMA; CAA; FCC y CNTV.

La metodología utilizada es mixta: cualitativa y cuantitativa. Las técnicas de investigación seleccionadas son el análisis de contenidos cualitativo y cuantitativo. Para lograr el objetivo de determinar la independencia del Consejo de Regulación de Ecuador en relación a los cinco modelos internacionales, se utilizó el análisis de contenidos de las leyes de creación de cada uno de los órganos de regulación.

Cuadro 1. Proyectos presentados a la Asamblea Nacional de Ecuador

Nombre del proyecto	Proponente	Fecha de presentación	Número de artículos	¿Incluye propuesta de Consejo de Regulación	Denominación
Ley orgánica de comunicación, libertad de expresión y acceso a la información pública	César Montúfar	31 de agosto de 2009	72	Sí	Consejo de Protección de los Derechos de Comunicación (COPDECO)
Ley Orgánica de Comunicación	Lourdes Tibán	3 de septiembre de 2009	149	Sí	Consejo Social de Comunicación
Ley Orgánica de Comunicación	Rolando Panchana	14 de septiembre de 2009	66	Sí	Consejo Nacional de Comunicación e Información
Ley Orgánica de Comunicación	Informe de mayoría para segundo debate	1 de julio de 2010	105	Sí	Consejo de Comunicación e Información
Informe Complementario del Informe para segundo debate	Informe de mayoría	29 de julio de 2011	21	Sí	Consejo de Regulación y Desarrollo de la Comunicación

Fuente. Elaboración propia en agosto de 2011 a partir de la información de la Asamblea Nacional de Ecuador, disponible en <http://www.asambleanacional.gov.ec/tramite-de-las-leyes.html> y en <http://asambleanacional.gov.ec/blogs/comisionocasional2/>

Estas autoridades en materia audiovisual y de comunicación fueron seleccionadas porque representan modelos convergentes (OFCOM, FCC) y propuestas de integración independiente (CEMA, CAA) con capacidad sancionadora. Poseen diferentes vínculos con el gobierno a través de la postulación de sus integrantes a propuesta del Ejecutivo (FCC y CNTV), elección de los Parlamentos (CEMA, CAA) o por sugerencia de los ministerios (OFCOM).

El profesor Ramón Zallo señala tres indicadores que permiten conocer el grado de independencia de un consejo de comunicación nacional o regional. Los indicadores son: competencias, tipo de composición y modo de elección.



Cuadro 2. Leyes de creación de los órganos de control

País	Nombre del órgano de control	Ley de creación
Reino Unido	The Office of Communications (Ofcom)	Communications Act. 2002, Communications Act. 2003
España	Consejo Audiovisual de Andalucía (CAA)	Ley 1/2004, de 17 de diciembre de 2004
	Consejo Estatal de Medios Audiovisuales (CEMA)	Ley 7/2010, del 31 de marzo
Estados Unidos de América	Comisión Federal de Comunicaciones (FCC)	Communications Act. of 1934
Chile	Consejo Nacional de Televisión (CNTV)	La ley 18.838, de 1989, que se modificó con las leyes 19.131 de 1992; y 19.982 de 2004
Ecuador	Consejo de Regulación y Desarrollo de la Comunicación	Proyecto de ley de comunicación del 1 de julio de 2010 e Informe Complementario del Informe para segundo debate del Proyecto de Ley Orgánica de Comunicación del 29 de julio de 2011

Fuente. Elaboración propia

Cuadro 3 Criterios para evaluar la independencia de los órganos de control

No.	Indicadores / Criterios
1	Competencias
1.1	El consejo tiene competencias para formular recomendaciones, dictámenes e instrucciones
1.2	El consejo tiene competencias para regular / normar y garantizar el cumplimiento de las leyes tanto en los entes públicos como privados
1.3	El consejo tiene competencias para intervenir, en algún grado, en las convocatorias de concursos para adjudicaciones de servicios de radiodifusión sonora y televisiva
1.4	El consejo tiene competencia para intermediar en el sistema mediático, entre actores públicos y privados
1.5	El consejo tiene competencias para asesorar y emitir informes preceptivos a los Parlamentos y al Gobierno, cuando lo requieran
1.6	El consejo tiene competencias para sancionar los supuestos de incumplimientos legalmente previstos
1.7	El consejo tiene capacidad sobre las emisiones y desconexiones, públicas y privadas de radio y televisión que se emiten en una comunidad autónoma, región o país
2	Modo de elección
2.1	El consejo es elegido por el Parlamento, en forma de organismo con personalidad jurídica, autonomía funcional, orgánica y con presupuesto propio
2.2	Los integrantes del consejo se eligen por mayoría absoluta o consensos amplios (casos de 3/5 o de 2/3 del voto parlamentario)
3	Composición
3.1	El mandato de los integrantes del consejo tiende a superar los períodos de las legislaturas
3.2	Los candidatos para integrar el consejo cuentan con perfiles académicos / profesionales relacionados con la comunicación y / o el audiovisual. Son personas de prestigio reconocido y contrastado, y sus capacitaciones están diferenciadas (comunicación, derecho, sociología, etc.)
3.3	Los candidatos a integrar el consejo no tendrán o surgirán de vinculaciones con partidos políticos o las empresas a regular
3.4	El consejo está compuesto de forma plural y respeta las cuotas de género

Fuente. Elaboración propia

"Los modelos más activos y de más autoridad social y política son justamente los que tienen más competencias y autonomía" (Zallo, 2006).

Los códigos de equivalencia de respuestas son -1, 0, +1. Una respuesta negativa equivale a -1, el órgano regulador no cumple el criterio. El cero representa a una equivalencia neutra, es decir la categoría no aplica al caso observado. Una respuesta positiva equivale a 1, significa que el órgano regulador cumple el criterio. La suma máxima a alcanzar es de 13 puntuaciones.

Resultados

El Consejo Audiovisual de Andalucía (CAA) cumple con todos los parámetros evaluados, su calificación es de 13 puntos. El modelo se ajusta al prototipo de consejo de comunicación independiente propuesto por el profesor Ramón Zallo. Es un consejo de una comunidad autónoma española que está supeditado al marco legal estatal, lo cual no reduce sus competencias ni su capacidad sancionadora, según señala el artículo primero de la Ley General de Comunicación Audiovisual Ley 7/2010, del 31 de marzo.

El Consejo de Regulación y Desarrollo de la Comunicación propuesto en el Informe Complementario del Informe para segundo debate del Proyecto de Ley Orgánica de Comunicación de Ecuador del 29 de julio de 2011, alcanza la calificación de 7 puntos porque no cumple los criterios de modo de elección. Hay dos criterios que no son aplicables por la forma de elección y la organización política del país.

Conclusiones

El cuadro 4 presenta los resultados de la "Evaluación de la independencia de los órganos de control" según los indicadores de competencias, composición y modo de elección de los integrantes de los consejos de comunicación. Según este índice el Consejo de Regulación y Desarrollo de la Comunicación propuesto para Ecuador alcanza la calificación de 7 puntos; se ubica al mismo nivel que la Oficina de Comunicaciones.

La hipótesis es rechazada. La autoridad de regulación propuesta en Ecuador reúne las condiciones formales que le permitirían actuar con independencia de influencias políticas y económicas.



Cuadro 4. Evaluación de la independencia de los órganos de control

Criterios	The Office of Communications (OFCOM)	Consejo Estatal de Medios Audiovisuales de España (CEMA)	Consejo Audiovisual de Andalucía (CAA)	Comisión Federal de Comunicaciones (FCC)	Consejo Nacional de Televisión de Chile (CNTV)	Consejo de Regulación y Desarrollo de la Comunicación
1.1	1	1	1	1	1	1
1.2	1	1	1	1	1	1
1.3	1	1	1	1	1	1
1.4	1	1	1	1	-1	1
1.5	1	1	1	1	1	1
1.6	1	1	1	1	1	1
1.7	1	1	1	1	0	0
2.1	-1	1	1	1	1	-1
2.2	-1	1	1	1	1	-1
3.1	1	1	1	1	1	0
3.2	1	1	1	1	-1	1
3.3	1	1	1	1	1	1
3.4	-1	-1	1	-1	1	1
Sumatoria	7 puntos	11 puntos	13 puntos	11 puntos	8 puntos	7 puntos

Fuente. Elaboración propia en agosto de 2011 a partir de los criterios expuestos en cuadro N° 23 de esta tesis; y de la información de los Consejos de Comunicación, disponible en <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/2003/21/contents>; <http://www.boe.es/boe/dias/2010/04/01/pdfs/BOE-A-2010-5292.pdf>; http://noticiasjuridicas.com/base_datos/CCAA/an-11-2004.html; <http://www.fcc.gov/encyclopedia/rules-regulations-title-47>; <http://www.leychile.cl/N?i=30214&f=2004-11-30&p=>; <http://www.asambleanacional.gov.ec/tramite-de-las-leyes.html> y en <http://asambleanacional.gov.ec/blogs/comisionocasional2/>

La propuesta de conformación del Consejo de Regulación y Desarrollo de la Comunicación de Ecuador se diferencia de otros modelos internacionales en la regulación de los medios impresos y representa una alerta para las garantías de libertad de expresión.

El debate continua. La Asamblea Nacional de Ecuador espera votar el proyecto de ley que pasará al presidente Rafael Correa para que lo sancione o lo vete, luego vendría la discusión del reglamento que también demandará asimilar las críticas de los grupos políticos del país. 

Bibliografía

Aguaded, José y Vera, Ángel. "El control de los contenidos televisivos en las autoridades reguladoras y los consejos audiovisuales". Contratexto Digital. 2009: n.7, pp. 1-15.

Aznar, Hugo. Ética de la comunicación y nuevos retos sociales. Códigos y recomendaciones para los medios. Barcelona, España: Paidós, 2005.

Belando, Beatriz y Montiel, Gonzalo. Contenidos y mercado en la regulación de la Comunicación Audiovisual. Valencia, España: Tirant lo blanch, 2011.

Consejo Nacional de Televisión de Chile (CNTV). Seminario

Internacional sobre Regulación de la TV. Santiago, Chile: Consejo Nacional de Televisión de Chile, 2009.

Federal Communications Commission (FCC). "Acerca de la FCC". 2009. Comisión Federal de Comunicaciones. 10 de septiembre de 2010 «<http://www.fcc.gov/aboutus.html>»

Zallo, Ramón. "Dos modelos opuestos. Consejos del audiovisual en las Comunidades Autónomas". TELOS N° 68. 2006. 4 de mayo de 2011 «<http://sociedadinformacion.fundacion.telefonica.com/telos/articulocuaderno.asp?idarticulo=4&rev=68.htm>»



Suscríbase a Chasqui ¡palabra en comunicación!

Telf: (593 2) 252 4177 Fax: 250 2487
e-mail: isanchez@ciespal.net
Quito - Ecuador
www.ciespal.net

PERIODO	AMERICA LATINA	E.E.U.U. Y EUROPA	RESTO DEL MUNDO	ECUADOR
Por un año	USD. 80	USD. 90	USD. 100	USD. 25
Por dos años	USD. 150	USD. 170	USD. 190	USD. 45
Números anteriores	USD. 20	USD. 23	USD. 25	USD. 5

Formas de pago para el exterior:

- 1.- El pago debe hacerlo con cheque pagadero en un banco de los Estados Unidos a nombre de CIESPAL, y enviarnos con sus datos a la siguiente dirección postal:
- 2.- Pago en efectivo a través de Western Union a nombre de Isaias Neptali Sánchez Mosquera, y enviar el número de la transferencia con el nombre de la persona que realizó, más los datos de suscripción a la siguiente dirección electrónica: isanchez@ciespal.net





Valerio Fuenzalida y sus propuestas para la televisión, audiencias y educadores

Guillermo Orozco

Nacido en Guadalajara, México. Se graduó en Ciencias de la Comunicación en la Universidad Jesuita de Guadalajara (ITESO) y amplió estudios pedagógicos en la Universidad de Colonia. Maestro y Doctor en Educación por la Universidad de Harvard. Catedrático de Ciencias de la Comunicación en la Universidad de Guadalajara. Ha sido coordinador del grupo de trabajo sobre estudios de la recepción de ALAIC y catedrático UNESCO en Bogotá y Barcelona. Autor de numerosos trabajos sobre comunicación y medios, ha centrado su línea de pensamiento e investigación en los estudios de la recepción y la alfabetización audiovisual. Es co-coordinador internacional de OBTEL: Observatorio Iberoamericano de Ficción televisiva. Ha publicado, entre otros libros: Una coartada metodológica: abordajes cualitativos en comunicación, medios y audiencias, 2012. TVMORFOSIS: Una televisión abierta hacia la sociedad de redes, 2012. La investigación en comunicación dentro y fuera de América Latina, 1997. Televisión, audiencias y educación, 2001.

Correo: gorozco@cencar.udg.mx

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Las teorías críticas de la comunicación generalmente han sido severas con la televisión en diversos momentos y contextos. No obstante, se puede ser crítico y también propositivo sin que lo uno excluya lo otro. Y esa es la apuesta del comunicador chileno Valerio Fuenzalida. La televisión, ha dicho Fuenzalida, es un importante canal de difusión cultural, un aliado educativo, un espacio de convergencia de las diversidades. Es cuestión de acertar en los formatos y en los lenguajes. En este artículo, Guillermo Orozco, otro referente latinoamericano en estudios de la comunicación, nos ofrece una síntesis del pensamiento de Fuenzalida, en diálogo con su propia posición respecto del fenómeno comunicacional llamado televisión.

Palabras clave: televisión educativa, políticas públicas, niños y niñas, lenguajes televisivos

Resumo

As teorias críticas da comunicação geralmente tem sido severas com a televisão em diversos momentos e contextos. Entretanto, é possível ser crítico e propositivo sem que um exclua o outro. E essa é a aposta do comunicador chileno Valerio Fuenzalida. A televisão, disse Fuenzalida, é um importante canal de difusão cultural, uma aliada educativa, um espaço de convergência das diversidades. É questão de acertar nos formatos e mas linguagens. Neste artigo, Guillermo Orozco, outro referencial latino-americano nos estudos da comunicação, nos oferece uma síntese do pensamento de Fuenzalida, em diálogo com sua própria posição a respeito do fenômeno comunicacional chamado televisão.

Palavras-chave: televisão educativa, políticas públicas, crianças, linguagens televisivas



Hace 26 años en el verano de 1986 conocí a Valerio. Eran tiempos difíciles en la América Latina de ambos. En algunos países, como en el mío, México, recién salímos del sismo que devastó la capital y de debacles financieras y devaluaciones empobrecedoras; en otros, como en el suyo, Chile, aún se vivía bajo la dictadura de Pinochet. Nuestro encuentro se dio en terrenos más tranquilos y más "sólidos": Londres, en el marco de la Conferencia Internacional sobre Estudios de Televisión, organizada por el *British Film Institute*, una institución dedicada al cine que recién volcaba su atención también a la pantalla televisiva.

Entre interesantes discusiones con colegas de muchos países, Valerio y yo fuimos distinguiendo y decantando puntos de encuentro. Uno de ellos, básico para nuestro mutuo reconocimiento y diálogo a lo largo de los años, fue la importancia que los dos le otorgábamos a los estudios culturales para la investigación sobre televisión y sus audiencias. Él, desde *Ceneca*, una singular ONG chilena que trascendió dictaduras y fronteras nacionales, y yo desde mi tesis doctoral en la Escuela de Educación de Harvard confirmamos, entonces, que tejíamos autores e ideas similares para profundizar el sentido de lo televisivo y lo educativo en la vida de las mayorías, pero sobre todo en la de los niños y niñas. Audiencia que nos ha interesado de manera especial a lo largo de nuestra vida académica y profesional, como investigadores, comunicadores y educadores.

Además de su trabajo académico en la universidad y como docente en escenarios de educación no formal, durante 13 años, Valerio incursionó exitosamente en el Canal Nacional de Chile, coordinando la producción del mismo y explorando el fenómeno de lo que yo nombro lo televisivo también desde ese lado de la pantalla.

Esta experiencia tan significativa para la sinergia emisores- receptores le permitió tener puntos de vista originales, algunos diversos a muchos académicos latinoamericanos que únicamente veían la televisión desde la recepción y temían de la emisión por sus efectos ideológicos.

Introducidos de esta manera algunos de los ejes centrales del pensar y el hacer de este prolífico autor, a la vez que ubicando nuestro encuentro y coincidencias esenciales, en los párrafos siguientes trataré de bosquejar una breve semblanza suya, enfatizando algunas de sus principales aportaciones al pensamiento comunicacional latinoamericano sobre la audiencia y la televisión y sus múltiples intercambios desde una perspectiva educativa.

Los niños y niñas como audiencia y el entretenimiento educativo

En uno de sus primeros libros, *La televisión, Padres e hijos*, (1984) Valerio partía de esta triada inseparable

tratándose de audiencias infantiles. Ahí encontraba una comprensión a la vez que más integral, más desafiante, ya que los niños y niñas "no están solos frente a la pantalla". Se enfrentan a ella a partir de su formación en sus hogares y a partir de las visiones y cosmovisiones de sus familias y, por supuesto, por aquellas resultantes de su historicidad con la propia televisión. Su interlocución específica tiene por tanto mucho de "familiaridad" y de permisos y prohibiciones concretas, producto de valores y estrategias pedagógicas y a la vez mediáticas de sus padres y madres, aunque también conlleva mucho de oportunidad y contexto en el que conviven unos y otros.

Más allá de lo pasivo o lo activo de las audiencias, dicotomía ampliamente superada en el campo académico de la investigación sobre recepción y audiencias y, por supuesto, en la visión de Valerio desde hace décadas, las audiencias pueden ser muchas cosas a la vez. De hecho lo son, lo cual siempre resulta un desafío tanto para la producción televisiva como para el análisis de su teledidencia, sobre todo de los más jóvenes. En esta dirección, Valerio estuvo explorando diversas propuestas televisivas, encontrando que los niños y niñas no eran asumidos por la programación televisiva tradicional como verdaderos interlocutores, pero descubriendo también que menos aún lo eran por la programación alternativa, cultural y educativa. Aquí, más bien, las audiencias infantiles eran vistas como ignorantes y, por tanto, se hacían vulnerables a ser interpeladas como recipientes de las doctas enseñanzas magisteriales, proferidas ahora a través de una cámara y un micrófono.

Había que acabar con esa educación televisiva basada en el modelo escolar, enfatizó Valerio. Esto fue una de las premisas claves de sus propuestas subsiguientes, donde además Valerio fue enfatizando la ludicidad como paradigma de un intercambio realmente formativo entre audiencias y pantallas. Formación que, para Valerio, no tenía por qué ceñirse a los temas clásicos escolares, aunque fuera lúdicamente, sino, nada más y nada menos, que a los temas de la vida misma.

A partir del análisis de algunas series animadas como la de *Tom y Jerry*, llegó a la conclusión de que no solo ésta sino este tipo de programas, eran realmente "educativos" para los chicos y chicas por ser liberadores. El ratón, pequeño, podía vencer al gato grande, lo cual parecía una similitud deseada, buscada e imaginada por el televidente infantil, con la vida real, donde los niños y niñas, pequeños, identificados con el ratón, podrían burlar a los adultos, grandes. Esto empoderaba a los chicos y chicas como televidentes y como niños, y muy probablemente marcaba una manera de empoderarse después como ciudadanos. Y para Valerio eso justamente se convirtió en una clave para la teledidencia infantil donde la programación objeto de ella resultaba "entretenidamente educativa".



Si el entretenimiento televisivo resultó bastante educativo en estos términos, la televisión educativa también fue objeto de transformación. Del clásico modelo importado de la escuela donde el “tío” que emulaba al educador escolar, pero fuera del aula, conducía desde esa posición en pantalla el contenido del mismo, el pensamiento de Valerio y sus propuestas en este sentido fueron transitando a un modelo donde el papel de los niños fuera cada vez más activo y protagónico. Así, mientras los adultos perdían centralidad, y autoridad, los niños la ganaban en unas relaciones mucho más igualitarias donde los roles activo y de liderazgo en los programas también eran infantiles, aun siendo programas educativos. De esta manera, es como Valerio considera que debía y debe de interpellarse a la audiencia infantil, no como menor, sino como igual, y con capacidades concretas para desarrollar una interlocución o producir aprendizajes.

Si bien esto se dice en corto, han sido largos años y muchos intentos, no solo de Valerio sino también de otros educomunicadores en el espacio iberoamericano, así como mucha investigación y muchos análisis de ejemplos de programas populares y otros no tanto, los que han quedado sembrados en el camino. Quizá la premisa subyacente en este esfuerzo televisivo, ejemplificado por Valerio, que no se ha explicitado como tal, sea que no se puede activar –educar, formar, avivar- a la audiencias y hacerlas pensar, ser creativas y aprender, si a su vez no se les muestra así: activas, pensantes, vivas capaces de crear e innovar en los personajes y en las narrativas televisivas que se les ofrezcan.

Si para la investigación de la recepción televisiva el “rigor empírico” es clave para descubrir y comprender sus televiencias, en la producción televisiva --diría Valerio-- es la “creatividad en la interpellación” de las audiencias la clave del éxito y de realización del potencial educativo de la televisión.

Lo anterior tiene mucho que ver con la “representación semiótica” – como Valerio la nombra- de la infancia en la pantalla y de la adultez también, así como de los procesos educativos mismos. Las representaciones actuales en la programación televisiva de calidad tienen mucho de un modelo que motiva y a la vez exige a las audiencias infantiles el desarrollo de ciertas destrezas para la sobrevivencia cotidiana, destrezas que los adultos no necesariamente tienen, y donde los pequeños intervienen y toman el liderazgo con imaginación, según las narrativas presentadas.

Ahí está la gran oportunidad de rehacer la televiencia, para que ésta resulte una experiencia educativamente más entretenida y por tanto más integral para la audiencia, diría Valerio.

Lejos de sustituir la televisión “entretenida” por una “instructiva” y por tanto aburrida, la propuesta de Valerio ha sido fusionar ambas, pero con perspectivas diferentes. No se trata de cualquier entretenimiento, ni de cualquier educación. Sino de uno que desafíe a los televiendentes en el sentido de que los interpele de manera que tengan que reaccionar como sujetos emocionales y creativos, no solo como audiencias complacientes y conformistas, y de una educación que no sea sinónimo de instrucción ni se mida por los parámetros de la escuela, o el mero aprendizaje de contenidos, sino por los de la vida. Como dice el mismo Valerio, se trataría de poner en juego un abordaje televisivo que interpele a los pequeños desde sus “destrezas afectivas y actitudes para enfrentar la vida”. Ahí es donde él encuentra y ubica el potencial educativo de la televisión.

Lo que sostiene Valerio lo podríamos justamente vincular con las premisas subyacentes, que otros investigadores hemos destacado de los videojuegos, donde el desafío de pasar al siguiente nivel de dificultad, entendiendo por eso un nivel más complejo en términos de narrativa, de opciones de acción, de solución de problemas y superación de obstáculos, y de autoestima del videojugador son los soportes de la motivación para seguir jugando.

De regreso hacia las audiencias y su futuro. El potencial educativo de la Tv requiere otros criterios y políticas públicas

Recientemente, Valerio ha coordinado y editado el volumen 31, No. 3, 2012 de la afamada e influyente revista cuatrimestral *“Communication Research Trends”*, que inició justamente en Londres por el año 1985, fundada por el comunicador Jesuita Robert White, “Bob” y su comunidad londinense. Al leerla para preparar esta semblanza, no pude dejar de recordar nuestra conversación con Bob, en su casa, en el contexto de la conferencia de Londres a la que asistimos Valerio y yo en 1986.

De entre varios recuerdos que aun me evoca ese rato compartido, excepcional realmente para dos latinoamericanos, me parece oportuno destacar que una de las líneas de la conversación versaba sobre democratización de los medios en América Latina. Pero el punto en discusión no era, ni hacer medios alternativos, ni meter en la programación televisiva general una ideología de izquierda, marxista, fuerte en esos años en el discurso intelectual en nuestro continente. El punto dialogado ahí entre los tres tenía más que ver con el potencial liberador y democratizador de cualquier programa televisivo, siempre y cuando hubiera ciertas condiciones, como una pedagogía para



intervenir su recepción con las audiencias que permitiera hacer realidad ese potencial, por decirlo así, oculto, por ejemplo, de una serie de ficción típica.

El cambio televisivo que entreveíamos a partir de ese diálogo no tenía entonces tanto que ver con contenidos, sino con el diseño diferente de formatos televisivos, sobre todo de la representación de los roles de los personajes incluidos en ellos.

De Londres a Santiago 2012 han transcurrido 26 años. En este ejemplar mencionado, que Valerio mismo me obsequió en este otro encuentro en el marco del congreso regional de la ICA, celebrado en su ciudad y en su Universidad, la Católica de Chile, en octubre de este año, él ha plasmado de manera conjunta una propuesta que apunta a una transformación integral de lo que yo he venido llamando lo televisivo, para poder realizar todo el potencial educativo con la televisión y sus audiencias, especialmente con las audiencias infantiles.

Comenzando por los bebés, audiencia que crecientemente es el *target* de canales de cable infantiles y programas globales dirigidos a la pequeña infancia, Valerio distingue sin rechazar esta programación, lo aprovechable en ella para los más pequeños, cuidando que la pantalla no substituya la relación personal afectiva y sensorial de los familiares hacia los pequeños, ni que se ausente la mediación adulta en el diálogo con ellos sobre sus percepciones y apropiaciones televisivas.

Lejos de desanimar *per se* la oferta televisiva para los más pequeños, como se ha hecho en Francia, Valerio sugiere que habría que aprovechar la estimulación sonora y visual que esa programación ofrece, así como la música, los colores y las formas que, en dosis adecuadas, resultaría positivo para el desarrollo infantil. Pero advierte también que, conforme se avanza en madures, los pequeños van captando también significados, por lo que hay que seleccionar bien los programas frente a los cuales se les enfrenta para su estimulación sonora y visual. Si se piensa que en muchos hogares de América latina, debido a la pobreza, no hay otros estimuladores para los bebés, quizás la pantalla pueda suplir algo de esa carencia.

Asimismo, Valerio anota que los niños y niñas ya con uso de razón y de clases medias hacia arriba van aficionándose cada vez más al cable y perciben que algunos canales, como *discovery kids*, son para ellos y, cuando tienen la opción de elegir, los seleccionan, lo cual resulta sorprendente y aun no hay claro entendimiento de por qué sucede así. Por lo que habría que hacer más investigación en éste línea para hacer recomendaciones de políticas públicas mediáticas. A su vez, este fenómeno, aunque solo sea para el tercio de la audiencia infantil que tiene estas posibilidades de acceso, desafía los criterios de programación de los canales abiertos y, en especial, a

los públicos, para ser más populares entre las audiencias infantiles. Los canales públicos deben pensar en tener canales también especializados y, concretamente, alguno de programación infantil, comenta Valerio.

El próximo escenario digital plantea, asimismo, diferentes desafíos para la televisión y para la educación, y para la vinculación adecuada entre ambas. La propuesta de Valerio en este sentido se desarrolla en cuatro puntos, pero tiene en su base la convicción de que no es posible seguir pensando en un sistema escolar ajeno al sistema televisivo, ni viceversa. Si en el mundo analógico el divorcio entre ambos sistemas educativo y televisivo fue la marca principal, tanto un sistema como el otro serán perdedores si no intentan algunos vínculos que los potencien mutuamente.

Con esta convicción, que varios otros investigadores y educadores compartimos plenamente, Valerio apunta en primer lugar a garantizar la accesibilidad en cada región de cada país, de al menos un canal público digital para niños que no tiene que transmitir las 24 horas ni transmitir programación solo infantil, pero que mantenga una referencia con una oferta en el sentido descrito en párrafos anteriores.

Un segundo punto en conexión con lo anterior sería garantizar que cada hogar contara con la infraestructura tecnológica digital correspondiente para hacer usufructo de las ofertas del mundo digital, tanto a través de la pantalla televisiva como a través de Internet y de otros dispositivos donde también puede la audiencia usufructuar productos audiovisuales.

Un tercer punto para Valerio sería una adecuada integración de lo que sucede en la escuela con lo que oferta el canal de televisión, no de modo rígido, pero sí en sentido compensatorio o de ampliación televisiva de temas de los currículos escolares. Algo como se ha intentado en otros países con el satélite, como en el caso mexicano de EDUSAT, y que justo cumple una función complementaria y hasta sustitutiva de algunos temas en el ejercicio educativo diario de los docentes en las escuelas.

Finalmente, el cuarto punto para Valerio sería la provisión de materiales que estarían a la disposición de los maestros, tanto como de los padres de familia para seguir en la escuela temas de la televisión, y en ésta, temáticas escolares. No se trataría solo de guías y cuadernos de trabajo, sino de juguetes y materiales de entretenimiento también que refuerzen algunos contenidos transmitidos y vistos por los pequeños y les permitan a ellos y a sus padres una interacción más lúdica y más provechosa.

Podría continuar comentando la obra de Valerio. Quisiera, sin embargo, concluir mi recuento, primero



con una disculpa al propio autor por interpretar de esta manera sus aportaciones, confío en no haberlas distorsionado mucho, y por involucrarme en algunas de ellas y recordarlo explícitamente en estas páginas. En segundo lugar, quiero referirme en el último párrafo al trabajo conjunto que venimos realizando sobre la ficción televisiva y que, aunque supone una plataforma de intereses históricos similares, constituye a la vez un proyecto específico.

Desde hace 7 años, Valerio junto con otros colegas latinoamericanos y yo mismo, conformamos OBTEL: Observatorio Iberoamericana de Ficción Televisiva, convencidos de que es en este género televisivo no sólo donde se puede "tomar el pulso" a la producción y a la industria televisiva contemporánea en cada país, sino

donde se puede experimentar mucho y desde donde se tiene al mayor porcentaje de las audiencias conectadas. Es a través de OBTEL que hemos constituido una comunidad iberoamericana con 12 equipos nacionales enfocados en el análisis de la ficción y sus transformaciones, que en un mundo globalizado adquiere peculiar significado ya que las latinidades se han vuelto a la vez más locales y firmes y más líquidas que nunca desde el conglomerado de 50 millones de hispanos en los Estados Unidos hasta los Ibéricos.

Desde la ficción televisiva fluyen reconocimientos y propuestas novedosas importantes, representados en lo audiovisual con enorme potencial de disfrutarse en múltiples pantallas y provocar una cultura de participación entre las audiencias. ■

Algunos libros y artículos de Valerio Fuenzalida

- Estudios sobre la Televisión Chilena. CPU. 1984 (segunda edición).
- TV-Padres-Hijos. Ed. Paulinas-CENECA. 1984.
- Democratización de la TV Chilena. CPU. 1985 (segunda edición).
- Los Programas Chilenos de TV Infantil (editor). CPU. 1985.
- Módulo de Educación para la TV. (en colaboración con Paula Edwards). CENECA-UNESCO. 1985 (segunda ed.).
- TV y Recepción Activa. (en colaboración con Paula Edwards). CENECA. 1985.
- Educación para la Comunicación Televisiva (editor). CENECA-UNESCO. 1986.
- Visiones y Ambiciones del Televidente. Estudios de Recepción Televisiva (en colaboración con María Elena Hermosilla). CENECA. 1989.
- El Televidente Activo (en colaboración con María Elena Hermosilla). CPU. 1991.
- Televisión, Pobreza y Desarrollo. CPU. 1991.
- Televisión y Cultura Cotidiana. CPU. Santiago. 1997.
- Televisión y Cultura del Protagonismo, capítulo en el libro colectivo "El Consumo Cultural en América Latina". Guillermo Sunkel – compilador. Convenio Andrés Bello. Santafé de Bogotá. 1999.
- La Televisión Pública en América Latina. Reforma o privatización. FCE. 2000. Santiago.
- Evolución histórica de la TV en Chile, capítulo del libro "Historia de la TV en América Latina", bajo la edición de Lorenzo Vilches & Guillermo Orozco. GEDISA. Barcelona. 2002.
- Televisión Abierta y Audiencia en América Latina. 2002. Ed. Norma. Buenos Aires.
- La Política resignificada desde la Televisión. Revista Diálogo Político, Año XXI, N° 1 Marzo 2004, pp. 47-66. Edición temática bajo el título "¿Mediatización de la política?". Buenos Aires.
- Expectativas Educativas de las Audiencias Televisivas. Ed. Norma. 2005. Bogotá.
- Sobre televisión, audiencias y escuela. Entrevista a Valerio Fuenzalida. Revista Colombiana de educación N° 46, primer semestre de 2004. Bogotá. pp. 219-227.
- Televisión Pública para una democracia con gobernabilidad y equidad. Valerio Fuenzalida. Revista Signo y Pensamiento Vol. XXIII, N° 45. julio-dic.2004. Bogotá.
- Cambios en la relación de los Niños con la Televisión. Revista Chasqui N° 93. Marzo 2006. pp. 40-45. Quito.
- Programas televisivos de Mediación. Revista Mensaje N° 565, Dic. 2007, pp. 48-49. Santiago.
- La TV chilena desde 1992 al presente (1992-2007). Con la colaboración de Camila van Diest. Capítulo del libro Los primeros 50 años de la Televisión chilena. Facultad de Comunicaciones UC-El Mercurio-VTR-Canal 13. Santiago – 2007.
- Cambios en la relación de los Niños con la Televisión, en la revista Comunicar N° 30, vol. XV, marzo 2008. pp 49-54. Andalucía. ISSN 1134-3478 / DL: H-189-93
- La ficción televisiva en Chile. Crecimiento – Diversidad – Cambios en la audiencia. Valerio Fuenzalida-Pablo Julio coordinadores del segundo Informe Obitel. Chile 2008.
- Identificación con la ficción televisiva, en el volumen Contrapuntos y Entrelíneas sobre Cultura, Comunicación y Discurso. del Valle C., Browne R., Nitrihual L., Mayorga J., Silva V. (editores) pp. 174-186. Universidad de la Frontera-Universidad Austral de Chile2008.
- Canales del Parlamento: ampliar la deliberación. Revista Mensaje. N° 567, marzo-abril 2008, página 57 ss.
- TVN: nueva misión en régimen digital. Publicado en Mensaje N° 574 – Nov. 2008. pp. 46-48.
- La ficción televisiva en Chile. Crecimiento – Diversidad – Cambios en la audiencia. Valerio Fuenzalida-Pablo Julio coordinadores del segundo Informe Obitel. Chile 2008.
- Niños y Mediación ante la TV. Revista Interacción (ISSN 0122-2406) – N° 48. Mayo 2008. pp. 29-33. Bogotá, Colombia.
- Resignificación de la Educación televisiva: desde la escuela a la vida cotidiana. Una visión desde América Latina. Comunicar. N° 36, vol. XVIII, 2011, pp. 15-23
- Melodrama, Subjetividad e Historia. LOM Ediciones. 2009. En colaboración con Pablo Corro y Constanza Mujica.
- Políticas Públicas no ambiente televisivo digital. Revista Matrizes. Vol. 4, N° 2 (2011), pp. 141-163. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Comunicação da Universidade de São Paulo.

Bibliografía

Fuenzalida, Valerio. *Televisión, Padres e Hijos*, Chile, Ediciones Paulinas, 1984.

Fuenzalida Valerio. *A Dialogue on Children's Television, Communications Research Trends*, Vol. 31:No.3. California, 2012.





Juan García y Juan Montaño: territorios distintos y narrativas complementarias desde la memoria afrodescendiente

Gustavo Abad

Ecuatoriano, periodista e investigador de la comunicación. Editor de Chasqui. Ha publicado: El monstruo es el otro: la narrativa social del miedo en Quito (2005); Medios y movilidad humana. Pautas para informar sobre hechos migratorios (2009); Representación de la cultura afroecuatoriana en los textos de educación básica en el Ecuador (2010); El club de la pelea: gobierno y medios, un entramado de fuerzas y debilidades (2011); Ecuavoley: la ovación voluntaria (2011) y ensayos periodísticos y académicos. En filmografía, el cortometraje Fuego cruzado (2005). Docente asociado al programa de maestría de la UASB-Sede Ecuador. Candidato a Doctor en Literatura Latinoamericana por la UASB-Sede Ecuador.

Correo: gabad@ciespal.net

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Este ensayo pone en diálogo el pensamiento y la obra de dos referentes de la cultura afrodescendiente en el Ecuador: Juan García y Juan Montaño. Desde una perspectiva histórico-literaria, analiza las maneras cómo un investigador de la cultura –García- y un escritor –Montaño- ponen en escena el tema de la memoria. El primero va en busca de la tradición oral como portadora de los valores ancestrales capaces de sostener un proceso de resistencia cultural. El segundo, en cambio, inventa otra poética y construye nuevos sentidos acerca de la condición afro en el escenario urbano. Temas como la oralidad, la música, la comunidad, la ciudad, la noche, el amor adquieren significados particulares desde la mirada de dos intelectuales que se expresan desde una profunda conciencia afrodescendiente.

Palabras clave: literatura, comunicación, historia, cultura afro, memoria, resistencia

Resumo

Este ensaio põe em diálogo o pensamento e a obra de duas referências da cultura afrodescendente no Equador: Juan García e Juan Montaño. A partir de uma perspectiva histórico-literária, analisa as maneiras como um pesquisador da cultura – García – e um escritor – Montaño – põem em cena o tema da memória. O primeiro vai em busca da tradição oral como portadora dos valores ancestrais capazes de sustentar um processo de resistência cultural. O segundo, em troca, inventa outra poética e constrói novos sentidos sobre a condição afro no cenário urbano. Temas como a oralidade, a música, a comunidade, a cidade, a noite e o amor adquirem significados particulares sob o olhar dos dois intelectuais que se expressam a partir de uma profunda consciência afrodescendente.

Palavras-chave: literatura, comunicação, história, cultura afro, memória, resistência



Un concierto de salsa en Esmeraldas

El concierto está anunciado para las siete de la noche, pero a las tres de la tarde ya los instrumentos y equipos de amplificación reposan sobre la tarima para las pruebas de sonido. Antonio, bajista, líder y *manager* del grupo de salsa, ensaya los primeros sonidos para mostrar entusiasmo. Sin embargo, no puede ocultar un gesto de preocupación. La esposa del pianista ha llamado para avisar que su marido está enfermo y no vendrá. A pocas horas de subir al tablado y sin poder encontrar a un reemplazante entre los músicos de la zona, Antonio mira instintivamente hacia el teclado en busca de una solución. Un par de segundos después, en su mente comienza a tomar forma una idea loca.

Ahí está Jacinto, un muchacho de veinte años, que hace pocas semanas se unió al grupo como utilero. En ese tiempo, Antonio lo ha visto aprovechar cada pausa, cada montaje y desmontaje de los equipos para acercarse al teclado y ensayar acordes de las canciones de moda. Ahora lo ve de nuevo en esas faenas y su desesperación lo hace descubrir en el utilero a un pianista en cierres. *Oye, Jacinto ¿desde cuándo practicas piano?... Desde nunca, yo solo sé tocar marimba... No jodas, a ver, ensayemos un acorde: tú serás el pianista esta noche... No joda usted, yo no sé nada... Sí sabes, a ver, yo te doy tres notas, tú sígueme... ¿Así?... Así, bien, ahora dale de nuevo, como si estuvieras con la marimba, pero más suave, dale...*

Una hora después, la preocupación de Antonio se troca en alegría contagiosa. Jacinto casi domina la línea básica de acompañamiento y el concierto queda asegurado para la gente del barrio Veinte de Noviembre, que ya comienza a tomarse la calle principal para celebrar las fiestas de fundación de Esmeraldas.¹

En ese momento no lo comprendí, pero ahora entiendo que lo que vi esa noche, en la sonrisa imperturbable de Jacinto, apoderado del teclado como si hubiera estado siempre ahí, fue la señal visible de un proceso de transición personal, de la entrada a un nuevo territorio cultural, del encuentro entre una memoria musical aprendida en la comunidad y el universo sonoro de la industria del espectáculo. Jacinto tocaba el piano con progresiva solvencia gracias a que antes tocaba la marimba con seguridad. Lo uno no era posible sin lo otro. Música nueva y memoria antigua se juntaban de manera sorprendente en un concierto de salsa.

Territorio ancestral y ecosistema urbano

La historia anterior viene aquí para abrir un poco el camino a un conjunto de ideas que pretendo desarrollar con el fin de poner en diálogo el pensamiento y la obra de Juan García Salazar y Juan Montaño Escobar, dos referentes contemporáneos de la tradición oral y de la literatura afroecuatoriana respectivamente. Investigador el primero y escritor el segundo, transitan por territorios diferentes y escriben de manera diferente. Sin embargo, García y Montaño no son opuestos como parece. Más bien, entre ellos hay muchas líneas complementarias -no siempre armónicas-, aunque usan estrategias discursivas distintas, como veremos en lo que sigue.

Para comenzar, los dos producen sus relatos y proponen modos de entender el mundo desde su condición afrodescendiente. Cada uno, a su manera, ratifica que esa condición de los individuos y las colectividades es determinante en su relación con el resto de la sociedad local, nacional y mundial. En otras palabras, tanto el trabajo de investigación de García, como la narrativa urbana de Montaño, provienen de un lugar social, político y cultural que podríamos definir como afrocentrista. Desde ahí, ambos plantean el problema de la memoria de los individuos y colectividades de origen africano, independientemente de las formas que adquieren sus relatos en esa compleja interacción con la diversidad cultural.

Juan García es un investigador de la cultura afro en el Ecuador y su principal eje de trabajo es la recuperación de la memoria y la tradición oral de las comunidades del norte de Esmeraldas. Ha expuesto los resultados en varios documentos educativos². En tanto que Juan Montaño es un escritor y periodista, que ha publicado dos volúmenes de cuentos y participa en el debate público como columnista del diario Hoy³. Se trata de dos intelectuales, no tanto por alguna adscripción académica, sino por su actividad de buscadores y, a la vez, productores de sentidos. Cada uno, desde su actividad, genera relatos de intervención política, social y cultural.

Cómo lo hacen, qué los junta y qué los diferencia es lo que intentaremos entender a partir de varios materiales de García respecto de la tradición oral, así como de varios cuentos de Montaño. Pondremos la mirada en tres aspectos principales: 1. Los territorios, físicos y culturales desde donde producen; 2. Los relatos que ponen a

1 Notas de mi trabajo de campo de reportero cultural, agosto de 2002

2 García es uno de los principales mentores de la propuesta político-educativa denominada etnoeducación. Algunos de sus trabajos son: *Cuentos y décimas afro-esmeraldeñas* (1988), *Los guardianes de la tradición: compositores y decimeros* (2002); *La tradición oral: una herramienta para la etnoeducación* (sf) y otros.

3 Montaño es autor de los libros de cuentos *Así se compone un son*, Vol. I y II (1998 y 2005 respectivamente) Hace 15 años mantiene la columna *Jam Session* en la que se define a sí mismo como un *Jazzman*. Escribe sobre temas diversos, pero con preferencia políticos, sociales y culturales relacionadas con la provincia de Esmeraldas.



circular desde esos lugares; 3. La relación dramática con la memoria.⁴

La angustia cultural en los cuentos de Montaño

La rebambaramba salsera le consume la vigilia. Esta asociación simbólica de pellejos, metales y madera le escamotea el sueño. Hay más desasosiego en las fibras del alma que en las nervaduras del cuerpo. Jair Quiñónez apresura el sueño, pero es un insomnio pertinaz que trafica con su tranquilidad. Él intuye que no es la guaracha la gastadora de su quietud (...) En realidad es su fe la que está disparada, son sus dogmas hereditarios los que están descontrolados y por lo mismo su fe se está volviendo inservible...⁵ (Montaño, 1999: 49)

Escojo este primer párrafo del cuento *Hanil* de Juan Montaño, porque contiene algunas pistas de lo que podemos llamar el territorio de este escritor. En este caso, la palabra territorio no se refiere solo al espacio material de existencia, sino también al lugar donde el autor posiciona una voz narrativa.

El cuento describe la angustia del futbolista Jair Quiñónez la noche anterior a un partido decisivo. Jair no puede dormir porque en su conciencia se ha instalado la idea de estar huérfano de sus dioses ancestrales. Su padre, Nemesio Quiñónez, creyente de una tradición religiosa africana, que ha llegado al borde de la extinción en las ciudades contemporáneas, ha intentado prolongar "con las hilachas de su africanidad" en su hijo la creencia. La desolación de Jair se debe a que ha perdido la esperanza de que alguno de esos dioses avejentados –"arqueologías teogónicas" las llama el narrador- venga a ayudarlo cuando los necesite en el nuevo templo, el estadio de fútbol, donde juegan y luchan los semidioses de esta nueva religión de masas. La única redención de Jair está en los ojos cafés de una *fan* adolescente, de nombre incierto, que suena algo así como "Hanil"...

Muchos cuentos de Montaño tienen como escenario la ciudad y la noche. La mayoría de sus personajes comparten el rasgo emocional de la desolación y el sentimiento de fracaso. En muchos sentidos, viven la angustia cultural de habitar un lugar al que no pertenecen, al menos no del todo. Un lugar donde viven y luchan pero también sufren y agonizan. Con esos elementos, Montaño construye unas historias de amores

destructivos, de alegrías truncadas, llenas de alusiones musicales, especialmente de son y boleros antiguos, que corren a manera de banda sonora. Esto, que parece un tópico recurrente de la literatura mundial, tiene en la narrativa de Montaño un desarrollo particular debido a la remarcada condición afro de los personajes y su conflicto con la memoria.

Montaño desarrolla un lenguaje y una estrategia narrativa para dar cuenta de la crisis existencial del individuo afro en la ciudad. Coloca a sus personajes en el escenario paradigmático de la vida moderna, la urbe y su dinámica destructiva, un territorio artificial, incierto e inestable, sin referentes sólidos que permitan construir sentidos de pertenencia ni de comunidad.

García y la memoria como resistencia cultural

En la otra cara de esta reflexión está Juan García, un investigador con casi cuarenta años dedicados a la recuperación de la tradición oral de los pueblos afrodescendientes: historias de vida, testimonios, cuentos y décimas esmeraldeñas. Al contrario de Montaño, el territorio donde García extrae su material narrativo comprende las comunidades rurales. Se trata de un entorno de vida distinto, que el investigador asocia con valores deseables, como la vida en comunidad y el respeto por la naturaleza. En el centro de sus preocupaciones está una ética, una sabiduría heredada y unas enseñanzas que no pierden vigencia.

El espacio por el que transita García alberga modos de vida tradicionales pero asediados por la acción del capitalismo extractivista, especialmente de la agroindustria y la minería, que arrasa territorios y, con ellos, las formas culturales que los habitan. Ha recogido y sistematizado importante información sobre este tema y la aplica en proyectos educativos.⁶

En la gran cantidad de testimonios, cuentos y décimas que ha logrado recopilar y difundir, García encuentra una tradición oral portadora de una ética propia, capaz de sostener un proyecto de resistencia cultural ante el asedio externo. Las décimas constituyen un relato de la experiencia de vida de una colectividad. El decimero⁷ verbaliza los temas que tocan la sensibilidad y la preocupación de la comunidad. Se trata de un narrador individual pero a la vez colectivo, porque en sus palabras

4 Pese a que la obra de estos dos autores es más amplia y compleja, escojo estos tres ejes de análisis debido a la extensión limitada de este ensayo. Por ello, no incluimos la obra periodística de Montaño, que podría ser motivo de otro análisis por sí misma.

5 Fragmento del cuento *Hanil*, de Montaño

6 El investigador expone ampliamente el tema del territorio en un trabajo reciente acerca de la actividad agroindustrial en su provincia. Ver: García, Juan, ed. *Territorios, territorialidad y desterritorialización: un ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales*, Fundación Altrópico, 2010

7 Un decimero puede ser autor o intérprete. En el primer caso se lo reconoce como compositor y en el segundo como echador de décimas.



también la comunidad se narra a sí misma. Así lo expresa en su testimonio el decimero Remberto Escobar:

Componer décimas y cantar versos en los bailes de marimba son las cosas que más me gustan para mantener el corazón amarrado en la tradición de los mayores y para buscar mi madre de Dios que es la que alimenta el cajón donde vive el corazón, me gusta la cacería en las montañas. Por eso yo me reconozco como un compositor, cantor y medio poeta del monte. Aunque ahora ya para viejo vivo en el pueblo... (García, 2002: 17)

Ese aferramiento a la tradición de los mayores implica también una oposición al tutelaje político-administrativo del Estado, por considerarlo ajeno a un modo de vida originario. En la tradición del pueblo afro, el concepto de familia es más importante que el concepto de país, según el testimonio del mismo decimero:

En el tiempo que nosotros nos criamos esto de colombianos y ecuatorianos era una cosa que casi no se tenía en cuenta, la gente caminaba costa arriba, costa abajo buscando su madre de Dios (...) Para nuestros mayores, saber de qué familia era una persona, era más importante que esto de ser de este lado o del otro de la frontera (...) por lo menos los que somos negros, hemos sido y todavía somos como una sola familia... (García, 2002: 18)

Así, García ejerce de puente entre una tradición oral, portadora de valores éticos ancestrales, y una cultura letrada, portadora de autoridad intelectual, con el fin de sumar fuerzas en la lucha por la conservación de ese territorio y ese legado cultural. Esto se expresa con mayor claridad en su propuesta político-educativa de etnoeducación, que surge como respuesta ante el peligro de desaparición de esa heredad. En palabras del propio García:

Las nuevas generaciones de afroecuatorianos tienen que saber que la historia oficial no tiene interés en resaltar los conocimientos de nuestros mayores. Por eso nuestro deber tiene que ser el de recordarlos, reconocerlos y poner sus aportes en esta nueva historia que los pueblos negros del mundo estamos interesados en construir: nuestra historia. (García, sf: 22)

Un recurso frecuentemente usado por García es la voz del abuelo Zenón, que funciona como un alter-ego del investigador. "Nosotros los que tenemos sembrado en nuestro corazón el sentido de pertenencia a la comunidad, no solo hablamos de la comunidad, sufrimos con la comunidad, nuestro dolor es el de la comunidad, somos la comunidad" (García 2010: 12), dice el abuelo Zenón.

García protege la oralidad y Montaño busca la interculturalidad

Tenemos ya algunos elementos para dilucidar las principales interrogantes de este ensayo: ¿dónde se juntan, cómo se complementan y qué diferencias hay entre la propuesta político-educativa de García y la narrativa urbana de Montaño?

Quizá la clave está en lo que García ha identificado como aprendizajes "casa adentro" y "casa afuera"⁸ (García, sf: 14). En términos generales, casa adentro significa un proceso de autoreconocimiento como pueblo con valores propios, mientras que casa afuera es el diálogo que, desde ese reconocimiento, es posible sostener con el resto de la sociedad nacional y mundial.

Las décimas y los testimonios recuperados por García cubren la necesidad de todo individuo o colectividad de verbalizar su experiencia, de ofrecer un relato duradero acerca de las propias condiciones de vida. Son una suerte de crónica histórica y de actualidad, que le otorga sentido a un proyecto político-educativo en cuya base está la defensa de un territorio como sustento de la cultura afro. Predomina en ello, aunque no de manera exclusiva, una dinámica hacia adentro.

En algunas décimas se encuentra este tópico de reconocimiento cultural:

A Esmeraldas han llegado/ Gente de varios países/
Que la cultura del negro/ Ya no haya quien la pise/
Esta décima la hice/ Donde había bastante gente/
Unidos de diez países/ Y así se los contaremos/
Del Afro Americano/ Algo les redactaremos (...)
Están bien estos países/ Negros ya no habrán perdidos/ México, Perú y Brasil/ Ni en los Estados Unidos / Delegaciones correctas/ Que de lejos han venido/ Hasta llegar al Ecuador/ Como esos fuertes maderos/ Para así seguir luchando/ Por la cultura del Negro.⁹ (García, 2002: 130,131)

Montaño, en cambio, inventa otra poética y construye nuevos sentidos acerca de lo afro. Recarga sus textos de nuevas simbologías, crea nuevos sonidos, los llena de referencias culturales diversas. Uno de sus personajes, Juancito Trucupey¹⁰, es negro y Montaño lo describe dentro de un sistema de referencias urbanas: "poeta de los bailaderos", "El mago del swing". Su lenguaje es híbrido: "na'man que la laif (life) es solo esto". Juancito es: "el man, el golden bacán"; "el más fajao de los hijos de la acera" (Montaño, 1999: 5-13). La ciudad como territorio más cercano a la violencia que a los dioses.

⁸ Al referirse a la etnoeducación, García la define como "El proceso de enseñar y aprender casa adentro, para fortalecer lo propio de lo que nos hablan los ancestros..."

⁹ Una reunión de negros, décima de Aparicio Arce, recopilada por Juan García. El autor alude a un encuentro internacional de pueblos afrodescendientes.

¹⁰ Protagonista del cuento *Sombras nada mas*, de Montaño



Al final, Juancito Trucupey muere asesinado apenas unos segundos después de un encuentro sexual con una mujer blanca llamada Claudia, con quien "siente diez mil tambores repicándole en la venas". La africanidad de este personaje se manifiesta aquí de manera epidérmica y eventual. Nada trascendente, solo el reflejo de una memoria extinta y, por eso mismo, angustiada.

Esto se podría entender como una estrategia para superar modelos preestablecidos, representaciones agotadas de lo afro. Quizá sea un modo de borrarlo todo y decirlo todo de nuevo. Esa diversificación de las referencias lo ayuda a desarmar ciertos esquemas rígidos: "nosotros" contra "ellos". Montaño desarrolla una narrativa exuberante y polisémica. Podemos decir que domina en ello, aunque tampoco de manera exclusiva, una dinámica hacia afuera.

Muchos pasajes de sus cuentos revelan esa intención narrativa:

Hundo el pie en el acelerador para alejarme de los absurdos basureros de la memoria resentida. Pero no, los muertos cabreados se me han instalado en el asiento de atrás. Casi los veo por el retrovisor. Estos muertos no tienen forma, no tienen lugar en el espacio: ellos son el vacío. Ellos crean espacios. La vitalidad de estos muertos es la fortaleza de mi memoria. Los recuerdos cizanéan un coraje extemporáneo...¹¹ (Montaño 1999: 103-112)

Así, un cotejamiento entre los relatos de la tradición oral, recuperados por García, y los cuentos de Montaño, permite decir que en ambos prevalece una preocupación por la memoria. Se trata, en el caso de García, de una memoria viva y respetable. En los personajes de Montaño, la memoria es débil y extraviada. Parece que el primero se aferra a la comunidad como certeza ante el mundo, mientras que el segundo dialoga con el mundo desde el eco de una comunidad incierta o, más bien, desde una ciudad donde los dioses se han extraviado.

El modelo etnoeducativo de García propone desaprender lo aprendido (en la historia oficial) y aprender lo propio (en la memoria ancestral) para subvertir unos valores impuestos. Esto significa respetar la herencia de los

mayores sin modificarla ni interpretarla sino, por el contrario, dejar que los individuos y las colectividades afro se interroguen y transformen por sí mismos sus modos de vida y sus presupuestos éticos.

La narrativa de Montaño, en cambio, se inserta en otro campo semántico, el de la globalización y la industria cultural, pero siempre a partir del reconocimiento de su condición afro. En lugar de cerrar el horizonte de sus representaciones, lo abre hacia el diálogo intercultural. Montaño usa palabras de origen musical para describir situaciones emocionales: "La rebambaramba salsera le consume la vigilia"¹² (Montaño, 1999: 49); reproduce mundos sonoros artificiales: "El estéreo le saca todos los secretos polifónicos al bolero"¹³ (Montaño, 1999: 103-112). Eso, en el contexto de la cultura nacional, provoca otra mirada hacia el individuo afro, no a su esencialidad, sino a su complejidad.

El escritor explica de manera más clara lo que significa escribir desde la negritud:

Es reconocernos en todos los rostros y en todas las almas. Es que nos conozcan en todas las vidas del poliedro infinito que somos. Es reconocernos liberados de los esquemas, de las síntesis culturales asesinas y de los prejuicios del resto de la sociedad. Escribir desde la negritud es derrotar en la cotidianidad filosófica la persistencia ideológica del racismo^A¹⁴ (Handelsman, 2005: 92)

Para finalizar, podemos decir que, mientras García custodia un patrimonio oral ante el asedio exterior, Montaño subvierte el lenguaje exterior para asediarlo desde lo afro. Mientras el primero regresa la mirada al origen comunitario, el segundo explora nuevas posibilidades para dialogar con el mundo y sus lenguajes. En muchos sentidos, García es el letrado que desanda el camino en busca de un saber original; Montaño, en cambio, es el escritor que apunta con su saber hacia otras culturas. No hay oposición en ello, sino complemento. Nuevamente, lo uno no es posible sin lo otro. García se nutre de la voz del abuelo Zenón aunque Montaño estaría más cómodo escuchando al marimbero que ahora toca el piano gracias a la memoria instalada en su oído.^B

11 Narrador del cuento *Lágrimas negras* de Montaño

12 Fragmento del cuento *Hanil* de Montaño

13 Citado por Michael Handelsman

Bibliografía

- García, Juan, *La tradición oral: una herramienta para la etnoeducación. Una propuesta de las comunidades de origen afroamericano para aprender casa adentro*, FEDOCA, Esmeraldas, sf.
 García, Juan, comp. *Los guardianes de la tradición: compositores y decimeros*, Prodepine, Esmeraldas, 2002
 García, Juan, ed. *Territorios, territorialidad y desterritorialización: un*

ejercicio pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales, Fundación Altrópico, 2010

Handelsman, Michael, *Leyendo la globalización desde la mitad del mundo*, Editorial El Conejo, Quito, 2005

Montaño, Juan, *Así se compone un son*, CCE, Quito, 1999





La lengua y lo afro: de la literatura oral a la oralitura

Iván Rodrigo Mendizábal

Doctorando en Literatura Latinoamericana por la Universidad Andina Simón Bolívar - Ecuador. Magíster en Estudios de la Cultura por la misma universidad. Licenciado en Ciencias de la Comunicación Social por la Universidad Católica Boliviana San Pablo. Fue Secretario Ejecutivo para América Latina de la Organización Católica Internacional del Cine y del Audiovisual para América Latina (OCIC-AL) Ha ejercido la dirección de la Carrera de Comunicación Social de la Universidad Politécnica Salesiana, de la Escuela de Publicidad de la Universidad de las Américas y de la Universidad del Mar-Campus Santo Tomás. Actualmente es Director de Estudios y de Investigación de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Los Hemisferios e Investigador del Centro de Investigaciones de la Comunicación y de Opinión Pública de la Universidad de Los Hemisferios (CICOP). También se desempeña como profesor invitado de la Universidad Andina Simón Bolívar (Quito - Ecuador). Fue Vicepresidente de la Sociedad Ecuatoriana de Investigadores de la Comunicación (SEICOM). Autor (entre otros) de Análisis del discurso social y político (junto con Teun van Dijk), Cartografías de la comunicación (2002) y Máquinas de pensar: videojuegos, representaciones y simulaciones del poder (2004).

Correo: ivanr@uhemisferios.edu.ec

Recibido: octubre 2012 / Aprobado: noviembre 2012

Resumen

Este ensayo aborda la oralitura, concepto que alude a la comunicación que inscribe las prácticas orales, rituales, sociales-performativas, además de las prácticas de escritura en las comunidades afro. Pasando por los procesos de inscripción de la lengua española durante la colonia, en las que éstas tuvieron que aceptar y adaptar la institución lingüística dominante de forma violenta; la asunción local y personal de la lengua mediante inflexiones para derivar en la onomatopeya; hasta la apropiación colectiva de la lengua y la incorporación en ésta de una cosmovisión; el ensayo discute los postulados de la sociolingüística frente a los de la etnometodología. La idea es ver cómo los afroamericanos elaboran sus narrativas. La oralitura vendría a ser el dispositivo comunicacional como lenguaje-nación.

Palabras clave: literatura, oralidad, cultura afrodescendiente, narrativas

Resumo

Este ensaio aborda a oralitura, conceito que alude à comunicação que inscreve as práticas orais, rituais, sócio-performativas, além das práticas de escrita nas comunidades afro. Passando pelos processos de inscrição da língua espanhola durante a colônia, nas quais estas tiveram que aceitar e adaptar a instituição linguística dominante de forma violenta; a assunção local e pessoal da língua mediante inflexões para derivar na onomatopeia; até a apropriação coletiva da língua e a incorporação a esta de uma cosmovisão; o ensaio discute os postulados da sociolinguística frente aos da etnometodologia. A ideia é ver como os afro-americanos elaboraram suas narrativas. A oralitura viria a ser o dispositivo comunicacional como linguagem-nação.

Palavras-chave: literatura, oralidade, cultura afro-descendente, narrativas

Introducción

El presente ensayo es una aproximación a la comunicación lingüística en el campo literario, particularmente el afro, el cual, si bien trata de inscribir por la vía de la escritura lo oral, así mismo remite a una estética que pretende diferenciar lo oral de lo escrito.

Este hecho, si bien parece ser normal en la literatura dado que ella inscribe en forma de diálogos o de textos poéticos elaboraciones que pueden pasar como expresiones idiomáticas de personajes, en las literaturas "otras", aquéllas que no ingresan al canon nacional, como es el caso de las literaturas afro, en países como los nuestros donde lo negro es parte del paisaje y donde la escritura mestiza o blanca predomina, la comunicación lingüística de lo afro termina siendo vista como algo dialectal.

Mi preocupación es precisamente esta: ¿En qué medida la literatura afro, al inscribir una tradición "otra" en las literaturas nacionales, pasando por alto lo dialectal, quiere establecer un nuevo paradigma? En este contexto, lo que inspira este trabajo es el lenguaje desde lo afro, pero quiero de antemano indicar que mi lectura no será desde la filología ni desde la lingüística aunque el tema pueda sugerir estos ámbitos. Con ello quiero plantear el hecho que la literatura afro pretende ser un dispositivo donde el lenguaje se reterritorializa tratando de forjar, si bien la idea de la identidad, sobre todo de la multiplicidad.

Tres ámbitos de ubicación

Inmediatamente, cuando se trabaja el tema del lenguaje en contexto, viene a colación la sociolingüística como primer ámbito de sustentación teórica.

En efecto, la sociolingüística se preocupa de estudiar los usos de la lengua (o idioma) y las actitudes lingüísticas en relación a grupos sociales específicos; de este modo, uno de los aspectos de su competencia es lo que se denomina el dialecto, pero en otro caso, la preeminencia de la sociedad como determinante de las construcciones dialectales. En este marco, es posible saltar de la dimensión puramente fonológica a la discursiva y constatar que "el lenguaje no es sólo empleado para una función comunicativa, sino que también implica otras funciones tales como las identidades individuales/ colectivas y establecer la membresía social grupal"¹ (Porras 264).

Con la sociolingüística podemos comprender las estructuras lingüísticas subyacentes o las variaciones lingüísticas en las construcciones de sentido, llámense estas frases, textos, poesías u obras literarias, variaciones

que pueden tener huellas de factores socio-culturales identitarios, de raza o de género. Lo que importa, empero, es que desde el punto de vista sociolingüístico, los dialectos como el afro se comprenden como resultados de la asimilación forzada de la lengua española en América por quienes sufrieron los procesos de esclavización. Así aparecen las asimilaciones de lengua criolla y las *pidgin* o, en otro caso, las de los hablas de los negros y las del *bozal*.

Lipski establece una diferencia entre éstas considerando, por principio, que quienes sufrieron la esclavitud debieron aprender como segundas lenguas o el español, o el portugués, o el inglés o el francés, o, en otro caso, renunciar (y olvidar) su lengua madre. De este modo, el *pidgin* es "un lenguaje de contacto surgido por razones de urgencia en medio de grupos de personas que no comparten una lengua mutuamente conocida" (Lipski 2). Esta forma de lengua era hablada en las plantaciones y era reducida en sus expresiones, adoptada y, por su urgencia, obligada a ser pronunciada dado que se requerían de palabras para facilitar la comunicación. Sor Juana Inés de la Cruz es una de las primeras literatas que recogió algunas de las expresiones de esclavos que hablaban el *pidgin* en forma de villancicos:

¿Ah, Siñol Andlea? / ¿Ah Siñol Tomé? / ¿Tenemo guitarra? / Guitarra tenemo / ¿Sabemo tocaya? / Tocaya sabemo (...) (Zimmermann 69-70).

Lo que se denomina lengua criolla es producto del *pidgin*. Significa el proceso de nativización de la lengua española en las comunidades esclavizadas. De acuerdo a Lipski "si los idiomas nativos que forman el substrato del *pidgin* son gramaticalmente parecidos, el criollo [resulta] una verdadera lengua híbrida" (Lipski 2). La lengua criolla se produjo y fue hablada más fácilmente por los hijos de los esclavos donde se unía el español con los ritmos o tonalidades fonéticas de los padres negros en su mayoría de procedencia africana. En cierto sentido, el creole pronunciado en la región antillana es la expresión de estos hechos, y en cierta medida, el habla de grupos afro en ciertas regiones de América, particularmente en la Colombia o Panamá caribeña.

Cabe referirse también al *bozal*. En este caso, en la colonia tal palabra denominaba a la lengua hablada por los africanos esclavos quienes no habían renunciado a su lengua pero mezclaban palabras del español en sus expresiones. Es posible que incluso muchos esclavos hayan aprendido a hablar la lengua dominante pero seguían manteniendo la lógica de su propia lengua, hecho que lleva a pensar que el *bozal* en parte igualmente se podría considerar como lengua criolla. Lipski, de acuerdo a ello, dice que el "lenguaje bozal puede ser el verdadero

¹ Para el presente trabajo se ha empleado literatura en inglés de consulta en ciertos casos. Las traducciones de éstas son obra del autor de este trabajo.



precursor del español vernacular caribeño de hoy" (Lipski 12), en el entendido de que lo vernacular vendría a ser la lengua, con sus rasgos o inflexiones propias de algún grupo social en determinado lugar. En este contexto, incluso aparecería la denominación "habla de negros" a la modalidad expresiva idiomática con sus inflexiones características que es comparable con expresiones dialectales dadas en diversas partes del mundo, del mismo modo con jergas.

La perspectiva sociolingüística, aunque puede darnos algunas pistas socio-históricas de la adopción del español (o de otras lenguas) y su uso por parte de grupos afro en los procesos de esclavización, sólo nos ayuda a verificar las variaciones fonéticas o las estructuras lingüísticas con sus inflexiones, etc. Así, quizá parece sugerente la pista socio-étnica que inscribe el lenguaje como segundo ámbito de ubicación. Para mí ésta relaciona la identidad y la lengua. Porras dice que la entrada socio-étnica permite ver el intercambio de procesos estructurales intrínsecos que, si bien mira las variaciones lingüísticas también observa los factores socioculturales extrínsecos como raza, identidad étnica y los estereotipos sociales (Porras 265)

En este marco, aparece la tensión entre uso del lenguaje dominante y los factores de raza y de identidad étnica, cuestiones que, así mismo, aluden, según Horowitz, a la idea de "patria" de origen, nación de pertenencia, herencia y descendencia, así como a la propia mismisidad (Horowitz 53). Tal tensión supone que el lenguaje es incorporado en la práctica social del afro, quien finalmente se torna habitante de un lugar, quien trata de combatir el estigma de su propia condición pasada tratando de posicionarse empleando el español de forma adecuada. Así, la lengua es usada en forma "políticamente correcta" aunque ello no quiere decir que en el habla vernácula aparezcan palabras y referencias al pasado africano.

La denominación "español negro" tiene implicancias en este ámbito. Por un lado, se refiere a las formas criollizadas del español que fueron documentadas, sobre todo, por miembros de la Iglesia colonial mediante manuales para evangelizar, pero por el otro, tiene que ver con referencias más modernas como el "hablar negro". Para nuestros fines, en el caso de la literatura, pasamos de la recolección exotista de formas dialectales que formaron parte de la literatura clásica (p.e. Sor Juana Inés de la Cruz o las inscritas en la novela *María* de Jorge Isaacs, entre otras), de la "poesía dialectal" onomatopéyica a las literaturas de expresión negra. Es evidente que el tránsito nos obliga a darnos cuenta acerca del sujeto escribiente: del blanco mestizo al propiamente afro. Este trayecto supone la discusión de la cuestión de quién representa a quién y de qué manera: está claro comprender que el hablar negro implica la apropiación de la lengua dominante por parte del sujeto subalterno y, en su caso, su recreación con

lo vernacular, lo cual lleva a la desterritorialización o la reterritorialización del lenguaje (Palacios 159), y como tal a la emergencia de nuevas formas de representación de la subjetividad afro.

Porras alude así que Candelario Obeso con sus *Cantos populares de mi tierra* es el escritor precursor (y el único) quien se atrevió a publicar un libro en español con acento "negro" aunque existan otros nombres como el del cubano Nicolás Guillén, o los escritores colombianos Jorge Artel y Manuel Zapata Olivella, quienes pasaron del habla onomatopéyica a la expresión propiamente afro (Porras 266). La perspectiva socio-étnica nos lleva a comprender, en efecto, que Obeso como los nombrados, entre otros, al emplear la lengua hacen un ejercicio de posicionar lo negro en el panorama blanco-mestizo mediante una discursividad diferente que excede lo puramente formal.

En Obeso, el problema de autonomía discursiva empero no se resuelve porque, si bien la tensión implica usar la lengua con fines reivindicativos, en sentido de posicionar escriturariamente el habla boga (en alusión a los negros lancheros de río en una región de Colombia) y con ello la subjetividad afro mediante la poesía, su visión como letrado que traduce y realiza manuales de lengua hace que no siempre esté en oposición al sistema social imperante. De hecho, Obeso fue un filólogo y su obra poética reintegraba el habla negra en lo escrito, por ello, aludía a la "poesía popular" en la introducción a sus *Cantos populares de mi tierra* (Obeso 55), a sabiendas de que la poesía popular puede ser comprendida también, en términos gramscianos, como la identificación de ésta con la poesía nacional (Gramsci 141), donde Obeso evidentemente quería inscribir la tradición boga en lo nacional colombiano.

Yendo más allá de lo anterior, quizá el ámbito que propongo ubicarlo como lo etnometodológico sea hoy el más rico para comprender nuestro asunto: la inscripción de la tradición otra, la afro, en la literatura.

Es menester partir acá del planteamiento radical que hace Fanon respecto al tema del lenguaje. En *Piel negra, máscaras blancas* señala: "Hablar. Esto significa emplear cierta sintaxis, poseer la morfología de esta o aquella lengua, pero, fundamentalmente, es asumir una cultura, soportar el peso de una civilización" (Fanon 19). Entiendo el lenguaje, en términos generales como el espacio que permite la comunicación donde el habla es la forma activa o performativa y la lengua como la codificación institucionalizada. Fanon se pronuncia desde la performatividad del lenguaje y hace constar que el habla (como la propia lengua) inscriben a la institución colonial que las colectividades afro hasta hoy han debido incorporarse. Es evidente que el dominio de la lengua española supone la corporización de la cultura y de la



civilización española (o en su caso, francesa, etc.) con su sino hegemónico: la tensión prevaleciente, empero, radica en el hecho de que, al tener como referente este peso institucional civilizatorio, lo afrocéntrico cobra una nueva dimensión, quizá problemática. Esto lleva a que Fanon luego afirme: "Un hombre que posee la lengua, posee de rechazo, el mundo implicado y expresado por esta lengua" (Fanon 19).

En estos términos se debe constatar que lenguaje y negritud, y lenguaje y afrocentrismo, implican una serie de presupuestos y cuestiones. En el caso de lo socio-étnico, el lenguaje reivindica la negritud donde el idioma español se hibridiza con el habla negra produciendo literatura que sitúa al afro en la comunidad hegemónica queriendo plantear de este modo una forma de identidad otra. Pero la perspectiva de Fanon nos lleva al afrocentrismo donde se trata de reivindicar el posicionamiento del sujeto afro en la sociedad desde su propia experiencia de apropiación y dominio del lenguaje institucional y lo que ello conlleva, la ideología implícita. El hecho de poseer una lengua, la cual nace de una imposición, supone a su vez concienciar lo que tal lengua contiene. Este sentido de concienciación es lo que hace que pensemos la existencia de una literatura con una identidad propia. Zapata Olivella señala que:

Desde infantes, estamos convencidos de que no hablamos correctamente el idioma; que devoramos muchas 'd' y 'r', 'l' y 's'; e ingenuamente creemos que eso es algo ingenuo y basta de contraseña, para cualquier presentación. Pero acontece todo lo contrario, santandereanos, cundinamarqueses, antioqueños y demás, todos tienen una pequeña diferencia, la misma inclinación a atragantarse la última letra; el participio pasado de los verbos recibe la mutilación de la penúltima y en otros casos hay una exuberancia de 'eses'. (...) La característica típica de los regionalismos es el acento y el tono (...) (Zapata 50).

En este marco, existe claramente la conciencia del tipo de habla del afro, quien tiene una forma particular de expresarse y que en muchos casos puede parecer pintoresco para un oyente externo. Lo que demuestra, sin embargo, Zapata Olivella es que más allá de la lengua coloquial afro *no hay dialecto* sino, sobre todo, *regionalismos* con acento y tono que son objeto de preocupación académica más bien de lingüistas y filólogos: las comunidades hablantes, en efecto, ni se preocupan de este hecho, ni tampoco es de su interés. De ahí que incluso en Colombia, los palanqueros, por ejemplo, tienen dos lenguas: "una para la vida propia del pueblo, y la otra el más refinado español, para ponerse al habla con los vecinos" (Zapata 80). Entonces, caemos en cuenta de que las propias comunidades afro tienen modos de expresión en contexto como cualquier otra comunidad o sujeto hablante que emplearía el español

de una manera o de otra acorde con el destinatario o la comunidad con la que interacciona.

Abocándonos al campo de mi interés, la literatura, el propio Zapata Olivella reconoce que no es posible deslindarse de la lengua española ni tampoco de la literatura legada por los españoles. Entrar en su gramática ha hecho que cada vez existan escritores afro que han tratado de reterritorializar el idioma en la literatura, del mismo modo que de la literatura colonial se ha aprendido, por ejemplo, las estructuras de la épica donde, como él, ha debido luchar para situar a sus propios ancestros, su memoria, el sufrimiento de la esclavitud y los procesos de adaptación en lugares diferentes a los de su origen. La concienciación de la lengua supone su manejo idóneo para exclamar (si no denunciar) lo que llama "la tragedia negra de la esclavitud" (Zapata 192).

Con ello quiero decir que, anclado en la perspectiva etnometodológica, comprendo que la lengua, su uso y práctica literaria conlleva además de la institución, la historia. En un diálogo entre dos escritores afro-antillanos como Kamau Brathwaite y Édouard Glissant, se plantea que el lenguaje colonial incorporado, asumido, integrado, producto del cual somos nosotros, se le puede leer como "lenguaje-nación". Brathwaite señala que "éste expresa la experiencia de un pueblo oprimido que siempre ha sido criticado y denigrado por el *establishment* debido a su estatus" (Phaf-Rheinberger 311). En el caso antillano, no es ni *pidgin*, ni dialecto, ni lengua vernácula, pero reúne todos estos elementos; añade Brathwaite que es la lengua hablada y escrita por el sujeto afro, incluso en su corrección idiomática mediante sus inflexiones y normas, que encierra un cosmos y transporta "la memoria y el bagaje de los ancestros, incorpora la sabiduría enriquecedora (la reverberación) del pro/verbio, la itálica y la nomenclatura, donde el nombre de las cosas equivale a su sonido, a su canto, a su profundidad o bien participa de ellos" (Phaf-Rheinberger 313). Nos parece interesante esta asunción del lenguaje y que de alguna manera define de mejor manera lo que plantearon en su momento ya sea Fanon o Zapata Olivella en contextos diferentes.

A diferencia de la sociolingüística que trata de denotar las apropiaciones del idioma a través de sus estructuras o del enfoque socio-étnico que justifica en cierta medida la inserción del sujeto afro *al lenguaje colonial*, la idea del "lenguaje-nación" en el ámbito de lo que he denominado etnometodología nos remite a la idea de una lengua en constante dinamismo, que remite además de la experiencia histórica a la vivencia de dicha lengua incluso desacralizándola.

Glissant habla de una "poética del acriollamiento" la cual es difractaria, es decir, en términos de lenguaje y afrocentrismo, que ella incluye y a la vez desvía hacia



diversos puntos la atención hacia lo que en apariencia puede ser lo propio, la mismisidad. Hoy muchos afro tienen conciencia que ya no hay relación con la cultura africana, por lo que no existe relaciones de legitimidad sino de adopción; la lengua, en este caso, es un vehículo no para afirmar identidad, por el contrario, para rebatir su legitimidad. Así Glissant postula que el lenguaje que supone tal poética del acriollamiento ya no debe encauzarse por la identidad sino por la multiplicidad:

Según entiendo el concepto de la poética del acriollamiento, debemos luchar contra cualquier tipo de mono-algo. Si defiendo mi lengua materna creole, no es sobre la base de una mono-lengua. Defiendo mi propia lengua porque pienso que, si ella desaparece, morirá algo que es propio de la imaginación del hombre. Y no pienso solamente en mi lengua. Cada año muere una lengua en África y esto es increíble. Una de las políticas que pueden seguirse para vencer al tiempo es luchar contra el mono-algo, el mono-legalismo, la mono-concepción del estado-nación, el concepto de raza, etc. Y si luchamos por la multiplicidad y nuestra lucha resulta exitosa en esta vida, entonces también lo será en otras vidas después de nosotros. Este concepto de multiplicidad no se opone al concepto de unidad. Pienso incluso que, mientras más se considera la multiplicidad, más es posible alcanzar la unidad (Phaf-Rheinberger 328).

De acuerdo con Glissant, la multiplicidad debe ser una respuesta a la identidad. La lengua literaria afro hoy trata de lograr multiplicidad de sentidos; sirve para atesorar la memoria, lo que pervive; pero debe buscar integrar, incluir las preocupaciones políticas e intelectuales actuales; ser el lenguaje-nación que dinamiza a la propia lengua, rescata el habla y la oralidad y les dan un lugar (refracción) en aquella.

La literatura oral y la oralitura

En mi discusión ha estado subyaciendo la cuestión de la tradición otra a la que he aludido al inicio de este ensayo. He realizado una entrada enfocada en el tema de la lengua y del habla afro y en cierto caso traté de ubicarla en el campo de la literatura. El aspecto que se ha querido resaltar, empero, no es el propiamente lingüístico sino el comunicacional, es decir, la dimensión discursiva del lenguaje, que implica historicidad, memoria, institución, relación y ahora multiplicidad (en lugar de identidad).

Ante el tema de la literatura escrita afro americana digamos que esta se forja en la colonia. Su primera referencialidad es lo que se escribe sobre el negro esclavo y lo que él pronuncia. El ejemplo que tomé de Sor Juan Inés de la Cruz anteriormente resalta el hecho de que el esclavo ha sido integrado al régimen colonial donde se le hace cantar en la lengua del colonizador y del amo las frases de su aceptación incluso de otra

religión. Sin embargo, si se quiere hablar de una literatura que no se refiera al negro sino que tome como sujeto productor al propio esclavizado, debemos tomar en cuenta la referencia a la oralidad que muchas veces no se considera como algo literario. Retomemos a Glissant en este contexto. Dice él:

[Tengamos en cuenta] el lenguaje-nación, su cosmos-lengua y sus ritmos. Toda la música nacida en las Indias Occidentales, los *gospels*, el *blues*, la *biguine*, el calando, nacieron del silencio. Porque estaba prohibido hablar fuerte y cantar. Nació del silencio y en el silencio. Uno de los aspectos culturales de la música que resultan comunes a todas las áreas de plantación en las Américas fue la necesidad de cantar sin ser escuchado por nadie más, trátese del amo o de cualquier otra persona. El arte del silencio es fundamental en este tipo de música. Y cuando la música estalla en sonidos, sigue estando presente en estos estallidos, en este tipo de arte del silencio. Él le da la síncopa a esta música. Por tanto, estas preocupaciones políticas e intelectuales en cierto modo son incorporadas en sus ritmos, con 'lo impredecible de su síncopa puntillista y de su inesperado movimiento', tal como lo explicó Brathwaite y dentro de lo que yo llamo nuestra poética del acriollamiento (Phaf-Rheinberger 329).

En efecto, hay otra "literatura". Sin tener que anclarse en teorías ni estudios literarios convencionales, Zapata Olivella señala que tal literatura se la puede definir así: "Es el haber de las experiencias culturales que puede guardarse en la memoria o en el papel escrito" (Zapata 181). Es evidente que su definición es transgresora en la medida que ni se refiere a una forma de escritura, ni a obra de imaginación, ni a un modo característico y creativo de la lengua, etc. tal como otros estudiosos tratarían de conceptualizarla (Eagleton). Pone en evidencia, en la misma medida que Glissant, que la literatura otra deviene del silencio y de la memoria, como forma estratégica, con sus normas propias, para pervivir y hacer presente a los abuelos míticos, para comunicar preocupaciones y para hablar del mundo en el que se habita. Su emergencia es claramente histórica y social vinculada a una necesidad donde se integra el saber de las tradiciones, del folclor, de los archivos y los idiomas (Zapata 181).

La idea de que la literatura conecte lo oral, la memoria y la historia, así como las prácticas de supervivencia y de comunicación, es probablemente lo que define a la llamada literatura afro en la actualidad, con el manejo de la lengua de por medio.

Tal tipo de literatura claramente parece rechazar toda categorización por el principio que su anclaje es la oralidad y la ritualidad. Se puede hacer un paralelismo entre esta literatura con la convencional de tradición escrita. Mientras la primera nace del silencio de la esclavitud, donde se "lenguajea" la memoria, se la canta



o se la baila, estableciendo una comunicabilidad más dinámica, la literatura convencional emplea la norma de la lengua, la propia institución para establecer una cierta visión de mundo en concordancia con la sociedad que la establece y la consume. El esfuerzo de recuperar las formas de esa literatura otra en la colonia si bien fueron objeto de su estilización y divertimento intelectual, por ejemplo, en Sor Juana Inés de la Cruz o en Góngora, y particularmente en este último quien en palabras de Paz hacía prodigios con el habla de los negros mediante fantásticas onomatopeyas que incluso podrían ir más allá de la "poesía negra" de Palés Matos, Ballagas y Guillén; es evidente que la onomatopeya de lo negro significaba en los parajes coloniales comididad y despertaba ternura para sus oyentes (Paz 418-419), tratándose sobre todo de villancicos.

Precisamente un aspecto de la tensión lenguaje y negritud es este aspecto colorido de la escritura de la fonética del afro. A nuestro modo de ver, como señala Paz, el puertorriqueño Luis Palés Matos y el cubano Nicolás Guillén ejemplifican cómo, mediante el empleo intencional de la lengua, a veces al sonsacar el habla negra de su contexto mediante la onomatopeya, se puede construir un objeto poético estético y con ello una representación del sujeto afro: la característica prevaleciente en sus obras pareciera ser la recuperación de la musicalidad de lo oral. El proyecto de inscribir en la literatura convencional lo oral de lo afro supone insertar su habla y su dicción institucionalizando, si se quiere, las inflexiones dialectales negras en el idioma español.

En Palés Matos encontramos un proyecto estético que incluso el poeta le dio el nombre de "diepalismo" que buscaba que incluso la poesía sea fonética, yendo más allá de lo oral. Por ejemplo, en "Danza negra" se trata de fonetizar los ritmos del baile afrocaribeño:

Calabó y bambú. / Bambú y calabó. / El Gran Cocoroco dice: tu-cu-tu / La Gran Cocoroca dice: to-co-tó. / Es el sol de hierro que arde en Tombuctú (...) (Palés 149).

O en otro poema cuyo título es "Ñam-Ñam" en alusión al estereotipo del negro como antropófago:

Ñam-ñam. En la carne blanca / los dientes negros -ñam-ñam. / Las tijeras de las bocas / sobre los muslos -ñam-ñam. / Van y vienen las quijadas / con sordo ritmo -ñam-ñam. / La feroz noche deglute / bosques y junglas -ñam-ñam.

(...) Asia sueña su nirvana. / América baila el jazz. / Europa juega y teoriza. / África gruñe: ñam-ñam (Palés 150).

Los ejemplos no necesariamente reflejan la obra de Palés Matos, pero es menester afirmar que estamos ante

un poeta que, mediante el dominio de la lengua, de su institucionalidad, de su peso cultural, evidentemente hace representaciones y como tal comunica ideas de mundo acerca del sujeto afro. El lenguaje implica, a golpe de efectos sonoros, la imitación de voces y de ritmos, de comportamientos (comer, es decir, hacer ñam-ñam) o de oír a alguna autoridad (Cocoroco/a o jefe tribal dice tu-cu-tú o to-co-tó): el mundo representado al que se nos remite al de la tribu, es decir, el estatuto del negro es su pertenencia a alguna tribu.

Hay onomatopeya también en Guillén. En "Negro bembón" que hace referencia a un tipo de negro resaltando sus labios (*la bembá*), se lee:

¿Po qué te pone tan brabo, / cuando te disen negro bembón, / si tiene la boca santa, / negro bembón?

Bembón así como ere / tiene de to; / Caridá te mantiene, / te lo da to.

Te queja todabía, / negro bembón; / sin pega y con harina, / negro bembón, / majagua de dril blanco, / negro bembón; / sapato de do tono, / negro bembón...

Bembón así como ere, / tiene de to; / Caridá te mantiene, / te lo da to (Guillén 83).

La onomatopeya en este caso juega a romper además la corrección gramatical. A diferencia de Palés Matos aparecen las inflexiones lingüísticas; desde la perspectiva sociolingüística se puede afirmar que en el intento de recuperar el habla de los negros, se quiere encontrar posiblemente en la expresión dialectal (posiblemente remitente a la época de la esclavitud) la oralidad del afro para quien sólo ha quedado seguramente el tono y el ritmo de una lengua que se ha perdido mediante la adopción de otra. Guillén parece postular con este y otros ejemplos, que en la huella fonémática existe aún al rasgo del negro primigenio.

Es quizá en las décimas negras donde se puede hallar también mejor esos rasgos del tono y el ritmo de la lengua perdida y la imposición colonial que hizo la lengua española colonial en el sujeto afro. Tomemos por caso una décima esmeraldeña, "El lagarto" recogida por Juan García:

Angelito y Doroteo hagámonos pa' un lado / agachando peje-sapo / el día jueves de mañana / se encontraron un lagarto.

Angelito se asustó / cuando lo vido aplanao / Jesús, nos come lagarto / Hagámonos pa' un lado / como fue que se acordó / porque se asustaron feo / no andemos con disbareo / para venirlo a prende' / Vamos a llamar a Gabriel / Angelito y Doroteo (...) (García 195).



En este ejemplo, se inserta otro aspecto: la oralidad está mezclada con estrategias lingüísticas de dotan de ritmo y color, de tono y de cadencia a la décima. La décima afro en América latina más bien es una apropiación de un género y un estilo de la poesía clásica española. A diferencia de Palés Matos o Guillén vemos por fin una reterritorialización de la lengua en términos que se conoce bien el idioma español pero se juega a su oralización, a su fonetización, a su estructura gramatical, creando incluso palabras como "aganchando" (pescar), "vido" (ver), "disbareo" (desvariar) o "prende" (prender). Hidalgo ve en estas estrategias de carácter lingüístico adiciones, supresiones, alternacias o falta de concordancias la construcción de un discurso de significados nuevos (Hidalgo 147 y sigs.).

Las décimas, evidentemente, nos permiten el salto identitario que inscribiría el empleo de la lengua española. Pasamos del hecho estético al ético que inscribe la concienciación de la lengua: el *ethos* de lo afro en la lengua implicaría, bajo este aspecto, el *ser* de aquel en el seno de la lengua; se pasa de la representación del sujeto tribal al actor que reinventa su relación con el paisaje, con el mundo, con la nación colonial que le somete. Es evidente que hay acá una actitud de rechazo de la "onomatopeya negra", recurso poético y narrativo gastado y contraproducente, de acuerdo a Handelsman, tomando en cuenta el pensamiento y la obra de otro escritor afro como N. Estupiñán Bass, para quien incluso tal estrategia de lenguaje sugiere la huella del racismo existente e incorporado aún en muchos escritores (Handelsman 114). Se podría observar aquí la intención de anclar el ser afro en lo socio-étnico.

Este podría ser en sí el propósito de Candelario Obeso y sus *Cantos populares de mi tierra*. Pero es posible ir más allá, pues la obra de Obeso resulta capital porque traduce mediante la escritura el habla negro-boga y pone en evidencia la tensión letra y raza: se trata de un "un acercamiento deliberado a las costumbres, al ser, al habitar, a la cosmovisión de este sujeto en el contexto social, político, cultural y económico de su época" (Palacios 172). La cosmovisión va más allá de lo anecdótico, lo colorido, o lo propiamente estético (en cuanto a producto literario), pues muestra un mundo de trabajo, de angustias y alegrías, de vivir con una libertad propia ligada a la naturaleza. Como sucede con la oralidad inscrita en las décimas, pero puesta en otro sistema, el de la literaturización de lo oral, se trata de poner en evidencia "la enunciación colectiva de experiencias particulares vía el lenguaje oral" (Palacios 176). Tengamos por caso el poema "Canción der boga ausente":

Que trite que etá la noche, / La noche que trite etá
/ No hai en er Cielo una etrella... / Remá, remá. / La

negra re mi arma mia, / Mientrá yo brego en la má,
/ Bañaro en suró por ella, / Qué hará? qué hará? (...)
(Obeso 66).

Es evidente que acá no hay afán puramente estético como en los casos anteriores expuestos. Por el contrario, Obeso literatiza el habla del pueblo boga, es decir, se inscribe y pone en evidencia la rítmica y la tonalidad oral que implica el hecho que la lengua perdida, en su inflexión no se ha perdido del todo. Es posible que Obeso como afro que entra a disputar el sentido en el campo del discurso no sólo hace un trabajo sociolingüístico sino también etnográfico no obstante pueda delatarle el hecho que en la apertura del libro inscriba una "advertencia del autor" en la que trata de justificar lingüísticamente su proyecto de inscribir lo oral y, en todo caso, la literatura de lo oral, en la tradición de la literatura nacional:

La r inicial tiene el sonido suave de la no inicial en las voces en que reemplaza a la d. El sonido c es fuerte en las dicciones como éstas: libctá, ficmeza. El de la articulacion j, cuando suple a la s, es por extremo breve i un tanto cuanto oscuro.

(...) Tenidas en cuenta estas ligeras indicaciones, la lectura se hará sencilla además, i lo mismo acaecerá respecto a la comprension literal del sentido de cada verso, porque son contados lo provincialismos exclusivamente peculiares al estilo vulgar de la Costa (...).

Dicho lo cual, se me ha ocurrido esta breve observacion: en la poesía popular hai i hubo siempre, sin las ventajas filológicas, una sobera copiosa de delicado sentimiento i mucha inapreciable joya de imájenes bellísimas. Así, tengo para mí, que es sólo cultivándola con el esmero requerido como alcanzan las Naciones a fundar su verdadera positiva literatura. Tal lo comprueba el conocimiento de la Historia.

Ojalá, pues, que de hoi mas, trabajen sobre este propósito, en la medida i el modo conducente a un pueblo civilizado, los jóvenes amantes del progreso de país, i de esta suerte pronto se calmará el furor de imitacion, tan triste, que tanto ha retrasado el ensanche de las letras Hispano-Americanas (Obeso 54-55).

Obeso acude a la razón filológica, al cultivo de la poesía como si fuera una expresión del ideal, a la recuperación del habla boga, para justificar el hecho que lo oral si se le ve como literatura, se puede entroncar con suma justicia a la tradición literaria nacional: lo popular quiere alcanzar el estatus de lo letrado.

Teniendo en cuenta la perspectiva etnometodológica, Obeso se hace vocero de una comunidad lingüística y como tal de su expresión comunicativa y la vuelve escrita. Habría una nueva tensión al comprender el



trabajo de Obeso, al no ceñirse al patrón de escritura literaria nacional, esto es al orden gramatical del español y al traducir la oralidad popular: ésta, en efecto, con su institucionalidad propia (cantos, bailes, rituales, mitos, historia, etc.) enfrenta la lógica del lenguaje convencional colonial.

De acuerdo con Glissant en este tipo de literatura hay una contra-poética donde se pone de manifiesto la forma en que se emplea la lengua (el modo de expresarse) y el lenguaje que es la manera de cómo se expresa la cultura (Praeger 43). Pero tal forma de expresarse siempre está en relación al cuerpo, a la performatividad y al contexto; así la oralidad se puede entender como la expresión del cuerpo hablante donde, además, la lengua o idioma no es una herramienta sino el medio de manipulación o de retorno de relación con diversas temporalidades. En palabras de Glissant, no se puede separar la escritura de la oralización (que no es lo mismo que la lectura) (Praeger 44). Lo que se hace en términos de inscribir lo afro en cuanto lengua y habla, en la tradición literaria es lo que algunos llaman "literatura oral".

Frente a aquélla aparece la "oralitura" como nuevo paradigma. Éste reterritorializa y fuerza a comprender que, a diferencia de las literaturas convencionales, se puede llevar al idioma más allá de la escritura, tensionando el código institucional en el habla regional y el código de lo oral en el idioma, instalando una tradición otra en el contexto latinoamericano. La oralitura en algunas comunidades pone de manifiesto el afrocentrismo y, como tal, la comunicación de una cosmovisión del afro. Glissant señala que dicho neologismo es equiparable con un concepto más amplio que es "literatura de la oralidad" a diferencia inclusive de la literatura oral que podría aludir a la mera traducción de la oralidad. En la literatura de la oralidad, desde la perspectiva etnometodológica, se incluye la épica del canto africano, los cuentos de los abuelos (siendo éstos voceros de los Griots africanos), los dichos, los proverbios, las adivinanzas, las canciones, además de los conocimientos médicos, religiosos, técnicos o artísticos de una comunidad afro, las cuales se han ido transmitiendo dinámicamente (Praeger 45).

Con Zapata Olivella, finalmente podemos decir que con la oralitura o literatura de lo oral, se establece *la tradición literaria otra*, en el sentido de que es un tipo de literatura analfabeta y semiletrada que tendría como características: a) un lenguaje de connotaciones vivenciales, b) un ideal de cultura, c) con héroes y caracteres propios, d) con trazas de formas expresivas como el narrar, el cantar, el bailar, el pintar o el esculpir en piedra y, finalmente, e) con una vocación política de reivindicación social en la línea de descolonizar el continente (Zapata 368-369).

Conclusiones

He tratado de discutir el uso de la lengua en el espacio de lo afro, especialmente en el campo literario. Si bien traté de escindirme de lo filológico y de lo lingüístico, mi atención ha sido la comunicación de la literatura afro. Desde esta consideración se ha querido establecer un arco de tensiones, desde la onomatopeyización en la lengua, hecho que traduce los problemas de la hegemonía institucional del idioma, derivando en estereotipos del negro; pasando por el dominio de la lengua pero inscribiendo en ella los saberes ancestrales ligados a los de la tradición idiomática dominante, hecho que puede intentar restablecer el lugar del afro en la cultura nacional; hasta la reterritorialización de la lengua, desde el salto que también hacen los escritores que dominan la lengua pero que además intentan reivindicar la dimensión política de lo oral en la escritura. Este trazo supone formas de representación mediante la lengua: desde el que representa de forma exótica, pasando por el que usa estrategias del colonizador para fines propios, hasta quienes reclaman la autorepresentación, donde el idioma vendría ser el espejo de sus hábitos y cosmovisión.

Bajo esta perspectiva, mi pregunta inicial ha tenido una posible respuesta. Con las prácticas literarias actuales de los escritores afro, en efecto, se establece una tradición otra, tradición que combate la estética de la onomatopeya, que rebate la idea de que lo negro está asociado al dialecto y más bien supone un nuevo campo de discusión: la literatura de la oralidad, la cual, por otro lado, ya no reclamaría la identidad afro, sino la multiplicidad, pues en ella estaría el sufrimiento, la subalternización, pero además la fuerza de espíritu, la alegría negra al igual que su historia, en confluencia o en diferencia con otros sujetos subalternizados, esclavizados, atomizados. Como dice Juan Montaño: "Los afroecuatorianos tenemos como única el idioma castellano (...). Manejar con la mayor perfección posible el castellano es parte de la condición básica de todo creador literario (...). Cuando hablamos o escribimos creativamente devolvemos a las memorias oyentes y leyentes, eso que recibimos de las memorias ancestrales. Cuando hablamos o escribimos retribuimos a la sociedad oyente o leyente esa porción proteica de culturas (...). El requisito inevitable es conocer el idioma castellano para idiomatizar la literatura de la negritud" (Montaño 11).

La idiomatización de lo afro mediante la literatura lleva a considerar a esta como un dispositivo donde el lenguaje, en efecto, se reterritorializa tratando de forjar si bien la idea de la identidad, sobre todo de la multiplicidad, tal como se enunció al inicio. 



Bibliografía

- Eagleton, Terry. Una introducción a la teoría literaria. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Fanon, Frantz. Piel negra, máscaras blancas. La Habana: Caminos, 2011.
- García, Juan. Cuentos y décimas afro-esmeraldeñas. Quito: Abya-Yala, 1988.
- Gramsci, Antonio. Literatura y vida nacional. Buenos Aires: Los cuarenta, 2009.
- Guillén, Nicolás. Nicolás Guillén. Obra poética. Tomo I. La Habana: Letras Cubanas, 2004.
- Handelsman, Michael. «Nelson Estupiñán Bass en contexto.» *Guaraguao (Género, raza y nación en la literatura ecuatoriana: hacia una lectura decolonial)* 38 (2011): 110-132.
- Hidalgo, Laura. Décimas esmeraldeñas. Quito: Libresa, 1995.
- Horowitz, Donald. Ethnic Groups in Conflict. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Lipski, John. Las lenguas criollas (afro)ibéricas: estado de la cuestión. Conferencia. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1997.
- Montaño, Juan. «Esencias de guagancó.» *Letras del Ecuador* 184 (2006): 6-13.
- Obeso, Candelario. Cantos populares de mi tierra / Secundino el zapatero. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- Palacios, George. «El motivo de los bogas en la imaginación literaria de Jorge Isaacs y Candelario Obeso.» *Escritos* 40.18 (2010): 156-184.
- Palés, Luis. Poesía completa y prosa completa. Caracas: Ayacucho, 1988.
- Paz, Octavio. Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe. Barcelona: Seix Barral, 1995.
- Phaf-Rheinberger, Ineke. «El lenguaje-nación y la poética del acriollamiento. Una conversación entre Kamau Brathwaite y Édouard Glissant.» *Literatura y Lingüística* 19 (2008): 311-329.
- Porras, Jorge. «Black spanish speech as ethnic identity in afro-colombian poetry: the case of Calendario Obeso.» *The Journal of Pan African Studies* 4.5 (2011): 262-287.
- Praeger, Michèle. «Edouard Glissant: Towards a Literature of Orality.» *Callaloo (The literature of Guadeloupe and Martinique)* 15.1 (1992): 41-48.
- Zapata, Manuel. Manuel Zapata Olivella, por los sendereos de sus ancestros: textos escogidos (1940-2000). Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.
- Zimmermann, Klaus. «Sobre la población afrohispana en México.» *PAPIA: Revista Brasileira de Estudos Crioulos e Similares* 4.1 (1995): 62-84.

¿Cómo diseñar campañas políticas exitosas?

Una mirada estratégica a las campañas ganadoras de los últimos tiempos

Alfredo Dávalos López

Contiene un compendio orgánico de estudios de caso vinculados con algunas de las campañas políticas más destacadas o exitosas realizadas durante los últimos 10 años, como las de Rafael Correa, Sebastián Piñera, Rodríguez Zapatero, Cristina Kirchner y Obama. Es un texto de orientación y guía para aquellas personas vinculadas con la política o con la promoción y difusión de candidatos, campañas y mensajes.



Pídale a: libreria@ciespal.net

Normas de publicación

Extensión:

La extensión máxima de todos los ensayos será de 3000 palabras (tres mil), sin contar con referencias bibliográficas, que serán integradas al final del texto bajo el subtítulo de Bibliografía.

Formato de citación:

El formato de citación bibliográfica será MLA, descrito más abajo. Los pies de página se utilizarán para un comentario o para una precisión, mas no para señalar publicación de donde se basa la afirmación.

Resúmenes y palabras clave:

El autor enviará un resumen de no más de 10 líneas en idiomas castellano y portugués, así como mínimo tres palabras clave en castellano y portugués.

Biografía de los autores:

Los autores enviarán sus datos académicos en no más de diez (10) líneas en las cuales destacarán su vinculación académica, publicaciones y actual cargo, aparte de su dirección de correo electrónico.

Derechos de publicación

El autor cede a la Revista Chasqui los derechos de publicación y edición, en virtud de lo cual, la revista puede difundir los textos de todos los colaboradores por todos los medios que considere pertinentes por vía electrónica, digital y mediante bases de datos científicas.

Derechos de autor

El autor conserva los derechos sobre su texto.

Ilustraciones y gráficos

El autor de los textos puede enviar orientaciones para la ilustración con gráficos o fotografías.

Si envía material de apoyo gráfico tiene que hacerlo en archivo adjunto en formato .jpg de 300 dpi.

Envío de textos:

Todo trabajo será realizado en Word y grabado con la extensión .doc. al correo electrónico: chasqui@ciespal.net

Comunicación con los autores:

El editor se comunicará luego de 15 días de recibido el trabajo con el, la o los autores del texto para informarles acerca de la aceptación, corrección o negación del ensayo, para su posterior publicación o modificación por parte del o los autores.

Formato MLA para obras citadas

Recursos Impresos

Libro de un autor:

Autor (nombre invertido). Título del libro. Ciudad: casa editorial, año de publicación.

Ej.:

Marqués, René. La víspera del hombre. San Juan, PR: Editorial Cultural, 1988.

2 ó 3 autores: el 1er nombre se invierte, los otros van en orden natural. (El orden, según aparece en página de título).

Ej.: Del Rosario, Rubén, Esther Melón de Díaz y Edgar Martínez Masdeu.

4 o más autores, se invierte el 1º, seguido por coma, y se añade "et al" (y otros).

Ej.: Vega, Ana Lydia, et al.

Artículo o capítulo de un libro:

Autor (nombre invertido). "Título del tema". Título del libro. Autor o editor (si aplica). Ciudad: casa editorial, año de publicación. Páginas.

Ej.:

Rojas, Emilio. "Matute, Ana María". Diccionario de autores de todos los países y todos los tiempos. Barcelona: Hora, 1988. 288-89.

Enciclopedia reconocida:

"Tema consultado". Título enciclopedia. Año de edición.

Ej.:

"Matute, Ana María". World Book Encyclopedia. Ed. 2003.

Diccionario:

"Término". Número de definición. Título del diccionario. Año de edición.

Ej.:

"Vanguardismo". Def. 1b. Diccionario de la lengua española. Ed. 2001.

Revista:

Autor. "Título del artículo". Título de la revista. Fecha de publicación: páginas.

Ej.:

Tumulty, Karen. "Where the Real Action Is." Time. 30 Jan. 2006: 50-53. Recursos audiovisuales

Entrevista:

Nombre invertido de persona entrevistada. Entrevista. Fecha de entrevista.

Ej.:

Vega, José Luis. Entrevista. 5 de diciembre de 2007.

Recursos electrónicos

Página de Internet:

Autor. "Título de la página consultada". Fecha de publicación en la Web. Título del portal Web. Fecha de acceso a la página <dirección de la página consultada>.

Ej.:

Matute, Ana María. "Vida". 2007. Ana María Matute: página oficial. 20 de septiembre de 2007 <<http://www.clubcultura.com/clubliteratura/clubescriptores/matute/gal07.htm>>.

Revista en línea:

Autor. "Título página Web". Título de la revista. Fecha de publicación. Fecha de acceso <Dirección completa de la página consultada>.

Ej.:

Ayuso Pérez, Antonio. "Yo entré en la literatura a través de los cuentos". Espéculo. Universidad Complutense de Madrid. (Marzo – junio 2007). 15 de septiembre de 2007 <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero35/matute.html>>.

Enciclopedia en línea:

Autor (si aplica). "Título artículo". Título enciclopedia. Editor. Fecha de acceso <dirección de la página consultada>.

j.:

"Matute, Ana María". Encyclopaedia Britannica. 2006. Encyclopaedia Britannica Online. 2 de octubre de 2007 <<http://www.britannica.com/eb/article-9126180>>.

Nota:

Para otros casos, consultar: Gibaldi, Joseph. *MLA Handbook for Writers of Research Papers* (6a Edición). New York: The Modern Language Association of America, 2005.

O consultar en línea: http://www.middlebury.edu/academics/lis/lib/guides_and_tutorials/style_citation_guides/mla_style_guides/mlastyleespanol.htm

PROYECTO REGIONAL PARA LA PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y ELECTORAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Programa Global de Apoyo al Ciclo Electoral - GPECS LAC

The collage includes the following text snippets from the website:

- PROYECTO REGIONAL PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y ELECTORAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
Programa Global de Apoyo al Ciclo Electoral - GPECS LAC
- INICIO | CONTÁCTENOS | ENLACES | MAPA DEL SITIO | UNDP
- QUIÉNES SOMOS ACTIVIDADES CENTRO DE DOCUMENTACIÓN FOROS MULTIMEDIA NOTICIAS
- GPECS EN EL II ENCUENTRO DE MAGISTRADAS DE LA JUSTICIA ELECTORAL IBEROAMÉRICA (SANTO DOMINGO, 2011)
- Asistentes del II Encuentro de Magistradas de la Justicia Electoral Iberoamérica celebrado en Costa Rica el 11 de Septiembre de 2011.
- Leer más
- PROYECTO REGIONAL PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y ELECTORAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
Programa Global de Apoyo al Ciclo Electoral - GPECS LAC
- INICIO | CONTÁCTENOS | ENLACES | MAPA DEL SITIO | UNDP
- QUIÉNES SOMOS ACTIVIDADES CENTRO DE DOCUMENTACIÓN FOROS MULTIMEDIA NOTICIAS
- EMPIEZA LA DIFUSIÓN DEL ESTUDIO AUDIOVISUAL "PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y ELECTORAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE", CON ESPECIAL ENFOQUE EN MUJERES Y JÓVENES
- Durante el año 2012 dentro del proyecto GPECS-LAC del PMRD se producirán actividades similares en Argentina, Perú, Colombia, Ecuador, Bolivia, se recuperan instituciones estatales y
- Leer más
- Participa en nuestro foro
- Centro de documentación
- Red de comunicadoras/es indígenas
- Mapa
- PROYECTO REGIONAL PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y ELECTORAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
Programa Global de Apoyo al Ciclo Electoral - GPECS LAC
- INICIO | CONTÁCTENOS | ENLACES | MAPA DEL SITIO | UNDP
- QUIÉNES SOMOS ACTIVIDADES CENTRO DE DOCUMENTACIÓN FOROS MULTIMEDIA NOTICIAS
- EMPIEZA LA DIFUSIÓN DEL ESTUDIO AUDIOVISUAL "PARTICIPACIÓN POLÍTICA Y ELECTORAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE", CON ESPECIAL ENFOQUE EN MUJERES Y JÓVENES
- Durante el año 2012 dentro del proyecto GPECS-LAC del PMRD se producirán actividades similares en Argentina, Perú, Colombia, Ecuador, Bolivia, se recuperan instituciones estatales y
- Leer más
- GPECS is mainly funded by the Government of Spain
- GOBIERNO DE ESPAÑA MINISTERIO DE ASUNTOS EXTERIORES Y COOPERACION aecid
- 2011 United Nations Development Programme - All Rights Reserved Developed by UNDP Virtual School - www.undpschool.org
- GPECS GLOBAL

www.participacionindigena-undp.org



Al servicio
de las personas
y las naciones

La Chasqui en la web

Chasqui Revista Latinoamericana de Comunicación

Bienvenidos a la portada

Archivo digital Miércoles, 28 de Julio de 2010 16:43 administrador

Revista Chasqui, completa y en digital

En esta primera entrega ofrecemos a nuestros lectores las 21 ediciones que se publicaron desde 1972 hasta 1978, durante la primera época de Chasqui.

En estos seis años de publicación encontramos textos pioneros en La investigación de la comunicación, como el estudio de Eliseo Verón "Comunicación de masas y producción de ideología: acerca de la constitución del discurso burgués en la prensa semanal"(Chasqui 4 y 5), un análisis que marcó los análisis del discurso.

EDICIÓN ACTUAL

- Inicio
- Carta a los lectores
- Portada
- Personaje
- Ensayos
- Reseñas bibliográficas

EDICIONES ANTERIORES

- Primera época
- Segunda época

NORMAS DE PUBLICACIÓN

- Formato y extensión
- Suscripciones
- CONTÁCTENOS

ENLACES

- re³dalyC
- COMUNICACIÓN SOCIEDADES Y PÚBLICACIONES

portada

personaje

ensayo

entrevista

agenda

publicaciones

Chasqui está ahora, de manera completa, en la Red. Espera nuestras actualizaciones de archivo histórico y las nuevas aplicaciones para que encuentre de mejor manera el artículo que Ud. necesita.

Última actualización el Martes, 07 de Septiembre de 2010 21:40

www.ciespal.net/chasqui/

